

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**SENTIR, ADOECER E MORRER – SENSIBILIDADE E
DEVOÇÃO NO DISCURSO MISSIONÁRIO JESUÍTICO DO
SÉCULO XVII**

ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK

ORIENTADORA: PROF^A. DOUTORA MARIA CRISTINA DOS SANTOS

Porto Alegre/RS, 1999.

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK

**SENTIR, ADOECER E MORRER – SENSIBILIDADE E
DEVOÇÃO NO DISCURSO MISSIONÁRIO JESUÍTICO DO
SÉCULO XVII**

TESE APRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL À OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA,
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS,
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ORIENTADORA:
PROF^ª DR^ª. MARIA CRISTINA DOS SANTOS

PORTO ALEGRE/RS, 1999

ELIANE CRISTINA DECKMANN FLECK

**SENTIR, ADOECER E MORRER – SENSIBILIDADE E
DEVOÇÃO NO DISCURSO MISSIONÁRIO JESUÍTICO DO
SÉCULO XVII**

TESE APROVADA COMO REQUISITO PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANA, DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, PELA BANCA EXAMINADORA FORMADA PELOS PROFESSORES:

ORIENTADORA:

PROF^ª. DR^ª. MARIA CRISTINA DOS SANTOS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, P. ALEGRE/RS

PROF. DR. BRAZ AUGUSTO AQUINO BRANCATO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, P. ALEGRE/RS

PROF^ª. DR^ª. HELOÍSA JOCHIMS REICHEL

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS, SÃO LEOPOLDO/RS

PROF^ª. DR^ª. JANICE THEODORO

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, SÃO PAULO/SP

PROF. DR. LUÍS ALBERTO DE BONI

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, P. ALEGRE/RS

PORTO ALEGRE/RS, 1999

Este trabalho nasceu dedicado a duas pessoas muito importantes para mim: meu Pai e minha Filha.

Meu Pai, por ter me ensinado o valor e a dignidade do trabalho. Minha saudade.

Minha Filha, por ter me mostrado o valor e o prazer da vida que precisa ser vivida. Meu beijo.

Agradecimentos

Foi fundamental o apoio prestado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, através de Bolsa do Programa de Incentivo à Capacitação Docente, concedida parcialmente durante estes quatro anos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS -, que através de sua Comissão Coordenadora, obteve o licenciamento necessário, nestes últimos seis meses, para que pudesse concluir o Doutorado satisfatoriamente.

À minha Orientadora, Prof^a. Dr^a. Maria Cristina dos Santos, por ter me acolhido e por ter acreditado que esta idéia se concretizaria.

Aos bibliotecários da Pós-Graduação da UNISINOS, Janaína Silva e Luís Carlos Medeiros, às funcionárias do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS, Janaína Trescastro e Luciana Aquino, e às funcionárias do Curso de Pós-Graduação da PUCRS, Carla Pereira e Rosana Sanches, pela atenção constante.

Ao João Cláudio Arendt, à Janice Fuchs, à Adriana Aquino, à Lovana Manzke, à Cinthia Dexheimer e à Tatiane Fraga que prestaram inestimável ajuda como bolsistas de Iniciação Científica e que, mais que competentes auxiliares, tornaram-se amigos.

Ao Jandir Damo, do Instituto Anchieta de Pesquisas da UNISINOS, por ter compartilhado comigo os resultados e a documentação jesuítica de que se valeu para seu estudo sobre “A fome nas reduções jesuítico-guaranis”.

À Prof^a. Dr^a. Ieda Gutfreind que acompanhou a redação do Projeto de Doutorado e que, com serenidade, me incentivou e conduziu no início deste caminho.

À Prof^a. Dr^a. Heloísa J. Reichel que me pôs em contato com a “História da Sensibilidade”, o que acabou por definir o encaminhamento desta investigação.

Ao colega Cláudio Pereira Elmir, verdadeiro amigo, que, generosamente, leu os capítulos e que, com suas proveitosas sugestões, seu carinho e seu incentivo, tornou menos difícil a última etapa do trabalho.

À amiga e colega Marluza Harres que, com sua leitura criteriosa, soube plantar em mim caminhos e interpretações impensados.

Aos colegas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS e aos meus familiares por terem compreendido e aguardado pacientemente o meu retorno da imersão total no século XVII.

À minha mãe que me substituiu em várias das tarefas maternas, minha gratidão. Foram anos em que precisei de seu tempo e de sua preciosa ajuda.

Ao Dorival, querido companheiro e cúmplice de todos os meus grandes desafios, com quem compartilhei "o amor nos tempos da Tese".

À Camila, a quem dedico este "trabalho que não acaba nunca", pois mesmo interrompendo a toda hora para perguntar quando iria conhecer "estes índios Guarani", me presenteou com a condição de nova leitora.

Sumário

RESUMO	VIII
ABSTRACT	IX
INTRODUÇÃO	1
1 – OS CONTORNOS DA SENSIBILIDADE – BARBÁRIE E CIVILIZAÇÃO	21
2 – A SENSIBILIDADE PROJETADA – MAGIA E DEVOÇÃO	65
3 – A MORTE NO CENTRO DA VIDA – REFLEXÕES SOBRE A CURA E A NÃO-CURA NAS REDUÇÕES JESUÍTICO-GUARANIS	106
4 – DISCURSO E PRÁTICA MISSIONÁRIA JESUÍTICA – TEXTOS E CONTEXTOS	160
5 – MEDO E DEVOÇÃO – A SENSIBILIDADE NAS REDUÇÕES JESUÍTICO-GUARANIS	224
CONSIDERAÇÕES FINAIS	286
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	305

Resumo

A análise do impacto das concepções cristãs-ocidentais acerca da doença e da morte na sensibilidade indígena guarani e sua tradução, em termos de representações e práticas sociais, nas reduções jesuítico-guaranis, circunscritas à Província Jesuítica do Paraguai, no século XVII, é o tema deste trabalho. Para uma compreensão das reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade, procedeu-se a uma releitura das Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai, referentes ao período de 1609 a 1675. O discurso jesuítico, especialmente através de suas **falhas**, permitiu reconhecer as reduções como espaço de reinvenção de significados, no qual se constrói uma sensibilidade religiosa própria, resultante da acomodação criativa da espiritualidade guarani e da devoção e piedade tridentinas.

Abstract

The analysis of the impact of Western Christian conceptions of illness and death in the Guarani indigenous sensibility and their translation into the Guarani's representations and social practices, in the Jesuit mission settlements (reducciones) of the Guarani, circumscribed to the Jesuit Province of Paraguay, constitutes the theme of the present research. An in-depth reading of the **Cartas Ânneas** of the Jesuit Province of Paraguay, concerning the period from 1609 to 1675, was carried out to come to a deeper understanding of Jesuit-Guarani mission settlements within the framework of a history of sensibility. The Jesuit discourse, mostly through its **gaps**, allowed for the acknowledgement of the Mission Settlements as a space for the reinvention of meanings, in which it is possible to construct a unique religious sensibility that results from the creative accommodation of Guarani spirituality and of Tridentine devotion and piety.

Introdução

Georges Duby, em sua obra “Ano 1000, Ano 2000. Na Pista de nossos Medos”, intenta traçar paralelos entre os homens e as mulheres que viviam há mil anos e os homens e mulheres que vivem a aurora do Terceiro Milênio. Segundo Duby, *“eles falavam mais ou menos a mesma linguagem que nós e suas concepções de mundo não estavam tão distanciadas das nossas. Há, portanto, analogias entre as duas épocas, mas existem, também diferenças, e são elas que muito nos ensinam”*.¹

Vivemos ainda hoje marcados por tudo que nossos ancestrais muito longínquos fizeram e pensaram, na medida em que mais do que a morte, estes *“temiam o Juízo Final, a punição do além e os suplícios do inferno. Um medo do invisível sempre presente, bem implantado no âmago do homem de hoje, que vacila perante o sentimento de impotência em face de seu destino.”*²

¹ DUBY, Georges. **Ano 1000, Ano 2000. Na Pista de nossos Medos**. São Paulo: UNESP, 1998, p. 13.

² DUBY, Georges. Op. cit., 1998, p. 123. Segundo Delumeau, *“quer haja ou não em nosso tempo mais sensibilidade ao medo, este é um componente maior da experiência humana, a despeito dos esforços para superá-lo”*. O medo é *“inerente à nossa natureza”*, constituindo-se em *“defesa essencial”*, um *“reflexo indispensável que permite ao organismo escapar*

Continuana próxima página

Para Delumeau, *“os antigos viam no medo um poder mais forte do que os homens, cujas graças, contudo, podiam ser ganhas por meio de oferendas apropriadas (...) E haviam compreendido – e em certa medida confessado – o papel essencial que ele desempenha nos destinos individuais e coletivos”*.³

Diante dos males desconhecidos, como as epidemias, o terror era imenso. O único recurso era o apelo ao sobrenatural que levava os homens a reivindicar a graça do céu. Ondas de mortalidade grassavam e refluíam, tão misteriosamente como haviam aparecido, não pela intercessão dos santos, mas porque o corpo humano aprendera a defender-se.

Havia, ainda, a imagem obsessiva e opressiva do Inferno, *“o germe mais virulento do medo que atormentava as pessoas daquela época”* e que as levava a tentar *“escapar à danação por todos os meios, preces, penitências, amuletos”*.⁴

Para Duby, pode ser estabelecida uma aproximação entre os medos atuais e os medos de outrora, na medida em que, à semelhança das epidemias e pestes daquela época, a AIDS é atribuída à punição divina.

Atualmente, no entanto, observamos um refluxo das crenças em castigos eternos, aplicáveis por um Deus vingativo contra os que lhe desobedecem. Constatamos, igualmente, o sucesso extraordinário de curandeiros e magos esotéricos que vendem toda sorte de fórmulas e amuletos para tentar vencer a adversidade, prever o futuro, e defender-se das forças

Continuação de Nota da página anterior.

provisoriamente à morte”. (DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300 - 1800)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 18 – 19).

³ DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989, p. 21.

⁴ DUBY, Georges. Op. cit., 1998, p. 130. De acordo com Delumeau, os meios empregados *“para melhor atingir o cristão e conduzi-lo mais seguramente à penitência”* foram a culpabilização e a pastoral do medo. O autor ressalta ainda *“a vontade*

Continuana próxima página

maléficas.⁵ As seitas religiosas, especialmente os movimentos pentecostais e de renovação carismática, se propõem a curar as doenças do corpo e da alma, encenando espetáculos para milhares, em que os relatos de milagres e os testemunhos edificantes constituem o enredo.⁶

Na sociedade contemporânea, segundo Julia Kristeva, o temor da morte provoca uma atitude ambivalente: *“imaginamo-nos sobreviventes (...), mas a morte, mesmo assim, permanece a inimiga do sobrevivente e ela o acompanha em sua nova existência. Espectros e fantasmas representam essa ambigüidade e provam com sensações sobrenaturais os nossos confrontos com a imagem da morte.”*⁷

No medievo e no mundo moderno, como bem salienta Duby, a confissão e a penitência funcionavam como terapêuticas bem apropriadas para tranqüilizar as consciências. Esses ritos cristãos destinavam-se a expiar os erros do pecador, desempenhando um papel assemelhado ao que a psicanálise tem tentado desempenhar, desde o final do século passado,

Continuação de Nota da página anterior.

pedagógica de reforçar no espírito dos recitantes o necessário medo do julgamento por meio de obsedantes imagens de agonia”. (DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989, p. 36).

⁵ Os curandeiros populares atuais podem ser percebidos *“como uma mistura de médium com psiquiatra”*, pois eles *“incentivam os pacientes a ‘confessar’ seus problemas e trabalham inicialmente induzindo e, a seguir, aliviando a ansiedade e a culpa”*. (BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 132).

⁶ Várias das práticas atribuídas ao pentecostalismo moderno e pós-moderno constituem-se em *“práticas muito antigas da Igreja, antes de ela ser a Igreja Católica”*, daí podermos afirmar que o Catolicismo *“com o seu culto dos santos e seu gosto pelas imagens parece nunca Ter liquidado o seu fundo pagão”*. O neopentecostalismo, os católicos carismáticos, as igrejas da cura divina operam por meio de *“arquetipos religiosos que a própria Igreja Católica lhes entregou: pecado, diabo, tentação, inferno, milagre, salvação”*. Em razão disso, para os pentecostais, o mundo está cheio de sinais de intervenções do além, de milagres, sendo que os cultos assumem uma função terapêutica, valendo-se do *“cultivo pós-moderno da emoção”*. (SANCHIS, Pierre. *O Repto Pentecostal à Cultura Católica Brasileira*. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1994, v. 37, p. 168 – 169.)

⁷ KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 194.

em nossa sociedade.⁸ Mas, sobretudo, atenuavam o medo do inferno, difundindo a idéia de que, pela graça divina, todo homem de boa vontade poderia escapar à punição universal.⁹

Na transição do período medieval para o moderno, a vida era rude e dolorosa para a maioria das pessoas, o que alimentava a crença em um paraíso que pudesse compensar todos os males e sofrimentos terrenos. Para compreendermos a cultura característica desse período que vai até o final do século XVII, é fundamental que consideremos que esses homens absolutamente não duvidavam de que houvesse um outro mundo, além das coisas visíveis, livre do permanente medo da morte que as epidemias inspiravam. Devemos, sobretudo, pensar esta época na perspectiva de uma história das emoções, da sensibilidade, expressa na *“facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a que la tiene”*.¹⁰

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 das 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.

Há que considerar que a interiorização de novas sensibilidades (padrões de nojo e de vergonha, sentimentos de culpa, humanidade, compaixão e caridade) será acompanhada pela

⁸ Segundo C. Kappler, a Psicanálise recupera a importância da confissão, *“confissão para si mesmo, confissão para outrem”* e *“utiliza, de preferência, todas as manifestações não-rationais do psiquismo: sonhos, eflorescências do imaginário (...)”*. (KAPPLER, Claude. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 367 – 368).

⁹ Como salienta Delumeau, *“(...) 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”*. (DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989, p. 37).

interiorização de uma *‘moral da ordem e do controle’* que refletirá as preocupações comuns ao Estado e à Igreja, nos séculos XVI e XVII.¹¹

A análise do impacto das concepções cristãs-ocidentais acerca da doença e da morte na sensibilidade indígena Guarani¹² e sua tradução, em termos de representações e práticas sociais, nas reduções jesuítico-guaranis,¹³ circunscritas à Província Jesuítica do Paraguai,¹⁴ no século XVII, é o tema deste trabalho.

Cabe salientar que este é um trabalho de História que busca dialogar com algumas das numerosas reflexões promovidas pela Antropologia, na medida em que esta tem estimulado os historiadores a terem sensibilidade também para a não-mudança, para a permanência, para a estrutura, advindo daí o crescente interesse pelo estudo da cultura ou das culturas.

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁰ BARRAN, José Pedro. **História de la sensibilidad en el Uruguay**. Tomo 1. *La Cultura ‘bárbara’: 1800 – 1860*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990, p. 11.

¹¹ Em relação à Conquista espiritual da América, cabe ressaltar que será levada a efeito *‘por um clero predominantemente reformado, que soma, ao furor antiprotestante da Europa, um novo ardor carismático’*, razão pela qual a Igreja que surge na América espanhola e portuguesa não deve ser tomada pela *‘Igreja européia, seja em função dos elementos que perfazem esta Igreja, seja pelos grupos humanos sobre os quais ela passa a exercer seu plano missionário’*. (KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé. Representação Religiosa no Brasil e no México no século XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998, p. 222).

¹² A convenção da Associação Brasileira de Antropólogos, de 14 de novembro de 1953, estabelece que os nomes das tribos indígenas devem ser escritos com maiúsculas e ser usados no singular. Nas transcrições, respeitamos a grafia utilizada nos documentos consultados.

¹³ O termo redução (*“reducción”*) foi empregado na América em três acepções, significando, em alguns casos, o processo de congregar índios infiéis em povoados; o próprio povoado e, ainda, o conjunto de povoados considerados unitariamente por razões geográficas ou missionais. De acordo com Kern, as reduções guaranis foram, a partir da Segunda metade do século XVII, transformadas em *“doctrinas”* ou paróquias sob a jurisdição diocesana local. Neste trabalho, o termo redução será tomado em seu sentido mais amplo, designado as povoações de índios Guarani em processo de conversão ou já convertidos. (Ver KERN, Arno Alvarez. **Missões. Uma Utopia Política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 9). Cabe lembrar que as reduções não se limitaram a concentrar os indígenas em povoados, mas também submetê-los a *‘una vida política y humana’*, levando-os a abandonar certos comportamentos em desacordo com a moral e a religião cristã, tais como a antropofagia, a poligamia e a nudez.

¹⁴ A antiga Província do Paraguay abrangia, na época colonial, limites bastante mais extensos que os da moderna República Paraguaia. Recebendo o nome do rio que a banhava, compreendia uma imensa região que se estendia entre o Brasil e o Peru, até o Prata e o Oceano Atlântico. O antigo Paraguay limitava-se, ao norte, com a Capitania de São Vicente, pois a linha imaginária a separa os territórios de Portugal, passava sobre o Iguape, no atual Estado de São Paulo; ao sul, com o Rio da Prata; a leste com o Oceano Atlântico e a oeste com a Província de Tucumán, atualmente território argentino. Os atuais Estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul do Mato Grosso, subindo daí até a bacia do Amazonas, eram jurisdição do Paraguay. O Uruguai e a Argentina, com exceção de Tucumán, igualmente estavam sob sua jurisdição. No atual território boliviano, o Paraguay limitava-se com a Província de Santa Cruz de la Sierra.

Em razão disso, Marshall Sahlins afirmou que “*o problema agora pertinente é o de explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura*”, para que se multipliquem, “*hossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas e, assim, de repente há um mundo de coisas novas a serem consideradas*”.¹⁵

Tanto Robert Darnton, quanto Clifford Geertz, afirmam que, para analisar uma cultura, é preciso captá-la em sua forma escrita, do que decorre a noção de que compreender uma cultura é algo análogo a ler um texto.

Roger Chartier, por sua vez, salienta que esses “*textos*”, além de exibirem os eventos, também constituem o evento como resultado do ato da escrita. Ele observa, ainda, que todo texto é investido de seus próprios objetivos específicos, na medida em que dele emerge a manipulação de um repertório de símbolos.¹⁶ Para este autor, 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*”.¹⁷

Essas representações do mundo social, por serem “*determinadas pelos interesses do grupo que as forjam*”, implicam que se relacionem os “*discursos proferidos com a posição social de quem os utiliza*”.¹⁸ Daí, este autor afirmar que se deve caracterizar as “*práticas*

¹⁵ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 94.

¹⁶ Ver CHARTIER, Roger. *Textos, Símbolos e o Espírito Francês*. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 13, n. 24, jul/dez 1996, p. 11.

¹⁷ CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1990, p. 17.

¹⁸ CHARTIER, Roger. Op. cit., 1990, p. 17.

discursivas como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões (...).¹⁹

Para Geertz, a decifração de uma dada cultura implica a busca de significados, ou seja, o resgate das ações simbólicas²⁰ que pode ser obtido através de uma descrição densa²¹ e no estabelecimento de conexões entre os vários elementos culturais.²²

Esse autor defende um conceito de cultura essencialmente semiótico, na medida em que percebe o homem como um animal amarrado a *“teias de significados que ele mesmo teceu”*.²³ Em sua obra *“A Interpretação das Culturas”*, Geertz define cultura como *“um conjunto de textos”*, os quais *“o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”*. Neste sentido, o retorno ao contexto adquire vital importância, ao dar sentido à representação. Em relação a esta última afirmação, são oportunas as observações de Geertz de que: *“Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece – do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas*

¹⁹ CHARTIER, Roger. Op. cit., 1990, p. 28. Afinal, como ressalta, Gruzinski *“la lógica de las representaciones no puede ser captada sino mediante experiencias socialmente determinadas, de que es indisoluble de un medio historicamente dado, de una organización de la producción, del mismo modo que la sigue individual no escapa al juego de los factores sociales y culturales”*. (GRUZINSKI, Serge. **El Poder sin Límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 203 – 204);

²⁰ O comportamento humano é, nesta perspectiva, percebido por Geertz como ação simbólica, isto é, *“estruturas de significados socialmente estabelecidos nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais”*. (GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 23).

²¹ Para um dos representantes da Antropologia Pós-Moderna, Michael Fischer, *“qualquer forma de ‘descrição densa’ ou micro-análise torna-se trivial se não for colocada dentro de esquemas macro-sociológicos e históricos mais abrangentes”*. (FISCHER, Michael. *Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica*. In: **Anuário Antropológico 83**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 64). Esse antropólogo defende que *“a visão de cultura como padrões de comunicação relativamente cristalizados torna a noção de cultura altamente dinâmica. Os indivíduos mantêm diferentes percepções, interesses, papéis e de suas negociações e conflitos surge um universo social plural no qual podem coexistir e competir muitos pontos de vista opostos”*. (FISCHER, Michael. Op. cit., 1985, p. 57).

²² Ao afirmar que *“toda mudança prática também é uma reprodução cultural”*, Sahlins nos traz um outro enfoque sobre como *“conceitos culturais são utilizados de forma ativa para engajar o mundo”* e sobre como podem revelar a *“continuidade da cultura na ação”*. (SAHLINS, Marshall. Op. cit., 1990, p. 180 – 182.)

²³ GEERTZ, Clifford. Op. cit., 1978, p. 15.

dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo – é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia”.²⁴

É em razão disso que esse autor afirma que *‘fazer etnografia é como tentar ler no sentido de ‘construir uma leitura de’ estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas uma às outras’*.²⁵

Também Robert Darnton estabelece a impossibilidade de se pensar o real, sem relacioná-lo com um conjunto de categorias essenciais para o resgate da historicidade de um evento.²⁶ Para este autor, os símbolos devem ser entendidos como *“categorias sociais”* que fazem parte de um *“sistema de relações inserido em um quadro cultural mais geral”*.²⁷

Esta busca de significados implica um mergulho na dimensão social dos textos que esbarra, muitas vezes, no *‘desconforto frente ao caráter nebuloso do documento, que não se revela de forma evidente’*.²⁸

O antropólogo Marshall Sahlins defende a *‘interpretação simbólica da cultura’*.²⁹ Para ele, a cultura é constantemente reordenada, não devendo ser percebida como reflexo imediato do contexto, mas como elemento dinâmico, simultaneamente *‘produto e produção*

²⁴ GEERTZ, Clifford. Op. cit., 1978, p. 28.

²⁵ GEERTZ, Clifford. Op. cit., 1978, p. 20. Para Geertz, a etnografia é uma *“descrição densa ao se propor a construir uma leitura de um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas, suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”*. (GEERTZ, Clifford. Op. cit., 1978, p. 20). Também M. Bakhtin adverte para o fato de que o passado já nos chega como texto e como leitura já feita; sendo que a decifração deste discurso se dará pelo esforço de ler um texto sob um outro texto. Chartier, ao referir-se aos riscos envolvidos nesta *‘leitura’*, observou que *“foi relacioná-lo e interpretá-lo o historiador fica dependente de um relatório que já foi feito e de um texto que existe antecipadamente, investido de seus próprios objetivos específicos”*. (CHARTIER, Roger. Op. cit., 1996b, p. 11).

²⁶ Ver DARNTON, Robert. **O Beijo de Lamourette**. São Paulo: Cia. das Letras, 1980, p. 255.

²⁷ Apud SCHWARCZ, Lília. *Entre amigas: relações de boa vizinhança*. **Revista da USP**, n. 23, set-out-nov 1994, p. 72.

²⁸ DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos**. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 29.

²⁹ Ver SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

de valores e concepções”.³⁰ Considerada como *“via de mão dupla”*³¹, a cultura revela leituras, interpretações e incorporações processadas em função do *“arsenal cultural de cada povo”*.³²

No entendimento de Sahlins, *“cada reprodução da estrutura começa com a sua própria transformação”*; logo, os povos respondem criativamente, não reagindo apenas passivamente a modelos impostos. Disto decorre a construção de novas historicidades, *“elaboradas tanto no interior de uma sociedade como entre sociedades que reavaliam suas categorias”*³³, na medida em que é a prática que atualiza a estrutura.

Esse autor ressalta, ainda, que *“as categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é, por si mesmo potencialmente refratário, são transformadas”*.³⁴ Valendo-se de um princípio de Saussure, Sahlins afirma que *“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”*.³⁵

Aceita a existência de historicidades particulares a cada cultura, devemos considerar que os significados culturais se modificam em diferentes contextos e que se atualizam nas

³⁰ Ver DURHAM, Eunice. Apud SCHWARCZ, Lília. Op. cit., 1994, p. 74.

³¹ SCHWARCZ, Lília. Op. cit., 1994, p. 74.

³² SCHWARCZ, Lília. Op. cit., 1994, p. 75. De acordo com Peter Burke, simultaneamente à apropriação, ocorre *“a transformação criativa do que foi apropriado”*, resultando uma nova construção a partir de elementos preexistentes. (BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 87.) Para Chartier, a apropriação *“tem por objectivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem”*. (CHARTIER, Roger. Op. cit., 1990, p. 26.)

³³ SCHWARCZ, Lília. Op. cit., 1994, p. 74. A propósito dessas considerações de Sahlins, podemos aproximá-las das afirmações de Peter Burke sobre a interação entre diferentes tradições culturais, inseridas em seu estudo sobre a cultura popular na Idade Moderna: *“as novas idéias, se forem incompatíveis com as antigas, serão rejeitadas. Os modos tradicionais de percepção e inteligência formam uma espécie de crivo que deixa passar algumas novidades e outras não”*. (BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 86).

³⁴ SAHLINS, Marshall. Op. cit., 1990, p. 181.

práticas, isto porque *“às modificações dos significados dos elementos de uma cultura estão ligadas às ações dos indivíduos e às determinações da natureza, à sensibilidade do grupo e às circunstâncias históricas que o cercam”*.³⁶

Ao considerarmos a cultura como *“algo sempre vivo, em movimento”* e admitirmos que *“hos sistemas simbólicos elaborados nas coletividades há um empenho constante de integração da novidade no tradicional”*, impõe-se a constatação de que a mesma é constantemente reproduzida.

Também Manuela Carneiro da Cunha aponta para esta dinamicidade, ao observar que *“a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados (...)”* e, ainda, que *“o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura”*.³⁷

Este trabalho utilizará o conceito de cultura formulado pela Antropologia que, por considerá-la como *“algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”*³⁸, revelou-se o mais apropriado para a análise da sensibilidade religiosa nas reduções jesuítico-guaranis, enquanto resultante de *“procedimentos combinatórios e utilitários”*, criativos e bricoladores.³⁹

Continuação de Nota da página anterior.

³⁵ SAHLINS, Marshall. Op. cit., 1990, p. 190.

³⁶ SOUZA, Marina. **Parati. A cidade e as festas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994, p. 19.

³⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 101.

³⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. cit., 1987, p. 101.

³⁹ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 42.

Adotamos o conceito de sensibilidade com o sentido dado por José Pedro Barran que o define como *“la facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a qué la tiene”*.⁴⁰ Assim, nossa análise se concentrou nas manifestações das emoções diante da doença e da morte, registradas nas Cartas Ânuaas e suas transformações (mudança X continuidade) em decorrência da *“civilização das condutas”* e da *“interiorização de uma moral da ordem e do controle”* pelos missionários jesuítas.

Em razão disso, procuramos fazer uma releitura *“daquilo que já foi extensamente representado, narrado e mitificado pelas convenções do discurso anterior”*⁴¹, no caso, as Cartas Ânuaas referentes à Província Jesuítica do Paraguai e ao período de 1609 a 1675.⁴²

A historiografia produzida sobre as reduções jesuítico-guaranis é abundante e muito heterogênea, indicando não só a importância deste fenômeno histórico, como também a multiplicidade e o caráter polêmico das interpretações possíveis.

Em se tratando da experiência reducional na Província Jesuítica do Paraguai, deve-se salientar que a historiografia nos oferece visões estereotipadas dos indígenas Guarani e, ainda, que *“los investigadores se han limitado generalmente a repetir y comentar las descripciones*

⁴⁰ BARRAN, José Pedro. Op. cit., 1990, p. 11.

⁴¹ MAFFESOLI, Michel. **O Conhecimento Comum. Compêndio de Sociologia Compreensiva**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 35.

⁴² Em relação às Cartas Ânuaas deve-se observar que as *“Litterae Anuae”* são a correspondência periódica que os Padres Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus. Elas têm sua base nos relatórios anuais que o Provincial recebia dos superiores das Residências, Colégios, Universidades e Missões junto aos índios. Continham uma detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades. Correspondem a um lapso de tempo de um ano ou de vários anos. Eram de responsabilidade dos superiores provinciais, que as assinavam e enviavam a Roma. De ordinário eram redigidas pelos secretários, ou por pessoas com capacidade para escrevê-las, designadas pelo Provincial. As Cartas Ânuaas constituíam-se em relatórios administrativos para a Administração Geral da Ordem, mas não exclusivamente. Partilham também do gênero de cartas edificantes, pois selecionam fatos que possam ser úteis como propaganda para que mais jesuítas europeus viessem a trabalhar na América e para que conseguissem recursos financeiros para dar continuidade às obras que a Província tinha instalado. Visavam também a impressionar as autoridades civis e eclesiásticas com relação aos êxitos conseguidos. Com esse intuito elas foram traduzidas para o latim para que pudessem ser divulgadas nas Casas da Companhia de Jesus de toda a Europa. As Cartas Ânuaas, relativas à Província Jesuítica do Paraguai, cobrem o período que vai de 1609 a 1675 e, após um intervalo de cerca de 40 anos, o período de 1714 a 1762.

*de los cronistas de la época, sin profundizar demasiado las cuestiones teológicas, litúrgicas y pastorales que subyacen en tal modo de vida – la vida específicamente religiosa de las Reducciones”.*⁴³

A leitura da vasta produção bibliográfica⁴⁴ sobre a prática missionária jesuítica entre os Guarani da Província Jesuítica do Paraguai e a análise das fontes documentais impressas,⁴⁵ referentes ao período mencionado, permitiram que constatássemos a importância atribuída, em nível de discurso, à influência que as concepções de doença e de morte, bem como os procedimentos terapêuticos e os rituais cristãos a elas relacionados exerceram sobre a sensibilidade guarani, contribuindo para sua conversão ao Cristianismo.⁴⁶

A metodologia que empregamos valeu-se da análise do discurso jesuítico sobre a atividade missionária desenvolvida entre os indígenas guarani da Província Jesuítica do Paraguai. Propusemo-nos a interpretar esses registros e a detectar, através dos indícios de flexibilização, ou daquilo que Michel de Certeau chamou de *‘falhas’* ou *‘lapsos na sintaxe*

⁴³ MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. **Guaraníes y jesuítas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica.** Santo Ângelo, RS: URI, Centro de Cultura Misioneira; Asunción: CEPAG, 1995, p. 107.

⁴⁴ Sobre as fontes utilizadas na realização deste trabalho, deve-se salientar que os estudos encontrados na historiografia brasileira e ibero-americana sobre as reduções jesuítico-guaranis na Província do Paraguai, especialmente sobre o período de implantação e consolidação, constituem-se em produção abundante. Em sua grande maioria, caracterizam-se pela preponderância factual e política, determinando uma abordagem descritiva dos aspectos da organização econômica e social própria desse processo histórico, como se pode observar nas obras de Pablo Pastells (1912), Pablo Hernández (1913) e Guillermo Furlong (1962). Entre os poucos estudos que abordam as temáticas deste trabalho numa perspectiva social e cultural, mais especialmente em relação aos Guarani, podemos destacar os de León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik e Bartomeu Melià que consideramos fundamentais para a compreensão da realidade reducional.

⁴⁵ Dentre as fontes primárias impressas, utilizamos crônicas de viagens, em especial, as de Ulrich Schmidl e Alvar Cabeza de Vaca, as Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai (referentes ao período de 1609 a 1675), crônicas jesuíticas, como a obra “Conquista Espiritual”, do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, e a obra “Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos”, do Pe. Antonio Sepp. Ressaltamos que as Crônicas Jesuíticas, especialmente as que se referem à segunda metade do século XVII, serão utilizadas para cotejar os dados trazidos pelas Anuais, bem como para ampliar as possibilidades de investigação sobre as reduções jesuítico-guaranis no século XVII.

⁴⁶ De acordo com B. Melià, um dos temas que mereceria estudos mais aprofundados *“es la indagación sobre el grado de creatividad y de interiorización que las formas de la vida católica han podido alcanzar entre los Guaraníes de las Reducciones”.* (MELIÀ, B.; NAGEL, Liane Maria. Op. cit., 1995, p. 197). Este autor considera fundamental o aporte da Antropologia na realização destes estudos, na medida em que são pautados por questões como: *“¿ En qué y a qué quedó ‘reducido’ el Guaraní cuando entró en la Reducción? ¿ No habían sido más bien algunas de las estructuras y modo de ser guarani las que aseguraron el éxito de la experiencia reduccional?”.* (MELIÀ, B.; NAGEL, Liane Maria. Op. cit., 1995, p. 78).

construída”, que *‘retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: ‘resistências’, ‘sobrevivências’, enfim, daquilo que pode perturbar o consagrado sistema de interpretação’*⁴⁷, a construção de um espaço de ressignificação das representações e das práticas culturais, tanto por parte dos missionários, quanto por parte dos Guarani.

São os lapsos no discurso ocidental – aqueles *‘instantes [que] rompem o tempo do viajante’* – que desfazem *‘a construção utilitária do relato’*⁴⁸, que permitem que nos interroguemos sobre os vestígios *‘que oscilam entre a integração e a transgressão’*⁴⁹.

Ao analisarmos os registros dos missionários jesuítas, procuramos ficar atentos para as falhas do discurso jesuítico, na medida em que acreditamos permitem avaliar o surgimento do novo, daquilo que resultou da *‘capacidade de transformação para responder aos novos desafios’*, ou seja, a realidade reducional, experimentada pelos indígenas e pelos missionários.⁵⁰

Para desvendar a peculiar sensibilidade religiosa, resultante da acomodação criativa da espiritualidade Guarani e da devoção e piedade tridentinas, nas reduções jesuítico-guaranis, optamos pela articulação texto-contexto, na medida em que as Cartas Ânuaas, como *‘texto, ou*

⁴⁷ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 16.

⁴⁸ CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1982, p. 227.

⁴⁹ CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1982, p. 250. De acordo com Michel de Certeau, embora estes relatos destaquem e priorizem o homogêneo, é possível captar neles as *‘operações heterogêneas que compõem os patchworks do cotidiano’* (CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1994, p. 46), ou seja, os indicadores da *‘criatividade e tática e bricoladora dos grupos’*. (CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1994, p. 41).

⁵⁰ Ver THEODORO, Janice. **América Barroca. Tema e Variações**. Rio de Janeiro: EDUSP/Nova Fronteira, 1992. Considero pertinente a abordagem de Michel de Certeau que ressalta a importância do estudo daquilo que denominou de *‘fabricação’* pelo *‘consumidor cultural’*, que se faz notar nas *‘maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem (...) dominante’*. Numa referência crítica ao aludido sucesso dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas americanas, ele observa que *‘submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas, outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas a subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir’*. Para este autor, os indígenas fizeram *‘uma ‘bricolagem’ com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras’*. (CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1994, p. 39 – 40).

mais amplamente, discurso”, adquirem sentido ao serem relacionadas com um conjunto de categorias essenciais para o resgate de sua historicidade.⁵¹

Trata-se, portanto, de considerar as implicações de informações como as que destacamos da Carta Ânua referente ao período de 1637 – 39, na qual o P^e. Francisco Lupercio de Zurbano esclarece a omissão de aspectos topográficos, geográficos e etnográficos e a ênfase dada aos registros edificantes:

Lo omití, en primer lugar, porque no entra en la fórmula prescrita de las Anuas por el Padre General de la Compañía, refiriéndose ella sólo a lo obrado por la gloria de Dios y la salvación de las almas (...) Pues, como lo hemos hecho hasta ahora lo haremos en adelante: Referiremos en lo restante de esta Carta sólo lo edificante. (...) No hay rosas sin espinas. Pero por el contraste se aprecia más lo bueno que hay al lado de la maldad. [sem grifo no original]⁵²

O privilegiamento de relatos desta natureza fica também expresso nestas outras passagens:

Dios en su infinita Sabiduría había determinado robustecer la fe de esta nueva Iglesia por medio de varios signos y portentos. Por esto se sucedieron estos casos ya mencionados, a los cuales se añadieron otros no menos admirables. [sem grifo no original]⁵³

Hasta ahora, no se han enviado Cartas Anuas a Roma, que no estuvieran repletas de sus grandes hazañas en la religión. [sem grifo no original]⁵⁴

A predominância quase absoluta desses registros edificantes, reiterados de forma retórica e monótona, acreditamos ter levado o P^e. Zurbano a admitir, na Ânua de 1641 a 1643, que “*en esta materia han sucedido casos de edificación que por comunes los dejo*” .⁵⁵

⁵¹ CARDOSO, C. ; VAINFAS, R. (org.) *História e Análise de Textos*. In: **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 378.

⁵² MAEDER, Ernesto J. A. (org.) **Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1637 – 39)**. (Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder). Buenos Aires: FECIC, 1984, p. 107.

⁵³ Idem, p. 88.

⁵⁴ Idem, p. 93.

⁵⁵ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43)**. **Documentos de Geohistória Regional**. n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistência, Chaco, 1996, p. 119.

Como bem observou De Certeau, “*às experiências novas de uma sociedade não desvelam sua ‘verdade’ através de uma transparência destes textos [histórias de viagens e quadros etnográficos]*”⁵⁶, na medida em que se constituem “*discursos sobre o outro*”, impregnados do “*maravilhoso, marca visível da alteridade*”⁵⁷.

Neste sentido, ao longo do trabalho privilegiamos a exposição de aspectos como os revelados por esta passagem das Cartas Ânuaas referentes ao período de 1641 – 43 da qual ressaltam, de forma significativa, os lapsos no discurso jesuítico, na medida em que o missionário registra, aparentemente sem comprometimento da avaliação positiva sobre “*aquella inculta gentilidad*”, índios domesticados (convertidos), mantendo “*danzas y saraos a su modo*”:

*Unos vinieron bogando el Paraná abajo en casi 200 canoas muy de fiesta y a su usanza; otros por tierra salieron a recibimos con danzas y sarao a su modo; levantaron muchos altares, haciendo cada reducción el suyo ricos con la pobreza de la tierra. A trechos estaban fabricados arcos triunfales cuyo adorno era extraño: tenían dellos pendientes pescados asados y crudos, y carne cruda y asada, pollos en jaulas, gallina colgadas, huevos y perdices, micos y zorros, perros y gatos, pellejos de animales llenos de paja, zurriones de cuero llenos de comida, cestos de algodón, usos con mazorca de lo mismo, rosarios y calabazos, arcos y flechas, y cosas semejantes que son las que suelen colgar en sus mayores fiestas, y viendo cuan grande nos la hacían a su usanza en muestras de agradecimiento les repartí donecillos que ellos estiman mucho, como anzuelos, alfileres, agujas, cuentas azules, cuchillos y camisetas, y las iglesias algunas casuelas y frontales, quedando tan admirado como consolado de ver en medio de aquella inculta gentilidad el culto divino tan en su punto, los altares tan aseados, la musica tan excelente, los indios tan domesticados, las indias y los niños tan bien enseñados con los afanes y sudores de los Padres, todos los cuales me hicieron después en particular en cada una de sus reducciones gran fiesta, y recibieron con singular caridad, consolándome no poco de verlos (...) [sem grifo no original]*⁵⁸

Janice Theodoro, ao analisar o que denominou de “*dissimulação*” do contraste, e de “*questões ligadas à miscigenação e ao policulturismo*”, resalta que “*uma das questões mais*

⁵⁶ CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1982, p. 213.

⁵⁷ Idem, p. 227.

⁵⁸ *Cartas Ânuaas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1641 – 43)*. (Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder) **Documentos de Geohistória Regional**. n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET). Resistência, Chaco, 1996, p. 76.

difíceis de penetrar para o historiador da cultura diz respeito aos elos que diversos acervos culturais vão desenvolvendo entre si, às vezes proporcionando crescimento intercultural, às vezes levando a petrificações e imobilizações”.⁵⁹

Segundo a autora, *“a colonização da América foi obra barroca”*⁶⁰, na medida em que o barroco, enquanto estética e retórica, permitiu o deslocamento da forma e do conteúdo, isto é, a *“confusão”*, as *“coincidências de contrários”*⁶¹, resultantes do aprendizado da manipulação das formas de representação.

Michel de Certeau, referindo-se aos usos e aos consumos de *“bens culturais”*, observa que *“os conhecimentos e as simbólicas impostos são objeto de manipulações pelos praticantes que não são seus fabricantes”*⁶², das quais resultam *“procedimentos de consumo combinatórios e utilitários”*⁶³, caracterizados por uma criatividade tática e bricoladora.

Considerando estas formulações teóricas e as questões suscitadas pela revisão bibliográfica e documental que realizamos, a Tese tem como objetivo primordial responder às seguintes perguntas:

Em relação ao medo da doença, ao medo da não-cura, ao medo da morte, ao medo dos mortos

- Como se manifestaram?

⁵⁹ THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 15.

⁶⁰ Idem, p. 119. Segundo Theodoro, *“o barroco na América representava a possibilidade de sobrevivência, através da forma, de conceitos significativos para as populações indígenas sem que estes tivessem sido, de fato, miscigenados”*. (THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 167 – 168).

⁶¹ THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 143.

⁶² CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1994, p. 95.

- Como incidiram nas práticas e nas representações sociais elaboradas?
- Que relações podemos estabelecer entre estes medos e as conversões efetivadas?
- Qual a eficácia simbólica e pragmática do discurso difusor deste sentimento?

Os registros sobre as doenças e seus desdobramentos (em termos de manipulação da cura e da não-cura) feitos pelos missionários jesuítas, nas Cartas Anuais, apontam a possibilidade de analisarmos as reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade, na medida em que estes enfatizam as manifestações de devoção e de piedade religiosa, pautadas, em sua maioria, por excessos de fervor emocional e disposição para perseverar nos novos padrões de sensibilidade e de conduta moral introduzidos pelos missionários.

Partindo dessas constatações, formulamos as hipóteses que orientaram a investigação e que serão verificadas ao longo deste trabalho:

O medo da doença e da morte, presente no discurso do missionário jesuíta, desempenhou papel importante no processo de conversão dos Guarani ao Cristianismo.

- A concepção cristã-ocidental sobre a doença e a morte provocou um movimento de resistência indígena às práticas religiosas cristãs.

- As reduções jesuítico-guaranis constituíram-se num espaço de acomodação de sensibilidades, de que resultou uma sensibilidade própria das reduções.

A partir dos objetivos apresentados e das hipóteses levantadas, desenvolvemos este estudo em cinco capítulos, cada qual integrado por uma revisão bibliográfica e conceitual pertinente aos seus recortes específicos.

O primeiro capítulo se propõe a resgatar os primeiros olhares e impressões sobre as expressões de sensibilidade dos indígenas Guarani, formuladas por cronistas leigos e missionários espanhóis e portugueses. Partindo de uma exposição sobre a mudança das sensibilidades ocorrida na Europa, no início do período moderno, e sobre a definição de novos modelos comportamentais, de atitudes e de valores, damos um especial destaque às manifestações de sensibilidade dos indígenas Tupi-Guarani diante da doença e da morte, a partir dos registros de leigos e religiosos, referentes ao período anterior à implantação do modelo reducional.

O segundo capítulo aborda a centralidade da morte na vida dos europeus dos séculos XV ao XVII, enfatizando seus desdobramentos nas formas de sensibilidade, em especial, nas suas expressões religiosas. Ao apresentar as reações frente à doença e à morte, do período final da Idade Média e do começo da Idade Moderna, destaca as práticas e representações sociais delas decorrentes. Com objetivo de inventariar as representações, destaca as manifestações da sensibilidade religiosa no Novo Mundo, destacando a atuação da Companhia de Jesus, para a disseminação da moral e da devoção religiosa tridentina.

O terceiro capítulo apresenta as alterações ocorridas no sistema simbólico-ritualístico e nas práticas terapêuticas empregadas nas reduções, a partir do confronto entre as diferentes

percepções da doença e da morte, suas interpretações e associações à feitiçaria ou às práticas mágicas legitimadas pela Igreja.

O quarto capítulo analisa as representações da doença e da morte no discurso e na prática missionária jesuítica, a partir das Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai, referentes ao período de 1609 a 1675, com o objetivo de desvendar o sistema simbólico e as práticas sociais dele decorrentes nas reduções jesuítico-guaranis, através da articulação com o contexto em questão.

O quinto capítulo trata das manifestações de piedade e de devoção que conformaram uma sensibilidade religiosa própria das reduções jesuítico-guaranis, enfatizando a relação existente entre estas expressões e o medo da morte, introduzidas pela pregação dos missionários jesuítas.

Reservamos para a conclusão a retomada das reflexões realizadas ao longo dos cinco capítulos, com o objetivo de expor nossa compreensão das reduções jesuítico-guaranis, enquanto “locus” de produção de representações e de práticas sociais, a partir de uma releitura das Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai, referentes ao século XVII.

Creditamos a opção por analisar as reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade à possibilidade que oferece de desvelar seu papel como espaço de reinvenção de significados⁶⁴, a despeito dos riscos que envolvem um estudo que se

⁶⁴ Retomamos aqui, a propósito da noção de *reinvenção de significados*, a contribuição de Marshall Sahlins, cujas formulações sobre cultura foram consideradas neste trabalho: *“A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural.* Continuanapróximapágina

movimenta no mundo da experiência sensível, das expressões da subjetividade humana e que se fundamenta em fontes etnográficas cujos *“datos consignados (...) son fragmentarios, no sólo porque no abarcan todos los aspectos de la vida real de los Guaraní – limitación inherente de suyo a cualquier intento de documentación etnográfica –, sino porque no dejan de ver esa realidad ya traducida según las categorías propias del observador, que en ningún momento se desprende de su condición de ‘reductor’.”*⁶⁵

Este estudo nos apresentou o desafio de, a partir do recorte temático e das fontes documentais selecionadas e valendo-se, metodologicamente, da interpretação do discurso missionário jesuítico, demonstrar que as reduções jesuítico-guaranis se constituíram em espaço de reinvenção de significados, no qual se construiu uma sensibilidade própria, resultante da apropriação seletiva e criativa e da ressignificação de expressões da cultura indígena guarani e da cultura cristã-ocidental.

Continuação de Nota da página anterior.

Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. (...) sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais.” (SAHLINS, Marshall. Op. cit., 1990, p. 7).

⁶⁵ MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní – Conquistado y Reducido. Ensayos de Etnohistoria**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción, 1986, p. 97. Cabe lembrar que os missionários jesuítas que escrevem sobre os Guaraní estão atuando existencial e ideologicamente em um processo de *“reducción a la vida política y humana del indio Guaraní”*. (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 97) Ainda segundo Melià, *“Todo era juzgado y ‘criticado’ desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero sí lo relativiza”*. (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 98)

1 – Os contornos da sensibilidade – barbárie e civilização

¿Una historia de la sensibilidad?

Se trata de analizar la evolución de la facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a qué la tiene.

Pretende ser más que una historia de los hábitos del pensar en una época, aunque también puede incluirlos – una historia de las emociones (...)¹

José Pedro Barran

Este Capítulo se propõe a resgatar os primeiros olhares e impressões sobre as expressões de sensibilidade dos indígenas Guarani, formuladas por cronistas leigos e missionários espanhóis ou portugueses.

¹ BARRAN, José Pedro. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay** (Tomo I) *La cultura "barbara"— 1800-1860* . Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990, p. 11.

Considerando que as percepções são determinadas pelas condições de sua elaboração², procedemos a uma contextualização do processo de mudança das sensibilidades ocorrido na Europa, nos séculos XVI e XVII, decorrente, principalmente, da definição de novos modelos comportamentais e da interiorização de elementos de autocontrole.

Na medida em que estas novas condutas são resultantes do embate entre a *'barbárie condenável'* e a *'verdadeira cultura'* – a civilização –, julgamos também conveniente discutir aspectos ligados aos mecanismos de controle e coação empregados para impor as novas formas de sensibilidade, bem como a assimilação e a reação a essas imposições.

O desdobramento dessas questões na implantação do modelo reducional entre os Guarani sob a jurisdição da Província Jesuítica do Paraguai será mais extensamente examinado nos Capítulos 3, 4 e 5, merecendo, no presente Capítulo, algumas considerações iniciais.

² A propósito da pluralidade de percepções, cabe lembrar que, *"o conhecimento sensível também é chamado de conhecimento empírico ou experiência sensível e suas formas principais são a sensação e a percepção. Sentir é algo ambíguo, pois o sensível é, ao mesmo tempo, a qualidade que está no objeto e o sentimento interno que nosso corpo possui das qualidades sentidas. Por isso, a tradição costuma dizer que a sensação é uma reação corporal imediata a um estímulo ou excitação externa, sem que seja possível distinguir, no ato da sensação, o estímulo exterior e o sentimento interior. (...) Por isso, se diz que, na realidade, só temos sensações sob a forma de percepções, isto é, de sínteses de sensações. A percepção depende das coisas e de nosso corpo, depende do mundo e de nossos sentidos, depende do exterior e do interior, e por isso é mais adequado falar em campo perceptivo para indicar que se trata de uma relação complexa entre o corpo sujeito e os corpos objetos num campo de significações visuais, tácteis, olfativas, gustativas, sonoras, motrizes, espaciais, temporais e lingüísticas. A percepção é uma conduta vital, uma comunicação, uma interpretação e uma valoração do mundo, a partir da estrutura de relações entre nosso corpo e o mundo"*. (CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 9 ed. São Paulo: Ática, 1997, p. 120 – 123).

Segundo o Dicionário Aurélio, a palavra sensibilidade pode ser definida como qualidade de sensível, faculdade de sentir, impressionabilidade, suscetibilidade.³ José Pedro Barran, por sua vez, atribui à palavra o significado de faculdade de sentir, de perceber prazer e dor, que cada cultura tem.⁴ Desta *‘faculdade de sentir’* resultam portanto, as impressões, as imagens e as representações, que tanto podem ser manifestas através do discurso, quanto das práticas sociais. É esta mesma faculdade de sentir que permite que sentimentos como alegria, prazer, dor e medo integrem as expressões humanas, mobilizando os homens para sua disponibilidade ou retração nas relações sociais.

Um estudo acerca da sensibilidade *‘revelará, creemos, sus más escondidos presupuestos, el secreto de las conductas, de sus integrantes, las razones del corazón’* e *‘nos acercará a la medula de esa época, a los rasgos colectivos y seguramente intransferibles de una forma de sentir’*.⁵

Por tudo isso, a “construção” de uma história da sensibilidade implica, sobretudo, reconhecer que trabalhar o mundo da experiência sensível, constitui-se em desafio e risco,

³ PEQUENO DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira S.A, 1985, p. 1102. De acordo com o Dicionário de Filosofia, sensibilidade, *‘em fisiologia, é sinônimo de excitabilidade e designa a propriedade dos tecidos vivos de receber impressões do exterior e de reagir a elas de uma maneira específica. Para o psicólogo, a sensibilidade que, no plano geral, é a faculdade de sentir impressões, estende-se em dois sentidos diferentes: no sentido afetivo é a disposição de experimentar sentimentos e emoções; no sentido representativo (...), a sensibilidade é a função pela qual o sujeito experimenta sensações’*. (DUROZOI, Gerard e ROUSSEL, André. **Dicionário de Filosofia**. Campinas: Papirus, 1996, p. 430.)

⁴ BARRAN, José Pedro. Op. cit., 1990, p. 11. Conforme C. Ferruci, *‘o conceito de sensibilidade, com os seus significados de aparelho perceptivo e de capacidade intuitiva, de ‘excitabilidade’ e de fantasia criativa, de gosto e de ‘delicadeza de sentir’, esteve sempre no centro tanto das reflexões sobre os mecanismos do conhecimento como das teorias sobre os sentimentos e a arte’*. (FERRUCI, C. Sensibilidade. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**. v. 25. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982, p. 122).

⁵ BARRAN, José Pedro. Op. cit., 1990, p. 12 - 13. É oportuna a observação de Alain Corbin acerca da mutação dos esquemas de apreciação e dos sistemas simbólicos: *‘El uso de los sentidos, su jerarquía vivida tiene una historia (...) Ha llegado la hora de volver a considerar esta histórica batalla de la percepción y de descubrir la coherencia de los sistemas de imágenes que presidieron su desencadenamiento. Pero al mismo tiempo se impone confrontar las estructuras sociales y la diversidad de los comportamientos perceptivos. Es inútil pretender el estudio de tensiones y enfrentamientos, y sofocar los diversos modos de la sensibilidad, tan fuertemente implicados en tales conflictos.’* (CORBIN, Alain. **El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 10).

uma vez que a percepção, a intuição e as expressões da subjetividade, registradas em imagens e discursos foram tidas sempre como pouco confiáveis para reconstruir o passado.⁶

A propósito dessas objeções, são oportunas as considerações de Marilena Chauí, para quem *“a percepção se realiza num campo perceptivo e o percebido não está ‘deformado’ por nada, pois ver não é fazer geometria nem física. Não há ilusões na percepção; perceber é diferente de pensar e não uma forma inferior e deformada do pensamento”*.⁷

A Europa do final da Idade Média se caracterizava por uma excessiva formalização da vida pela sujeição a regras comportamentais que se deviam à percepção de que *“por meio da conduta, dos costumes, das maneiras do vestuário, do porte”* verificava-se o grau de inserção na *“verdadeira cultura”*.⁸

A Europa moderna, por sua vez, foi marcada por grandes transformações operadas pelo avanço das relações capitalistas e pela formação dos Estados Nacionais absolutistas que

⁶ Vale aqui registrar as considerações feitas por Carlos Guilherme Mota em sua obra **Idéia de Revolução no Brasil (1789 – 1801)**, quanto às dificuldades apresentadas pela história social: *“Do ponto de vista metodológico, a grande dificuldade para estudos de tomada de consciência deriva do simples fato de que tais fenômenos não são mensuráveis. Como medir uma tomada de consciência? (...) O estudo da consciência de classe (referida aqui às Inconfidências brasileiras do séc. XVIII), porém, requer análises essencialmente qualitativas. (...) Não resta dúvida, a partir de tal opção metodológica, que o sucesso mais eficaz reside na seleção de formas de pensamento e expressão indicativas de uma história profunda (...) Há momentos, porém, especialmente propícios ao estudo de algumas variáveis que interferem nos processos de tomada de consciência, de elaboração de formas de pensamento e de cristalização de conceitos. Momentos em que se pode, com maior segurança, determinar algumas circunstâncias concretas que presidiram as referidas elaborações (...) Constituem-se pontos de saturação em que os grupos sociais explicitam suas visões de mundo através de formas de pensamento (...) Parte-se, assim, da noção de que as ocorrências de certas formas de pensamento e de certos conceitos (...) são indicadores muito sensíveis de estados sociais e mentais expressivos. Permitem discutir suas maneiras de compreender o momento vivido, bem como os sentidos que eram conferidos ao processo do qual participavam.”* MOTA, Carlos Guilherme. **Idéia de Revolução no Brasil (1789 – 1801)**. São Paulo: Cortez, 1989, p. 18 – 19 e 22.

⁷ CHAUI, Marilena. Op. cit., 1975, p. 125. Conforme Chauí, *“percepção vem de **percipio** que se origina em **capio** – agarrar, prender, tomar com ou nas mãos, empreender, receber, suportar. Parece, assim, enraizar-se no tacto e no movimento, não sendo casual que as teorias do conhecimento sempre a considerassem uma ação – paixão por contato: os sentidos precisam ser tocados (pela luz, pelo som, pelo odor, pelo sabor) para sentir”*. (CHAUI, Marilena. *Janela da Alma, Espelho do Mundo*. In: NOVAES, Adauto et. al. **O Olhar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 40)

⁸ HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa: Odisséia, 1924, p. 102. *“(...) a alma apaixonada e violenta da época, vacilando entre a piedade lacrimosa e a frígida crueldade, entre o respeito e a insolência, entre o desânimo e a licença, não podia dispensar as mais severas regras e o mais estrito formalismo. Todas as emoções exigiam um sistema rígido de formas convencionais, porque sem elas a paixão e a ferocidade causariam a destruição da vida”*. (HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 48.)

implicaram um processo de revisão dos valores e dos comportamentos. Este processo, segundo Norbert Elias, revelou que *“à questão do comportamento estava (...) assumindo um novo caráter: as pessoas se moldavam às outras mais deliberadamente do que na Idade Média”*, tornando-se mais enfática *“à exigência de bom comportamento”*.⁹

A mudança das sensibilidades do início do período moderno se associa à definição de novos modelos comportamentais e à modificação de atitudes e valores que se traduziram, sobretudo, na interiorização de padrões de nojo, de vergonha e de sentimento de culpa.¹⁰ E é exatamente ao final do século XVII que hábitos e práticas, como a violência e a licenciosidade sexual serão consideradas inadequadas, passando a ser desvalorizadas e compreendidas como parte do universo da barbárie.¹¹

As reflexões de Keith Thomas acerca das mudanças na sensibilidade do homem moderno diante do mundo natural indicam que, nos inícios do período moderno, os limites de preocupação moral existentes até então – que desconsideravam os animais – passaram a ser redefinidos e a

⁹ ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 91.

¹⁰ Keith Thomas, referindo-se *“à profunda modificação das sensibilidades”* que ocorreu na Inglaterra entre o século XVI e o final do século XVIII, aponta para a importância da moral e da religião, bem como da educação erudita para a civilidade e o refinamento que *“tinham 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 distinguia os homens das bestas.(...) Nem todos atingiam um nível tão 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.”* (THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 44 – 46.)

¹¹ Vale lembrar que: *“Os modos de expressar valores como honra e lealdade, por exemplo, alteraram-se desde a Idade Média até a industrialização. Se antes, poderia parecer normal que o cavaleiro exibisse suas qualidades por meio de uma violência exacerbada – assassinando impiedosamente camponeses e destruindo suas aldeias durante uma guerra –; ou ainda que vivesse suas relações amorosas com certa publicidade e desenvoltura, o fato é que posteriormente, tais comportamentos foram sendo considerados bárbaros e desajustados. O homem honrado era, cada vez mais, ‘civilizado’ e polido, distante dos gestos bruscos e violentos e da excessiva licenciosidade de outrora. E é claro que todos os que permaneciam ligados a essas posturas antigas tendiam a ser associados ao oposto dessa regrada ‘civilização’, isto é, à ‘barbárie’.”* (SILVEIRA, Marco Antonio. **O Universo do Indistinto. Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735 – 1808)**. São Paulo: HUCITEC, 1997.p 34 – 35).

crueza foi tornando-se negativa.¹² Disso resultaria, segundo o autor, a formação de novas sensibilidades, pautadas por sentimentos de humanidade, como piedade, compaixão sensível, bondade e benevolência.¹³

A interiorização de uma *“moral da ordem e do controle”* é referida por Peter Burke como tendência do movimento ou processo que o autor denominou de *“reforma da cultura popular”*¹⁴ e que acabou por estabelecer novos padrões morais que redefiniram a convivência social em termos de modelos de sensibilidade.

Elias, em seu estudo sobre a *“sociogênese do absolutismo”*, enfatiza que *“uma tutela dos afetos, uma autodisciplina e um autocontrole”* marcaram os fins da Idade Média.¹⁵ Ele afirma que *“o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos”*, observando que *“evidentemente, pessoas isoladas no passado não planejaram essa mudança, essa ‘civilização’, pretendendo efetivá-la gradualmente através de medidas conscientes, racionais, deliberadas”*.¹⁶

¹² As observações de K. Thomas são pertinentes: *“Sem serem iguais ao homem, nem completamente diferentes, os animais ofereciam uma reserva quase inesgotável de significados simbólicos. (...) O homem atribuía aos animais os impulsos na natureza que mais temia em si mesmo – a ferocidade, a gula, a sexualidade (...) Ao traçar uma sólida linha divisória entre o homem e os animais, o principal propósito dos pensadores do início do período moderno era justificar a caça, a domesticação, o hábito de comer carne, a vivissecção (...) e o extermínio sistemático de animais nocivos ou predadores.”* (THOMAS, Keith. Op. cit., 1988, p. 48 – 49).

¹³ Thomas refere a analogia que levou à associação de animais a grupos sociais inferiores: *“No geral, porém, a preocupação com o bem-estar animal fazia parte de um movimento mais amplo que envolvia a extensão de sentimentos humanitários a seres humanos anteriormente desprezados, como os criminosos, os insanos e os escravizados”*. (THOMAS, Op. cit., 1988, p. 220). Isto porque, segundo o mesmo autor, *“a piedade, a compaixão e a relutância em infligir dor, fosse em homens ou em bichos, eram identificados como emoções características dos civilizados”*. (THOMAS, Op. cit., 1988, p. 224).

¹⁴ BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 291 – 293. Cabe aqui esclarecer que a cultura guarani não será tomada neste estudo com o sentido atribuído à *“cultura popular”* na acepção já consagrada de Peter Burke. Nos valem do referencial teórico-conceitual de Burke, para promover aproximações, sem, no entanto, pretender estabelecer identificações diretas. O mesmo vale para as considerações sobre a *“cultura oficial”*, bem como para as transcrições que referem as *“atitudes e valores dos camponeses”*, dos *“letrados”* e das *“pessoas comuns”*.

¹⁵ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 18.

¹⁶ Idem, p. 193.

Há que considerar, no entanto, que apesar de não ter sido planejada, *‘essa transformação não constitui uma mera seqüência de mudanças caóticas e não estruturadas’*.¹⁷ No século XVII, civilizar a conduta significava, *‘uma limitação e controle mais estritos da manifestação de emoções’* e *‘um grau mais alto de autocontrole individual’*¹⁸, sendo que qualquer afrouxamento era considerado *‘como transgressão do modelo dominante de controle das paixões e sentimentos’*.¹⁹

O medo de transgredir as proibições sociais se aproximava do sentimento de vergonha, na medida em que ocorria a transformação das restrições externas em auto-restrições.²⁰ Em razão dessas auto-restrições *‘as pessoas passaram a se observar mais, as sensibilidades e as proibições tornaram-se mais diferenciadas e, igualmente, tornaram-se mais sutis e diversificadas as razões para a vergonha e o embaraço provocadas pela conduta de outras pessoas.’*²¹

À medida que esta transformação se dava, as pessoas se tornaram *‘sensíveis a distinções que antes mal penetravam na consciência’*, ao mesmo tempo que *‘o medo direto inspirado no*

¹⁷ Idem, p. 194.

¹⁸ Idem, p. 214.

¹⁹ Idem, p. 212. *‘O prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de conseqüências desagradáveis, se forem atendidos. (...) A paixão momentânea e os impulsos afetivos são, por assim dizer, reprimidos e dominados pela previsão de aborrecimentos posteriores, pelo medo de uma dor futura, até que, pela força do hábito, esse medo finalmente contenha o comportamento e as inclinações proibidas (...)’* (ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 227.)

²⁰ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 242. *‘O conflito expressado no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente : seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade. Ele mesmo se reconhece como inferior. Teme perder o amor e o respeito dos demais, a quem atribui ou atribuiu valor. A atitude dessas pessoas precipitou nele uma atitude dentro de si que ele automaticamente adota em relação a si mesmo. E é isso o que o torna tão impotente diante de gestos de superioridade de outras pessoas que, de alguma maneira, deflagram nele esse automatismo. Isso também explica por que o medo de transgredir as proibições sociais, assume mais claramente o caráter de vergonha quanto mais perfeitamente as restrições externas foram transformadas, pela estrutura da sociedade, em auto-restrições, e quanto mais abrangente e diferenciado se tornou o círculo de auto-restrições onde se manifesta a conduta da pessoa.’* (ELIAS, Norbert. Op. cit., p. 242.)

²¹ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 242.

*homem pelo homem diminuiu, e o medo interno mediado pelo olho e pelo superego crescia na mesma medida”*²²

É possível, dessa forma, afirmar *“a existência de um processo mais geral de revisão constante do comportamento durante a época moderna, em particular a partir da metade do século XVII”* e que implicou num *“debate cotidiano acerca de práticas e valores relativos à maneira de se conceber a natureza, a sociedade e o sagrado”*.²³

Sem dúvida, esta preocupação decorreu da necessidade de redefinição dos padrões morais, isto porque *“excessos de violência, tanto com homens como animais, abusos de licenciosidade sexual, posturas muito familiares com o sagrado e uma gama de outros hábitos”* passaram a ser considerados inadequados, ao mesmo tempo em que aumentavam o controle e a coação e eram refeitos os modelos de sensibilidade.²⁴

Para Elias, é *“a ordem de impulsos e apelos humanos entrelaçados que determina o curso da mudança histórica, que subjaz ao processo civilizador”*²⁵, operando as *“mudanças específicas na maneira como as pessoas se vêem obrigadas a conviver”*.²⁶

Há que se considerar ainda que uma história da sensibilidade, além de nos revelar *“como lo social lo impregna todo”*²⁷, nos permite avaliar a influência dos setores dirigentes

²² Idem, p. 247.

²³ SILVEIRA, Marco Antonio. Op. cit., 1997, p. 37.

²⁴ Idem, p. 37.

²⁵ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 194.

²⁶ Idem, p. 195.

²⁷ BARRAN, José Pedro. Op. cit., 1990, p. 13.

sobre *“às formas de sensibilidade”* , *“a veces protagonizando el rechazo de ciertas formas de la sensibilidad, a veces impulsando otra por completo nueva”*²⁸

Em relação a este processo, considero pertinente a observação de Barran que nos lembra que *“ho se trata, claro está, (...) de afirmar que la sensibilidad que mejor sirve los intereses dominantes en una sociedad sea la que siempre prevalece”*.²⁹

Numa referência aos movimentos expansionistas europeus, Elias observa que, ultrapassado o *“estágio da mera plantação”* , tornou-se necessário *“governar as pessoas, em parte, através de si mesmas, através da modelação de seu superego”*.³⁰ Para esse autor, nas relações *“nativos-estrangeiros”* resultantes do expansionismo europeu, teria ocorrido, por parte de alguns membros do *“grupo nativo”*, a absorção, por assimilação, do código dos grupos superiores.³¹

Burke, por sua vez, afirma não concordar que *“(...) as imagens, estórias ou idéias são passivamente aceitas pelos pintores e cantores populares e seus respectivos espectadores e ouvintes. Na verdade, elas são modificadas ou transformadas, num processo que, de cima, parece ser de distorção ou má compreensão e, de baixo, parece adaptação a necessidades específicas”*. Para esse autor, *“às mentes das pessoas comuns não são como uma folha de papel em branco, mas estão abastecidas de idéias e imagens”*, por isso *“às novas idéias, se*

²⁸ Idem, p. 13.

²⁹ Barran emprega os termos *“bárbara”* e *“civilizada”* para as duas formas uruguaias de sensibilidade do século XIX, caracterizando a primeira como a sensibilidade dos excessos, marcada pela *“desorden de los instintos”* enquanto a segunda resulta do disciplinamento da sociedade, *“de apoderarse de los sentimientos, de las ideas, de los instintos y aun de las impresiones del hombre”* que atestam *“la fuerza de los sistemas de dominación”*. Ver BARRAN, José Pedro. Op. cit., 1990, p. 13, 14, 15 e 227.

³⁰ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 259

³¹ A esse respeito, afirmou Elias: *“Seu controle de paixões, sua conduta obedecem às regras dos grupos superiores. Parcialmente, identificam-se com eles e mesmo que a identificação possa revelar fortes ambivalências, ainda assim sua própria consciência, a instância do superego, segue mais ou menos o modelo dos grupos superiores. Pessoas nessa*

*forem incompatíveis com as antigas, serão rejeitadas. Os modos tradicionais de percepção e inteligência formam uma espécie de crivo que deixa passar algumas novidades e outras não”.*³²

Nesta perspectiva, a adoção das *formas da cultura oficial não significava necessariamente adotar os significados usuais associados a elas*”.³³ Dentre as objeções feitas pelos historiadores tradicionais à história da cultura popular, se destaca a alegação de *“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”*. (...)”³⁴

O autor ressalta que *“os historiadores nunca podem confiar, totalmente nos seus documentos”*, mas que *“alguns documentos podem ser mais confiáveis que outros, e algumas partes suas mais confiáveis que outras”*.³⁵ É possível, apesar disso, chegar a novas conclusões, *“é não com a descoberta de novos tipos de fonte, mas com uma nova forma de utilização de velhas fontes”*³⁶, valendo-se de registros que têm menor probabilidade de serem distorcidos.

Embora se deva reconhecer que os documentos são o limite do discurso histórico, resgatamos as oportunas observações de Serge Gruzinski em seu estudo acerca das *“respuestas indígenas a la dominación española”* :

Continuação de Nota da página anterior.

situação tentam reconciliar e fundir esse padrão, o padrão das sociedades civilizadas do Ocidente, com os hábitos e tradições de sua própria sociedade, com maior ou menor grau de sucesso.” (ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 259.)

³² BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 86.

³³ Idem, p. 148.

³⁴ Idem, p. 103.

³⁵ Idem, 1989, p. 103.

³⁶ Idem, p. 103.

*¿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 jueces, los cronistas?*³⁷

Conforme Burke, a cultura pode ser vista como *“um sistema de significados, atitudes e valores partilhados, e as formas simbólicas em que eles são expressos ou encarnados”*³⁸, contudo *“artefatos e apresentações (...) só eram documentados, quando as classes letradas se interessavam por eles”*³⁹, ou *“porque as autoridades da Igreja ou do Estado estavam tentando eliminá-las”*.⁴⁰

Em razão disso o autor recomenda que *“os historiadores interessados nas atitudes e valores dos camponeses que raramente deixaram registros escritos”*⁴¹ estudem os rituais e as manifestações públicas.

É bastante pertinente, por isso, a observação de que *“estudar a história do comportamento dos iletrados é necessariamente enxergá-la com dois pares de olhos estranhos a elas: os nossos e os dos autores dos documentos que servem de mediação entre nós e as pessoas comuns que estamos tentando alcançar”*.⁴²

As fontes documentais, ressalta Gruzinski, desde que convenientemente criticadas e analisadas *“descubren unas creencias, revelan prácticas, comportamientos que el historiador*

³⁷ GRUZINSKI, Serge. **El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española**. Colección Biblioteca del INAH. Série História. Mexico, 1988, p. 11 – 12.

³⁸ BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 25.

³⁹ Idem, p. 92.

⁴⁰ Idem, p. 92.

⁴¹ Idem, p. 94. Aqui vale retomar as observações já feitas em relação às aproximações com as formulações conceituais de Peter Burke, e acrescentar que a lógica inscrita nesta recomendação pode ser estendida aos Guarani, na medida em que, enquanto sociedade ágrafa, não produziram registros escritos. Em razão disso, a reconstituição de seu universo simbólico pode ser obtida através do estudo de suas manifestações rituais.

⁴² BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 94.

debe aquilatar”⁴³, na medida em que ‘*permiten restituir las incertidumbres, los tanteos vividos de una aculturación, captar la emergencia de los sincretismos y la reorganización brusca o progresiva de una série de rasgos culturales; en una palabra, analizar una dinámica que en general se ve borrada por la simple descripción de un sistema simbólico o de una mentalidad*’.⁴⁴

Este aspecto é destacado também por Melià que, referindo-se às fontes documentais etnográficas existentes sobre os Guarani⁴⁵, observa que ‘*no se cuenta para los Guaraní com aquella documentación relativamente bien sistematizada con que fueron dados a conocer los Tupinambá del área de colonización portuguesa y francesa*’⁴⁶, mas que ‘*los detalles, las reflexiones directas, los imponderables de la vida real que se acumulan en las páginas misioneras son tantos que constituyen una buena base para una reconstrucción de la realidad, com tal de que se aplique una metodología y unas reglas de interpretación adecuadas*’.⁴⁷

Considerando que este estudo privilegiará as Cartas Ânuas da Companhia de Jesus⁴⁸ (referentes ao período de implantação e consolidação do projeto reducional e à Província

⁴³ GRUZINSKI, Serge. Op. cit., 1988, p. 12.

⁴⁴ Idem, p. 13.

⁴⁵ As primeiras notícias etnográficas relativas aos Guarani datam de 1528, quando é registrado o nome Guarani na Carta de Luís Ramirez: ‘*Aquí com nosotros está otra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman Guarenís por outro nombre Chandrís: éstos andan dellamados por la tierra, y por otras muchas, como corsarios a causa de ser enemigos de todas estotras naciones (...) son gente muy trahidora (...) éstos comen carne humana*’ . (RAMIREZ, Luís. *Carta de 10 de julio de 1528*. In: **Documentos históricos y geograficos relativos a la conquista y colonización rioplatense**. Tomo primero. Buenos: Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser Ltda., 1941, p. 98).

⁴⁶ MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani – conquistado y reducido**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción, 1986, p. 96.

⁴⁷ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 97.

⁴⁸ Conforme Melià, as Cartas Ânuas ‘*incluyen com frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los próprios misioneros particulares del lugar y presentan la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuítas según los distintos lugares y momentos de sus relaciones com los indios. (...) Las Cartas Anuas presentan ya, eventualmente, una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los indios, com acentuadas intenciones apologéticas, pensando incluso en un lector europeo que debe quedar edificado com tanto heroísmo de los jesuítas, y maravillado com el modo de ser tan curioso de aquellos bárbaros*’. Ver MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p.

Jesuítica do Paraguai), para a análise das reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade, destacamos sua importância “*para una reconstrucción de la realidad*”, na medida em que revelam um momento de ruptura e de superação de concepções e de preceitos organizadores da memória⁴⁹, bem como um movimento de construção de uma sensibilidade própria das reduções jesuítico-guaranis.⁵⁰

Nosso maior desafio é detectar esta peculiar sensibilidade em construção nas reduções jesuítico-guaranis, não exclusivamente através das vozes dos missionários e dos indígenas, mas, especialmente, através de registros de flexibilização, da “*conjugação de acervos*”, “*da dissimulação e da dissolução dos limites entre o real e o imaginário*”.⁵¹

Sobre a dissimulação, é importante esclarecer que, para Janice Theodoro, esta “*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 europeia colorações índias, respondendo ao europeu por analogias conforme lhe foi ensinado pelo conquistador*”.⁵²

Continuação de Nota da página anterior.

94-95. Após o estabelecimento da Província Jesuítica do Paraguai, as Cartas obedeceram uma periodicidade anual até 1617, quando então passaram a ser redigidas por biênio e, posteriormente, por triênio. (Conforme MAEDER, Ernesto J. A. *Las fuentes de Información sobre las Misiones Jesuíticas de Guaranies. Teología* (Las Misiones Jesuíticas de Guaranies como experiencia de evangelización). Buenos Aires, t. XXIV, n. 50, 1987, p. 145).

⁴⁹ Como salienta Girardet, “*Como quer que seja a cada modo de sensibilidade (...) corresponde, assim, uma certa forma de leitura da história com seus esquecimentos, suas rejeições e suas lacunas, mas também com suas fidelidades e suas devoções, fonte jamais esgotada de emoção e de fervor.*” (GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 98.)

⁵⁰ Ver THEODORO, Janice. *O Barroco como conceito*. Macao, 1995, p. 5. (Mimeo)

⁵¹ Idem, p. 10.

⁵² THEODORO, Janice. *América Barroca. Tema e Variações*. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/EDUSP, 1992, p. 13.

Como já observou Janice Theodoro, ‘*o que dá força a uma determinada tradição é a sua capacidade de transformação para responder aos novos desafios. (...) Portanto não existe a voz do Outro a ser resgatada. Trata-se de construir uma nova voz*’⁵³.

É oportuno lembrar que ‘*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 la reducción a la fe y vida cristiana*’⁵⁴, e que ‘*desde el punto de vista etnográfico el reduccionismo opera sobre todo de dos modos: fragmentando la realidad y traduciéndola a otras categorías*’.⁵⁵ Importa, por isso, considerar na análise do universo simbólico e valorativo, revelado nas Cartas Ânuaas, dois aspectos fundamentais: ‘*a visão de processo histórico e o reconhecimento da idiosincrasia*’.⁵⁶

Dada a necessidade de perceber os elementos culturais em toda sua complexidade histórica e de sentidos, considero importante defini-los como ‘*(...) todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar*

⁵³ THEODORO, Janice. Op. cit., 1995, p. 15 – 16. É importante esclarecer que se está transpondo para as reduções jesuítico-guaranis, as considerações feitas por Janice Theodoro em seu estudo sobre as invasões holandesas e a ‘*reconceptualização da concepção de guerra*’ face os combates contra os holandeses. Ver também THEODORO, Janice. Op. cit., 1992.

⁵⁴ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 97. A definição clássica de redução é encontrada na obra **Conquista Espiritual**, do P^e. Antônio Ruiz de Montoya: ‘*Llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras u vales, en escondidos arroyos, en tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana a beneficiar algodón com que se vistan*’. (MONTROYA, Antonio Ruiz de. **La Gran Conquista Espiritual del Paraguay**. Rosario: Equipo Difusión de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.) Considerando o recorte temático deste estudo, destacamos as instruções do 1^o Sínodo de Assunção, de 1603, ordenavam aos missionários: ‘*Tengan (los curas) cuidado de inquirir y castigar a los indios hechiceros que son pestilencia que inficiona a los pueblos, y particularmente tengan cuidado de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios y así mismo les encargamos que procuren evitar las borracheras que son origen de las idolatrías y horribles incestos, muertes y otros daños(...)*’ (MATEOS, Francisco. *El primer Concilio del Rio de la Plata en Asunción (1603)*. In: **Misionalia Hispanica**, XXVI, n. 78, Madrid, 1969, p. 101)

⁵⁵ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 97.

⁵⁶ Ver SILVEIRA, Marco Antonio. Op. cit., 1997, p. 21. ‘*É preciso que os elementos da cultura analisada sejam tomados, em toda sua complexidade e contradição, como um conjunto dinâmico no interior do qual se articulam, muitas vezes em ritmos e sentidos variados, transformações e permanências. Da mesma forma, este movimento processual, ao ser pensado como um sistema, deve ser concebido a partir de sua linguagem própria, isto é, segundo a lógica específica que lhe confere sentido e classifica seus elementos.*’ (SILVEIRA, Marco Antonio. Op. cit., 1997, p. 21.)

problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones”⁵⁷, sendo a subjetividade um elemento cultural indispensável, por congregar as representações coletivas, as crenças e os valores de uma dada cultura.

Ao conceituar cultura, Gruzinski, a define como *‘él conjunto – más o menos coherente y estable – de los modos de representación de los ordenamientos y las lógicas simbólicas’*, agregando-os aos *“modelos de conducta, los sistemas de defensa y de adaptación a los cuales los individuos y los grupos sociales, según su posición, su trayectoria personal y los objetivos que persiguen, pueden tener (o no) acceso”*.⁵⁸

Já o sociólogo Norbert Elias afirma que as civilizações são movidas por mudanças nas configurações das relações de poder existentes entre os homens, que se dão através de um processo pelo qual os homens interiorizam coações externas que, gradativamente, passam à condição de autocontroles e que se manifestam na dimensão da subjetividade humana.⁵⁹

Foucault, por sua vez, reconhece que são *‘os códigos fundamentais de uma cultura — aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas — [que] fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar’*⁶⁰.

As abordagens de cultura feitas por Clifford Geertz e Marshall Sahlins consideram formulações como *‘estruturas de significado socialmente e stabelecido’*⁶¹; *‘sistema*

⁵⁷ BATALLA, Guillermo Bonfil. *La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos*. **Anuário Antropológico** 86. Brasília: UNB Editora, 1986, p. 19.

⁵⁸ GRUZINSKI, Serge. Op. cit., 1988, p. 9.

⁵⁹ Ver ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 242.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995b, p. 10.

⁶¹ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23.

*entrelaçado de signos interpretáveis*⁶²; *‘sistemas de símbolos constituídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente’*⁶³, reconhecendo, igualmente, que a linguagem não só desempenha um papel fundamental na compreensão e decodificação dos sistemas simbólicos de uma dada cultura, como permite o diálogo simbólico *‘entre as categorias recebidas e os contextos percebidos’*⁶⁴.

A linguagem, refere Edgar Morin, *‘é a mais significativa aquisição progressiva-regressiva da humanidade’*, permitindo *‘a cultura e a comunicação, isto é, a sociedade’*, porque *‘as palavras nomeiam, isto é, isolam, distinguem e determinam objetos’* e *‘evocam estados (subjectivos)’* que permitem *‘expressar, veicular, toda a afectividade humana.’*⁶⁵

Referindo-se a este *‘poder de nomeação das palavras’*, Bourdieu o identifica como *‘uma das manifestações mais típicas’* do poder simbólico que *‘é esse poder de nomeação constituinte, que, ao nomear, faz existir’*⁶⁶.

Existem, segundo ele, *‘no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos — linguagem, mito, etc. — estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações’*⁶⁷.

⁶² Idem, p. 24.

⁶³ Idem, p. 229.

⁶⁴ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 181.

⁶⁵ MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Mem-Martins: Publicações Europa América, 1988, p. 88.

⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 72.

⁶⁷ Idem, p. 149.

Ginzburg sugere que se compreenda a cultura como uma *'faula flexível'* , pois apesar de todo sistema cultural implicar a vivência de limites, é fato que também na vida cotidiana, nas ações e pensamentos dos agentes, reside a possibilidade de se manter, ou transformar o mundo construído.⁶⁸

O historiador inglês Edward Thompson faz uma interessante análise do significado do termo *'experiência humana'* , que por reconhecer as relações estruturais de maneira tão dinâmica, acaba por se aproximar da visão antropológica.⁶⁹

A *'reconstrução'* do mundo pelos agentes sociais se dá, segundo Thompson, não apenas na resistência a um *'sistema'* , mas também nas limitações dadas por uma estrutura em constante mutação devido às práticas sociais. Para ele, o conceito que melhor expressa essa permanente *'reconstrução'* é o de *'impossibilidade'* , isto é, *'a ocorrência de vários movimentos concomitantes e antagônicos no interior do processo social'*⁷⁰

Neste sentido, as experiências vividas pelos indígenas e missionários jesuítas nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai, registradas nas Cartas Anuais, são potencialmente reveladoras das estratégias indígenas, adotadas face às exigências de sobrevivência individual e coletiva, a partir da implantação do projeto reducional.

⁶⁸ Ver GINZBURG, Carlos. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

⁶⁹ Como bem observou Thompson: *'(...) os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, 'indivíduos livres', mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida 'tratam' essa experiência em sua consciência e sua cultura das mais complexas maneiras (sim, 'relativamente autônomas') e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes), agem, por sua vez, sobre situação determinada.'* (THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 182.)

⁷⁰ Ver THOMPSON, E. P. Op. cit., 1981, p. 117. *'Não apenas a estrutura do processo (ou como eu preferiria, a lógica congruente do processo) só pode ser revelada na observação do processo no tempo, como também cada momento, cada 'agora' (conjuntura) não deveria ser considerado como um momento congelado da intersecção de determinações múltiplas subordinadas e determinantes ('sobredeterminação') mas como um momento de vir-a-ser, de possibilidades alternativas, de forças ascendentes e descendentes, de oposições e exercícios opostos (classes), de sinais bilíngües... De um lado, a história sem sujeito; de outro, a história como prática humana não dominada.'* (THOMPSON, E. P. Op. cit., 1981, p. 117.)

Essa documentação ao descrever as práticas, os ritos, os cultos e as crenças que os missionários pretendiam reprimir, põe em relevo através dos registros da recorrência das transgressões e da reincidência de práticas ligadas ao *“antigo modo de ser”*, a expressão concreta do *“grado de interiorización de los valores y las normas del cristianismo colonial”*.⁷¹

É possível atribuir a esta categoria de documentos uma importância significativa, na medida em que *“conservan la huella de la producción simbólica y de las estrategias culturales que idearon y desarrollaron las poblaciones indígenas sometidas a la dominación española”*⁷², logo fundamentais para *“restituir los mecanismos de la aculturación, los juegos sofisticados de la difusión, y de la alteración de los rasgos, la especificidad de los complejos y medios culturales”*.⁷³

Digna de nota é a observação de Gruzinski, em seu estudo sobre *“el hombre-dios Andres Mixcoatl”* de que havia *“bajo las reticencias, las prudencias y los mutismos calculados, una ‘mayoría silenciosa’ que sabe dosificar las componedas, las devociones cristianas y el respeto hacia las costumbres, preocupada por conciliarse la simpatía de todos los dioses y todos los cleros, más oportunista que cínica”*.⁷⁴

⁷¹ GRUZINSKI, Serge. Op. cit., 1988, p. 16.

⁷² Idem, p. 16.

⁷³ Idem, p. 16.

⁷⁴ Idem, p. 50. Destacando a diversidade de comportamentos, Gruzinski afirma que: *“Algunos muy pronto, colaboraron y de volvieron unos hábiles intrigantes que desvirtuaron en provecho suyo las normas de los vencedores; otros aprendieron a cubrirse con una máscara cristiana y utilizar un doble lenguaje; otros mas (...) resistieron con los medios disponibles (...) y, muy humanamente, fracasaron. Es la historia (...) de los oportunistas, de las opciones auténticas o forzadas, la historia de los que creían servirse de los cristianos cuándo estos los manipulaban antes de deshacerse de ellos.”* (GRUZINSKI, Serge. Op. cit., p. 75.)

E ele continua, alertando para que:

(...) no nos equivoquemos, pues la situación era ambigua, cambiante, compleja. Aunque resulta verosímil pensar que muchos se precipitaron en los brazos de los franciscanos, ¿ cuántos lo hicieron para imitar a sus príncipes y, sobre todo, cuantos captaron la verdad desorientadora del cristianismo, el hecho de que las nuevas creencias eran absolutamente incompatibles com la religión autóctona?
75

Referindo-se às implicações deste comportamento, o autor observa que *“resulta difícil saber si las prácticas idólatras que conservó el pueblo bajo, sus imágenes escondidas al pie de las cruces que bordean los caminos, sus sacrificios, sus ofrendas depositadas en los campos o en la sierra correspondían a una reacción insidiosa contra el catolicismo o constituían, sencillamente la continuación de prácticas inmemoriales”*.⁷⁶

Gruzinski adverte, no entanto, que *“Para nosotros, pero sólo para nosotros, se trata del lenguaje de la ambivalencia y del malentendido”* uma vez que *“para los índios que yuxtaponen (...) no hay solución de continuidad, sino una ‘extensibilidad’, una plasticidad de las representaciones y de los vocablos (...)”*⁷⁷

Wachtel já observou, ao estudar os Incas do Peru colonial, que a resistência maior ou menor que as sociedades apresentam à interiorização dos valores e normas cristãs-ocidentais depende de um conjunto complexo de fatores. Neste conjunto concorrem, ao mesmo tempo, a coesão das estruturas tradicionais, a eficiência da dominação estrangeira e a *“opção”* dos nativos entre a resistência e a colaboração.⁷⁸

⁷⁵ GRUZINSKI, Serge. Op. cit., 1988, p. 52.

⁷⁶ Idem, p. 52.

⁷⁷ Idem, p. 119.

⁷⁸ WACHTEL, Nathan. **Los vencidos. Los índios del Peru frente a la conquista española (1530 – 1570)**. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

Tanto os colonizadores espanhóis, quanto os jesuítas buscaram pacificar e civilizar os indígenas, valendo-se da racionalidade sociocultural da civilização cristã-ocidental para impor novos padrões comportamentais. É evidente que os movimentos de resistência estão associados à busca da manutenção do tradicional modo de ser, da identidade cultural dos indígenas reduzidos ou em vias de redução.

Entre os Guarani, esses movimentos de liberação que buscavam a restauração da antiga forma de vida, foram liderados por xamãs⁷⁹, feiticeiros que se manifestavam através de ritos e prédicas, às vezes imitando os sacramentos cristãos, atribuindo-se poderes mágicos sobre o natural e o sobrenatural.⁸⁰

A assimilação de ritos cristãos pelos xamãs deveu-se ao “*tradicional convencimiento propio del shamanismo de que el enemigo puede vencerse basicamente al apoderarse de sus poderes mágicos*”.⁸¹ Em suas prédicas, os xamãs insistiam na necessidade de manter o antigo modo de ser e, portanto, na obrigatoriedade de abandonar o cristianismo, a religião dos espanhóis. Condenavam, principalmente, o conteúdo e a forma de certos sacramentos cristãos, em especial, do batismo, do matrimônio e da confissão, isto porque “*el bautismo cristiano es*

⁷⁹ É preciso lembrar que o xamanismo, entre os Guarani, constituía-se em tradição cultural, não resultando, exclusivamente, como reação à expansão colonial ibérica. Conforme Melià: “*El chamán 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 que 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 grande payé, un hechicero de poderes excepcionales*”. (In: MELIÀ, B. et al. **O Guarani – uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987, p. 8 – 9.)

⁸⁰ Conforme Melià: “*O antigo Paraguai habitado pelos índios guaranis foi durante dois séculos a terra prometida de Messias e profetas indígenas. Nenhuma outra região conta com tantos movimentos de liberação mística. Sua multiplicação no momento em que os conquistadores e os jesuítas estabelecem seu domínio e se esforçam para destruir a antiga civilização se explicaria pelo desespero que se apoderou dos Tupinambá e dos Guarani*”. (MELIÀ, B. *A experiência religiosa guarani*. In: MARZAL, M. et al. **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 297.)

⁸¹ Ver SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay, II, Etnohistoria del los Guaraníes (época colonial)**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979-80, p. 167. “*(...) 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 y así convertir el ‘yiroky’ intencional en una acción definida.*” (SUSNIK, B. Op. cit., 1979-80, p. 165.)

falso o inválido, o peor todavía, acarrea enfermedades, es un veneno ; há de rechazarse el matrimonio cristiano com una sola mujer; la confesión no es más que un medio de saber de vidas ajenas.”⁸²

São igualmente freqüentes nas prédicas, sugestões a que os índios matem, destruam as igrejas, quebrem cruces e imagens. Através destes atos marcados pela violência, eles pretendiam aniquilar as virtudes mágicas dos ritos cristãos. Dignas de serem referidas, as ameaças previam que os indígenas convertidos seriam *“castigados ya com hambruras, o enfermedades, ya con la privación de su ser actual, sea por su inminente transformación en bestias, sea por una muerte que era de alcanzar primero a los más comprometidos com la nueva situación (...) y que ha de asumir tan variadas formas como el acabamiento por cometas, rayos , diluvios, la destrucción por tigres o fantasmas (...)”*.⁸³

Maria Cristina dos Santos acredita que nas reduções *“à resistêcia somente se apresenta ativa contra a cristianização”* e que *“fora desta circunstância, a resistêcia é passiva, ainda que abertamente de desafio”*.⁸⁴ O caráter passivo está, segundo ela, diretamente relacionado com *“à tácita aceitação, ou inclusive de solicitação, da vida dentro dos povoados”*, isto porque fora deles o Guarani não encontra condições de sobrevivência.⁸⁵

É oportuna a lembrança da afirmação de H. Clastres e R. Barreiro Sagüier de que *“la cristianización supuso para ellos la única posibilidad que tenían de continuar siendo*

⁸² RIPODAS ARDANAZ, Daisy. *Movimientos Shamanicos de Liberación. Teología*. Buenos Aires, t. XXIV, n. 50, 1987, p. 249.

⁸³ Idem, p. 249.

⁸⁴ SANTOS, Maria Cristina dos. *Fronteiras Internas do Rio da Prata Colonial: Rebeldes e Desertores*. (Mimeo). p. 15.

⁸⁵ Idem, p. 16.

Guaraníes”. Para estes autores, no entanto, os Guarani, “*si alguna vez fueron cristianos, há sido de una manera totalmente superficial*”.⁸⁶

Considerando que nossa maior preocupação é analisar as reduções jesuítico-guaranis do século XVII na perspectiva de uma história da sensibilidade, remetemos aos primeiros olhares e impressões sobre as expressões de sensibilidade dos indígenas Tupi-Guarani, formuladas, tanto por cronistas e missionários espanhóis, quanto por portugueses.⁸⁷

Dada a natureza da documentação trabalhada, cabe lembrar a observação feita por Melià, de que “*los Guaraní fueron ‘descubiertos’ en tiempos y circunstancias diversas, que configuraron relaciones y reacciones de muy distinta índole; (...) aun estando dentro de un único proceso colonial, hombres, métodos y perspectivas eran diferentes*”.⁸⁸ Apesar disso, ressalto a importância desses registros por descreverem ações que, como afirma Burke, podem ser vistas “*como expressões dramáticas de atitudes e valores*”.⁸⁹

⁸⁶ BAREIRO SAGUIER, Ruben. CLASTRES, Hélène. *Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay*. APORTE, Paris, nº 4, 1969, p. 26.

⁸⁷ São oportunas aqui algumas considerações acerca das impressões, dos olhares, enfim, destes momentos espontâneos de “*olhar – avaliar – compreender*” (OSTROWER, Fayga. *A Construção do Olhar*. In: NOVAES, Adauto et al. **O Olhar**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 167.), momentos estes que são ao mesmo tempo de criação, manipulação e dominação. (Ver BORNHEIM, Gerd A. *As Metamorfoses do olhar*. In: NOVAES, Adauto et al. Op. cit., 1988, p. 91 – 92.) Para Sérgio Cardoso, o olhar se difere do ver, isto porque o olhar “*remete, de imediato, à atividade e às virtudes do sujeito, e atesta a cada passo nesta ação a espessura da interioridade. Ele perscruta e investiga, indaga a partir e para além do visto, e parece originar-se sempre da necessidade de ‘ver de novo’ (ou ver o novo), coimo intento de ‘olhar bem’. Por isso é sempre direcionado e atento, tenso e alerta no seu impulso inquiridor (...)*” (CARDOSO, Sérgio. *O olhar viajante (do etnólogo)*. In: NOVAES, Adauto et al. Op. cit., 1988, p. 348.) O olhar, por isso, “*deixa sempre aflorar uma certa intenção, trai sempre um certo urdimento, algum cálculo ou malícia – as marcas do artifício sublinham a atuação e poderes do sujeito*”. (CARDOSO, Sérgio. Op. cit., 1988, p. 348.)

⁸⁸ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 18. Há que se considerar também a presença do maravilhoso nestes registros. Como bem observou Guillermo Giucci, “*o maravilhoso se apóia no desconhecimento ou na falta de hábito. Mas não exige a concordância entre o objeto e o narrado. (...) Se, metaforicamente, o discurso do maravilhoso consumiu o Novo Mundo, o processo de desgaste das expectativas dos expedicionários na América contribuiu para questionar o valor conferido a esse discurso como meio de conhecimento na representação da realidade concreta americana*”. (GIUCCI, Guillermo. **Os Viajantes do Maravilhoso**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 14 – 15). O mesmo autor salienta que “*o maravilhoso se movimenta, fluidamente, entre a realidade e o mito, apropriando-se de ambos. Mais que se alinhar com uma ou com outro funde ambas as categorias: é uma forma de narrar e de absorver imagens*”. (GIUCCI, G. Op. cit., 1992, p. 14).

⁸⁹ BURKE, Peter. Op. cit., 1989, p. 101.

Para traçar a evolução das impressões acerca da sensibilidade indígena, deve-se recorrer, primeiramente, aos registros feitos sobre os Guarani por Ulrich Schmidl e Alvar Nuñez Cabeza de Vaca.⁹⁰

Schmidl, referindo-se à belicosidade e à crueldade dos Guarani, afirmou que “*los carios tienen la costumbre de no dejar a nadie com vida y no tienen compasión alguna cuando y triunfan*”.⁹¹

Um dos registros feitos por Schmidl os descreve como insensíveis a ponto de “*entre ellos el padre vende a su hija, el marido a su mujer, y a veces el hermano vende o trueca a su hermana. Una mujer puede costar una camisa, un cuchillo, una pequeña hacha o cosas parecidas*”.⁹²

Interessante notar que o mesmo Schmidl observa gestos de compaixão, como na descrição que faz do costume de fazer prisioneiros de guerra, “*sean hombres o mujeres, sean jóvenes o viejos (...) pero si llega a vieja, la dejan vivir hasta que se muere de una muerte natural*”.⁹³ Há ainda registros do afeto e do apego aos familiares, como na referência feita à derrota do cacique Tabaré:

⁹⁰ Segundo Melià, do período das primeiras expedições no Rio da Prata e da Conquista do Paraguai, “*dois são os autores que merecem o título de verdadeiros etnógrafos dos Guarani: Ulrich Schmidl e Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Em ambos os casos os Guarani foram parte essencial da aventura da própria vida, e são lembrados com simpatia e acuidade nas respectivas viagens (Schmidl, 1567) e comentários (Cabeza de Vaca, 1555)*”. (MELIÀ, Bartomeu, et al. Op. cit, 1987, p. 21)

⁹¹ SCHMIDL, Ulrico. FEDERMANN, N. **Alemanes en America**. Edición de Lorenzo Lopes. Madrid: História 16, 1985. p. 158.

⁹² SCHMIDL, Ulrico. **Relatos de la Conquista del Rio de la Plata y Paraguay (1534 – 1554)**. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 45.

⁹³ Idem, p. 45.

(...) no tardó en venir Tabaré y su gente y pidieron clemencia y nos rogaron que les devolviesemos a sus mujeres y niños, que él, Tabaré, y su pueblo se someterían y servirían a los cristianos.⁹⁴

A ênfase dada por Schmidl, no entanto, é a de que “*llevan una vida grosera y desenfrenada, que no puede describirse*”, interessados que estavam em “*guerrear continuamente, comer, beber y estar borracho día y noche y bailar*”.⁹⁵ A expressão “*vida grosera y desenfrenada*” ressalta a oposição entre barbárie e civilização, revelando uma percepção de ausência de limitação e controle das manifestações emocionais, o mesmo podendo ser observado na explicitação de seus interesses, classificada como afrouxamento ou transgressão. Ele ressalva que, apesar disso, “*¿a dios gracias, los jóvenes no conocen todavía las supersticiones de sus padres ni su religión y creencias diabólicas y los viejos que no son demasiadamente porfiados se convierten*”.⁹⁶

O Adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca, embora observe que os Guarani são “*gente muy amiga de guerra, y siempre las tienen y procuran, (...) comen carne humana así de indios sus enemigos, com quien tienen guerra (...)*”⁹⁷ e ainda que “*de cualquier cosa se alteran y escandalizan*”⁹⁸ ressalta sua hospitalidade e manifestações de alegria, pois, segundo ele, os recebiam “*tan alegres y contentes que de placer bailaban y cantaban*”⁹⁹.

⁹⁴ Idem, p. 62.

⁹⁵ Idem, p. 103 – 104.

⁹⁶ SCHMIDL, U. FEDERMANN, N. Op. cit., 1985, p. 64. Interessante observar a referência às superstições e às crenças diabólicas, na medida em que “*para o europeu, o desconhecido sempre sugere magia, um universo marcado pela idolatria, sendo estes os elementos de distinção entre bárbaros e civilizados*”. (THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 48).

⁹⁷ CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. **Naufragios y Comentarios**. Madrid: História 16, 1984, p. 162.

⁹⁸ Idem, p. 104.

⁹⁹ Idem, p. 104.

As referências às condições de saúde dos espanhóis aparecem como resultantes de distúrbios alimentares, da fome e do cansaço ou, ainda, dos ataques dos indígenas.¹⁰⁰ Cabeza de Vaca não descreve as práticas terapêuticas indígenas, nem os rituais funerários, restringindo-se a descrever o ritual antropofágico.¹⁰¹

Interessante observar que as referências às condições de saúde dos indígenas estão associadas à abundância de alimentos, à hospitalidade e à prontidão em colaborar com os espanhóis, não havendo, por isso, qualquer referência à fome ou doenças entre os indígenas.

Outro aspecto a considerar, são as afirmações de Cabeza de Vaca que atribuem aos Guarani a condição de “*gente muy doméstica y amiga de cristianos, y que con poco trabajo vernán [sic] en conocimiento de nuestra santa fé católica*”¹⁰², o que também pode ser observado nesta passagem que sugere a gradativa inserção nos padrões da civilização, sobretudo como nas passagens grifadas:

Estos indios en su manera demostraron luego haber comunicado y estado entre cristianos, (...) por los lugares por donde pasaban antes de llegar a ellos (...) teniendo los caminos limpios y barridos; los cuales indios y las mujeres viejas y niños se ponían en orden, como en procesión, esperando su venida con muchos bastimentos (...) y en señal de paz y amor alzaban las manos en alto, y en su lenguaje, y muchos en nuestro, decían que fuesen bien venidos el Gobernador y su gente, y por el camino mostrandose grandes familiares y

¹⁰⁰ Sobre os distúrbios alimentares referidos, ver Cabeza de Vaca, op. cit., 1984, p. 167 – 168.: “*Y así, los españoles, con la alegría de la Pascua y con el buen tratamiento de los indios, se regocijaron mucho, aunque el reposar era muy dañoso, porque como la gente estaba sin ejercitar el cuerpo y tenían tanto de comer, no digerían lo que comían, y luego les daban calenturas lo que no hacía cuando caminaban, porque luego como comenzaban a caminar las jornadas primeras, desechaban el mal y andaban buenos (...) porque de comer mucho adolescían, y de esto el gobernador tenía mucha experiencia*”. Em um registro sobre a expedição de Domingo de Irala às terras dos caciques Tabaré e Guazani, há uma referência aos espanhóis feridos por flechas, sem haver contudo, qualquer menção à intervenção dos indígenas na cura das mesmas ou a prática terapêutica adotada, como transparece na afirmação de que “*allí se curaron y reformaron los heridos*” (CABEZA DE VACA. Op. cit., 1984, p. 180). A passagem transcrita a seguir sugere, inclusive, que se buscava o atendimento em Assunção: “*(...)habían habido con ellos muchas escaramuzas, de las cuales habían salido heridos algunos cristianos, los cuales envió para que fuesen curados en la ciudad de la Ascensión, y cuatro o cinco murieron de los que vinieron heridos, por culpa suya y por excesos que hicieron, porque las heridas eram muy pequeñas y no eran de muerte ni de peligro (...)*”. (CABEZA DE VACA. Op. cit., p. 223).

¹⁰¹ Ver CABEZA DE VACA. Op. cit., Cap. XVI, 1984, p. 182 – 184.

¹⁰² CABEZA DE VACA. Op. cit., 1984, p. 172.

conversables, como si fueran naturales suyos, nacidos y criados en España.
[sem grifo no original]¹⁰³

Em relação às percepções de Cabeza de Vaca, são bastante interessantes as conclusões do estudo de Marília Fetter, que analisou a sua obra ‘Naufrágios’, de 1537, na qual narra a expedição à Flórida. Embora Cabeza de Vaca não se refira aos Guarani, são possíveis algumas aproximações, principalmente em relação às curas de índios enfermos e, considerando sua futura expedição ao Prata, devem ser tomadas como determinantes para suas impressões e atuação entre os Guarani, na segunda metade do século XVI.

Fetter refere a situação em que os indígenas da Ilha do Mau Fado *“obrigam os espanhóis a fazerem-se de curandeiros pela primeira vez e, para espanto de Cabeza de Vaca, um homem ainda muito imbuído do formalismo legalista hispânico, sem sequer pedir-lhes títulos que comprovassem sua capacidade de exercer a medicina”*.¹⁰⁴ Ela conclui que a prática de curas se deveu às zombarias dos espanhóis faziam da forma como os índios curavam suas enfermidades, soprando e passando as mãos nos enfermos e à reação dos indígenas face aos risos e à descrença. Segundo Cabeza de Vaca, os espanhóis foram desafiados a curar e houve necessidade de se fazerem curandeiros, caso contrário não receberiam mais qualquer ajuda dos indígenas. Por isso teriam começado a repetir os mesmos gestos dos indígenas, acrescentando alguma rezas como o ‘Padre Nosso’ e a ‘Ave Maria’ e o sinal da cruz.

¹⁰³ Idem, p. 177 – 178.

¹⁰⁴ FETTER, Marília. **Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Mentalidade e Imaginário de um Conquistador Espanhol na América**. Dissertação. Mestrado em História. UNISINOS, 1997, p. 199.

Fetter observa que os espanhóis *“não atribuem a si próprios as curas obtidas, mas consideram-se apenas ‘instrumentos’ de Deus, percepção que permanecerá ao longo das práticas de curandeirismo dos sobreviventes da expedição”*.¹⁰⁵

A partir dessas considerações, é possível atribuir às percepções de Cabeza de Vaca, em relação aos Guarani, uma *“certa memória”* em relação às práticas curativas indígenas e ao prestígio do xamã.¹⁰⁶

Dentre os registros dos clérigos, à época da conquista do Paraguai, destacam-se os do P^e. Francisco de Andrada (1545) e do clérigo Martin González (1556). O primeiro refere os Guarani a partir dos seus *“vícios”*, ao informar que *“(...) não têm religião gentílica nenhuma (...) não adoravam coisa nenhuma, porém, comiam carne humana dos inimigos”*.¹⁰⁷

Já Martin González descreve os Guarani a partir de um movimento profético, informando que *“temos notícia que entre os índios tem-se levantado um, com um menino que diz ser Deus ou filho de Deus, e que com essa invenção voltam para as suas cantorias passadas, a que são inclinados por natureza”*.¹⁰⁸

A regulamentação do sistema das *“encomiendas”* se deu em 1556, determinando o início de uma série de rebeliões contra os cristãos espanhóis, entre as quais se destacou a de

¹⁰⁵ Idem, p. 201.

¹⁰⁶ Com certeza, estas experiências contribuirão para que Cabeza de Vaca ofereça *“um quadro da vida guarani tão rico nos detalhes, tão pertinente nos assuntos tratados e tão justo nas suas interpretações que não será superado por nenhum outro da época”*. (MELIÀ, Bartomeu et al. Op. cit., 1987, p. 21).

¹⁰⁷ ANDRADA, Francisco de. *Carta de 1 de Marzo de 1545*. In: **Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense**. Tomo II. Buenos Aires, 1941, p. 415.

¹⁰⁸ GONZÁLEZ, Martin. *Carta de 5 de Julio de 1556*. In: **Cartas de Indias**. Tomo II, Madrid, 1877, p. 632. Como bem já salientou Melià *“a imagem dos Guarani que se desprende dos escritos de alguns clérigos que estavam na conquista do Paraguai reproduz, em parte, a própria visão dos conquistadores, mas também dela se diferencia, pela intenção específica que esses padres têm sobre os índios, que é a sua conversão”*. (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1987, p. 23.

Oberá, por volta de 1579.¹⁰⁹ Ao final do século XVI, o sistema das “*encomiendas*” já havia produzido suas conseqüências desastrosas, como pode ser observado na Cédula Real de 1582:

*Somos informado – dice el rey al obispo de Río de la Plata y lo mismo repite a su gobernador – que en esa provincia se va acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen (...) y los tratan peor que esclavos (...) y algunos muertos a zotes y mujeres que mueren y revientan com las pesadas cargas, (...) y muchos se ahorcan y otros toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos (...).*¹¹⁰

Em 1594, o P^e. Alonso Barzana oferecerá uma das primeiras sínteses da religião guarani, qualificando os Guaraní como uma “*nación muy inclinada a religión verdadera o falsa (...)y hasta hoy, los que sirven y los que no sirven tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche (...)*”.¹¹¹

Melià chama atenção para o fato de que “*el maximo valor cultural de los Guaraníes es su religión, una religión de la palabra inspirada, ‘soñada’, por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales*” e acrescenta que o desconhecimento absoluto da religião guarani se deveu à “*mentalidad misionera de la época que no podía entender una religión ‘espiritual’ cual era en gran parte la de los Guaraníes*”.¹¹²

¹⁰⁹ A esse respeito, Melià observou: “*(...) muchos de los levantamientos eran liderados por los ‘hechiceros’, hombres que se decían dioses o hijos de Dios. Eran los ‘payé’, aquellos chamanes inspirados que com sus cantos y danzas interminables, dinamizaban y encauzaban simbolicamente la desesperación de un pueblo que se ve amenazado en las tradiciones de suas antepasados(...)*La rebelión de Oberá – el resplandeciente – hacia 1579, puede considerarse como un paradigma de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación guaraní”. (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 170).

¹¹⁰ GANDIA, Enrique. **Francisco de Alfaro y la condición social de los Indios**. Buenos Aires: El Ateneo, 1939, p. 347.

¹¹¹ BARZANA, In: FURLONG, Guillermo, S.J. **Misiones y sus Pueblos de Guaraníes**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962, p. 93-94. Conforme Burke, “*ús transformações no significado das palavras por vezes são indicadores sensíveis de transformações muito mais amplas nas atitudes. Neste contexto, um termo a se examinar é ‘superstição’ (...)* Antes de 1650, o significado predominante parece ser ‘falsa religião’, (...) O termo é freqüentemente empregado para a magia e a feitiçaria, em contextos que sugerem que tais rituais são eficazes, mas perversos”. (BURKE, op. cit., 1989, p 263).

¹¹² MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 122. Conforme Melià, “*la danza ritual como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las mas importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guarani*” (Idem, p. 122).

Refletindo sobre a incapacidade de os missionários compreenderem a carga de profundo simbolismo e sensibilidade das danças rituais, Melià afirma que “ *es curioso que la documentación misionera no recoge argumentaciones tan explícitas sobre danza ritual y tradición , como a propósito de la poligamia. Parecería que para los misioneros la mayor oposición a la conversión y a la reducción era simplemente de orden moral, concretamente la supuesta lujuria inherente a la poligamia, y no de orden propiamente religioso* ”.¹¹³

No entender desse autor:

*La nueva religión llegada com la conquista, la del obispo y su clero, la de los misioneros, franciscanos y jesuítas, sobre todo, y la del colono, pronto se sitúa com su visión particular frente a la religión – o lo que les puede parecer falta de religión o falsa religión – de los indios. Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere destrucción). Muy raramente se da un reconocimiento del otro que sería, sin embargo, el fundamento de una conversión verdaderamente cristiana.*¹¹⁴

Igualmente interessante é examinar as impressões de missionários e cronistas espanhóis e portugueses, para podermos observar a existência ou não de um padrão de percepções em relação às formas de sensibilidade dos indígenas do Grupo Tupi-Guarani.¹¹⁵

O P^e. Luís da Grã, em Carta ao P^e. Inácio de Loyola, em 1556, assim se refere aos indígenas Tupinambá:

(...) lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propia condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni perdida espiritual ni

¹¹³ MELIÀ, B. Op. cit., 1986, p. 115. ‘*El intento de conversión religiosa se convertía a su vez en un intento de conversión social y cultural. Examinando los textos de la época, se descubre que el misionero, – y no podía ser de outro modo – está marcado por su etnocentrismo, que se constituye a si mismo en norma política, orden institucional, religión verdadera y humanismo; es decir, fuera de su mundo, no hay en el indio, ni organización social, ni derecho, ni verdad religiosa, ni humanismo. No hay cultura, sino barbarie y casi animalidad.*’ (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 247).

¹¹⁴ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 157

¹¹⁵ Bastante pertinente, neste sentido, a observação de Marilena Chauí de que: ‘*Falamos em visões de mundo para nos referirmos a diferenças culturais ou para caracterizarmos diferentes ideologias*’. Apesar de não aprofundarmos a discussão das distinção entre as percepções portuguesa e espanhola, consideramos fundamental ter presentes as diferenças culturais, por se tratarem de cronistas leigos e de missionários e, além disso, representantes da Coroa Portuguesa e da Coroa Espanhola. (CHAUÍ, Marilena. Op. cit., 1988, p. 32.)

temporal suya, de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure; y así sus contricciones, sus deseos de seren buenos, todo es tan remiso, que no se puede hombre certificar de él (...) [sem grifo no original] ¹¹⁶

“*Que ninguna cosa sienten mucho*”, “*de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure*” – essas afirmações do missionário evidenciam uma percepção cristã-ocidental de sensibilidade que desconsidera as manifestações culturais indígenas e acaba por definir estereótipos como a superficialidade de sentimentos e a inconstância da alma selvagem.

Em se tratando dos Guarani, não são poucas as referências à sua docilidade e receptividade aos preceitos cristãos. Anchieta os refere como “*outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijó, nada distinto destes (Tupi) quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé*”.¹¹⁷

Melià atribui à boa acolhida dispensada aos Jesuítas por parte dos Guarani às “*normas de la hospitalidad indígena, por la curiosidad que despertaba su llegada, y por la simpatía que se establecía com esos hombres amables y desarmados que sabían acariciar a niños y viejos*”.¹¹⁸

¹¹⁶ LEITE, Serafim (org.). **CARTAS DOS PRIMEIROS JESUÍTAS BRASILEIROS**. São Paulo, 1954. v. II, p. 294.

¹¹⁷ ANCHIETA, José de. **Cartas Jesuíticas**. Cartas, Informações, fragmentos históricos e sermões (1554 – 1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 47.

¹¹⁸ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 173. Em relação às normas de hospitalidade indígena referidas por Melià, vale observar que os registros feitos ao tempo da Conquista por U. Schmidl e Cabeza de Vaca são enfáticos nas referências à alegria e ao prazer com que os Guarani recebiam os espanhóis: “*(...)llegaron a un lugar de indios de la generación de los Guaranies los cuales, com su principal, y hasta las mujeres y niños, mostrando mucho placer, los salieron a rescebir al camino (...)*” (CABEZA DE VACA, A. N. Op. cit., 1984, p. 166); “*(...) y de allí pasaron prosiguiendo el camino, dejando los indios de este pueblo tan alegres y contentos, que de placer bailaban y cantaban por todo el pueblo*” (CABEZA DE VACA, A. N. Op. cit., 1984, p. 165).

Tanto Metraux, quanto Melià, em referência a este aspecto, destacam “*el papel primordial que el hierro desempeña, na medida em que ‘hachas de hierro y reducción aparecen com frecuencia unidas’*” como se percebe no registro feito por Montoya de que “*presentada a un cacique una cuña (...) sale de los montes* ”.¹¹⁹

É de Gabriel Soares de Sousa a já consagrada visão de que os indígenas brasileiros não tinham fé, porque não tinham lei; não tinham lei, porque não tinham rei.

(...) os quais não adoram nenhuma coisa nem têm nenhum conhecimento da verdade nem sabem mais senão que viver e morrer (...) falta-lhes três letras do ABC, que são FLR (...) [sem grifo no original]¹²⁰

Esse registro revela, ainda, a percepção de que o indígenas têm preocupações essencialmente imediatistas, afinal, “*hem sabem mais senão que viver e morrer*” , projetando-se, mais uma vez o processo de mudança das sensibilidades em curso na Europa e as distinções entre natureza e cultura.

Com relação aos Guarani, já se afirmou que eram “*finos ateístas, sem tributar adoração a deidade alguma, pois ignoram todas igualmente*”.¹²¹ Ou ainda, que era extremamente difícil detectar quaisquer informações acerca da religião guarani nos documentos oficiais ou relatos da época pré-reducional. No entanto, os documentos, cartas e relatórios, se lidos atentamente, nos fornecem um referencial do conteúdo das formas

¹¹⁹ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1989b (1639), p. 143.

¹²⁰ SOUSA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa S. A., 1989, p. 128.

¹²¹ LOZANO, Pedro SJ. **Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay**. T. I. Madrid: Imprenta de la Vinda de Manuel Fernandez, 1755, p. 110.

religiosas guarani, tais como os cantos e as danças, os sonhos e certos cultos aos ossos de feiticeiros falecidos, bem como o profetismo guarani.¹²²

Quanto à percepção inicial dos missionários jesuítas sobre as expressões da religiosidade guarani, lembramos que está contida na observação do padre Alonso Barzana, feita em 1594, a de que “*es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa*”.¹²³

Montoya, referindo-se aos ritos dos índios Guarani, afirma que “*hunca tiveram eles ídolos, embora o demônio já lhes estava impondo a idéia de venerarem os ossos de alguns índios, que em vida haviam sido magos famosos (...)*”.¹²⁴

É preciso, no entanto, reconhecer como Melià que apesar de não terem conhecido “*imágenes representativas de la divinidad*”, desenvolveram “*un grado de espiritualización que la religión colonial perdía (...) agarrándose a representaciones sensibles más materiales*”.¹²⁵

¹²² A maior parte dos elementos relacionados à religiosidade constante dos registros feitos pelos missionários referem a crença no jaguar mítico, o ciclo dos gêmeos, os ritos funerários e, sobretudo, práticas de adivinhação e de magia, tidas como manifestação diabólica e superstição. Com relação aos sonhos, Melià observa que educado pela palavra, o Guarani desenvolveu a sensibilidade para escutar, decodificar e dizer as palavras que lhe vêm através dos sonhos que se constituem em via de recepção de rezas. (Ver MELIÀ, Bartomeu. *A linguagem dos sonhos e visões na redução do índio Guarani*. VII SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO. Anais. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, p. 9 – 21, outubro de 1988).

¹²³ BARZANA. In: FURLONG, Guillermo, S. J. Op. cit., 1962, p. 93.

¹²⁴ MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985b, p. 52. Em referência à atuação dos missionários jesuítas entre os Tupi, Bosi observou: “*À medida, porém, que avançavam no conhecimento da vida indígena, os missionários foram percebendo que aquela absoluta ausência de rituais (...) estava a indicar que se deveria buscar em outro locus simbólico o cerne da religiosidade tupi. O centro vivo, doador de sentido, não se encontrava nem em liturgias a divindades criadoras, nem na lembrança de mitos astrais, mas no culto dos mortos, no conjuro dos bons espíritos e nos esconjuros dos maus. Eis a função das cerimônias de canto e dança, das bebedeiras, do fumo inspirado e dos transe que cabia ao pajé presidir.*” (BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 69.)

¹²⁵ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 168. Como bem salienta Bosi: “*Nessa linha de mediações tangíveis (...)* [a Companhia de Jesus] *valorizou, quanto pôde, a prática dos sacramentos, sinais corpóreos da relação entre os homens e Deus. (...) difundiam-se veículos modestos, mas constantes, os objetos ditos sacramentais, como o incenso e a água benta, as relíquias, as medalhas, os rosários e terços, os santinhos, os escapulários, os círios e os ex-votos (...)*” (BOSI, A. Op. cit., 1992, p. 72.)

Os registros que seguem fazem referência às expressões de dor manifesta pelos indígenas. Em relação a eles, é preciso ressaltar que enfatizam os excessos das demonstrações emocionais espontâneas ou ritualizadas por estarem em desacordo com as formas convencionais que previam o autocontrole das paixões e impulsos afetivos.

O registro de Sousa sobre os rituais fúnebres indígenas deixa entrever uma sensibilidade indígena, em desacordo flagrante, portanto, com a atribuição de superficialidade de sentimentos.

*(...) quando morre algum deles, o levam-no a enterrar embrulhado na sua rede em que dormia e o parente mais chegado lhe há de fazer a cova e quando o levam a enterrar vão-no acompanhando mulher, filhos, parentes se as têm, as quais vão pranteando até que fica debaixo da terra donde se tornam para sua casa, onde a viúva chora o marido por muitos dias (...)*¹²⁶

Ainda sobre o costume de chorar os mortos, Fernão Cardim registra:

*(...) são muito maviosos e principalmente em chorar os mortos, e logo como algum morre os parentes se lançam sobre elle na rede e tão depressa que às vezes os afogão, antes de morrer, parecendo-lhes que está morto, e os que se não podem deitar com o morto na rede se deitam pelo chão dando grandes baques, que parece milagre não acabarem com o mesmo morto, e destes baques e choros ficam tão cortados que às vezes morrem. Quando chorão dizem muitas lástimas e mágoas, e se morre a primeira noite, toda ella em peso chorão em alta voz, que é espanto não cansarem (...)*¹²⁷

O padre Cardim continua seu registro, observando que “*depois de enterrado o defunto os parentes estão em contínuo pranto de noite e de dia, começando uns e acabando outros; não comem senão de noite, armam as redes junto dos telhados e as mulheres ao segundo dia cortam os cabelos e dura este pranto toda uma lua (...)*”¹²⁸

¹²⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. Op. cit., 1989, p. 240.

¹²⁷ CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil (1583 – 1590)**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980, p. 94.

¹²⁸ Idem, p. 94.

Gandavo também registra o costume de prantear o morto, observando que *‘quando algum destes índios morre costumão enterrá-lo numa cova assentado sobre os pés, com sua rede às costas em que elle dormia, e logo pelos primeiros dias põem-lhe de comer em cima da cova’*.¹²⁹

O *“choro fácil”*, a manifestação espontânea de pesar e de alegria são referências constantes nas Crônicas Coloniais, como no registro feito por Ambrósio Fernandes Brandão:

*E nas visitas que se fazem uns aos outros, guardam também um estranho costume, o qual é que, quando se chegam a ver, a mulher que está na casa, ou a que de novo vem de fora, sendo já de perfeita idade, se põe sentada aos pés do hóspede que chegou ou do que visita, e ali, com um choro muito sentido e magoado, lhe está recitando, por grande espaço, as cousas passadas (...) e depois dele acabado o recebem e agasalham o melhor que podem a seu uso (...)*¹³⁰

Também o P^e. Anchieta refere as demonstrações usuais de alegria entre os indígenas:

*Têm certo modo de chorar quando chega algum parente seu de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta, de maneira que parece que lhe morreu o marido ou filho, e isto fazem de contentamento por festa ou regalo. Acabado o pranto, limpa logo as lágrimas e se põe alegre a falar, comer e beber como se não houvera chorado.*¹³¹

Montoya registrou a recepção feita pelos Guarani aos que retornam de viagem e aos hóspedes.

*Salen luego las mujeres, y rodeando al huésped, sin haberse hablado palabra levantan ellas un formado alarido, cuentan en este llanto dos deudos del que viene, sus muertes, sus hazañas y hechos que viviendo hicieron, la fortuna buena o mala que le corrió.*¹³²

¹²⁹ GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980, p. 58.

¹³⁰ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogo das Grandezas do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1968, p. 338.

¹³¹ ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933, p. 435 – 436.

¹³² MONTOYA, A. Ruiz de. Op. cit., 1989b, p. 78.

Frei Vicente do Salvador, ao registrar as manifestações de dor e pesar, observa que *“(...) a mulher por dó corta os cabelos e tinge-se toda de jenipapo, pranteando o marido muitos dias, e o mesmo fazem com ela as que a vêm visitar (...)”*¹³³

Em ocasiões de dor e de pesar, como por exemplo, a morte do marido, as mulheres, segundo Montoya, *“se arrojan de estado y medio de alto, dando gritos, y a veces suelen morir de aquestos golpes o quedar lisiadas”*.¹³⁴

Apesar de esses registros estarem repletos de manifestações as mais variadas de sensibilidade indígena, não são reconhecidos enquanto tal. São, contudo, realçados comportamentos, tidos como anti-cristãos, diante dos doentes, ou ainda a associação dos cantos com a guerra, com a antropofagia e com as superstições.¹³⁵

Não podemos esquecer que os cronistas leigos e religiosos constróem a memória, selecionando momentos, imobilizando *“ô desconhecido, como se tudo nele fosse ameaça, barbárie”* ou, ainda, buscando a equivalência ao remeterem *“á um universo de significação, capaz de sugerir re-conhecimentos”*.¹³⁶

¹³³ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil 1500 – 1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975, p. 84.

¹³⁴ MONTOYA, A. Ruiz de. Op. cit., 1989, p. 78.

¹³⁵ Por ocasião das guerras, *“las mujeres cantan himnos bélicos, propiciando la victoria y la traída de cautivos, y adelantando el resultado adverso para los enemigos”*. (SUSNIK, Branislava. **Guerra, Transito, Subsistencia (ámbito americano)**. V. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1990, p. 44). O relato que faz Cabeza de Vaca sobre a prática da antropofagia a descreve como uma cerimônia solene e ritualizada, registrando o acompanhamento de cantos e danças: *“(...) y comen carne humana (...) si los captivan en las guerras, traenlos a sus pueblos, y com ellos hacen grandes placeres y regocijos, bailando y cantando (...)”* (CABEZA DE VACA, op. cit., 1984, p. 182). Para os Guarani, os cantos e as danças são manifestações inseparáveis, na medida em que invocam preces. No entanto, sua percepção se deu da seguinte forma: *“repetiendo ciertos movimientos indefinidamente, esfumados los límites de la propia individualidad, y muchos en trance y comunicación com lo sobrenatural, no es raro que a los ojos de los españoles, cantaran y bailaron – o dieran alaraidos y saltaran – como locos o se agitaran como epilépticoš*. (RIPODAS ARDANAZ, Daisy. Op. cit., 1987, p. 249).

¹³⁶ THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 67 – 70.

Em Gabriel Soares de Sousa encontramos referência ao abandono dos doentes. Suas observações remetem à ausência de sentimentos de humanidade, como piedade e compaixão consideradas fundamentais na sensibilidade do homem moderno.

*(...) quando algum 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 é dar-lhe de comer nem curar dele; e tanto é isto assim que morrem muitos ao desamparo e levam a enterrar outros vivos, porque como chega a perder a fala, dão-no logo por morto (...)*¹³⁷

Sobre as maldições dos feiticeiros que levam à morte, ou ainda sobre o desamparo a que alguns doentes são condenados, Frei Vicente do Salvador observou:

*(...) não há entre este gentio médicos sinalados senão os seus feiticeiros se algum lhos tema, ou lhes não dá o que eles pedem, dizem: vai, que hás de morrer, a que chamam lançar a morte. E são tão bárbaros que se vai logo o outro lançar na rede sem querer comer e de pasmo se deixa morrer, sem haver quem lhe meta na cabeça que pode escapar (...) Outros médicos há melhores (...) os quais aplicando ervas ou outras medicinas com que se acharem bem, saram os enfermos, mas se a enfermidade é prolongada ou incurável, não há mais quem os cure e os deixam ao desamparo.*¹³⁸

Interessante aqui é a distinção que Frei Vicente faz entre os feiticeiros e outros médicos (‘melhores’), valendo-se das atribuições de cada um – o primeiro, como causador da morte, o segundo, como curandeiro que emprega ervas medicinais. Ele destaca também a influência da auto-sugestão sobre os indígenas e a passividade/o conformismo diante das pragas lançadas pelos feiticeiros.

Anchieta os descreveu como ‘feiticeiros que chamam Pagés’ que ‘inventam uns bailes e cantares novos, de que estes Indios são mui amigos, e entram por toda a terra, e fazem ocupar os Indios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem

¹³⁷ SOUSA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa S. A., 1989, p. 271.

¹³⁸ SALVADOR, Frei Vicente do. Op. cit., 1975, p. 83.

mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. (...) Além disto dizem que têm um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo (...).¹³⁹

A violência, a licenciosidade e o desregramento associado aos cantos, aos bailes e às bebedeiras são, na percepção de Anchieta, características e decorrências condenáveis da ação dos feiticeiros, na medida em que são representativos da *‘barbárie’* .

Uma situação, sem dúvida, reveladora da influência dos sentimentos numa ação concreta é a que refere a prática de suicídio, entre os indígenas, descrita por Gabriel Soares de Sousa:

*(...) que se tomam qualquer desgosto, se enojam de maneira que determinam de morrer e põem-se a comer terra cada dia uma pouca até que vêm a definhar e inchar o rosto e olhos e a morrer disso sem ninguém lhes poder valer nem dissuadir de se quererem matar, o que afirmam que lhes ensinou o diabo e que lhes aparece como se determinam a comer terra.*¹⁴⁰

Creemos ser importante registrar aqui não só a incompreensão do cronista em relação à forma de manifestação de *‘desgosto’* pelo indígena, como também a desconsideração em relação à própria causas do *‘desgosto’* que leva ao suicídio – a desestruturação tribal provocada pelo contato com a civilização cristã-ocidental.

A referência à influência decisiva da auto-sugestão, pode ser também observada nesta passagem de uma Carta do P^o. Luís da Grã:

*(...) el hablar de la muerte es acerca dellos mui odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para morreren de imaginación (...)*¹⁴¹

¹³⁹ ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933, p. 331.

¹⁴⁰ SOUSA, Gabriel Soares de. Op. cit., 1989, p. 228.

¹⁴¹ LEITE, Serafim (org.). Op. cit., 1954, p. 137.

Ou, ainda, neste registro do P^e. Anchieta, que descreve os indígenas como *‘algo melancólicos e se querem morrer com apreender somente a morte na imaginação ou com comer terra; ou lhes digam que se hão de morrer ou lhes ponham medo morrem brevíssimamente’*.¹⁴²

Anchieta, ao referir os impedimentos encontrados para a conversão, na **“Informação do Brasil e de suas Capitanias”**, de 1584, observa que os indígenas eram *‘naturalmente pouco constantes no começado’* e que lhes faltava *‘temor e sujeição’*¹⁴³, porque *‘Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões citam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele (...)’*¹⁴⁴

Fernão Cardim também registra que os indígenas *‘têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem’*.¹⁴⁵

Na “Informação” de Anchieta transparece uma distinção entre medo e temor, já que os indígenas *‘têm medo’* do demônio, mas lhes faltava *‘temor e sujeição’*. Está claro que o emprego do termo temor, está relacionado à idéia de sujeição, à noção de conversão e

¹⁴² ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933, p. 434.

¹⁴³ ANCHIETA, José de. Idem, 1933, p. 333. Conforme Anchieta: *‘ajunta-se a isto que são de uma natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem à missa nem buscarem outros remédios para sua salvação. Todos esses impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição (...)’* (Idem, p. 333).

¹⁴⁴ ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933, p. 331.

¹⁴⁵ CARDIM, Fernão. Op. cit., 1980, p. 87.

civilização, e à crítica que Anchieta faz à inconstância da receptividade ao Cristianismo e à reincidência nos antigos costumes.¹⁴⁶

Cardim, ao registrar o medo do demônio, o faz enquanto medo do sobrenatural, que, sem dúvida, se mostrará valioso para a assimilação e interiorização dos preceitos cristãos, tanto religiosos, quanto comportamentais.¹⁴⁷

As referências feitas por cronistas do século XVI às expressões de religiosidade dos indígenas não foram, contudo, suficientes *“para caracterizar, aos olhos europeus, uma religião e um culto”*, na ausência dos indispensáveis *“temor e sujeição”*.¹⁴⁸

Deve-se reconhecer como Viveiros de Castro, *“à pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no início”* pois ela vinha ao encontro de *“questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal”*¹⁴⁹. No entanto, *“a explicação para a receptividade (inconstante...) ao discurso europeu”* segundo este antropólogo, não deve *“ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das formas de relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturas sociais e cosmológicas globais, de outro”*.¹⁵⁰

¹⁴⁶ *“(...) o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais (...) o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o jugo da lei de Deus e perseveram nele ao menos com muito menos pecados que os Portugueses (...)”* (ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933, p. 333).

¹⁴⁷ Para Bosi, o medo do sobrenatural constituiu peça fundamental na metodologia empregada pelos missionários, porque *“o medo, o horror, já tão vivo no índio, aos espíritos malignos”*, foi ampliado aos demônios cristãos. (BOSI, A. Op. cit., 1992, p. 69.)

¹⁴⁸ Ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p. 38, 1992. *“Os Tupinambá não adoravam estes objetos e personagens (chocalhos/caraíbas), desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religioso, fundamento de uma crença digna deste nome”*. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 38).

¹⁴⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 32-33.

¹⁵⁰ Idem, p. 33. São oportunas as considerações de Keith Thomas de que: *“O historiador social deve estar disposto a admitir que os processos mentais e perceptivos podem estar extensamente condicionados pelo conteúdo cultural da sociedade em que vivem as pessoas (...)”* (THOMAS, Keith. **Religião e Declínio da Magia**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 482)

Nesta perspectiva, importa ‘*hos indagarmos sobre que condições facultam a certas culturas atribuir às crenças alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias ‘crenças’*’.¹⁵¹

Sobretudo, pensar em termos do avesso, do negativo das informações que nos trazem as crônicas coloniais, para identificar a constância e as demonstrações de “*sentimiento mui sensible*”, já que a inconstância selvagem apareceu aos olhos dos jesuítas sob a luz adicional de um interesse mesquinho: crer ou não crer era para o gentio uma questão das vantagens materiais que dali adviessem.

Vale lembrar que se, a princípio, os jesuítas rejeitaram isto que viram como pura venalidade espiritual, não demorou para que recorressem pragmaticamente à chantagem econômica, como forma de persuasão e controle.¹⁵²

Em seu estudo sobre os Tupinambá, Viveiros de Castro observa que estes eram tidos não só como inconstantes, mas guiados ‘*em suas deambulações ideológicas, pela cobiça de bens temporais*’.¹⁵³ Esta imagem construída a partir das crônicas coloniais é criticada por Viveiros de Castro, pois, segundo ele, os indígenas teriam obtido vantagens materiais e a sua tranqüilidade através de gestos de fachada e da pura e simples adesão verbal, reforçando a

¹⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 33. É Sahlins quem adverte para o fato de que ‘*tradição e mudança são mutuamente dependentes, duas faces da mesma moeda. A tradição não persiste se morta, imutável, e a mudança busca formas tradicionais, conhecidas, para se implantar.*’ (SAHLINS, Marshall. Op. cit., 1990, p. 181.)

¹⁵² Este aspecto será aprofundado no Capítulo 4.

¹⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 40. ‘*Eis um outro tema que fez fortuna, na construção da imagem negativa do ‘índio’ – homem leviano, capaz de levar qualquer coisa por um punhado de anzóis – e que continua a freqüentar os pesadelos de muitos observadores bem-intencionados (...) que gostariam de ver ‘seus’ índios recusarem, em nome de valores mais altos da cultura nativa, as quinquilharias com que lhes acenam (...) Sem por em dúvida as vantagens materiais muito palpáveis que ‘cuchillos grandes y pequeños’ oferecem a povos desprovidos de metalurgia, penso porém que esta explicação trai um utilitarismo banal, podendo terminar por validar juízos como o dos jesuítas.*’ (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 40-41.)

percepção de ‘*venalidade e leviandade indígenas*’, associadas a ‘*um instrumentalismo auto-esclarecido*’.¹⁵⁴

Segundo o antropólogo, isso não pode ser aplicado aos Tupinambá, porque estes ‘*faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam*’¹⁵⁵, e, embora manifestassem o desejo de ser o Outro, buscavam-no segundo os próprios termos.¹⁵⁶

Ainda em relação à consagrada interpretação, é preciso não tomá-la como ‘*inteiramente falsa*’, mas insuficiente¹⁵⁷ como argumento, na medida que ‘*ignora, sobretudo, que a cultura estrangeira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal*’.¹⁵⁸ Não se trata de desconsiderar a óbvia utilidade dos implementos europeus, mas de os perceber enquanto ‘*signos dos poderes da exterioridade que cumpria capturar, incorporar e fazer circular*’.¹⁵⁹

¹⁵⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 41.

¹⁵⁵ Idem, p. 38.

¹⁵⁶ Ver VIVEIROS DE CASTRO, E. Op. cit., 1992b, p. 32. Numa aproximação às considerações de Viveiros de Castro, destaco as reflexões feitas por Janice Theodoro acerca da ‘*repetição da forma*’: ‘*A colonização portuguesa e a espanhola envolveram o transplante para o outro lado do oceano de formas de representação ibéricas. Transformadas em ação, estas imagens passaram a reger a conquista e a exploração da América. (...) O próprio processo construtivo implicava o trabalho de catequese. Reproduzindo formas, o indígena tornava-se apto para mover-se dentro de um código muito distante do seu. Ele aprendia a imitar. (...) Observamos, ao analisar o patrimônio urbano colonial, a montagem concomitante de dois padrões de cultura: o europeu, a repetir o eu referencial cultural, por medo de perder a identidade e o indígena, imitando o que lhe foi solicitado. Reproduzir o modelo, com cuidado e perfeição, define um comportamento que favorece muito a sua sobrevivência.*’ (THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 30 – 31).

¹⁵⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1992b, p. 41.

¹⁵⁸ Idem, p. 41.

¹⁵⁹ Idem, p. 41. A propósito desta interpretação, considero pertinente a retomada das reflexões de Janice Theodoro, na medida em que reforçam a vinculação da ‘*imitação*’ e da exteriorização da cultura europeia com a sobrevivência do indígena: ‘*A repetição para o europeu teve como base o recalque de tudo o que ele desejou e perdeu ao deixar a Europa. Já a imitação para o indígena, resultou das exigências do conquistador e teve como consequência a manutenção da vida. Ou seja, para o indígena a idéia de retorno ao passado pré-colombiano ou de negação ao referencial cristão o conduz à morte. Em sentido inverso, repetir os rituais de origem cristã representa perpetuar a vida.*’ (THEODORO, Janice. Op. cit., 1992, p. 32).

Necker, por exemplo, ressalta que os Guaraní adotaram apenas as formas exteriores do catolicismo, indo regularmente à missa, recitando as orações, respeitando os sacramentos e venerando o ritual pomposo das procissões e dos cultos, como fica comprovado em todos os documentos da época, sejam de jesuítas, sejam de autoridades administrativas ou eclesiásticas.¹⁶⁰

Ele ilustra sua argumentação através do Diário do Frei Pedro Parras que revela esse aspecto, acrescentado da percepção da “*venalidade e leviandade indígena*” :

*Pero no se necesita raspar mucho para descubrir que debajo de esse verniz de hispanización, los Guaraní han conservado sus valores y concepciones del mundo indígena. El matrimonio cristiano, por ejemplo, significa poco para ellos. Un marido que haya descubierto que su mujer há tenido relaciones sexuales com outro, se declara satisfecho si el culpable le da algunos calzones o un cuchillo como indemnización.*¹⁶¹

Melià defende, no entanto, que “*para los Guaraníes, tal vez más que cambios, las Reducciones solo presentan aparentes modificaciones y mudanzas*”¹⁶², ressaltando que o êxito das reduções jesuítico-guaranis não se dá “*a pesar de lo que eran los Guaraníes, sino precisamente por lo que eran estos Guaraníes*”¹⁶³. Para ele

Los Guaraníes se han reducido a vida política y humana com relativa facilidad porque su comunidad precolonial era ya una sociedad impregnada de una peculiar lógica socio-religiosa, un pensamiento altamente simbólico y bien estructurado y una religión que vivía en su amplio e intenso ritual, el sacramento de

¹⁶⁰ Ver NECKER, Louis. **Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 7, 1990. Em referência aos Tupi, Alfredo Bosi observou: ‘*Reforçados pelo temor comum aos maus espíritos, os jesuítas puseram-se a atacar no coração os ritos de chamamento dos mortos que cimentavam as relações entre os membros da tribo. Substituíram as cerimônias tupi-guaranis por uma liturgia coral e pinturesca que se desdobrava em procissões e vias-sacras nos adros dos templos, além de um fervoroso devocionário (...) onde legiões de anjos e almas do Paraíso podiam ser invocadas para acorrer às necessidades do fiel, mantendo-se sempre a intermediação hierarquizada da Igreja*’. (BOSI, A. Op. cit., 1992, p. 73.)

¹⁶¹ *Diário del Visitador Fray Pedro José de Parras. (Diario y Derrotero de sus Viajes. Buenos Aires, 1943)*. Apud NECKER, Louis. Op. cit., 1990, p. 188.

¹⁶² MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 210.

¹⁶³ Idem, p. 209.

*la vida perfecta en la tierra sin males hacia la cual la comunidad guaraní, a veces incluso com marchas y traslados físicos, está en continua búsqueda.*¹⁶⁴

Essa interpretação sugere que os Guarani reformularam a doutrina cristã, para adaptá-la a suas próprias necessidades psíquicas e a sua própria sensibilidade, marcada pela devoção, fervor emocional e exaltação ritual-religiosa.

Melià refere ainda que houve “*por parte del misionero aunque no sea más que inconscientemente y por la vía de la comprensión intuitiva de las estructuras fundamentales del modo de ser guarani*”, um aproveitamento extraordinário da realidade social e político-religiosa dos Guarani.¹⁶⁵

As reduções jesuítico-guaranis pode-se, então, afirmar teriam se constituído, a exemplo das comunidades cristãs de escravos negros estudadas por E. Genovese, em um espaço social dotado de uma “*versão particular de acomodação (...) uma estratégia de sobrevivência e não uma rendição à passividade*”, na medida em que “*à tradição e as circunstâncias os forçavam a seguir o caminho apontado por suas próprias experiências, que refletia sua visão de mundo única (...)*”.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Idem, p. 210.

¹⁶⁵ Idem, p. 209.

¹⁶⁶ GENOVESE, Eugene D. **A Terra Prometida – o mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 392 – 394. Em seu estudo, Genovese constatou que “*o cristianismo dos escravos não pode ser considerado uma fachada para encobrir a prática de ritos pagãos ou das chamadas superstições nas áreas rurais. Por outro lado, tampouco se pode considerar que as crenças e práticas populares tenham corrompido o cristianismo dos escravos. A crença popular, inclusive na magia, foi um elemento vital na elaboração do cristianismo dos escravos, e aparentemente, não introduziu no cristianismo, supostamente puro, distorções maiores que as introduzidas pelas crenças populares da Europa antiga, medieval e até moderna, que contribuíram para moldar a religião*”. (Idem, p. 395 – 396).

A partir dessas considerações pode-se atribuir também aos Guarani o comportamento creditado por Viveiros de Castro aos Tupinambá: *‘Faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam’*.¹⁶⁷

Ao nos propormos a analisar as reduções jesuítico-guaranis, a partir das expressões de sensibilidade religiosa dos indígenas convertidos, diante da doença e da morte, registradas nas Cartas Anuais da Companhia de Jesus referentes ao século XVII, entendemos como imprescindível uma abordagem em que a produção de imagens e de discursos sobre a doença e a morte, seja considerada a partir das circunstâncias históricas que a geraram e dos propósitos de sua veiculação.

Em razão disso, o exame da sensibilidade religiosa dos séculos XVI e XVII será aprofundada no próximo Capítulo, com o objetivo de compreender seus elementos fundamentais e sua transposição para o Novo Mundo.

¹⁶⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. Op. cit., 1992b, p. 38.

2 – A sensibilidade projetada – magia e devoção

No basta saber cómo son las cosas, se debe saber como han llegado a ser lo que son.

Franz Boas

Este capítulo aborda a centralidade da morte na vida dos europeus dos séculos XV ao XVII, enfatizando seus desdobramentos nas formas de sensibilidade, em especial, na sensibilidade religiosa.

Consideradas as condições mentais e de vida, características do período final da Idade Média e do começo da Idade Moderna, privilegiamos em nossa análise as reações frente à doença e à morte, bem como as práticas e representações sociais delas decorrentes, uma vez que condicionam, pelo menos em parte, os registros das manifestações de sensibilidade no Novo Mundo. Sendo nosso objetivo analisar as reduções jesuítico-guaranis, na perspectiva de uma História da Sensibilidade, faz-se necessário, também, destacar as manifestações de sensibilidade religiosa no Novo Mundo, enfatizando a importância da atuação da Companhia

de Jesus, na Província Jesuítica do Paraguai, num contexto de influxo tridentino sobre a moral e a devoção religiosa.

Edgar Morin, em sua obra *“O Homem e a Morte”*, chama a atenção para o fato de que a crise cultural dos anos 60 fez ressurgir temas que, como a morte, serão explorados e reintegrados de outro modo.¹ O mesmo autor nos lembra que *“(...)a espécie humana é a única para a qual a morte está presente durante a vida, a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres, a única que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos.”*²

É oportuno observar que, nos vocabulários mais arcaicos, a morte *“não existe ainda como conceito: fala-se dela como de um sono, de uma viagem, de um nascimento, de uma doença, de um acidente, de um malefício, de uma entrada para a morada dos antepassados, e, o mais das vezes, de tudo isto ao mesmo tempo.”*³

Como sugere Elias *“no es posible ignorar el hecho de que, en el mundo de las ideas mágicas de pueblos más sencillos y en las fantasías individuales de nuestros días, la muerte de las personas se presenta intimamente unida a la idea de dar muerte a las personas.”*⁴

¹ Para este autor, *“o regresso da morte é um grande acontecimento civilizacional e o problema de conviver com a morte vai inscrever-se cada vez mais profundamente no nosso viver. E isso vai levar-nos a um modo de viver de dimensão simultaneamente pessoal e social. Mais uma vez, o caminho da morte deve levar-nos mais fundo na vida, como o caminho da vida nos deve levar mais fundo na morte.”* (MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1988, p. 11.)

² MORIN, Edgar. Op. cit., 1988, p. 13. Em sua obra *“La soledad de los moribundos”*, Norbert Elias assim se manifesta: *“La muerte es un problema de los vivos. (...) Pero tan sólo ellos de entre todos los seres vivos saben que han de morir.”* (ELIAS, Norbert. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 10.). Ele também adverte que: *“(...) ya no es posible ignorar el hecho de que no es en realidad la muerte en sí lo que suscita temor y espanto, sino la idea anticipatoria de la muerte.”* (ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 57.)

³ MORIN, Edgar. Op. cit., 1988, p. 25. Segundo esse autor: *“(...) é porque o seu conhecimento da morte é externo, aprendido, não inato, que o homem fica surpreendido com a morte. (...) É essa reacção à incredibilidade da morte que traduzem os mitos arcaicos, nos quais ela é explicada como malefício ou feitiçaria.”* (MORIN, Op. cit., 1988, p. 59.)

⁴ ELIAS, Op. cit., 1989, p. 49. *“También hace tiempo que desempeña un papel nada despreciable, en el miedo del hombre a la muerte, el sentimiento de que esta es un castigo impuesto por una figura paterna o materna, así como la idea de que tras su muerte, el hombre recibirá del gran padre el castigo al que le hayan hecho acreedor sus pecados.”* (ELIAS, Op. cit., 1989, p. 18.)

Considerando a percepção da morte pelos homens primitivos, deve-se reconhecer que *‘Nas consciências arcaicas em que as experiências elementares do mundo são as das metamorfoses, das desaparecimentos e das reaparições, das transmutações, toda a morte anuncia um renascimento, todo o nascimento provém de uma morte. (...)’*. Disso decorre que *‘O conceito cosmográfico primitivo da morte é o da morte-renascimento, para o qual o morto humano, imediatamente a seguir ou mais tarde, renasce, num novo vivo, criança ou animal.’*⁵

Em razão disso o medo da morte *‘é muito menos pronunciado nos povos arcaicos do que nas sociedades mais evoluídas’*⁶; contudo, em meio a todos os sentimentos que experimentam perante os mortos, o temor domina⁷.

É Morin quem nos lembra que *‘às pompas da morte aterrorizam mais do que a própria morte. Mas essas pompas provêm do próprio terror. Não são os feiticeiros, nem os sacerdotes que fazem que a morte seja terrível. É do terror da morte que os sacerdotes se servem.’*⁸

Em suas reflexões sobre o medo, Chauí aponta de forma bem clara a relação que se estabelece entre este sentimento e a morte e os males que a simbolizam, ou mesmo, a provocam.

⁵ MORIN, Edgar. Op. cit., 1988, p. 103.

⁶ Idem, 1988, p. 39.

⁷ Idem, 1988, p. 140.

⁸ Idem, 1988, p. 26. Cabe lembrar aqui a observação de Elias: *“La ocultación y represión de la muerte, es decir, de lo irrepitible y finito de cada existencia humana, en la consciencia de los hombres, es algo muy antiguo. Pero la forma de esta ocultación se há ido transformando de una manera específica com el curso del tiempo. En épocas anteriores predominaban las fantasías colectivas como medio para sobreponerse al conocimiento humano del hecho de la muerte. Sin duda estas fantasías siguen desempeñando hoy un importante papel. De esse modo se reduce el miedo ante la propia finitud com ayuda de ilusiones colectivas en torno a una supuesta supervivencia eterna en outro lugar. Dado que la explotación de los miedos y temores humanos há sido una de las principales fuentes de poder de unos hombres sobre los otros hombres, estas fantasías han constituido una base para el desarrollo y el mantenimiento de grán profusión de sistemas de dominación.”* (ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 46.)

*Do que se tem medo? Da morte, foi sempre a resposta. E de todos os males que possam simbolizá-la, antecipá-la, recordá-la aos mortais. (...) De todos os entes reais e imaginários que sabemos ou cremos dotados de poder de vida e de extermínio: da natureza desacorrentada, da cólera de Deus, da manha do Diabo, da crueldade do tirano, da multidão enfurecida; dos cataclismos, da peste, da fome e do fogo, da guerra e do fim do mundo.*⁹

Para Morin, o medo da morte é a emoção, o sentimento ou a consciência da perda da individualidade, sendo *‘portanto, um complexo traumático, que rege todas as perturbações provocadas pela morte, e a que chamaremos (...) o ‘traumatismo da morte’.*”¹⁰

Ainda sobre o medo da morte, é preciso considerar que *‘El excesivo tabú que la civilización impone a la expresión de sentimientos espontáneos les ata muchas veces manos y lengua. También puede ocurrir que los vivientes sientan de un modo semiinconsciente que la muerte tiene carácter contagioso y que es una amenaza y involuntariamente se apartan de los moribundos.’*¹¹

É preciso reconhecer também que *“o medo é ambíguo”,* é uma *“defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte”.*¹²

Como bem salienta Delumeau, os medos se subdividem em *‘medos espontâneos, sentidos por amplas frações da população’* e em *‘medos refletidos, isto é, decorrentes de*

⁹ CHAÚÍ, Marilena. *Sobre o medo*. In: CARDOSO, Sergio et al. **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 36.

¹⁰ MORIN, Edgar. Op. cit., 1988, p. 33. Para Elias *“el miedo ante la muerte es también, sin duda, un miedo a perder o ver destruido lo que los propios mortales consideran que tiene sentido y llena la vida”*: (ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 57).

¹¹ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 39.

¹² DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300 – 1800)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 19. *‘Ao mesmo tempo manifestação externa e experiência interior, a emoção de medo libera, portanto, uma energia desusada e a difunde por todo o organismo. Essa descarga é em si uma reação utilitária de legítima defesa.’* (DELUMEAU, Op. cit., 1989, p. 23.)

*uma interrogação sobre a infelicidade, conduzida pelos conselheiros espirituais da coletividade — portanto, antes de tudo, pelos homens de Igreja.”*¹³

Foi durante a Idade Média que os homens da Igreja, enquanto conselheiros espirituais, empregaram uma pedagogia do choque, substituindo por *‘medos teológicos a pesada angústia coletiva resultante de stresses acumulados’*.¹⁴

Segundo Huizinga, *‘em nenhuma outra época como na do declínio da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte. (...) Nos fins do século XV novo meio de inculcar o temível pensamento em todos os espíritos veio juntar-se às palavras do pregador, a popular gravura em madeira. Mas estes dois meios de expressão, sermões e gravuras, dirigindo-se ambos à multidão e limitados aos efeitos directos, apenas podiam representar a morte duma forma simples e óbvia’*.¹⁵

Este mesmo autor ressalta que *‘hos fins da Idade Média a visão total da morte pode ser resumida na palavra macabro (...) é precisamente a concepção da morte que surgiu durante os últimos séculos da Idade Média (...) A visão macabra surgiu das profundidades da estratificação psicológica do medo; o pensamento religioso imediatamente a reduziu a um meio de exortação moral’*.¹⁶

As considerações de P. Ariés sobre a importância da pregação cristã e da difusão de conceitos como os do Purgatório e do Inferno, ressaltam que através destes torna-se

¹³ DELUMEAU, Op. cit., 1989, p. 31.

¹⁴ Idem, p. 33.

¹⁵ HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. Lisboa: Editora Ulisséia, 1924, p. 143.

¹⁶ Idem, 1924, p. 148 – 149. *‘(...) 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.’* (DELUMEAU, Op. cit., 1989, p. 36).

compreensível *‘que o medo do além tenha podido conquistar então populações que ainda não receavam a morte. Este medo do além traduziu-se sem dúvida pela representação dos suplícios do Inferno.’*¹⁷

Assim, é possível afirmar que *‘provas intelectuais em matéria de fé’* eram dispensáveis, no entanto, *“Nenhuma dúvida intervinha entre a vista de todas estas pinturas e estátuas – as pessoas da Santíssima Trindade, as chamas do Inferno, os inúmeros santos – e a crença na sua realidade.”*¹⁸

José Pedro Barran lembra que é preciso que *“reconozcamos, en primer lugar, que la Iglesia aparece como la gran enemiga de la muerte repentina — por sus probables efectos condenatorios para el alma del enfermo — y que por ello pudo haber influido en una población que creía en los castigos del infierno y el purgatorio.”*¹⁹

No fim da Idade Média, dois fatores dominam a vida religiosa, *“à extrema tensão da atmosfera religiosa e a marcada tendência do pensamento a representar-se em imagens”*, e isto se dá, porque *‘há um enorme desdobramento da religião na vida diária’*.²⁰ Estas concepções decorrentes da consciência religiosa popular se tornaram *‘matéria de fé da maneira mais directa; passavam directamente do estado de imagens ao das convicções*

¹⁷ ARIÉS, Philippe. **O homem perante a morte**. Mira-Sintra/Mem-Martins: Publicações Europa - América, 1990, p. 133. Edgar Morin observa que *‘entre todos os paraiedos dos mortos, os mais divulgados são os Infernos, morada subterrânea, ou melhor, reverso da Terra (...)’* (MORIN, Op. cit., 1988, p. 138) O Purgatório constitui-se em representação eclesiástica do destino das almas dos mortos entre o falecimento e o Juízo Final, surgida a partir do final do século XII.

¹⁸ HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 170. Conforme Janice Theodoro da Silva, *‘Na Idade Média (...) o pensamento e a memória constituíam-se a partir de figuras. A relação com as relíquias, por exemplo, caracteriza esta necessidade de materialização do universo religioso. (...) Em suma, a cultura material representava um sistema de normas e padrões culturais capazes de manterem e difundirem uma mesma ordem simbólica (...)’*. SILVA, Janice Theodoro da. *O Paraíso Perdido: Descrição*. **Revista da USP**, São Paulo, n. 12, p. 20, 1992..

¹⁹ BARRAN, José Pedro. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo I – La Cultura “bárbara”**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990, p. 169.

²⁰ HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 157.

enraizando-se no espírito como figuras de claros contornos e vivamente coloridas, possuidoras de toda a realidade que a Igreja lhes atribuía, e mesmo mais”.²¹

Através de imagens fortes como as da morte, os pregadores procuraram impressionar, comover e converter as populações. Pode-se afirmar que sempre tentaram meter medo – medo do Inferno, mais que da morte.²² Difundiu-se também neste período a convicção de que as calamidades, as doenças e a própria morte não são naturais, mas resultantes da cólera divina e dos santos.²³

Embora a Igreja, como instituição, não alegasse ter o poder de realizar milagres, controlava o emprego das *‘bênçãos práticas de Deus’*, reforçando a eficácia das imagens²⁴, da água benta²⁵ e das relíquias sagradas²⁶.

²¹ Idem, 1924, p. 170.

²² Referindo-se ao medo excessivo da morte, sentido na Idade Média, Huizinga observa: *‘Assim as mais cruas concepções da morte, e somente essas se fixavam continuamente nos espíritos. (...) Mal se descobre a dor pela ausência dos que morrem; é, sim, o medo da própria morte e esse visto apenas como o pior dos males. Nem a concepção da morte como consoladora, nem a do repouso há tanto desejado, ou o fim dos sofrimentos, das tarefas cumpridas ou interrompidas têm um quinhão no sentimento funéreo dessa época. (...) O pensamento dominante (...) desse período, quase mais nada conheceu relativamente à morte do que estes dois extremos: a lamentação acerca da brevidade das glórias terrenas e o júbilo pela salvação da alma. Tudo o que entre esses extremos se encontra – piedade, resignação, anelo, consolação – ficou sem ser expresso e foi, por assim dizer, absorvido pela muitíssimo acentuada e demasiadamente vívida representação da morte horrenda e ameaçadora.’* (HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, 154 – 155). Barran observa que *‘Nos séculos XIV - XVI (...) os pregadores falavam da morte para fazerem pensar no Inferno. Os fiéis talvez não pensassem necessariamente no Inferno, mas foram então mais impressionados pelas imagens da morte.’* (BARRAN. Op. cit., 1990, p. 149.)

²³ Conforme Laplantine, *‘(...) a doença é vista como a conseqüência 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 às prescrições religiosas (...) ou seja, por uma falta com relação à ordem social’*. (LAPLANTINE, François. **Antropologia da Doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 228 – 29). *‘No Ocidente dos séculos XV - XVII, conheciam-se — e temiam-se — bem umas quarenta doenças designadas pelo nome de um santo, podendo uma mesma enfermidade ser relacionada a vários santos diferentes. As mais temidas, e aparentemente as mais freqüentes, eram o fogo de santo Antônio (ergotismo gangrenoso); o mal de são João, também chamado de mal de saint-Lou (epilepsia); o mal de santo Acário, dito também mal de saint-Mathurin (loucura); o mal de são Roque ou são Sebastião (a peste); o mal de saint-Fiacre (hemorróidas e verruga do ânus); o mal de saint-Maur ou mal de saint-Genou (gota).’* (DELUMEAU, Op. cit., 1989, p. 71).

²⁴ Conforme Keith Thomas, *‘a adoração dos santos fazia parte integrante da estrutura da sociedade medieval e se baseava em importantes considerações sociais. Cada igreja tinha seu santo padroeiro e sólidas associações territoriais podiam conferir à hagiolatria um caráter quase totêmico.’* (THOMAS, K. **Religião e o Declínio da Magia. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 36).

²⁵ A água benta foi alvo de ampla discussão teológica, quanto ao seu funcionamento de forma automática ou apenas quando empregada por um padre oficiante. (Conforme THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 38).

Um amplo leque de fórmulas estava à disposição da Igreja. O ritual básico era o benzimento com sal e água para a saúde do corpo e a expulsão dos maus espíritos. Havia ainda rituais para benzer casas, gado, culturas, embarcações; métodos para abençoar os doentes e tratar de animais estéreis, para afastar o trovão e trazer a fecundidade ao leito matrimonial. Esses rituais incluíam a presença de um padre e o uso de água benta e da persignação, o que lhes conferia legitimidade.

Como bem salientou Bastos, *“sob a ótica cristã, a doença fomentou a abordagem do pecado, da culpa, do arrependimento e da redenção”*, incentivando a *“observância das leis que regulam o pacto entre Deus e os Homens”*.²⁷ Na expressão do mesmo autor, *“a doença como fenômeno ideológico”* deve ser, conseqüentemente, percebida como *“um locus de reflexão e produção de discursos”*, ou ainda como *“campo propício à expressão de crenças, valores, conceitos e normas”*.²⁸

Em razão disso, nas sociedades ocidentais calcadas no referencial cristão *“a assimilação das epidemias a um castigo divino explicita-se como um processo de investimento de sentido, cujos principais artífices foram membros da Igreja que o instrumentalizaram, instituindo e disseminando esta concepção através de discursos (orais e escritos), imagens, ritos e cerimônias (...)”*.²⁹

Continuação de Nota da página anterior.

²⁶ Além das relíquias sagradas, inúmeros talismãs e amuletos eclesiásticos funcionavam *“como defesa contra as investidas do Demônio e prevenção contra trovões, raios, incêndios, mortes no parto e perigos similares.”* (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 39).

²⁷ BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Pecado, Castigo e Redenção: a Peste como elemento do proselitismo cristão. (Portugal, séculos XIV – XVI)*. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, 1997, p. 184.

²⁸ Idem, 1997, p. 184.

²⁹ Idem, 1997, p. 184.

Há que se considerar também que na Idade Média os conceitos de cura e milagre se achavam muito próximos um do outro. Além disso, exigiam *“ritos, consumados através de um cerimonial puramente exterior (...) ou parcialmente interiorizado (confissão, penitência)”*.³⁰ Esta percepção é compreensível, na medida em que, para os homens da Idade Média, desvalidos diante dos horrores da Natureza, não podia haver processo natural para explicar de modo suficiente o apaziguamento das forças naturais, senão, unicamente o milagre. Além disso, a Igreja medieval via-se envolvida na tradição de que a realização de milagres era o meio mais eficaz de demonstrar seu monopólio da verdade.

Cabe ressaltar que todas as religiões primitivas funcionaram *“como meio de obter um poder sobrenatural”*, além de servirem *“como sistema de explicação, fonte de imposições morais, símbolo de ordem social ou via para a imortalidade”*.³¹ Deve-se, por isso, creditar as conversões registradas na história inicial do Cristianismo à crença na aquisição de uma nova magia mais potente, a partir dos milagres e curas sobrenaturais realizados pelos apóstolos da Igreja Primitiva.

Neste sentido, os relatos de feitos milagrosos dos santos, tão característicos dos séculos XII e XIII, referem não só curas milagrosas, mas também a proteção contra incêndios e adversidades climáticas. A fé popular no milagroso estabeleceu uma relação direta entre a Medicina e a intervenção dos santos, contando com o apoio da Igreja e com sua exaltação através da arte religiosa.³² Na medida em que a peste foi tomada como agente fundamental

³⁰ O *“tempo da doença”* favorecia a mensagem básica da pregação cristã: *“Arrependam-se penitenciem-se, para aplacar a fúria do Deus irado”*. BASTOS, Mário Jorge da Motta. Op. cit., 1997, p. 200.

³¹ THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 35.

³² Conforme Huizinga: *“A concepção medieval dos santos era acentuada pela veneração das suas relíquias e não era somente permitida pela Igreja mas também formava parte integral da religião.”* (HUIZINGA. Op. cit., 1924, p. 172.)
Ainda segundo o mesmo autor: *“Não é talvez muito arriscado afirmar que a veneração dos santos, dando escoante ao*

para a culpabilização das massas, coube à Igreja estabelecer que sua cura se dava através da *‘intervenção da medicina de Deus, premissa que se reafirma no discurso religioso’*.³³

Huizinga, referindo-se à intercessão dos santos, salienta que *‘logo que a idéia da doença, cheia dos respectivos sentimentos de horror e medo, se apresentava ao espírito, o pensamento do santo surgia no mesmo instante. Como era fácil, portanto, que o próprio santo se tornasse o objecto desse medo, que a ele se atribuía ira celeste que desencadeava o flagelo’*.³⁴

Cabe alertar que *‘esta especialização quanto à espécie de auxílio dado pelos vários santos era propícia à introdução dum elemento mecânico na veneração que se lhe prestava. Se, por exemplo, São Roque é especialmente invocado contra a peste, quase inevitavelmente se lhe atribui grande importância na sua capacidade de curar, e a idéia, que a sã doutrina exige, de que o santo conseguia a cura intercedendo junto de Deus, corria o perigo de não se ter em conta’*.³⁵

Segundo os teólogos, *‘à piedade esvaziara-se na imagem’*; *‘o seu conteúdo se havia explicado tão pormenorizadamente que o mistério se evaporara’*.³⁶ Em razão disso *‘eles pareciam exercer o poder divino como se tivessem procuração’*, e o extraordinário papel que se lhes atribuía tinha dado lugar *‘à mais grosseira superstição, tal como a crença de que*

Continuação de Nota da página anterior.

excesso de efusão religioso e do medo sagrado, actuava na exuberante piedade da Idade Média como um sedativo salutar.” (HUIZINGA. Op. cit., 1924, p. 173.)

³³ BASTOS, Mário Jorge da Motta. Op. cit., 1997, p. 199.

³⁴ HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 178.

³⁵ Idem, p. 176.

³⁶ Idem, p. 181.

*bastava ter olhado para São Cristóvão em pintura ou escultura, para ficar protegido durante o resto do dia de qualquer acidente mortal”.*³⁷

Constata-se que “*a Igreja medieval atuava como repositório de poderes sobrenaturais, que podiam ser distribuídos aos fiéis para auxiliá-los em seus problemas do cotidiano*”.³⁸ É importante lembrar que “*também era inevitável que, em torno da Igreja, o clero e todo seu aparato sagrado congregassem uma infinidade de superstições populares, que conferiam aos objetos religiosos um poder mágico que os próprios teólogos nunca haviam reivindicado*”.³⁹

Dessa percepção resultou a crença na eficácia mecânica dos sacramentos da Igreja, em especial, da missa, cuja cerimônia passou a ter “*um significado material que os dirigentes da Igreja nunca haviam alegado*”, ou, ainda, criou distorções que acabaram envolvendo os próprios padres.⁴⁰

Em relação aos rituais relativos ao enterro dos mortos, 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.⁴¹ Os costumes fúnebres contribuíram decisivamente para

³⁷ Idem, p. 177. Cfe Huizinga, torna-se compreensível, em razão disso, a abolição das funções especiais dos Catorze Santos Auxiliares pela Igreja no Concílio de Trento. “*Por conseguinte, quando a Contra-Reforma quis restabelecer o culto dos Santos a sua primeira tarefa foi podá-lo. Cortar-lhe os ramos extravagantes da imaginação medieval e estabelecer uma disciplina mais severa de modo a evitar uma refluência.*” (HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 181).

³⁸ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 40.

³⁹ Idem, p. 40.

⁴⁰ Idem, p. 43. “*Tais idéias são mais uma demonstração de tendência de cada sacramento da Igreja em gerar suas sub-superstições, concomitantes, atribuindo-se às fórmulas espirituais dos teólogos uma eficiência grosseiramente material.*” (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 45).

⁴¹ Em relação ao culto dos mortos, deve-se ressaltar que “*à partir do século XI, a Igreja manifestou uma vontade mais forte de cristianização*” e que “*entre 1024 e 1033, Cluny instituiu a festa dos mortos, fixada em 2 de novembro, o dia seguinte à festa de Todos-os-Santos*”. Esta celebração impôs-se muito rapidamente em toda a cristandade, tornando-se ponto forte da

facilitar os ajustes sociais necessários face ao fenômeno da morte. Não se observa, no entanto, em relação aos sacramentos ligados a estes, a mesma interferência (a eficácia mecânica) referida anteriormente.

Com relação ao sétimo e último sacramento, a extrema-unção, lembramos que era recebido pelo moribundo; ocasião em que era ungido com óleo santo e recebia o viático. A recepção do viático estava envolta em uma série de superstições, dentre as quais se destaca a de que ela se constituía em, praticamente, uma sentença de morte.

A Igreja medieval e, posteriormente, o Concílio de Trento, procuraram refrear esse temor em relação à cerimônia de recepção do viático, vinculando-a à unção dos enfermos e revestindo-a de um caráter de auxílio à recuperação do paciente. Em suas tentativas de se contraporem às doutrinas de Lutero e Calvino, os bispos reunidos no Concílio de Trento, apesar de defenderem a tradição do uso de imagens nas igrejas, declararam:

*Na invocação dos santos, veneração das relíquias e uso sagrado das imagens, toda superstição deverá ser removida, toda busca imoral de ganho eliminada e toda lascívia evitada, de modo que as imagens não serão pintadas ou enfeitadas com encanto sedutor; nem a celebração dos santos e a visita às relíquias serão pervertidas pelo povo em festividades turbulentas e bebedeiras, como se as festas em honra aos santos se celebrassem com orgias e não com um senso de decência.*⁴²

O Concílio de Trento *‘ha verdade, respondendo às graves e urgentes necessidades de sua época, chega praticamente a abolir toda e qualquer particularidade litúrgica que caracterizava povos, culturas e regiões diversas, determina uma quase completa*

Continuação de Nota da página anterior.

comemoração litúrgica dos mortos. (SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997, p. 133.

⁴² BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 243.

uniformidade de culto na inteira Igreja Romana”.⁴³ Essas determinações produziram inovações e aperfeiçoamentos na liturgia católica, dentre as quais se destaca o aparecimento do drama litúrgico, numa tentativa de colocar a liturgia mais próxima do povo.⁴⁴

Na opinião de Karnal, o significado das decisões tomadas no Concílio de Trento não reside tanto na *“reafirmção sobre a validade da intercessão dos santos ou sobre as imagens; nada foi acrescentado em relação à tradição teológica dos católicos. A novidade a este respeito é definir o católico por este atributo. A intercessão dos santos e sua Representação [sic] passam a ser elementos identificadores da fé católica, como a figura do papa já era há muito tempo”*.⁴⁵

Em especial, as pestes, devido aos seus reaparecimentos repetidos, criavam nas populações um estado de medo permanente, somado a um sentimento de culpabilidade ante à demonstração da cólera divina.⁴⁶ Esse sentimento produzia a introjeção de valores piedosos, da qual resultava uma conduta social renovada e revigorada pelos preceitos morais da religião. Difundia-se a crença de que somente os justos, purgados e educados se encontrariam com o Senhor no Paraíso.⁴⁷ Sem dúvida, a explicação sobrenatural era particularmente

⁴³ MELO S. J., José Raimundo de. *Liturgia e inculturação. Perspectiva Teológica*, Ed. Loyola, a. 29, n 79, São Paulo, 1997, p. 300.

⁴⁴ Importante ressaltar que esta inovação *“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’.(...) o Barroco mostra a sua influência (...) em elementos mais periféricos, como os cantos, procissões, peregrinações, dramatizações, etc.”* (MELO, José Raimundo de, S.J. Op. cit., 1997, p. 309 – 310.)

⁴⁵ KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé – Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998, p. 58.

⁴⁶ Conforme Laplantine, *“Essa apreensão, que nos é tão familiar, deve-se essencialmente à cultura cristã, que impregnou literalmente nossos comportamentos médicos (...) a doença é a consequência de uma transgressão coletiva das regras sociais, exigindo uma reparação (...) a doença é a consequência do pecado coletivo e individual”*. (LAPLANTINE, F. Op. cit., 1991, p. 229). Ressalte-se que esta *“concepção da doença como sanção de uma ruptura com a ordem social é suscetível de se sobrepor à de uma ruptura com a ordem cósmica (...)”*. (LAPLANTINE, F. Op. cit., 1991, p. 229).

⁴⁷ Ver BASTOS, Mário J. Op. cit., 1997, p. 204.

sedutora, dada a impotência humana frente a uma variedade de perigos e, ainda, devido à falta de explicações satisfatórias para as mortes súbitas pelos profissionais médicos da época.

Deve-se considerar ainda que prevalecia a crença *‘de que existia uma íntima relação entre a conduta moral do homem e os aparentes caprichos de seu meio’*⁴⁸, do que decorria a convicção de *‘que pouco se poderia esperar de remédios naturais, enquanto o paciente não se arrependesse de sua conduta’*.⁴⁹

Assim é possível constatar que o que se propunha efetivamente era uma nova atitude religiosa, moralizante, em decorrência *‘(...) da preocupação com o grande desregramento dos costumes, ou ‘deterioração espiritual’ que, proveniente do final da Idade Média (séc. XII e XIII), se reforça na cultura renascentista’*.⁵⁰

É compreensível a preocupação com *‘o bom proceder’* no tempo da enfermidade, na medida em que esta é tomada como *‘manifestação da piedade divina’*, como *‘a cura para a profunda e pertinaz doença humana do pecado’*.⁵¹ É neste sentido que se deve considerar como arraigada a percepção de que *‘os castigos de Deus nunca são vindicativos, mas visam sempre a conversão’*.⁵²

Durante toda a Idade Média, os pregadores davam vida aos seus sermões com exemplos – histórias edificantes de infortúnios infligidos por Deus aos pecadores e de

⁴⁸ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 86.

⁴⁹ Idem, p. 83.

⁵⁰ LUZ, Madel T. **Natural, Racional, Social**. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 62.

⁵¹ BASTOS, Mário J. Op. cit., 1997, p. 204.

⁵² Idem, p. 204.

misericórdias concedidas aos piedosos.⁵³ Com relação a este estado permanente de medo, Elias observa: *‘La situación consiste simplemente en que el acervo social de conocimientos relativo a la enfermedad y sus causas era en las sociedades anteriores, por ejemplo, en la medieval, no sólo mucho más limitado, sino mucho menos seguro que hoy en día’*.⁵⁴

É preciso, igualmente, considerar que *‘Cuando la gente carece de un conocimiento seguro de la realidad, se siente también menos segura: se excitan más fácilmente, y caen con más rapidez en el pánico; llenan los huecos de su conocimiento realista con un conocimiento imaginário, y tratan de aplacar sus temores ante los peligros inexplicables con medios fantásticos.’*⁵⁵

Afinal, como observa Le Goff, dada a frequência das epidemias neste período, *‘foi necessário por de pé uma verdadeira técnica contra eles, quer dizer um conjunto de processos tradicionais julgados eficazes contra os males que provocavam: tanto as doenças como as outras desgraças. Os processos em questão eram extraídos de dois grandes aspectos da capacidade dos homens de agir sobre os outros seres: a manipulação e a palavra’*.⁵⁶

É importante referir que a legitimidade de qualquer ritual mágico dependia da posição oficial que sobre ele assumia a Igreja. Assim *‘qualquer mago que procurasse alcançar um resultado prodigioso por meios que não fossem nem puramente naturais nem dirigidos por*

⁵³ Conforme K. Thomas: *‘Homílias, sermões e catequizações desempenhavam um papel crucial na formação de cada cidadão; os observadores, em sua maioria, concordavam que seria impensável uma sociedade sem eles, ou sem as sanções sobrenaturais em que se baseavam.’* (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 135).

⁵⁴ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 94.

⁵⁵ Idem, p. 94.

⁵⁶ LE GOFF, Jacques. **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1990, p. 18. Em referência a estes dois aspectos referidos por Le Goff, cabem as considerações de Keith Thomas: *‘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 religiosa possuía um poder místico, passível de ser empregado para finalidades práticas (...) Assim, os três componentes da cura primitiva encontravam-se presentes num ou noutro momento: a fórmula encantatória, o medicamento e a condição especial do praticante.’* (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 159).

*Deus era culpado de aliar-se tácita ou expressamente, com Satã. Tal era o delito daqueles que, de maneira supersticiosa, atribuísssem um poder curativo a palavras ou rituais não autorizados pela Igreja, ou que tentassem, mediante um sistema qualquer de adivinhação, penetrar nos segredos do futuro que apenas Deus poderia conhecer.”*⁵⁷

No entanto, “*os papéis do sacerdote e do mago não estavam de maneira alguma claramente definidos na mente popular*”; apesar disso, o sacerdote podia distinguir-se “*aos olhos dos leigos analfabetos em virtude de sua consagração e do seu papel decisivo no milagre da missa*”, bem como pela sua erudição e pelo seu poder ritual singular.⁵⁸ Cabe ressaltar que “*(...) las gentes de edades pretéritas trataban de contrarrestar los efectos de las epidemias que se repetían periódicamente a base de amuletos, sacrificios, acusaciones contra envenenadores de pozos y manantiales, contra brujos y brujas y contra sus propios pecados, como medio de pacificar sus sentimientos exacerbados.*”⁵⁹

É Huizinga quem salienta o papel desempenhado pelos “*sinais da sempre pronta divina graça*” que se traduziam em “*um exército de bênçãos especiais*” que “*jorrava ao lado dos sacramentos; adicionando-se às relíquias encontramos os amuletos, a bizarra galeria dos santos tornou-se cada vez mais numerosa e variegada*”.⁶⁰

Delumeau nos apresenta também outros aspectos a serem considerados quando se fala de pestes e epidemias que se abatem sobre populações inteiras: o da ruptura com o habitual e

⁵⁷ THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 215 – 216.

⁵⁸ Idem, p. 230.

⁵⁹ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1989, p. 94.

⁶⁰ HUIZINGA, Johan. Op. cit., 1924, p. 158. Conforme Thomas, “*A Igreja não negava que a ação sobrenatural fosse possível, mas enfatizava que tal ação só poderia emanar de duas fontes possíveis: Deus ou o Diabo. Certos efeitos sobrenaturais poderiam ser previstos com confiança por homens de fé que seguissem os rituais prescritos por Deus e pela Igreja, como por exemplo os relativos à missa ou ao poder da água benta. Outros poderiam ocorrer milagrosamente,*
Continuana próxima página

o do traumatismo psíquico que recai sobre os sobreviventes.⁶¹ A Medicina, à época, *“considerava que o abatimento moral e o medo pr edispõem a receber o contágio. Múltiplas obras eruditas publicadas do século XIV ao XVIII convergem sobre este ponto. Paracelso acredita que o ar corrompido não pode por si só provocar a peste. Ele só produz a doença ao combinar-se em nós com o fermento do pavor.”*⁶² No entanto, deve-se salientar *“um traço marcante da perspectiva cristã relativa à doença: ela reconhece, preserva e qualifica a referência médica, de matriz hipocrático-galênica, submetendo-a à deliberação divina”*.⁶³

Somos obrigados, ainda, a reconhecer a importância das *“condições de vida”* existentes na época ou, como refere K. Thomas, *“certas características da ambiência dos séculos XVI e XVII”*, tais como a expectativa de vida, as condições físicas e de saúde da época, bem como a oferta de alimentos, para o resgate das percepções da doença e da morte no período em questão.⁶⁴

Em seu estudo sobre as crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, Keith Thomas observa que a falta de higiene, o desconhecimento de anti-sépticos e a falta de um bom saneamento concorriam para os surtos periódicos de gripe, tifo, disenteria e varíola⁶⁵, refletindo, não só a ignorância e a pobreza, mas também as condições de sujeira e

Continuação de Nota da página anterior.

como as atividades curativas dos santos. Mas todo o resto era diabólico e, portanto, abominável.” (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 215).

⁶¹ *“A insegurança não nasce apenas da presença da doença, mas também de uma desestruturação dos elementos que constituíam o meio cotidiano.”* (DELUMEAU, J. Op. cit., 1989, p. 120). *“(...) Em períodos de peste (...) o fim dos homens se desenrolava, ao contrário, em condições insustentáveis de horror, de anarquia e de abandono dos costumes mais profundamente enraizados no inconsciente coletivo.”* (DELUMEAU, J. Op. cit., 1989, p. 123).

⁶² DELUMEAU, J. Op. cit., 1989, p. 125.

⁶³ BASTOS, Mário J. Op. cit., 1997, p. 189.

⁶⁴ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 19.

⁶⁵ Ver THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 20.

amontoamento dos núcleos urbanos. A peste bubônica, a mais temida dentre todas, *“despertava terror pelo seu caráter súbito, sua virulência e efeitos sociais”*.⁶⁶

A medicina de então era impotente perante a maioria dos riscos à saúde, porque os médicos recebiam *“um ensino puramente acadêmico sobre os princípios de fisiologia dos humores tais como apresentados nas obras de Hipócrates, Aristóteles e Galeno”*.⁶⁷

Os tempos de peste expunham a insuficiência da técnica médica da época, o que é perceptível na recomendação do uso de *“amuletos e preservativos: tabaco, arsênico, mercúrio, sapos secos”*.⁶⁸ Além disso, *“a população em geral não gostava da medicina galênica por causa de seus remédios nauseantes”*, sendo, igualmente, cara demais para alguns segmentos da população, levando-os a procurar um empírico, um herborista ou um curandeiro.⁶⁹

Como já referido, observava-se um profundo sentimento de impotência frente à doença e outros tipos de desgraça, destacando-se, entre estes, os incêndios, tomados como símbolo da instabilidade dos destinos humanos.⁷⁰ Somava-se a esta percepção, uma tão íntima

⁶⁶ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 21.

⁶⁷ Idem, p. 21. É interessante observar que os médicos *“aprendiam que a doença surgia de um desequilíbrio entre os quatro humores (o sangue, a fleuma, a bÍlis amarela e a bÍlis negra). O diagnóstico consistia em estabelecer qual humor estava desequilibrado, e a terapia, em medidas para recompor o equilíbrio, fosse por sangrias (com cortes na veia, escarificação ou aplicação de sanguessugas) ou submetendo o paciente a uma série de purgantes e vomitórios. (...) Ele se concentrava mais no que consideramos os sintomas da doença – febre ou disenteria - , do que na doença propriamente dita. (...) Como, de acordo com a estrita teoria galênica, um dos humores acabaria por predominar de forma não natural, a saúde perfeita era quase por definição inatingível.”* (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 21 – 22).

⁶⁸ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 22. Sobre a medicina popular tradicional dos séculos XVI e XVII, é importante observar que: *‘Esta consistia basicamente num misto de remédios do senso comum, fundados na experiência acumulada da assistência a partos e doenças, combinados com um conhecimento herdado sobre as propriedades terapêuticas das plantas e minerais. Mas também incluía certos tipos de cura ritual, onde as rezas, fórmulas mágicas ou sortilégios acompanhavam o medicamento ou até compunham sozinhas a forma exclusiva de tratamento.’* (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 156).

⁶⁹ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 25.

⁷⁰ Ver THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 28.

familiaridade com as conseqüências sociais da doença que – pode-se afirmar – os ingleses dos séculos XVI e XVII estavam a ela acostumados e resignavam-se à baixa expectativa de vida.⁷¹

Aos sobreviventes das pestes restava implorar a misericórdia divina através da confissão⁷², do jejum e das preces em intenção dos mortos, ou, sobretudo, através das procissões que apresentavam caráter penitencial expiatório e traços de exorcismo pagão.⁷³ Lembre-se aqui que *“(...) a procissão contra a peste liga-se a ritos muito antigos de circunambulação destinados a proteger uma coletividade contra forças e espírito maléficos.”*⁷⁴

Na percepção de Bastos, a Igreja *“purificou o simbolismo tradicional”*, porque *“converteram-se símbolos sem destituí-los do significado original que lhes conferia a simplicidade humana”*, com a intenção de *“orientar, controlar a ingerência do sobrenatural na ordem terrena”*.⁷⁵ Constata-se que a Igreja aceitou a permanência desses ritos anteriores ao Cristianismo, limitando-se a condenar as práticas que tentavam fugir a sua vigilância, mercê da consciência que tiveram os homens da Igreja quanto à estreita relação existente entre medo e religião e da necessidade de preservação dos rituais que empregavam o exorcismo.⁷⁶

⁷¹ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 28.

⁷² Vale lembrar que além da pregação e da exortação, a confissão constituía, potencialmente, *“um sistema de disciplina pessoal”*. (Ver THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 140). Para refletir sobre o papel exercido pela Igreja, através da confissão e da penitência, na eliminação das condutas-pecado, cabe lembrar uma consideração de Jean Delumeau e que ressalta o caráter de coação existente na confissão obrigatória: *“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’. (...) Era preciso pedir e obter perdão.”* (DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 110).

⁷³ De acordo com Keith Thomas: *“Em épocas de calamidade era normal que o clero e o povo invocassem auxílio sobrenatural”* (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 46); *“(...) as comunidades faziam súplicas coletivas, mais caracteristicamente em grandes procissões organizadas pela Igreja”* (Idem, p. 46); *“(...) tais procissões eram comuns em relação a 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 contração da comunidade”* (Idem, p. 47).

⁷⁴ DELUMEAU, J. Op. cit., 1989, p. 148.

⁷⁵ BASTOS, Mário J. Op. cit., 1997, p. 186.

⁷⁶ Keith Thomas ressalta a postura ambivalente da Igreja durante toda a Idade Média: *“Assim, os dignatários da Igreja abandonavam a luta contra a superstição sempre que isso lhes parecia de seu interesse. (...) não tinham a mínima vontade de desestimular atitudes que pudessem aumentar a devoção popular. Se a crença na eficácia mágica da hóstia servia para*

Há que considerar que, apesar de traçarem uma nítida linha divisória entre religião e superstição, os teólogos mantiveram uma elasticidade em relação ao conceito de superstição, preservando estes, no entanto, a prerrogativa no seu enquadramento e classificação.

*Era 'supersticioso' usar objetos consagrados para finalidades outras que não as originais. Era 'supersticioso' tentar obter resultados além dos 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. [sem grifo no original]*⁷⁷

A Igreja reforçava ainda mais a crença popular nos seus poderes mágicos, na medida em que colocava à disposição a contramagia, isto é, armas espirituais, rituais controlados pela Igreja para afastar as investidas do Demônio.⁷⁸ No entanto, é preciso considerar que “A Igreja estava constantemente em guarda, pelo receio de que a verdade dogmática fosse confundida com esta massa de fáceis crenças e com receio de que a exuberância da fantasia popular desagradasse Deus.”⁷⁹ Cabe ressaltar que a própria Igreja medieval incentivava e até recomendava a repetição formal de preces, do que decorreu uma *fé mágica no poder curativo das ave-marias e pai-nossos*.⁸⁰

Embora possa parecer que a Igreja medieval oferecesse “*aos leigos um sistema de magia organizado, destinado a apresentar remédios sobrenaturais a serem aplicados em*

Continuação de Nota da página anterior.

aumentar o respeito pelo clero e fazer com que os leigos fossem mais regularmente à Igreja, por que então não tolerá-la tacitamente? Práticas como a veneração de relíquias, a recitação de preces ou o uso de talismãs e amuletos podiam chegar a excessos, mas qual o problema, enquanto o efeito disso fosse unir mais o povo à verdadeira Igreja e ao verdadeiro Deus? O que contava era a intenção do devoto, e não os meios empregados.” (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 54).

⁷⁷ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 53.

⁷⁸ “(...) os toques de sinos durante a tormenta, a colocação das cruzes de encruzilhadas para que protejam do granizo os campos vizinhos, o uso de talismãs e ‘breves’. (...) Compreende-se, nessas condições, que as populações rurais tenham visto no sacerdote aquele que, dotado pela Igreja de poderes excepcionais, poderia afastar de uma terra granizos e tempestades — manifestações evidentes da cólera divina.” (DELUMEAU, J. Op. cit., 1989, p. 75.)

⁷⁹ HUIZINGA. Op. cit., 1924, p. 160.

problemas terrenos”, ela procurava conter os excessos de devoção, restando as vinculações com superstições.⁸¹

A percepção da Igreja como agente mágico, além de devocional, decorre, sem dúvida, do processo das primeiras conversões ao Cristianismo e da assimilação de determinados rituais pagãos, que se configuravam como semi-cristãos na prática. Na medida em que estes conferiam consolo frente aos problemas cotidianos, a Igreja não pôde ignorá-los, tendo que reconhecer sua importância, já que *“se de qualquer forma o povo ia recorrer à mágica, seria muito melhor que fosse uma magia sobre a qual a Igreja tivesse algum controle”*.⁸² Em razão disso, a Igreja se preocupava em ressaltar que *“uma prece não tinha certeza de êxito e não seria atendida se Deus não quisesse concedê-la”*.⁸³

Nisso residiria *“a diferença essencial entre as preces de um religioso e os encantamentos de um mago”*, uma vez que a prece era *“uma forma de súplica; um encantamento era um meio mecânico de manipulação”*.⁸⁴ Neste sentido é oportuna a indagação que faz Huizinga: *“Mas podia ela [a Igreja] opor-se a esta forte necessidade de dar uma forma concreta a todas as emoções que acompanhavam o pensamento religioso?”*⁸⁵

A constatação de que *“os mais altos mistérios do Credo recobriam-se de uma camada de piedade superficial”* não significou, no entanto, que a Igreja conseguisse *“manter essa*

Continuação de Nota da página anterior.

⁸⁰ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 48. A velha crença no poder de cura da Igreja medieval pode ser observado nesta prática, destacada por K. Thomas: *“A reza de preces católicas em latim foi por muito tempo um componente comum no tratamento mágico das doenças”*. (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 157).

⁸¹ THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 51.

⁸² Idem, p. 53.

⁸³ Idem, p. 47.

⁸⁴ Idem, p. 47.

⁸⁵ HUIZINGA. Op. cit., 1924, p. 160.

imaginação dentro dos limites de uma religiosidade sã e vigorosa”, mesmo porque era ela própria quem vinha “*oferecendo tanto alimento à imaginação popular*” .⁸⁶

E o medo dos mortos? Como se manifestou? Como a Igreja conseguiu controlá-lo em favor da mensagem de uma salvação eterna?

Segundo Ariés, “*apesar da familiaridade com a morte, os antigos temiam a vizinhança dos mortos e mantinham-nos afastados. Honravam as sepulturas, em parte porque temiam o regresso dos mortos, e o culto que consagravam aos túmulos e aos manes tinha por objectivo impedir os defuntos de ‘voltarem’ para perturbar os vivos.*”⁸⁷

Segundo Morin, nas sociedades arcaicas os defuntos são vivos de um gênero particular, com quem é preciso contar e compor e, se possível, ter relações de boa vizinhança. Eles não são imortais, mas amortais durante um certo tempo.⁸⁸

Elias, por sua vez, refere a permanência do medo dos mortos em nossos dias, salientando que *‘La visión de un moribundo provoca sacudidas en las defensas de la fantasía, que los hombres tienden a levantar como un muro protector contra la idea de la propia muerte.’*⁸⁹

É interessante observar que *‘Lo cierto es que en la Edad Media se hablaba com más frecuencia y más abiertamente de la muerte y del morir de lo que se hace en la actualidad.*

⁸⁶ Idem, p. 160.

⁸⁷ ARIÉS. P. Op. cit., 1990, p. 41.

⁸⁸ Ver MORIN, E. Op. cit., 1988. A partir do séc. XII, difundiu-se a crença 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’*. Não é por acaso, portanto, que estas aparições tornam-se recorrentes na literatura, nas narrativas de milagres e exemplos edificantes. (SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., 1997, p. 135).

(...) *En comparación con la época actual, el morir era entonces, para jóvenes y viejos, algo menos oculto, más familiar, omnipresente. Ello no quiere decir que se muriese más en paz.*⁹⁰

Pode-se atribuir esta percepção ao fato de que *‘la vida en la sociedad medieval era más breve; los peligros, menos controlables; la muerte, muchas veces más dolorosa; el sentido de culpa y el miedo al castigo tras la muerte eran doctrina oficial.*⁹¹

Durante longo tempo sobreviveu essa visão, enquanto a concepção cristã de uma separação radical da alma e do corpo no momento da morte progredia lentamente, mesmo porque a Igreja muito se valeu de fantasmas e aparições de defuntos com fins moralizantes e edificantes.⁹²

Deus não permitiu que as almas dos mortos se mostrem aos vivos sob as aparências de seu corpo de outrora (...)

*Mas todas essas aparições só acontecem com a permissão de Deus e para o bem dos vivos. Portanto, se a sobrevivência dos corpos defuntos é rejeitada como um erro no plano teórico, é recuperada, no entanto, pelo discurso teológico. Este, valorizando a alma (...) permite aos mortos reaparecer na terra para fazer ouvir uma mensagem de salvação. Os fantasmas vêm instruir a Igreja militante, pedir orações, que os libertarão do purgatório ou admoestam os vivos para que vivam melhor.*⁹³

As aparições das almas do Purgatório que vinham pedir aos vivos orações, coletas de donativos ou a reparação de erros cometidos foram transformadas em uma crença de

Continuação de Nota da página anterior.

⁸⁹ ELIAS, N.. Op. cit., 1989, p. 17.

⁹⁰ Idem, p. 22.

⁹¹ Idem, p. 24.

⁹² Cabe aqui referir a lúcida observação feita por Keith Thomas: *‘O historiador social deve estar disposto a admitir que os processos mentais e perceptivos podem estar extensamente condicionados pelo conteúdo cultural da sociedade em que vivem as pessoas: na época que estamos estudando, as pessoas aprendiam que fantasmas e aparições semelhantes existiam; era, portanto, provável que os vissem’*. (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 482).

⁹³ DELUMEAU. Op. cit., 1989, p. 87 – 88. Conforme Thomas, *‘Na Idade Média, a principal função dos fantasmas era exemplar; eles davam suporte aos ensinamentos morais da Igreja. Um fantasma voltava do Purgatório em virtude de algum crime não expiado; não podia descansar enquanto tal crime não fosse confessado e absolvido pelo padre. (...) Os fantasmas, portanto, vinham para confessar um crime não expiado, para descrever a punição reservada a um pecador odioso ou para testemunhar sobre as recompensas à espera do virtuoso’*. (THOMAS, K. Op. cit., 1991, p. 483).

significação moral pela Igreja.⁹⁴ Isso implicou uma nova atitude cristã a respeito dos mortos, na medida em que estes deixaram de fazer medo aos vivos e que se ampliava o apego ao dogma da ressurreição dos corpos.

A ressurreição, por sua vez, esteve ligada até o século XIV a uma concepção judiciária do mundo, a do Juízo Final, na qual o moribundo se via diante de uma audiência solene, na presença de todas as forças do Céu e do Inferno, cabendo a ele vencer as seduções dos diabos com o auxílio do seu anjo da guarda.⁹⁵

A partir do século XV a concepção do Juízo Final perdeu sua popularidade, separando-se da idéia da ressurreição; no entanto, “*o medo do julgamento não deixou de vencer a confiança na ressurreição*”.⁹⁶ Em razão disso “*a morte deixou de ser balança, liquidação das contas, julgamento, ou ainda sono, para se tornar cadáver e podridão, já não fim da vida e último suspiro, mas morte física, sofrimento e decomposição*.”⁹⁷

A evocação dos horrores da decomposição durante a vida, tanto como depois da morte, explorada por literatos, pintores e clérigos produziu entre os ainda não-cristãos uma prontidão para a aceitação da separação total da alma e do corpo e da vida eterna.

⁹⁴ Keith Thomas esclarece: “(...) o fantasma sempre tinha algum motivo particular para reaparecer. Seus movimentos não eram casuais ou sem sentido: acreditava-se invariavelmente que ele tinha alguma meta em vista (...) São instrumentos de vingança ou proteção, profetizam ou ansiam ser enterrados decentemente (...)” THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 482 – 483.) Ver também DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989, p. 86 –96.

⁹⁵ Thomas ressalta que no século XVII, o Diabo era percebido como “*um instrumento do juízo divino, pois os pecadores deste mundo constituíam os membros do reino de Satã após a morte. No Inferno, eles eram submetidos aos imorredouros tormentos que ele presidia. Para ajudá-lo em sua tarefa, ele contava com um exército de demônios e de maus espíritos, tão numerosos e espalhados por toda a parte quanto os santos e anjos de Cristo*.” (THOMAS, Keith. Op. cit. 1991, p. 381.)

⁹⁶ ARIÉS, P. Op. cit., 1990, p. 130

⁹⁷ Idem, p. 166

Para os cristãos dos séculos XVI e XVII, a “*vida é apresentada (...) já não como o objeto de um julgamento, mas como a última oportunidade de provar a sua fé*”.⁹⁸ Em decorrência disso, a tradição cristã estabeleceu que a morte era uma espécie de sono profundo, mediado pela expectativa da ressurreição, quando as almas voltariam a habitar os corpos. Essa idéia introduziu uma nova percepção e poupou gerações ao longo de séculos da idéia aterradora do fim definitivo.

Em relação à doença, é interessante observar que a medicina moderna subverterá as concepções de saúde e doença, isto porque “*(...) a observação, a descrição e classificação mais a busca de ‘causas eficientes’ (...) das doenças do corpo humano constituem o objeto fundamental de conhecimento da medicina moderna*”.⁹⁹

Neste contexto, “*os médicos que mais que práticos da arte de curar, serão teóricos da ciência moderna das doenças. A disciplina das doenças é, portanto, parte integrante e produtiva da racionalidade moderna. (...) A saúde passará a ser vista não como afirmação da vida, mas como ausência de uma patologia. A cura será substituída pela cessação de sintomas (...)*”.¹⁰⁰

Considerando a evolução das percepções da doença e da morte, e seus desdobramentos em termos de sensibilidade religiosa, na América, deve-se ressaltar que “*la situación en el Nuevo Mundo no parece que alterara sustancialmente el campo de las devociones de los*

⁹⁸ Idem, p. 156 – 157.

⁹⁹ LUZ, M. Op. cit., 1988, p. 89.

¹⁰⁰ Idem, p. 91 – 92.

*españoles que se asentaron allí”, pois, ‘los españoles en Indias llevaron consigo sus manifestaciones habituales de piedad’.*¹⁰¹

É importante reconhecer também que “*al igual que en Mesoamérica, la religión del siglo XVI en Castilla era un asunto colectivo que incluía la propiciación de una hueste de seres sobrenaturales que poseían una série de atributos tanto benévolos como malévolos*”.¹⁰²

Na Castela do século XVI, a religião cristã se achava mesclada com uma grande dose de magia, o que pode ser observado no fato de que “*nigromantes, ensalmadores y conjuradores de nubes competían a menudo directamente com los párrocos*”¹⁰³ que recorriam a um arsenal de orações e exorcismos aprovados pela Igreja.¹⁰⁴ A utilização da ‘*magia popular*’ era recomendada sempre e quando “*no implicara la invocación demoníaca o la transferencia de enfermedades*”, ou quando os remédios como a água benta, o sinal da cruz e as ervas consagradas haviam fracassado.¹⁰⁵

Às religiões indígenas mesoamericanas foram atribuídos qualificativos determinados a partir de suas práticas rituais nas quais se destacavam, na expressão dos missionários, a “*contaminación satânica y la inmundicia ritual*”, o que favoreceu a associação com o demonismo, tão em voga no século XVI.¹⁰⁶

¹⁰¹ GARCÍA-ABÁSULO, Antônio. **La vida y la muerte en Indias**. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorras, 1992, p. 131.

¹⁰² CERVANTES, Fernando. **El Diabo en el Nuevo Mundo**. Barcelona: Herder, 1996, p. 92.

¹⁰³ Idem, p. 93.

¹⁰⁴ Conforme Cervantes, ‘*El Malleus Maleficarum, por ejemplo, reconocía específicamente que muchas prácticas populares, si bien habían caído en manos de ‘gente indiscreta y supersticiosa’, tenían un origen completamente sagrado y legítimo, cuando las administraban personas piadosas, ya fueran laicas o religiosas.*’ (CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 93).

¹⁰⁵ CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 94.

¹⁰⁶ Idem, p. 53. Conforme Cervantes: ‘*Hacia mediados del siglo XVI, las principales características que contribuirían al surgimiento del tipo de demonismo asociado con la caza de brujas llevaban varios siglos de existencia. Ya en el Nuevo Testamento el demonio aparece como la personificación del mal (...)*’. (CERVANTES, Fernando. Idem, p. 34).

Por se considerarem portadores da mensagem evangélica, enviados “*a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte*”¹⁰⁷, os missionários procuraram, em seus sermões, pregar sobre a libertação do poder do demônio e do pecado.

A figura do demônio, contudo, não pode ser reduzida a um mero instrumento de conveniência religiosa e política – em se tratando da conquista política e, também, espiritual -, devendo-se considerar “*la sincera creencia de la mayoría de los contemporáneos en la autenticidad del demonismo*”.¹⁰⁸

Fernando Cervantes chama a atenção para “*una aparente incongruencia en la imagen del demonio en la Nueva España*”¹⁰⁹:

*Por un lado, está la tendencia filosófica y teológica de separar la naturaleza y la gracia y, consecuentemente, de recalcar la importancia de los poderes del demonio sobre hombres y mujeres. Por otro lado, está la tendencia evangelizadora y catequista de preservar un concepto más medieval, en que la liturgia y un sistema moral aún en gran parte inspirado en los siete pecados capitales limitaban las posibilidades del demonio.*¹¹⁰

Contudo, estes conceitos aplicados ao mal e ao demônio “*no formaban parte del bagaje intelectual mesoamericano*”, porque “*los conceptos mesoamericanos del mal y de lo demoníaco estaban inextricablemente ligados a sus conceptos del bien y de lo divino. El mal y lo demoníaco, de hecho, eran intrínsecos a la misma divinidad*”.¹¹¹ Neste sentido, compreende-se o esforço dos missionários franciscanos em seus sermões, para que os índios vissem o demônio como um “*enemigo temible*”, inspirador de sacrifícios rituais.

¹⁰⁷ CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 22.

¹⁰⁸ Idem, p. 22.

¹⁰⁹ Idem, p. 117.

¹¹⁰ Idem, p. 117. Os sete pecados capitais são: a soberba, a inveja, a ira, a preguiça, a avareza, a luxúria e a gula.

¹¹¹ CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 68. “*Por consiguiente, las nociones europeas del bien y del mal, personificadas en los conceptos de dios y diablo, suponían un grado de benevolencia y malevolencia completamente*”
Continúa na próxima página

No entanto, o que se pode observar é que “*los indios terminaram atribuyendole una importancia crucial en su esfuerzo por proteger y perpetuar sus sacrificios rituales. (...) De hecho, estaban [los frailes] estimulando una tendencia a la demonización, a la cual los indios bien pudieron haber contribuido de buen grado*”.¹¹²

É importante observar que esta tendência não deve ser entendida como pronta assimilação da percepção européia, mas resultado, primeiramente, da “*incapacidad de entender los motivos por los cuales estos [los sacrificios rituales] debían prohibirse*”, e ainda da consciência de que “*una afirmación efectiva de su identidad indígena requería del uso y la manipulación de conceptos cristianos*”.¹¹³ Há que se considerar também a percepção dos espanhóis leigos e religiosos em relação às práticas curativas indígenas e às associações que foram estabelecidas com o emprego, corrente na Europa, de remédios mágicos.

Na medida em que “*la magia era una práctica aceptada por ambas culturas y se entendía y se implementaba de manera muy similar*”, é preciso ressaltar que não era a utilidade mágica de certos objetos que era combatida, mesmo porque “*dicha creencia era aceptada científicamente y derivaba de sistemas de clasificación*”, mas a magia indígena era condenada devido ao reconhecimento de que era poderosa e eficaz, portanto, perigosa.¹¹⁴

Em razão das aproximações estabelecidas, “*los ritos curativos indígenas pronto incluirían oraciones e invocaciones cristianas (...)*”, uma vez que consideraram a ‘*magia*

Continuação de Nota da página anterior.

extraño a las deidades mesoamericanas. Para el pensamiento mesoamericano, la idea de un dios completamente bueno era un disparate.” (Idem, p. 70).

¹¹² CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 77.

¹¹³ Idem, p. 81.

¹¹⁴ Idem, p. 95.

cristã” tão eficaz quanto a sua e, principalmente, dotada de “*un carisma del que la magia indígena carecía, por mucha eficacia local que tuviera*”.¹¹⁵

É importante salientar que a manifestação deste novo poder, como observou Cervantes, está expressa “*en los cambios radicales que [los sermones y procesiones] habían provocado en el estilo de vida y las costumbres*”¹¹⁶, no clima de fervor e entusiasmo religioso com que participavam da liturgia cristã que “*se había convertido en el único contexto que permitía explicar la interrupción del antiguo orden ritual*”.¹¹⁷

No entanto, é fundamental não desconhecer que “*á pesar de las múltiples semejanzas entre el culto a los santos y la propiciación de las antiguas deidades tutelares en el sacrificio*”, na prática, o culto aos santos “*se hizo inseparable de la liturgia cristiana, y la conmemoración de las fiestas de los santos aportó un factor de identidad colectiva y de continuidad social, mediante el que cada comunidad y cada poblado halló a su representante y patrono litúrgico.*”¹¹⁸

Cabe aqui referir também a ênfase que deu o Concílio de Trento ao culto aos santos, à veneração de relíquias e imagens e à eficácia dos sacramentos, bem como à definição de novos conceitos de evangelização e missão.

¹¹⁵ Idem, p. 96. Em relação a esta magia cristã, cabe ressaltar que: “*En efecto, fue precisamente en este mundo que podría parecer mitológico – un mundo de culto a los santos y sus reliquias y milagros – que se consiguió, con mayor eficacia, la fusión vital del cristianismo con la tradición meso americana. (...) Pero al presentar la nueva religión a los indios de manera visible, mediante las vidas y el ejemplo de unos hombres sobrenaturales, esta se volvió mucho más accesible. El proceso de conversión en la Nueva España se llevó a cabo no tanto mediante la enseñanza de una nueva doctrina, como de la manifestación de un nuevo poder.*” (Idem, p. 99.)

¹¹⁶ CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 175.

¹¹⁷ Idem, p. 101. Como observou Bosi, “*o catecúmeno era visto (e se via) como um ser possuído por forças estranhas das quais o viria salvar um Deus ex-machina pregado pelo abarê, o padre, e distribuído pelos sacramentos com a ajuda de entes sobrenaturais como os anjos e as almas dos santos*”. (BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 68.)

¹¹⁸ CERVANTES, Fernando. Op. cit., 1996, p. 101.

Em razão desta definição, em 1540, o Papa Paulo III emitiu a Bula ‘Regimini Militantis Ecclesiae’, criando a Companhia de Jesus, que ficava obrigada “*quando estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar (...)*”.¹¹⁹

O fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, acreditava que para alcançar a salvação da alma “*o chamamento de Cristo Rei, que (...) convoca ao combate contra as potências de Satanás, sob o estandarte da Cruz*”, deveria ser aceito.¹²⁰ Neste sentido, a expressão ‘*Deus quer*’ dos jesuítas parece evocar a “*cruzada*” que os missionários pretendiam empreender contra os exércitos de Satanás e os sinais flagrantes de sua obra na América.¹²¹

Em 1601, o Superior Geral da Cia. de Jesus decidiu reunir as regiões do Rio da Prata, Tucumã e Chile, numa Província independente, com o nome de “Paraguay”¹²², para a qual foram definidas diretrizes em 1609 e 1610.

O 1º Concílio do Rio da Prata, realizado em Assunção, em 1603, tem, neste contexto, uma importância fundamental, por estabelecer as metas a serem alcançadas pelos

¹¹⁹ LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus**. Lisboa: [s.n.], 1975, p. 23. Os primeiros jesuítas a lançarem as bases da ação missionária na América chegaram em 1549, acompanhando o primeiro Governador Geral do Brasil, o português Tomé de Souza. E apesar das solicitações feitas, desde 1555, pelos espanhóis estabelecidos no Paraguai, do envio de missionários jesuítas para o serviço espiritual dos colonos e para a conversão dos indígenas já pacificados, somente a partir de 1566, a Cia. de Jesus obteve licença para atuar nos domínios hispânicos. A idéia de fundar missões no Paraguai, entre os Guarani, data de 1552 e foi manifestada pelo P^e. Leonardo Nunes. Esta, no entanto, foi retardada até a aprovação, pelo Conselho das Índias, do envio de missionários jesuítas, ocorrido em 1588.

¹²⁰ BANGERT, W. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo: Ed. Loyola, 1985, p. 20. É importante observar ainda que para Loyola o ideal de santidade tem uma maior significação do que a ciência ou outros dons humanos, o que fica visível na VI Parte das Constituições. (Ver LOYOLA, Inácio de. Op. cit., 1975, p. 35).

¹²¹ Como nos lembra Karnal: “*Aqui, não se tratava apenas de reforçar o caráter católico, mas também de ensinar os rudimentos do Cristianismo. (...) Não se tratava de um Cristianismo herético a combater aqui, mas de um Cristianismo a formar. Assim, o zelo da ortodoxia esbarra na América com fenômenos diferentes daqueles dos europeus*”. (KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 61).

¹²² Em 1593, ano em que a Província Jesuítica do Paraguai é desmembrada da Província do Peru, chegaram ao Paraguai quatro padres e dois irmãos coadjutores. A extensão da Província e as dificuldades encontradas para o sustento dos missionários forçaram a retirada de todos os padres do Paraguai e Tucumã, permanecendo apenas um padre em Assunção. O P^e. Diego de Torres Bollo foi enviado à Espanha em 1601, tendo retornado ao Peru, em 1607, na condição de Provincial

missionários, as orientações e os meios a serem empregados para “*la enseñanza de la doctrina a los índios y la reforma de costumbres de los españoles*”.¹²³ As determinações resultantes deste Concílio, tornaram-se, portanto, um referencial determinante para o trabalho missionário, refletindo-se nas duas Instruções do P^o. Diego de Torres Bollo (1609 e 1610)¹²⁴ aos missionários que atuavam junto aos Guarani no Paraguai.

Registramos aqui algumas das Constituições aprovadas pelo Concílio e que revelam os princípios que nortearam a ação dos missionários jesuítas, em especial, em relação aos procedimentos a serem adotados com os doentes e moribundos, importantes para nosso estudo:

6^a Constitución. Que se quiten las borracheras y supersticiones de los indios. (...)

*(...) y particularmente tengan de quitar los llantos y ritos supersticiosos que tienen en las muertes de los indios. [sem grifo no original]*¹²⁵

É interessante observar, com referência a esta orientação, a opção pela eliminação dos rituais fúnebres e das manifestações de exteriorização de sentimentos que os acompanhavam, incompreendidas e identificadas com superstições e gestos bárbaros que atentavam contra a própria vida, como já referido no primeiro Capítulo.

A referência ao Viático, na 7^a Constituição, deixa claras as condições de sua administração e ressalta sua vinculação com a salvação da alma (“*el bien que reçiuen*”):

Continuação de Nota da página anterior.

da nova Província criada pelo Superior Geral. Para discutir as diretrizes básicas da ação a ser adotada pela Companhia na nova Província, Diego de Torres Bollo organizou, no ano seguinte, a 1^a Congregação Provincial.

¹²³ MATEOS S. J., F. *El Primer Concilio del Rio de la Plata en Asunción (1603)*. **Missionalia Hispânica**, Madrid, a. XXVI, n. 78, 1969, p. 321. É oportuno lembrar: “*O jesuíta opõe-se (...) a todos os ‘vícios’ (...) Constituem-se como cristãos: castos, sóbrios, tementes a Deus, fidelíssimos aos mandamentos e assíduos aos sacramentos. Assim, o cristão que a Companhia queria produzir era basicamente, um jesuíta.*” (KARNAL, L. Op. cit., 1998, p. 67).

¹²⁴ A primeira (1609) teve como destinatários os P^{es}. José Cataldino e Simão Maceta, enviados ao Guairá, e a segunda (1610) foi destinada a todos os missionários jesuítas atuantes entre os indígenas do Guairá, do Paraná e entre os Guaicuru.

7ª Constitución.

(...) y, así Ordenamos y mandamos que se dé el viático a los indios dispuestos para recibirlo, y los dispongan para este efecto sus curas y pastores, pues en tiempo de tanta necesidad han menester grandemente tan grande socorro y ayuda y asimismo se les dé a todos los adultos la extremaunción en el artículo de la muerte, en tiempo en que sepan el bien que reciben; (...) [sem grifo no original]¹²⁶

9ª Constitución. *Que todos los curas confiesen a los enfermos, y los señores de los indios los llamen.* (...)

(...) y, cierto, debería al principio de cualquier enfermedad hacerlo, pues por el poco regalo que estos indios tienen, en pequeña enfermedad se mueren (...) [sem grifo no original]¹²⁷

13ª Constitución. *Qué deuen guardar los médicos cuando visitan los enfermos.*

(...) que los médicos y cirujanos luego al principio de la enfermedad, hagan que se confiesen los enfermos, solas penas en ellos contenidas. [sem grifo no original]¹²⁸

Estas Constituições prevêm que os enfermos sejam assistidos com a confissão dos pecados e acrescentam que, dadas as condições existentes – “no hay médicos, ni medicinas” – e aos efeitos desastrosos das epidemias, os indígenas enfermos deveriam se confessar para obterem a absolvição e a garantia da salvação.

De qualquer modo, o uso da expressão “pequeña enfermedad”, nos parece inadequado, devendo-se talvez ao desconhecimento ou a informações distorcidas, quanto às condições de saúde dos indígenas que os missionários recebiam das autoridades civis e dos colonos espanhóis.

Considerando o ano de sua aprovação e as experiências de missão/evangelização anteriores, pode-se atribuir a obrigatoriedade da confissão à tentativa de universalização da

Continuação de Nota da página anterior.

¹²⁵ MATEOS, F. Op. cit., 1969, p. 353.

¹²⁶ Idem, p. 348.

¹²⁷ Idem, p. 348.

mesma, para evitar mortes sem arrependimento e absolvição, decorrentes do retardamento do sacramento.

As duas Instruções do P^e. Diego de Torres Bollo renovam as metas estabelecidas em 1603 e reforçam determinadas orientações quanto à metodologia a ser empregada pelos missionários, enfatizando a necessidade de *“tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento”*, bem como de afastar os feiticeiros, por serem muito perniciosos e incitarem os índios a permanecerem em suas superstições.¹²⁹

Considerando que nosso estudo está orientado para a análise das percepções e representações da doença e da morte, selecionamos os artigos da 1^a e da 2^a Instrução relacionados com estas temáticas.

Na 1^a Instrução, destacamos o segundo artigo que refere os cuidados que os missionários deveriam ter com a sua própria saúde, ressaltando que os mesmos deveriam acreditar na justiça e bondade divinas e confiar na proteção dos santos e anjos:

2º artigo: Cuidarão Vossas Reverências de sua saúde e cada um pela de seu companheiro; e guardarão a devida prudência nos jejuns, vigílias e penitências, bem como em abraçar e acometer os perigos, sem faltar contudo em que for necessário na confiança que devem ter na Bondade divina e paternal Providência, e na intercessão da Soberana Virgem e dos Anjos da Guarda. (...) [sem grifo no original]¹³⁰

O terceiro artigo refere a construção de igrejas e a sua condição de espaço sagrado:

3º artigo: Em todas as igrejas que passarem a edificar (...) 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

Continuação de Nota da página anterior.

¹²⁸ Idem, p. 356.

¹²⁹ **PRIMEIRA INSTRUÇÃO DO P^E. DIEGO DE TORRES BOLLO.** Apud RABUSKE S. J., Arthur. *A Carta-Magna das Reduções do Paraguai. Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 14, a. XIII, n. 47, 1978, p. 25.

¹³⁰ Apud RABUSKE S. J., Arthur. Op. cit., 1978, p. 23.

Xavier, embora sejam de estampas, tendo-se também alguma para os doentes. [sem grifo no original]¹³¹

Em relação a esta orientação, cabe lembrar que as relíquias constituíam-se em elemento central na liturgia e na vida piedosa do Catolicismo.¹³²

Ainda na 1ª Instrução, destacamos o nono artigo, pela referência que faz aos procedimentos terapêuticos e espirituais adotados em relação aos enfermos:

9º artigo: No tocante a doutrinar os índios, a tirar-lhes os pecados públicos e pô-los em policiamento, terão de ir muito pouco a pouco, até tê-los ganho muito para si. Nisto e nem no sustento de Vossas Reverências não lhes sejam de qualquer peso ou carga. Mas, ao entrar, batizem as criaturas enfermas e catequizeem os adultos doentes, de maneira que nem grande nem pequeno morra sem batismo. Isto não somente em sua aprovação, mas em toda a redondeza, tendo-se recomendado aos índios da comarca que avisem quando eles, ou seus filhos e parentes, estiverem enfermos. E o espanhol que for com Vossas Reverências cure-os a todos, sangre-os e os purgue, e faça com que o ajudem, bem como lhes dê os poucos presentes que houver e vá ensinando a algum índio para a mesma finalidade. [sem grifo no original]¹³³

É importante observar que apesar de os jesuítas terem se dedicado ao alívio dos doentes e ao estudo da Medicina, “*parece que no les favorecía en esta matéria, ni el Derecho Canónico, ni las Constituciones de la Orden, pues, hablan estas de las ocupaciones que no convienen a clérigos y religiosos y entre ellas se cuenta la medicina, y mucho más el comercio al parecer intimamente ligado al sosten de boticas*”.¹³⁴ Estas proibições podiam ser,

¹³¹ Idem, p. 23.

¹³² Conforme L. Karnal, “*às relíquias de mártires são tão importantes que acabaram transformando-se em norma canônica: os altares deviam possuir, na sua pedra de ara, uma relíquia de santo mártir ou confessor*”. (KARNAL, L. Op. cit., 1998, p. 157).

¹³³ Apud RABUSKE S. J., Arthur. Op. cit., 1978.

¹³⁴ LEONHARDT S. J., Carlos. *Los Jesuítas y la medicina en el Rio de la Plata. Estudios 57*, Buenos Aires, 1937, p. 101. “*(...)el Derecho Canónico (...) refleja la legislación de siglos al ordenar que ‘los clérigos han de evitar, no sólo lo que es indecoroso, sino también lo que es ajeno a su estado. Sin indulto apostólico no deben ejercer la medicina ni la cirugía. (...) Dice el canon 985: ‘Son irregulares por delito los clérigos que ejercen la medicina o la cirugía a ellos prohibida, si ejerciéndola causan la muerte.’* (Idem, p. 102).

no entanto, desconsideradas, quando o atendimento se fazia necessário, “*tratandose de la misericórdia y caridad para con los pobres, cuando hace falta otro médico o cirujano*”.¹³⁵

O Papa Gregório XIII, em 1576, outorgou à Companhia de Jesus permissão para a prática da medicina, nos seguintes termos:

Ya que consta por la experiencia, que los fieles se inclinan mucho a la religión y piedad, si las personas religiosas ejercen para con ellos los oficios de la caridad, no sólo con sus almas, sino también con sus cuerpos, y habiendo la Compañía de Jesús, según supimos, algunos religiosos entendidos en medicina, cuya asistencia ante todo en regiones donde faltan médicos, puede ser muy útil no sólo para las almas, sino también para los cuerpos, contribuyendo este oficio de caridad no poco a la edificación y a la gloria de Dios: para habilitar a semejantes religiosos a esta práctica, sin que incurran en censuras, ni se inquieten en su conciencia (...) damos este presente indulto con autoridad apostólica (...) a todos y a cada uno de la referida Compañía de Jesús, entendidos en medicina, que hay ahora o que hubiere en adelante, para que, con el permiso de sus superiores libre y lícitamente curen (...) tanto a los enfermos de la misma Religión, como a extraños y seglares con tal que no se trate de adistión o incisión hecha por ellos en persona; y en el caso de que no pueda comodamente acudir a los médicos seglares(...) [sem grifo no original]¹³⁶

Durante os séculos XVI e XVII e, ainda na primeira metade do século XVIII, os Jesuítas puderam exercer a medicina “*y expender a la gente las necesarias medicinas*”, face à não existência dos chamados “Protomedicatos” implantados nos diversos Vice-Reinos somente após a primeira metade do século XVIII.

A referida falta de médicos é atestada pela solicitação, feita em 1642, pelo Cabildo de Buenos Aires à cidade de Córdoba, na qual fica expresso que face a “*los frecuentes apuros de peste*” se faz necessária a vinda de um médico, já que “*no hay médico ni medicinas*”.¹³⁷

¹³⁵ LEONHARDT, Carlos, S.J. Op. cit., 1937, p. 103.

¹³⁶ GREGORII XIII. **facultas medendi citra adustionem et incisionem, pro medicinae peritis...** Apud LEONHARDT. Op. cit., 1937, p. 104.

¹³⁷ LEONHARDT, Carlos, S. J.. Op. cit., 1937, p. 110.

Cabe aqui referir o sétimo artigo da 1ª Instrução que deixa claras as condições que deveriam ser observadas pelos jesuítas, no momento da instalação da redução e que estão associadas à preocupação com o controle de doenças e com o eficiente abastecimento de alimentos. Neste sentido, além de atuarem como médicos nas situações de epidemias, procuravam, através de medidas de prevenção, evitar a debilitação dos indígenas pela fome ou pela instalação de determinadas enfermidades.

*7º artigo: No sítio mais apto façam a Redução e a povoação (...) Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças, nem muito quentes, mas que tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos (...)*¹³⁸

Ainda na 1ª Instrução, foi recomendado que:

10º artigo: Aos índios já cristãos hão de dar a extrema-unção (unção dos enfermos) a seu tempo, depois de lhes haver explicado a virtude deste Sacramento, administrando-o, bem como os demais (Sacramentos), sempre com toda a decência e solenidade. Em particular valha isso dos Batismos, máxime dos primeiros a fazer, em que se há de juntar a principal gente adulta e bem catequizada. Faça-se o mesmo nos enterros, levando-se grinaldas para as criaturas inocentes. E procurem despertar toda a reverência às coisas sagradas, como à água benta, aplicando-a aos enfermos e ordenando que a tenham em decência em suas casas, e com ela crucifixos em todas, especialmente nas dos cristãos. Diante deles somente se diga a missa, não consentindo, sem causa grave, que a ela assistam os infieis. [sem grifo no original]¹³⁹

11º artigo: (...) Sejam os sermões tais que se lhes declare algum mistério, artigo ou mandamento, repetindo-o muitas vezes e usando de comparações e exemplos. [sem grifo no original]¹⁴⁰

Com relação ao décimo e ao décimo primeiro artigos, alguns aspectos merecem ser destacados, além dos já mencionados batismo, confissão e extrema-unção, administrados aos enfermos e moribundos. São eles “*à reverência às coisas sagradas como a água benta*”, a referência ao crucifixo como elemento de identificação dos cristãos e à exclusão dos não-convertidos da missa, na qual eram incentivadas determinadas condutas e outras eram

¹³⁸ Apud RABUSKE, Arthur, S.J. Op. cit., 1978, p. 24.

¹³⁹ Idem, p. 25.

condenadas. Nestas ocasiões, os sermões empregavam largamente os relatos edificantes e introduziam os indígenas nos mistérios da fé, conforme recomendação feita pelo P^e. Diego de Torres Bollo. Ficou determinado, também, que os missionários

15^o artigo: (...) Repreendam nisso os culpados nos demais vícios públicos corrijam-nos e os castiguem a seu tempo com amor e inteireza, especialmente os feiticeiros (...)[sem grifo no original]¹⁴¹

Cabe aqui referir que a partir das determinações do Concílio de Trento, *‘ô católico passou a ser identificado sobretudo pelo gesto católico, pela Representação. [sic] Toda a catequese tridentina enfatiza o erro, citando mais o demônio do que a Deus’*.¹⁴²

Os feiticeiros, identificados com o demônio, eram o alvo preferencial da ação catequética dos Jesuítas; estes, no entanto, não descuidaram de em seus sermões e autos teatrais enfatizar que o demônio jamais vence a disputa com os santos e os anjos pela posse das almas dos indígenas.¹⁴³

Na ‘2^a Instrução do P^e. Torres para todos os Missionários do Guairá, Paraná e dos Guaicurus’ há recomendações que merecem ser destacadas, em função das concepções nelas expressas, em especial, em relação à sensibilidade religiosa:

1^o artigo: E que, enquanto mais cuidarmos de nossa perfeição, tanto mais nos faremos instrumentos aptos de alcançarmos a de nossos próximos, a sua salvação e a conversão dos índios, sendo que esta a havemos de negociar (conseguir) principalmente com orações contínuas, com sacrifícios e penitências (...) [sem grifo no original]¹⁴⁴

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁴⁰ Idem, p. 26.

¹⁴¹ Idem, p. 27.

¹⁴² KARNAL, L. Op. cit., 1998, p. 136.

¹⁴³ É oportuno lembrar que *‘a devoção popular ibérica não dispensava o recurso às imagens; antes, multiplicava-as. Por outro lado, valia-se muitíssimo das figuras medianeiras entre o fiel e a divindade, como os anjos bons e os santos, os quais afinal são almas de mortos que intercedem pelos vivos’*. (BOSI, Alfredo. Op. cit., 1992, p. 72.)

¹⁴⁴ Apud RABUSKE, Arthur, S.J. Op. cit., 1978, p. 30.

Com relação à busca da perfeição, expressa neste 1º artigo da 2ª Instrução do P. Diego de Torres Bollo, cabe lembrar:

*A busca da ordenação é outra constante na espiritualidade inaciana. O espírito quantitativo dos Exercícios Espirituais estabelece, por exemplo, que o praticante deve fazer um exame de consciência ao levantar, após o almoço e ao deitar. (...) Os Exercícios prosseguem com regras para separar os bons pensamentos dos maus, regras para eleger o melhor estado de vida, regras para um bom exame de consciência e regras para bem medir os resultados.*¹⁴⁵

Para melhor ilustrar esta busca da ordem destacamos, na expressão de L. Karnal, “*as quatro reflexões espirituais dos Exercícios que mostram a sede de ordem*”¹⁴⁶:

a) ‘*deformata reformare*’: *reformatar aquilo que foi deformado (por influência do pecado);*

b) ‘*reformata conformare*’: *refazer de acordo com o modelo divino;*

c) ‘*conformata confirmare*’: *reforçar o que está conforme a Deus;*

d) ‘*confirmata transformare*’: *através das meditações sobre o Amor de Deus transformar a vida em conformidade com o Evangelho.*¹⁴⁷

Quanto às ‘*meditações sobre o Amor de Deus*’, é preciso salientar a importância das imagens sensoriais, como meio eficiente para atingir o nível de introspecção prescrito por Inácio de Loyola.¹⁴⁸ Neste sentido, consideramos extremamente representativo o ‘*Quinto Exercício: Meditação do Inferno*’:

1º ponto: Ver com o olhar da imaginação as grandes chamas e as almas como que em corpos incandescentes.

¹⁴⁵ KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 48. Conforme Bosi, ‘*hos Exercícios Espirituais do fundador da Cia. de Jesus, o ver-para-pensar, de inequívoca estirpe tomista, aparece cruzado como um sentir-para-pensar-se que afina o tom na prosa intimista da *Imitatio Christi* e na piedade sensível difusa ao longo do ‘outono da Idade Média’*’. (BOSI, Alfredo. Op. cit., 1992, p. 87.)

¹⁴⁶ **Exercícios Espirituais**. São Leopoldo: Ed. CECREI, s. d, p. 33 e ss. Apud KARNAL, L. Op. cit., 1998, p. 49.

¹⁴⁷ KARNAL, L. Op. cit., 1998, p. 49.

¹⁴⁸ Bosi observou: ‘*(...) a piedade católica desse mesmo século da Contra-Reforma explorou de modo intenso a imaginação material do céu e do inferno, e fez reacender afetos cujo dinamismo pudesse tocar a soleira do transporte místico. Anchieta e todos os jesuítas de seu tempo são discípulos diretos de Inácio de Loyola, o fundador da Companhia, cujos Exercícios Espirituais induzem a alma do praticante a visões metodicamente aterradoras do Além, assim como a preparam para sentir arroubos de contrição e adoração.*’ (BOSI, Alfredo. Op. cit., 1992, p. 84.)

2º ponto: *Aplicar o ouvido aos prantos, alaridos, gritos, blasfêmias contra Cristo Nosso Senhor e contra todos os seus santos.*

3º ponto: *Com o olfato sentir fumaça, enxofre, cloacas e podridão.*

4º ponto: *Provar com o paladar coisas amargas, tais como lágrimas, tristeza e o Verme da Consciência.*

5º ponto: *Tocar com o tato como as chamas atingem e abrasam as almas.*¹⁴⁹

Uma profunda relação entre imagem e pensamento pode ser observada, a ponto de as percepções plásticas, sonoras, cromáticas, olfativas e outras propiciarem a “materialização” da sensibilidade religiosa jesuítica.

Esta característica da sensibilidade religiosa jesuítica nos remete aos pregadores medievais que “temperavam seus sermões com histórias aterrorizantes das repetidas aparições do Diabo para tentar os fracos e levar os pecadores renitentes”, como também aos palcos medievais, onde criaturas grotescas com chifres e cauda encenavam num ambiente recendendo a enxofre.¹⁵⁰ Ainda na 2ª Instrução, destacamos as orientações relativas às situações de doença e de morte:

9º artigo: *Na Igreja e no cemitério se pregue sobre algum mandamento com muitas repetições. Aos domingos haja sermão na igreja. [sem grifo no original]*¹⁵¹

10º artigo: *Sabendo-se que algum infiel se encontra doente, vá-se com todo o cuidado catequizá-lo e oferecer-lhe algum presente. Aos que morrerem cristãos, enterrem-nos com a solenidade possível, não consentindo nisso e nem em outra coisa qualquer superstição. [sem grifo no original]*¹⁵²

11º artigo: *Toque-se o sino três vezes por dia para a oração e, à noite, em lembrança das almas dos defuntos. E saiam então dois rapazes pelo povoado para exortarem que as encomendem a Deus. [sem grifo no original]*¹⁵³

¹⁴⁹ LOYOLA, Inácio de. **Exercícios Espirituais**. 3. ed. São Leopoldo: Ed. Cecei, s. d.

¹⁵⁰ THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 382.

¹⁵¹ Apud RABUSKE, Arthur, S.J. Op. cit., 1978, p. 32.

¹⁵² Idem, p. 33.

¹⁵³ Idem, p. 33.

13º artigo: Pela administração de sacramentos e para fazer enterros por ora não se peça nada de forma nenhuma. [sem grifo no original]¹⁵⁴

Antes que isso, diga cada padre semanalmente uma missa pelos índios e, morrendo algum deles, também se celebre uma missa por sua alma. [sem grifo no original]¹⁵⁵

Vale lembrar, dada a insistente recomendação de que missas deveriam ser oficiadas em determinadas situações já que, para a Igreja, a “*adesão corporal*” a estas cerimônias evidenciava uma “*adesão espiritual*”.¹⁵⁶ Em razão disso, os indígenas ausentes à missa e omissos na observância das estruturas formais e de exteriorização da fé, eram punidos com castigos físicos ou divinos.¹⁵⁷

As considerações feitas sobre as Instruções do P^e. Diego de Torres Bollo, que orientaram a implantação do modelo reducional na região abrangida pela Província Jesuítica do Paraguai, não pretenderam esgotar a análise dos registros acerca da prática missionária jesuítica junto aos Guarani. As expressões de sensibilidade religiosa serão retomadas no contexto das reduções jesuítico-guaranis, a partir das manifestações de piedade e de devoção, bem como das representações perceptíveis no discurso jesuítico.

¹⁵⁴ Idem, p. 33.

¹⁵⁵ Idem, p. 34.

¹⁵⁶ É válido lembrar “*a crença no poder expiatório da missa, considerada a mais sublime oração nos diversos níveis culturais da época moderna. (...) Antes mesmo da Reforma, a missa constitui o rito central do Cristianismo na Europa. Muito divulgada é a crença em seu poder expiador, reparador e na sua eficácia para aplacar a ira divina e alcançar a pacificação no plano social, a elevação espiritual e, notadamente, a salvação da alma.*” (CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Irmândades Mineiras e Missas*. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, n. 16, set. 1996, p. 66).

¹⁵⁷ “*A missa é uma cerimônia litúrgica baseada em um texto, dotado de partes fixas com destaque para a consagração da eucaristia, que representa o momento mais elevado deste rito, pois reatualiza o sacrifício e a redenção de Cristo e, outrossim, a promessa de salvação àqueles que acreditam neste mistério. (...) ‘mandar celebrar uma missa, melhor ainda, freqüentá-la traz grandes frutos para os vivos e para os mortos’.*” (CAMPOS, A. Op. cit., 1996, p. 67). Cabe aqui retomar o décimo artigo da 1ª Instrução do P^e. Diego de Torres Bollo, de 1609, que recomenda que somente os fiéis assistam à missa. Neste caso, a punição dos fiéis omissos ou ausentes se devia ao fato de potencialmente estarem retornando ao seu “*antigo costume*”, o que poderia comprometer, não só “*a fortaleza da fé*” de muitos, mas também a conversão futura de outros.

As Cartas Ânuas da Província Jesuítica do Paraguai serão, em razão disso, o “corpus” privilegiado para a análise que nos propusemos a fazer e para revelar a “*construção*” de uma sensibilidade religiosa própria das reduções jesuítico-guaranis.

3 – A morte no centro da vida – reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis

Este capítulo discute aspectos relacionados às diferentes percepções da doença e da morte, suas interpretações e associações à feitiçaria ou à quebra de regras e/ou tabus, bem como sua profunda ligação com a religiosidade Guarani.¹ Para tanto, resgatamos algumas conclusões de estudos já realizados em torno da eficácia dos rituais xamânicos² de cura, bem como de seus desdobramentos em termos de dominação simbólica.

¹ Conforme Alfredo Vara(h): *‘La dinamica cultural guaraní está indisolublemente ligada a la vivencia religiosa. El grupo se conglera en torno a líderes de caráter religioso: los shamanes, payés o ‘mburubicha = jefe (originalmente: ‘el que posee fervor religioso)’*” (VARA(h), Alfredo. **La construcción guaraní de la realidad – una interpretación psicoanalítica.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 3, Centro de Estudios Antropologicos, Universidade Catolica, 1984, p. 22). Melià observa também que *“la religión guaraní aparece sacramentalizada en el canto y en la danza, bajo la inspiración chamánica.”* (MELIÀ, B. **El Guaraní – Conquistado y Reducido.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5, Centro de Estudios Antropologicos, Universidade Catolica, 1986, p. 39). Referindo-se à religião dos Guarani contemporâneos, Melià afirma que *“en su estructura y su función perpetúa la religión de los antiguos Guaraní, puede ser definida como inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por ‘profetas’ en búsqueda de la tierra sin mal.”*(MELIÀ, B. Op. cit., 1986, p. 158).

² Conforme Nimuendaju, *‘ho Brasil é costume se designar os xamãs indígenas genericamente pelo termo da Língua Global ‘pajé’. Também Montoya recorre à palavra paye para designar o feiticero.”* (NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987, p. 73). Cabe lembrar aqui que a palavra xamã tem origem siberiana e que seu uso se tornou corrente na Antropologia, cf. observa Alfredo Vara(h): *“El ‘paye’, llamado así por los Guaraní y otras tribus de America del Sur, en términos antropológicos más propiamente shamán, por sus idénticas características com otros shamanes del resto del mundo (America, Asia, Africa, Oceanía). El shamán es poeta, ideólogo, sacerdote, médico, brujo, conductor, en la cultura guaraní.”* (VARA(h), Alfredo. Op. cit., 1984, p. 90).

Esclarecemos que nossa intenção é avaliar as alterações ocorridas no sistema simbólico-ritualístico e nas práticas terapêuticas empregadas pelos indígenas face à implantação do modelo reducional jesuítico.³

Enfatizamos a importância do contexto das epidemias, na medida em que favorecem a percepção, tanto em relação à organização do conhecimento (crenças e práticas médicas) e ao poder do saber médico, quanto em relação à condenação, aproximação e adaptação entre ‘saberes’ diferentes, destinados a conservar ou a devolver a saúde aos seres humanos. Foucault, destacando a importância de uma ‘*arqueologia do olhar médico*’ afirmou ‘(...) *que a doença é, ao mesmo tempo, a desordem, a perigosa alteridade do corpo humano e até o cerne da vida, mas também um fenômeno da natureza que tem suas regularidades, suas semelhanças e seus tipos*’.⁴

Na tentativa de entendermos estas regularidades, recorreremos, em primeiro lugar, a Malinowski que, em sua obra “**Crímen y costumbre en la sociedad salvaje**” considera que *‘ningún hecho cultural (...) puede comprenderse aisladamente, pues la cultura constituye un todo orgánico. (...) En este todo orgánico que es la cultura, cada elemento cultural se distingue por la función que desempeña. Al antropólogo le corresponde, en el estudio de las sociedades primitivas, desentrañar el significado de los diferentes elementos que integran una cultura a través de la función que realizan.*’⁵

³ Em referência às profundas alterações que o modelo reducional provocou, Melià observa: “*La reducción tiene un carácter totalizante y sus consecuencias serán irreversibles en todos los órdenes. La reducción perturba la ecología tradicional, trae una nueva morfología social, dispone del espacio urbano según intenciones precisas, modifica el sistema de parentesco. En la reducción la religión guaraní es atacada, ridicularizada, suprimida y en fin sustituida. Los ‘hechiceros’ son acosados y perserguidos, expulsados o domesticados. No hay duda que la reducción pretende cambiar el ser Guaraní.*” (MELIÀ, B. Op. cit., 1986, p. 178).

⁴ FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p. 14.

⁵ MALINOWSKI, Bronislaw. **Crímen y costumbre en la sociedad salvaje**. Barcelona: Editorial Planeta / De Agostini S.A., 1986 (Introducción).

Segundo este autor, *“en las ceremonias mágicas y religiosas, casi cada acto – además de su propósito primario – es considerado como una obligación entre grupos y individuos, y tarde o temprano tiene que hacerse su pago equivalente o contraservicio estipulado por la costumbre”*. Em razão disso, *“la magia en sus formas más importantes es una institución pública en la cual el mago de la colectividad, que por regla general desempeña su cargo por herencia, tiene que prestar servicios en favor de todo el grupo”*, estando obrigado *“a ejercer su magia tan pronto como surja la necesidad, en la estación adecuada o en ciertas circunstancias a fin de mantener los tabúes y a veces incluso dirigir toda la empresa”*.⁶

Numa perspectiva funcionalista, Malinowski questionou *“la idea de que la vida primitiva se caracterice por su ausencia de leyes. (...) En toda comunidad primitiva, al contrario, hay más bien hipertrofia que carencia de leyes”*.⁷ Ele acrescenta que isto pode ser observado exemplarmente num dos atos mais característicos da vida cerimonial *“los ritos de duelo por los difuntos”*, que se constituem em *“actos de piedad hacia el finado causados por el miedo, el amor o la solicitud por el espíritu del muerto. Como manifestación ritual y pública de emoción, formando también parte de la vida ceremonial de la colectividad”*.⁸

Ressaltando a existência de normas / regras presentes nos ritos mágicos e nas pompas funerárias de sociedades tribais melanésias, Malinowski afirma que estas normas estão respaldadas, principalmente, *“por sanciones sobrenaturales y por la fuerte convicción de que con las cosas sagradas nadie debe entremezclarse”*.⁹ Neste sentido, a ênfase dada é que em todas as sociedades existem regras *“que son demasiado practicas para ser apoyadas por las*

⁶ Idem, p. 56.

⁷ Idem, Introducción.

⁸ Idem, p. 47 –48.

⁹ Idem, p. 69.

*sanciones religiosas, demasiado gravosas para ser dejadas meramente a la buena voluntad y demasiado personalmente vitales para los individuos para que cualquier instancia abstracta pueda hacerlas cumplir”.*¹⁰

Miguel Leon Portilla, em artigo intitulado “**El sacerdote canibal. Una visión kaliña de los Misioneros.**”, observa que entre as populações Guayanesas há uma estreita relação entre transgressão de regras, enfermidades e morte.

*Después de la muerte los hombres, en camino a una aldea de ancestros, deben enfrentarse a los chamanes o jefes de varias especies animales y vegetales. Si un hombre no há respetado las reglas de caza o de consumo, etc., puede ser eventualmente capturado por chamanes animales y vegetales para ser incorporado a esas sociedades. (...) Igualmente, toda enfermedad es conceptualizada como causada por jefes animales en venganza por las transgresiones de algunas reglas. (...).*¹¹

O autor informa ainda que “*en la ideología kaliña la muerte es necesaria, pues forma parte del sistema general de contraprestaciones que unen unas sociedades a otras y que permiten la reproducción del grupo social. Las enfermedades son imaginadas como un proceso de incorporación a sociedades de otros domínios del universo*”.¹² Nesta perspectiva também a morte é percebida como ritual, na medida em que seu simbolismo está associado à memória e à integridade grupal.¹³ A morte, no entanto, é geralmente percebida como uma ameaça para a sociedade, resultando daí uma mobilização de ritos e mitos para eliminar ou reduzir o perigo e para canalizar as emoções através de um conjunto de práticas sociais e de

¹⁰ Idem, p. 83.

¹¹ PORTILLA, Miguel Leon. **De Palabra y Obra – en el Nuevo Mundo 1. Imágenes Interétnicas**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1993, p. 144.

¹² Idem, p. 153.

¹³ Conforme Durkheim o rito “*é celebrado para se permanecer fiel ao passado, para que a coletividade conserve a sua fisionomia moral*”. (DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 443). O mesmo autor afirma que “*o rito, portanto, não serve e não pode servir senão para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva*”. (Idem, p. 447 – 448).

processos psíquicos, denominado luto.¹⁴ E é graças ao luto que “*a sociedade consegue estabelecer o equilíbrio entre a natureza e a cultura, quebrado pela morte e readquirir o domínio do tempo*”.¹⁵ Há que se considerar, ainda, o uso da feitiçaria como meio de coerção. Segundo Malinowski, a feitiçaria é praticada, geralmente, por homens de inteligência e personalidade destacadas, que adquirem seu poder, riqueza e influência, através da aprendizagem de alguns feitiços e da aplicação dos mesmos.¹⁶

Robin Horton, por sua vez, ao estudar as práticas médicas dos calabares do Delta do Níger (1967), observou a existência de uma distinção entre culturas de tipo tradicional (sistemas fechados) e culturas de orientação científica (sistemas abertos), sendo que os primeiros se caracterizariam pela “*ausência de alternativas e inquietação ante aquilo que ameaça o sistema*”.¹⁷ Este mesmo autor observa que “*para o pensamento africano, o poder das palavras é tal que se presume que podem dar vida às realidades que evocam (...) Disto deriva também o uso de eufemismos e a crença de que se pode fazer mal a uma pessoa agindo sobre o seu nome (...)*”.¹⁸ Neste sentido, cabe ressaltar que a essência do poder mágico reside na consciência intuitiva, por parte do mago, de que o seu ato de vontade tem em si a força que o transformará, pela fala, numa ação efetiva sobre o real.

¹⁴ Ariés, em seu estudo sobre a morte, afirma que na liturgia antiga “*os mortos não são considerados como separados dos vivos*”. (ARIÉS, Philippe. **O homem perante a morte**. Mira-Sintra/Mem Martins: Publicações Europa – América, 1990, p. 162). Segundo esse autor, ao nível simbólico não há uma interrupção da vida e esta não-interrupção pode ser observada nas orações, nos rituais e em todo o processo litúrgico que envolve a morte e as cerimônias mortuárias.

¹⁵ Conforme ROMANO, Ruggiero (org.). **ENCICLOPÉDIA EINAUDI**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. vol. 30, Verbete LUTO, p. 487.

¹⁶ Como bem salientou o autor: “*Ejercen su poder en beneficio próprio y profesionalmente, cobrando unos honorarios; como la creencia en la hechicería está profundamente arraigada y cada enfermedad grave y cada magia negra, al brujo se le tiene un temor reverente y a primera vista su posición conduce inevitablemente al abuso y al fraude*”. (MALINOWSKI, Bronislaw. Op. cit., 1986, p. 103–104.) Em seus estudos, Malinowski também constatou que a magia negra é “*el principal instrumento del jefe para imponer sus privilegios y prerrogativas exclusivos*”.(MALINOWSKI, Bronislaw. Idem, p. 112.)

¹⁷ Conforme ROMANO, Ruggiero (org.). Op. cit., 1982. vol. 30, Verbete: MAGIA, p. 20.

¹⁸ Idem, Verbete: MAGIA, p. 20.

A feitiçaria, por isso, “*es siempre una fuerza conservadora y suministra la fuente principal del saludable miedo al castigo y de la retribución que son indispensables en cualquier sociedad ordenada*”.¹⁹ Deve-se salientar que o poder que o feiticeiro-mago possui, decorre da legitimação das tradições e da hierarquia social, na medida em que, “*Sea cual fuere la forma como se emplee, es un modo de fortalecer el **statu quo**, un método de expresar las desigualdades tradicionales y de contrarrestar la formación de otras nuevas*”.²⁰

Os feiticeiros (o mago ou o xamã) são os responsáveis por desvendar as relações ocultas, as relações de compatibilidade e incompatibilidade, de hierarquia ou de equivalência entre as coisas, atendendo as necessidades de um determinado grupo. Neste sentido, o reconhecimento da importância da feitiçaria nas sociedades tribais fica expresso nas palavras de Malinowski, que identifica como “*un modo de hacer que los nativos observen estrictamente la ley, un medio de evitar los tipos de conducta extremos y inusitados*.”²¹

Cabe lembrar aqui que o homem primitivo atribui grande importância aos poderes sobrenaturais. Nas situações em que o imprevisto e o acaso se impõem, tendem a divinizar os elementos causadores do medo e a atribuir caráter feiticista àqueles que têm o poder de desfazer males causados por eles (doenças, mortes, degradação).²²

¹⁹ MALINOWSKI, Bronislaw. Op. cit., 1986, p. 112.

²⁰ Idem, p. 113.

²¹ Idem, p. 117.

²² Ver ROMANO, Ruggiero (org.). Op. cit., 1982. v. 30, Verbete: FEITIÇO, p. 372. William Holland observou com propriedade, em seu estudo sobre a “*medicina Maya en los Altos de Chiapas*”: “*como su sistema cosmológico está construído sobre bases mágico-religiosas, las causas y la curación de la enfermedad, en su opinión son en gran medida inteligibles por medio de principios sobrenaturales y atribuibles a ellos. (...) las enfermedades son interpretadas como un castigo de las fuerzas sobrenaturales aplicado al que transgrede las pautas tradicionales de la sociedad. (...) la buena salud sólo puede existir cuando la conducta de un individuo armoniza con los deseos de su sociedad y cuando está en paz con su prójimo (...)*”. (HOLLAND, William R. **Medicina Maya en los Altos de Chiapas**. Quito: Esteves Manuel Gutiérrez, 1989, p. 119 – 120).

O fenômeno da feitiçaria deve ser considerado como um corpo de crenças gerais que se apresenta sob três aspectos complementares: como sistema, como teoria e como prática. *{...} O conjunto constituído pelo sistema e a teoria só se revela perante uma situação, por ocasião de acontecimentos particulares (essencialmente doenças e mortes) (...) A consideração da feitiçaria como prática social conduz, por seu lado, a interpretações fundamentalmente finalistas (...)*.²³

Deve ser, sobretudo, entendida como o suposto poder que alguns homens podem exercer sobre outros, por qualidades inatas ou técnicas adquiridas. Segundo Pierre Clastres, *{...} por la regla general los chamanes son hombres*”, que tão logo tenham assegurado sua vocação xamânica, empreendem sua formação profissional. Esta tem uma duração variável, sendo ministrada por um xamã reconhecido; caracteriza-se pela ascese do corpo *“mediante ayunos prolongados, privación continua del sueño, aislamiento en la selva o el el monte, absorción masiva de humo o de jugo de tabaco o de drogas alucinógenas (...)*” ao fim do qual *“mediante la visión de lo invisible que se le ofrece, el joven es iniciado en esse saber que hará de él, de ahora en más, un chaman*”.²⁴ Em razão dos seus poderes, o feiticeiro é evocado em situações em que a ordem cotidiana é perturbada e é preciso restaurá-la, através de rituais em que intervêm substâncias e expressões.

É possível observar uma singular uniformidade do tratamento das enfermidades pelos xamãs desde as Antilhas à Terra do Fogo:

Cualquiera que sean las modalidades de las curaciones, terminan siempre con la extracción de un objeto patógeno mediante fumigaciones y succiones. Solamente cuando el alma ha sido robada, la técnica del shamán cambia; pero aún

²³ Conforme ROMANO, Ruggiero (org.). Op. cit., 1982. v. 30, Verbete: FEITIÇARIA, p. 35–36.

²⁴ CLASTRES, Pierre. *Mitos y Ritos de los Indios de America de Sur*. In: **Investigación en Antropología política**. Barcelona: Gedisa, 1987, p. 80.

*en tal caso no es raro que éste combine la busca del alma perdida con la extracción de la substancia mágica.*²⁵

Deve-se ressaltar que a eficácia da cura xamânica depende do medicamento, mas que este não age autonomamente, senão como parte de todo o processo de cura xamânica. E é este processo que torna a cura socialmente aceitável, permitindo a atuação do xamã.²⁶ Isto porque *‘para que o rito possa ser considerado eficaz, é necessária a experiência da força real que a sociedade exerce sobre os indivíduos que a compõem’*.²⁷ Na verdade, qualquer fenômeno mágico é um fenômeno de crença e a crença só pode nascer, unânime e geral, das necessidades coletivas do grupo.²⁸

Marc Bloch, ao tratar dos rituais de cura em sua obra **“Os Reis Taumaturgos”**, de 1923, nos alertava para a *“a natureza profunda dos fenômenos sociais”*, reconhecendo que era mais revelador o fenômeno do milagre do que a cura em si.²⁹

Claude Lévi-Strauss ao analisar a questão da magia, ressalta que não se deve procurar nos cânticos, poções ou misturas a eficiência dos feiticeiros. Segundo ele, a eficácia dos rituais estava no consenso que residia no fato de que o xamã curava porque era considerado por todos um grande xamã.³⁰

²⁵ MÉTRAUX, A. *La Causa y el Tratamiento Mágico de las enfermedades entre los índios de la Región Tropical Sud-americana*. **América Indígena**, v. IV, n. 2 abril, 1944, p. 160.

²⁶ *‘É, pois, verdade que em certos casos o dizer corresponde ao fazer e que certos ritos produzem efeitos reais e não imaginários. Mas estes efeitos aparentemente mágicos do rito não são de facto mágicos.’* (Conforme EINAUDI, v. 30, Verbete: RITO, p. 351.)

²⁷ ROMANO, Ruggiero (org.). Op. cit., 1982. v. 30, Verbete: RITO, p. 352.

²⁸ Ver ROMANO, Ruggiero (org.). Op. cit., 1982. vol. 30, Verbete: MAGIA, p. 14.

²⁹ Na opinião de Burke, o livro **“Os Reis Taumaturgos”** se constitui em uma *“contribuição”* ao que Bloch denominava *‘psicologia religiosa’*. O estudo tem como núcleo central a história dos milagres e a discussão em torno da crença do povo em tais *‘ilusões coletivas’*. Bloch observa com razão, *“que alguns doentes retornavam para ser tocados uma segunda vez, o que sugere que eles sabiam que o tratamento não havia sido eficaz, mas esta consciência não destruía sua fé. O que criava a fé no milagre era a idéia de que deveria haver milagre.”* (BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929 – 89): A Revolução Francesa da Historiografia**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1992, p. 28 – 29.)

³⁰ Segundo Lévi-Strauss, a eficácia simbólica implica a crença na mesma, e esta crença se dá sob três aspectos complementares. Primeiro, a crença do feiticeiro ou dos caciques na eficácia de suas técnicas; a seguir a crença do doente

O outro autor que buscamos para refletir sobre as crenças em torno da morte em sociedade tribais é Marcel Mauss. Em **Sociologia e Antropologia**, ele afirma que “(...) *Em um grande número de sociedades, um temor da morte, de origem puramente social, sem nenhuma mescla de fatores individuais era capaz de ocasionar tamanhos danos mentais e físicos, na consciência e no corpo do indivíduo, que acarretava sua morte em curto prazo, sem lesão aparente ou conhecida*”.³¹

Mauss, numa referência aos neozelandeses, observa que “*É um lugar comum de sua etnografia (...) – sobretudo antiga, antes da chegada da varíola e outras doenças européias que os dizimaram – notar sua saúde, sua força, a rapidez das cicatrizes e curas, desde que o moral não seja atingido*”.³²

Em relação aos maori, Mauss afirma que os mesmos “*assim classificam as causas de suas mortes: a) morte pelos espíritos (violação de tabu, magia, etc.); b) morte na guerra; c) morte por decadência natural; d) morte por acidente ou suicídio. E atribuem maior importância à primeira dessas causas*”.³³

Considerando a importância que os maori davam à morte pelos espíritos, ressalta que muitos “*morrem de pequenas indisposições, simplesmente porque, atacados, não lutam contra a doença nem tentam resistir a seus danos, mas rolam sob as cobertas e se deitam*

Continuação de Nota da página anterior.

nesta eficácia e, finalmente, “*a confiança e as exigências da opinião coletiva*” que, para o autor “*formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça*”. (LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 194 – 195). O aspecto fundamental para que a eficácia ocorra está no consenso social e o que importa é que “*o doente acredita nela e ele é membro de uma sociedade que acredita*”. (Idem, p. 228).

³¹ MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia (Vol. II)**. São Paulo: EDUSP, 1974b, p. 187.

³² Idem, p. 192.

³³ Idem, p. 202.

precisamente para morrer. Parecem não mais ter força de vontade e seus amigos os contemplam sem escutá-los (...)”³⁴

Há que se considerar, ainda, uma distinção quanto aos resultados da morte por magia e da morte por pecado:

*(...) a morte por magia é muito freqüentemente concebida em seguida a um pecado e amiúde só é possível após ele. Inversamente, a morte por pecado muitas vezes não passa de resultado de uma magia que provocou o pecado. (...) São verdadeiras dores de consciência que acarretam estados de depressão fatal e que são, por sua vez, causados por esta magia de pecado que faz com que o indivíduo se sinta culpado.*³⁵

Ao relatar epidemias ocorridas no século XIX nas ilhas Fiji e Sandwich, Mauss registrou a existência de um terror e de uma fatal melancolia, estados estes em que *‘as pessoas tornam-se incapazes de se salvar e de salvar as demais; diz-se que são ‘taqaya’, arrasadas, desesperadas, apavoradas, e abandonam qualquer esperança de viver’*.³⁶ Numa tentativa de interpretação, ele atribuiu este estado à consciência da infração a seu próprio *‘tapu’*, isto é, a obrigação de fazer atos que contrariavam seu *‘tapu’* levava-os a *‘deixarem-se morrer’*.³⁷ Mauss afirma, ainda, que *‘o indivíduo encantado, ou em estado de pecado*

³⁴ Idem, p. 202. *‘É muito rica a etnografia africana no que se refere às mortes causadas por feitiçaria. A vítima, acreditando efetivamente no poder do mágico e de sua magia, acaba realmente morrendo.’* (LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 78).

³⁵ MAUSS, Marcel. Op. cit., 1974b, p. 203.

³⁶ Idem, p. 204. Roque de Barros Laraia refere algumas situações em que a apatia antecedeu a morte: *“Os africanos removidos violentamente de seu continente (...) perdiam a motivação de continuar vivos. Muitos foram os suicídios praticados, e outros acabavam sendo mortos pelo mal que foi denominado de banzo. Traduzido como saudade, o banzo é de fato uma forma de morte decorrente da apatia.”* (LARAIA, Roque de Barros. Op. cit., 1986, p. 77 – 78). Ou então, o registro de que *‘foi também a apatia que dizimou parte da população Kaingang de São Paulo, quando teve o seu território invadido pelos construtores da Estrada de Ferro Noroeste. Ao perceberem que o seus recursos tecnológicos eram impotentes diante do poder da sociedade branca, estes índios perderam a crença em sua sociedade. Muitos abandonaram a tribo, outros simplesmente esperaram pela morte que não tardou’*. Idem, p. 77 – 78).

³⁷ MAUSS, Marcel. Op. cit., 1974b, p. 206. Em *“As Formas Elementares da Vida Religiosa”*, Emile Durkheim afirma que *‘não existe religião na qual não haja proibições, na qual elas não tenham papel considerável (...) a violação dos interditos religiosos é tida freqüentemente como capaz de determinar mecanicamente desordens materiais cujas conseqüências o culpado deve sofrer e que são consideradas como sanção do seu ato’*. (DURKHEIM, Emile. Op. cit., 1989, p. 364). O mesmo autor observa que esta forma de proibição, em etnografia, é correntemente denominada tabu, palavra empregada nas línguas polinésias, com o sentido de interdito. Com relação aos interditos, Durkheim observa que o *‘religioso implica necessariamente a noção de sagrado’* que decorre do *‘respeito que o objeto sagrado inspira e tem por finalidade impedir que se falte a esse respeito’*. (DURKHEIM, E. Idem, p. 364 – 365).

mortal, perde todo o controle sobre sua vida, toda escolha, toda independência, toda a sua personalidade”³⁸, o que favoreceria o medo-pânico que desorganizaria as consciências, a ponto de interferir no instinto de conservação. Tudo se resume, nesta perspectiva, ao fato de o indivíduo acreditar-se encantado ou em culpa, e morrer por esta razão.

Quanto às possibilidades de cura, ele observa que *“o estudo da cura dessas obsessões e doenças é tão demonstrativo quanto o estudo de suas conseqüências mortais. O indivíduo sara se a cerimônia mágica de exorcismo, o contra-feitiço age, tão inelutavelmente quanto morrerá no caso contrário”*.³⁹

Schaden, ao descrever a postura dos Guarani frente à morte, salienta que *“de fato entre os Guarani o indivíduo morre pelo desejo de ir para o Além, simplesmente por acreditar que deve morrer”*.⁴⁰

Ao analisar os suicídios, Melià lembra que *“h abía de admitir que la persona está tocada por una especie de enfermedad de la palabra-alma, que esta no tiene caminos y que es incapaz de entrar en un movimiento de participación y reciprocidad com otras personas”*.⁴¹ Referindo-se às causas, observa que deve-se considerar que *“Su espacio vital, há sido reducido al mínimo; las posibilidades de vivir y por lo tanto de morir como Guarani, desaparecen; en estas circunstancias ningún protagonismo histórico le está reservado a un*

³⁸ MAUSS, Marcel. Op. cit., 1974b, p. 207. Durkheim afirma: *“Justamente com a multiplicidade dessas proibições compreende-se o seu medo de funcionamento e as sanções que acarretam. Em conseqüência da contagiosidade inerente a tudo o que é sagrado, um ser profano não pode violar um interdito sem que a força religiosa da qual se aproximou indevidamente o alcance e estabeleça sobre ele o seu domínio. (...) É por isso que a doença ou a morte são consideradas como conseqüências naturais de qualquer transgressão desse gênero (...) O culpado sente-se invadir por uma força que o domina e contra a qual é impotente.”* (DURKHEIM, Emile. Op. cit., 1989, p. 386 – 387).

³⁹ MAUSS, Marcel. Op. cit., 1974b, p. 197–198.

⁴⁰ SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura gaurani**. São Paulo: EPU, 1974, p. 13.

⁴¹ MELIÀ, Bartomeu. *La muerte que vivimos*. **Acción**. Asunción, año XXVI, n. 143, 1994, p. 33.

*Guarani normal. La palabra tiene ahora un futuro por delante de silencio pesado (...)*⁴² Este autor, portanto, percebe o suicídio entre os Guarani como uma opção de vida, não de morte, já que *“el Guarani se mata no porque está cansado de vivir, sino porque queria vivir más”*.⁴³

Remeto, ainda, a uma interessante reflexão em torno do sentido atribuído à morte pelo Guarani contemporâneo que nos traz Alfredo Vara(h) ao afirmar que *“como consecuencia de la situación de crisis, que la cultura guaraní viene soportando desde su contacto con la civilización occidental, es notoria la presencia de vivencias místicas en torno a la muerte, se vuelve, entonces, deseada, concebida como una huída gloriosa, hacia ‘el paraíso de nuestro padre’ o ‘la tierra sin males’”*.⁴⁴

Em sua obra **Ayvu Rapitá**, Cadogan registra a formação dos médicos / xamãs, permitindo uma aproximação com as sociedades tribais já mencionadas.

El noviciado del que aspira a que los dioses le inspiren puede durar años; durante él, el neófito entona los himnos transcriptos, buscando diariamente la comunión con su dios tutelar o padre de su alma: ñ e'ey Ru. Debe frecuentar las reuniones para orar en común, asistir a las danzas, ajustarse al código moral, el que impone la hospitalidad, la caridad, el amor al prójimo. Cuando los dioses le consideran merecedor de recibir mensajes divinos, esto es, iniciarse en la práctica de la medicina

⁴² Idem, 1994, p. 33.

⁴³ Idem, 1994, p. 34.

⁴⁴ VARA(h), A. Op. cit., 1994, p. 114. Conforme Schaden: *“(...) un deseo profundamente religioso de morir, comparable tal vez a la tanatomanía de los esquimales. Obsérvase de hecho, entre los Guaraníes que el individuo muere por el deseo de ir para el más allá, simplemente por creer que debe morir, no en virtud de una profecía, sino sobre la base de sus vivencias personales”*. (SCHADEN, Egon. Op. cit., 1974, p. 130-131). Antônio Brand, em sua Tese de Doutorado *‘O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá-Guarani: os difíceis caminhos da Palavra’* (Porto Alegre, 1997), aprofundou a temática da prática do suicídio entre os Kaiowá-Guarani e remete às considerações feitas por Meliã, que referindo-se especificamente aos Pãi, afirma: *“Para los Pãi, la muerte es la última y más difícil prueba de su vida en la tierra que en general es considerada como prueba para el alma y preparación para la vida verdadera en la morada de los dioses (paraíso, ‘tierra sin males’)”*. (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1994, p. 30). Meliã atribui o suicídio a *“una espécie de enfermedad de la palabra-alma”* (Idem, p. 33), decorrente, entre outras razões, da redução do seu espaço vital, conseqüentemente de *“las posibilidades de vivir y por lo tanto de morir como Guarani, desaparecen”* (Idem, p. 33). Brand se vale também das considerações de Georg Grünberg, para quem os Guarani *‘se matam para continuarem sendo Guarani’* (GRÜNBERG, Georg. *Por que os Guarani/Kaiowá estão se matando? Tempo e Presença*, n. 37, 1991, p. 34 - 36), isto é, encaram o *“querer morrer”* como *“opção de vida, não de morte”* (Idem.)

*mística, conjurar los maleficios, etc., cae el novicio en un estado comparable de trance. Esto sucede a veces en una reunión para orar en común.*⁴⁵

Ao referir-se aos Mbyá-Guarani ele observa que em sua filosofia *‘existe estrecha relación entre **teko achy**, las imperfecciones humanas que, al morir el hombre se convierten en **ãngue** o **mbogua**, y numerosas enfermedades. A la influencia de **teko achy**: la vida imperfecta o las pasiones humanas, atribuyen los Mbyá gran número de enfermedades; en otras palabras, estas enfermedades son atribuibles a la influencia de nuestras propias pasiones sobre nuestros destinos, a la inobservancia de los preceptos divinos y las infracciones al código moral’*.⁴⁶ O autor complementa com uma afirmação dos próprios médicos indígenas: *“Por nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades.”*⁴⁷

Referindo-se a *“la fantástica sugestibilidad de indio Guarani”*, ele menciona ainda os maus presságios trazidos pelos *“espíritus en forma de aves que anuncian desgracias”* e que provocam o abandono das vivendas ao gritarem à noite.⁴⁸ Quanto às demonstrações coletivas de fé e da espera pelos milagres, ficam elas evidenciadas nesta passagem, que lembra muito as orações feitas pelos Guarani reduzidos para pôr fim a incêndios, chuvas ou pestes.

*Un eclipse del Sol es motivo para que toda la población se dedique a la danza com acompañamientos de himnos entonados en alta voz (...) Estos cantos los escucha Tupã Ru Ete, y se los comunica al padre de los dioses, evitando así que sobrevengan las tinieblas.*⁴⁹

Com relação aos indígenas sul-americanos, Susnik afirma que estes não manifestavam medo da morte, sendo que sua atitude ante a morte se baseava em duas concepções: *{...} la*

⁴⁵ CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta – Textos místicos de los Mbyá-Grani del Guairá*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, V, XVI, 1992, p. 168.

⁴⁶ Idem, p. 179.

⁴⁷ Idem, p. 179.

⁴⁸ Idem, p. 220.

creencia en la externación del alma, ‘que es persona’, y ‘que es un hombre’, y la de la vida comunitaria que se proyecta en la convivencia de las almas post-mortem”. Como decorrência dessas concepções, destaca-se ‘*el miedo ‘al muerto’, al ‘alma del muerto’, que podría apeligrar potencialmente a las almas de sus parientes vivos, mientras ellas ‘vagan separadas’ durante el sueño; el alma del muerto busca ‘la compañía del suyos’*”, logo “*(...) no hay miedo a la muerte, pero sí al muerto*”⁵⁰

Em seu estudo sobre os Araweté, Viveiros de Castro observou que “*os mortos povoam o discurso cotidiano, a história e a geografia do grupo. A morte é o acontecimento que põe em movimento, literalmente, a sociedade e a pessoa Araweté*”.⁵¹ O antropólogo ressalta a evidência do “*valor da morte como lugar estruturante da cosmologia Araweté*”, na medida em que “*através dos deuses e dos mortos*”, se conhecem os vivos.⁵²

Com relação ao medo dos mortos, ele afirma: “*Mas o período que se segue à morte de um adulto é extremamente perigoso (...) o medo que se abate violentamente sobre todos, após o enterro (...) contrastam de modo visível com a ostensiva ‘profissão de indiferença’ por ocasião do momento da morte e de exposição do cadáver. (...) tão logo o cadáver sai de cena a indiferença dá lugar a um mal contido pânico, e a inércia à pressa*”.⁵³

Continuação de Nota da página anterior.

⁴⁹ Idem, p. 169.

⁵⁰ SUSNIK, Branislava. **Los Aborígenes del Paraguay. V. Ciclo Vital y Estructura Social**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1983, p. 54. Referindo-se aos Guaraní contemporâneos, Curt Unkel Nimuendaju afirma que “*O Guaraní 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 Guaraní não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma. (...) A separação de seus entes queridos tampouco lhe pesa muito, pois a fé no renascimento abre a perspectiva de em breve estar de novo entre eles (...)*” (NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo: como fundamentos da religião dos Apapocuva Guaraní**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987, p. 35 – 36).

⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986, p. 56.

⁵² Idem, p. 57.

⁵³ Idem, p. 491.

Também o comportamento guarani pode ser caracterizado a partir do medo dos mortos e dos espíritos malignos:

*(...) el hombre también percibe que su vivencia puede ser perturbada por espíritus extraños, misteriosos, hostiles o por los individualizados demonios malignos; los espíritus son generalmente amorfos, pero pueden presentarse en forma humana o animal. Los omnipresentes espíritus y las entes demoníacas de la naturaleza son una herencia anímica del mundo primigenio; frente a este mundo, el hombre se siente temeroso o indefenso, recurriendo a la manipulación mágica, mediando los shamanes o ya buscando espíritus guardianes individuales.*⁵⁴

Para os Guarani, a morte é um fenômeno puramente natural⁵⁵, resultante de más ações e que tem uma origem mítica, explicada na conduta de Jasy (Lua): *“es por culpa de Jasy que Kuarahy no pudo resucitar a su madre, si la hubiera levantado, nosotros no moriríamos nunca. Es por culpa de Jasy que se perdió la vida (...)”*.⁵⁶

Referindo-se às causas da morte, Susnik identifica a existência das naturais e das anti-naturais. A morte é considerada natural *“cuando el hombre o la mujer ya pasan al status de ‘ancianos’, carentes de ‘fuerza vital’, que no cazan ni desempeñan tareas propias para la*

⁵⁴ SUSNIK, B. **Cultura religiosa (ambito americano)**. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1989, p. 95.

⁵⁵ Considero, aqui, oportuno fazer referência à morte relacionada com a antropofagia e a percepção guarani do ritual que envolvia a renovação da memória grupal. De acordo com Lévi-Strauss, a antropofagia ritual tem causas mágicas, religiosas e místicas, isto é, não meramente instintivas. (Ver CHASE SARDI, Miguel. *Avapouí. Algunas fuentes para el estudio de la antropofagia guaraní. Separata de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, n. 3, oct. 1964, p. 16 – 17.) Não foram poucas as referências feitas à antropofagia nos relatos sobre os Guarani, identificando-a como abominável vício, arraigado e difícil de ser eliminado. Há, contudo, uma certa unanimidade na documentação quanto à descrição da prática da antropofagia como uma cerimônia revestida de grande solenidade, bastante ritualizada, invariavelmente acompanhada de cantos e danças e ligada à exteriorização da religiosidade dos grupos indígenas. Muitas das referências à antropofagia a descrevem também como um ritual de batismo e de iniciação dos jovens no mundo dos adultos, dos guerreiros. Ao participarem, ativamente, da morte do inimigo, acreditavam estar vingando os seus mortos e assumindo as qualidades de força e valentia do guerreiro morto, bem como um novo nome. O ritual antropofágico, portanto, se constituía numa forma de *“renominación social”* (SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay. II. Etnohistoria de los Guaraníes (Epoca Colonial)**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979 – 80, p. 15), o que explica a atitude insistente dos xamãs em defender a *“virtud antropofágica”* (Idem, p. 15), largamente empregada, posteriormente, como *“un medio de amenaza y de presión violenta”* (SUSNIK, B. Op. cit., 1983, p. 148) sobre outros grupos indígenas.

⁵⁶ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Shamanismo y religión entre los Avá-Katú-Ete**. México, Série Antropología Social, n. 17, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, p. 79. Conforme Vara(h): *‘la muerte constituye una escandalosa ruptura del orden cósmico, en la cual el alma humana tiene, en última instancia, la responsabilidad esencial. Un complejo de culpa, de intyensas conotaciones, impregnará todas las vivencias y rituales en torno a la muerte. (...) Antes de llegar a la ‘morada de su padre’, el alma debe atravesar una serie de pruebas, que consisten basicamente en sortear con éxito, ‘la morada de los ña’, ‘la morada de los muertos’, etc.’*. (VARA(h), A. Op. cit., 1984, p. 113)

subsistencia del grupo doméstico, y cuya alma encuéntrase en un estado de ‘vagancia external’” Por outro lado, é considerada anti-natural, quando tem sua causa arribuída *“à la interacción de poderes sobrenaturales negativos, vengativos o punitivos, o ya a la magia negra, ésta provocada por los shamanes, manipuladores de las fuerzas mágicas, o por otros miembros societarios”*.⁵⁷

Entre os Guarani e os povos primitivos em geral, *“enfermedad significa estar poseído o dominado por espíritus animales telúricos, que roban o destruyen al individuo, su alma, o su órgano enfermo”* e aquele que revelar-se *“dueño del remedio”* ou *“controlador de los espíritus malignos”* demonstrará o verdadeiro poder mágico e religioso.⁵⁸

O xamã é também percebido pelos Guarani como *“un ser temible, capaz de destruir a sus enemigos a leguas de distancia, su capacidad para realizar hechizos y destruir es ilimitada, y la amenaza de ser víctima de ellos está constantemente en la mente Guarani”*.⁵⁹

Na continuidade de nossas considerações, é importante reconhecer o significado e as implicações da morte para os indígenas sul-americanos, na medida em que *“(...) la muerte es una transición conciente del estado de vivencia humana al estado de vivencia anímica.”* Com a morte *“ocurre un desequilibrio sociopsíquico en la estrecha comunidad”* que é restabelecido através dos *“ritos mortuarios y las prácticas funerarias manifiestan diferentes*

⁵⁷ SUSNIK, B. Op. cit., 1983, p. 54. Manuela Carneiro da Cunha, referindo-se à causas de morte entre os Krahó informa que *“pode ser devida a feitiço, à doença ou a acidente”*. (CUNHA, Manuela C. da. **Os mortos e os Outros**. São Paulo: HUCITEC, 1978, p. 12) Ela observa ainda que *“lo adoecer uma pessoa, a menos que se lhe conheça conflitos com algum suposto feiticeiro, a tendência é de diagnosticar doença e sempre se pode invocar algum parente morto como origem. Se o paciente se recuperar, a hipótese estará confirmada; mas se definhar e vier a morrer, a menos que se trate de um velho, (...) firmar-se-á a hipótese de feitiçaria (...)”*. (Idem, p. 13). Quanto ao acidente, este abrangeria picadas de cobra, quedas e, eventualmente, suicídios.

⁵⁸ VARA(h), Alfredo. Op. cit., 1984, p. 97.

⁵⁹ VARA(h), A. Idem, p. 98.

pautas para restabelecer dicho equilibrio, conjugando o ya anulando la relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos”.⁶⁰

É interessante observar que em estudos sobre as crenças e práticas funerárias entre os índios Bororo, os autores ressaltam a sua profunda relação com a celebração da vida, como fica demonstrado nas homenagens e rituais de iniciação desencadeados pelas mortes.⁶¹

Segundo Susnik, as práticas rituais entre os Guarani visavam a assegurar a separação da alma do corpo morto e que a participação do rito funerário *‘habilita a los vivos para afrontar esta fase del ciclo vital y permite su desahogo psicoemocional, incluyendo dolor, lamentación y ira’*. Quanto ao luto, é *‘un medio para regularizar la vivencia emocional por la muerte de alguien y restabelecer el equilibrio psíquico en la comunidad’*, sendo que *‘las*

⁶⁰ SUSNIK, Branislava. **Guerra. Trânsito. Subsistência. (âmbito americano)**. Asunción: Manuales del Museo Etnografico Andres Barbero, 1990, p. 103. Cabe aqui fazer referência ao estudo de Eduardo Viveiros de Castro – “Araweté: os deuses canibais” – no qual o autor ressalta o significado, não da morte natural, mas da morte ritual, isto porque a passagem para o *‘mundo dos deuses’* exigia a morte dos inimigos ou impunha a morte em *‘terreiro inimigo’*, ou então o próprio rito de passagem para a vida adulta exigia a morte do inimigo, para *‘iniciar-se como adulto sobre a cabeça dos contrários’*. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 1986, p. 658.) É Viveiros de Castro quem refere *‘Sem inimigo não há pessoa, feixe de normas, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto ornado de pedrarias que legitimavam a faca, a alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos’*. (VIVEIROS DE CASTRO. Idem, p. 660). Dessa forma, a *‘boa morte’*, para os Tupinambá, era a que se dava em mãos inimigas, enquanto que a morte natural, fruto da velhice, era a *‘morte indigna’*, porque esses teriam que *‘suportar o peso da terra’*. (VIVEIROS DE CASTRO. Idem, p. 647). Para Cunha e Viveiros de Castro, *‘Ao vingador, enfim, são reservadas honras e privilégios póstumos: é ele quem saberá encontrar, depois de morto, o lugar delicioso das almas (...) vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós’*. (CUNHA, Manuela Carneiro da. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás*. ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988, p. 59). Os autores continuam: *‘trata-se de morrer para haver vingança, e assim haver futuro (...) Mas a vingança não é outra coisa senão um elo entre o que foi e o que será, os mortos do passado e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, os vivos pretéritos e os vivos futuros’*. (Idem, p. 70)

⁶¹ *‘(...) O funeral é, sem dúvida, o mais importante dos inúmeros rituais vividos pela sociedade Bororo.’* (NOVAES, Sylvia C. *Tranças, Cabaças e Couros no Funeral Bororo*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, n. 24, 1981, p. 25). *‘Os rapazes Bororo que atingiram a puberdade são iniciados durante as fases finais de um funeral.’* (NOVAES, Sylvia C. *Aije – A expressão metafórica da sexualidade entre os Bororo*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, n. 24, 1994, p. 195) *‘A morte que extingue o sopro vital é, assim, o momento oportuno para se enfatizar a importância da vida e daqueles (iniciandos e crianças a serem futuramente iniciadas) que deverão recompor a sociedade Bororo.’* (Idem, p. 198). *‘Dentre as inúmeras homenagens ressalta aquela designada como ‘representação’ ou ‘substituição’ de um finado, quando alguém, sempre de outra metade, dança, manipula o corpo e caça em homenagem a um morto (...)’* (VIERTLER, Renate Brígite. *A caminho de Bakororo: alguns aspectos das representações da vida post-mortem dos índios Bororo do Brasil Central*. **Revista Imaginário**, São Paulo, USP, n. 1, 1993, p. 140- 141) *‘Portanto, ao final de todo o ciclo funerário, o medo da morte é regenerado sob a forma de celebração prazerosa da vida, prazer ligado aos perfumados alimentos preparados para os substitutos dos finados, aos belos ornamentos que estes podem passar a ostentar, embelezando-os e tornando-os cobizados como maridos e genros.’* (Idem, p. 144).

reacciones de los vivos frente a la muerte y a los muertos son diferentes, observando cada tribu su propia pauta”⁶².

As descrições das formas de sepultamento usuais entre os Guarani, enfatizam que “El entierro en urnas era muy común, pero no siempre practicado; 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 erigía una choza funararia en miniatura“. Com relação ao luto afirma-se que *“dura de uno a seis meses según el grado de pare ntesco com el muerto; las mujeres suelen visitar la tumba para cumprir com el ritual de lamentaciones, se reincorporan a la vida normal, cuando a las mujeres vuelven a crecer los cabelos y a los hombres cubren la tonsura frontal hasta la altura de los ojos*”.⁶³

Alfredo Vara(h) observa que também são registradas manifestações de pesar frente aos moribundos e que *“el shamán acompaña, com sus rezos, el alma divina del sujeto hacia la morada de la deidad que lo envió*”.⁶⁴ Em relação ao enterro, o mesmo autor refere que as

⁶² SUSNIK, B. Op. cit., 1990, p. 103. Pedro Agostinho, ao descrever os mitos e rituais funerários do Alto Xingu, refere que *“após a morte, o paye fuma e reza despedindo a alma, e a isso se destina também o canto por ocasião do enterro: se não a mandarem, ela não sai, e anda pela casa mexendo nas coisas e sendo sentida pelas pessoas como um vento”* (AGOSTINHO, Pedro. **Kuarup: Mito e Ritual no Alto Xingu**. São Paulo: EPU, 1974, p. 53). Daí a necessidade dos *“cuidados rituais a cercar os enlutados, desde o banho purificador e renovador, até a renovação da pintura corporal (...)*”. (Idem, p. 153 – 154). Para Gioconda Mussolini, os ritos mortuários são fundamentados por *“uma crença generalizada: a de que o morto significa uma ameaça, um perigo ao mundo dos vivos, (...) As cerimônias fúnebres, então, adquirem um sentido bem diretamente preso ao nosso problema: tornam-se uma espécie de medida profilática e preventiva, afastando o perigo que pesa sobre a comunidade”*. (MUSSOLINI, Gioconda. **Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 177).

⁶³ SUSNIK, B. Op. cit., 1990, p. 113. Em referência aos Krahó, Manuela Carneiro da Cunha observa que *“os enlutados são postos à margem da sociedade, e passam por um período de reajustamento. As suas manifestações de pesar são socialmente controladas, e se lhes é dado destruir os pertences do morto e executar saltos mortais ao serem removidos os despojos, eles deverão, no entanto, ser refreados pelas pessoas presentes. é motivo de escândalo e opróbrio para a comunidade uma pessoa conseguir levar a cabo um suicídio nestas ocasiões”*. (CUNHA, Manuela C. Op. cit., 1978, p. 54). Entre os Bororo, segundo Viertler, *“o final dos funerais (...) os enlutados podem sair de sua condição lamentável, reconstruindo a sua choupana, reacendendo o seu fogo para voltar a cozinhar, cortar os cabelos e adornar-se”*. (VIERTLER, R. Op. cit., 1993, p. 144).

⁶⁴ VARA(h), A. Op. cit., 1984, p. 113. É Manuela Carneiro da Cunha quem observa que entre os Krahó *“durante o período de luto, a comunidade deverá contrabalançar a ação do morto para com os enlutados. O defunto, com efeito, não se esquece de seus parentes e se estes não o afastarem de sua lembrança, correrão sérios riscos de serem arrastados para a aldeia dos mortos. É dever da comunidade exortar então os parentes a se esquecerem daquele que perderam e se voltarem para a sociedade dos vivos”*. (CUNHA, M. C. da. Op. cit., 1978, p. 54 – 55).

técnicas funerárias “*tienen como sustrato la creencia en la reencarnación*” e que “*sobre todo los huesos son considerados esenciales para obtener una resurrección, o reencarnación inmediata del individuo*”, e ainda que “*los grandes shamanes son considerados capaces, con sus rezos, de provocar tal acontecimiento*”.⁶⁵

Montoya registrou o seguinte costume em relação ao luto: “*A la muerte del marido las mujeres se arrojan de estado medio de alto, dando gritos, y a veces suelen morir de aquestos golpes o quedar lisiadas*”.⁶⁶

As práticas de sepultamento obedeciam a concepções que envolviam ‘*la creencia de que el alma vital del muerto acompaña el cuerpo al sepulcro, aunque separado de él, libre de su receptáculo corporal, emprendiendo recién después de un tiempo su viaje al más allá; se la separación anímica no es violenta, las almas están apegadas al mundo de los vivos*’.⁶⁷

O Pe. Antônio Ruiz de Montoya, referindo-se às crenças dos Guarani, observa que os indígenas ‘*juzgaban que al cuerpo ya muerto acompañaba el alma a su sepulcro, aunque separada*’ e que em razão disso muitos “*enterraban sus muertos en unas grandes tinajas,*

⁶⁵ VARA(h), A. Op. cit., 1984, p. 114.

⁶⁶ MONTOYA, Antonio Ruiz de. **La Gran Conquista Espiritual del Paraguay**. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, p. 78. Em Montoya encontramos outra referência à dor manifestada pelas viúvas que “*arrojandose de pechos com el dolor de la muerte de sus maridos, y se solian matar*”. (Idem, p. 43) Dessa passagem infere-se o grau de perturbação que experimentam os enlutados. Manuela Carneiro da Cunha faz referência ao fim do luto entre os Kraho e que dá, igualmente, a dimensão do envolvimento nas demonstrações de pesar e luto: “*O fim do luto consiste essencialmente no corte do cabelo, depilação, e na pintura corporal de todos os enlutados, ritos que marcam a plena participação na vida pública Kraho.*” (CUNHA, M. C. da. Op. cit., 1978, p. 60). Renate Viertler refere que entre os Bororo as ‘*mulheres enlutadas (...) recebem o seu momento para expressar a sua justa zanga frente a tantas perdas afetivas e materiais, zanga esta expressa por choros rituais com voz estridente (...) ao se cortarem o corpo para sangrar sobre os restos do seu parente morto, arrancando-se os enfeites e os cabelos (...)*’ (VIERTLER, Renate. Op. cit., 1993, p. 145).

⁶⁷ SUSNIK, B. Op. cit., 1990, p. 113.

poniendo un plato en la boca, para que en aquella cavidad estuviese más acomodada el alma, aunque estas tinajas las enterraban hasta el cuello”⁶⁸

A reação dos Guarani ao enterro cristão se deveria a “*el concepto de que el ‘alma’ del difunto quedaba ‘enterrada’ con el cuerpo, lo que significaría un peligro potencial para los vivos; la ‘convivencia’ del alma con el cuerpo significaría un ‘poder’ perturbador; según el concepto de los Guaraníes, el alma, separada del cuerpo, es libre, externada, para ‘trasladarse’ al lugar post-mortem y de esta manera no apeligrando ya el mundo de los vivos*”⁶⁹.

A reação é compreensível na medida em que “*(...) La muerte significa la separación de la identidad anímica del hombre de su receptáculo corporal; pero, lo anímico es para los primitivos siempre una potencia existente, transformable y también continuable*”. Há que se considerar que, para os Guarani, havia dois conceitos existenciais: “*el primigênio fundacional y anímico transformacional*” que influíram “*en la creencia en la sobrevivencia de las almas des-idas de los muertos, de los “égo -vitales” que tienen su identidad mientras que los otros componentes anímicos pueden pasar por transformaciones diferentes*”.⁷⁰

⁶⁸ MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1989, p. 78.

⁶⁹ SUSNIK, B. Op. cit., 1983, p. 67. Sobre a reação ao enterro cristão, Susnik observa: “*En los primeros tiempos, los Guaraníes reaccionaban al entierro cristiano; agitaban el adazo sobre la tumba, tratando de liberar el alma que creían encerrada, aprisionada con el cuerpo en la tumba cristiana. (...) Y las urnas resguardaban los huesos, el potencial asiento del alma. En su lucha contra la cristianización, los guaraníes antiguos desenterraban los huesos de los shamanes muertos, colocándolos en hamaca y cubriendo con el manto plumario; creían que sus almas volvían a tomar ‘su sede’ en los huesos y hablar como oráculos.*” (SUSNIK, B. Op. cit., 1990, p. 113.)

⁷⁰ SUSNIK, B. Op. cit., 1989, p. 20. Interessantes são as considerações sobre as “*almas-fantasmas*” : “*Las almas -fantasmas en su existencia metamorfoseada no olvidan su vivencia corporal ni su comunidad terrenal con los vivos, conservando su identidad, el lazo entre los vivos; esta vinculación es aceptada, acentuada o rechazada por los vivos en forma y en manifestaciones diferentes. El ‘más -allá’ puede ser localizado o no, pero las almas des-idas siguen viviendo en la comunidad, participando o no, anímicamente, de la comunidad terrenal, estableciéndose a veces el culto a los muertos, o ya reencarnándose.*” (Idem, p. 20.)

Interessante observar que, na década de 50, Cadogan registrava a seguinte forma de enterramento e de cerimônias fúnebres:

*(...) el cadáver es objeto de danzas, cantos fúnebres y plegarias hasta que se notan señales de decomposición, siendo luego enterrado, a menudo en un recipiente de Takuá (bambú) trenzado; a veces en un tronco hueco de jarakachi”a (jakarati”a). Al final de las endechas fúnebres (...) recibe el yvyra”-já, el dirigente de las ceremonias, un mensaje de los dioses concebidos en los siguientes términos (...)*⁷¹

Este mesmo autor registra a permanência do culto dos ossos dos mortos, informando que *“Cuando muere una persona se entona la siguiente endecha (entre num erosas otras) en la que un dirigente se refiere al mensaje del Padre de los dioses (Ñamandu) a los Ñe’eyru, referente a los deberes de éstos para con los esqueletos de los muertos.*”⁷² Sobre esta prática, Cadogan afirma que *“este culto de los muertos consiste en conservar los esqueletos haciéndoles objeto de ejercicios espirituales, en espera de la resurrección tanto del muerto como de los deudos (...)*”.⁷³

Segundo os cronistas da época da Conquista, os Guarani acreditavam na ressurreição dos esqueletos e lhes rendiam culto.⁷⁴ P^e. Montoya relata o culto prestado aos ossos de quatro

⁷¹ CADOGAN, León. *La encarnación (...)* **Revista do Museu Paulista**. N.S., vol. IV, São Paulo, 1950, p. 243.

⁷² CADOGAN, León. Op. cit., 1992, p. 85.

⁷³ CADOGAN, León. Op. cit., 1950, p. 242. Conforme Herbert Baldus *“deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, para estes índios, mais do que qualquer outra coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. (...) deve-se procurar romper o laço que ainda une o morto à comunidade e lhe dá esse ameaçador poder sobrenatural; devem-se expulsar das próprias filas, junto com o morto, a doença e a morte. (...) O culto aos mortos significa aqui, por conseguinte, expulsão dos mortos.”* (BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 22 – 23). Segundo Pierre Clastres: *“Los antiguos Tupi-Guaraní generalmente inhumaban a sus muertos en grandes urnas funerarias enterradas en el suelo. Igual que los Bororo, procedían, cuando se trataba de jefes célebres o chamanes famosos, a una exhumación del esqueleto que, en el caso de un gran chaman, era un objeto de culto entre los Guaraníes. Estos últimos aún conservan, en Paraguay, la costumbre de guardar a veces el esqueleto de un niño. Conjurado en ciertas circunstancias, asegura la mediación con los dioses y permite la comunicación entre seres humanos y divinos.”* (CLASTRES, Pierre. Op. cit., 1987, p. 76).

⁷⁴ *“Y, para mayor abundamiento, la creencia en la resurrección del cuerpo que se transluce, en virtud de las observaciones de Montoya y Lozano, como elemento básico de la religión de los Guaraní antiguos (...)*” (CADOGAN, Leon. Op. cit., 1950, p. 235.

indígenas, inclusive de um grande mago, ‘*os quais falavam e haviam dito aos índios que não dessem ouvidos à pregação dos padres*’, vinculando-o à adoração do demônio.

*Era o templo de bastante capacidade e bem adornado, sendo que nele havia um reservado com duas portas, em que se achava o corpo, pendurado de dois paus numa rede ou balanço. As cordas dela estavam guarnecidas muito bem de plumagem vistosa e vária, sendo que cobriam a rede mesma uns panos preciosos de plumas pintadas (...) Na parte anterior do templo encontravam-se muitos bancos, em que o povo se sentava e ouvia as respostas dadas pelo demo.*⁷⁵

Segundo Susnik, “*los actuales Guaraníes abandonaron el entierro en urnas, pero el miedo a los muertos, asociado com la angustia de que los mismos necesitarán de la ‘compañía’ de los vivos, persiste*”.⁷⁶

Sahlins observou com propriedade que “*ho curso de seus deveres gerais ou como um de seus aspectos, a religião pode aquietar medos pessoais. Em certos momentos da vida de um indivíduo ela o conforta porque ele sabe que vai ver seus antepassados depois de sua morte – e permite que o trabalho da sociedade seja feito. Mas pode ser necessário também, para este último objetivo, inculir medo e promover ansiedade o que as crenças e os rituais religiosos também são capazes de provocar*”.⁷⁷

Neste sentido, a consideração, feita por Susnik remete à constatação de que “*os mortos sobrevivem nas relações com os vivos*”⁷⁸ e, ainda, sugere a permanência do medo dos mortos entre os Guaraní contemporâneos.

Cabe ressaltar que nas reduções jesuítico-guaranis, os enterros e as manifestações de pesar e de luto sofreram sensível alteração, perceptível (em especial, em relação às últimas)

⁷⁵ MONTOYA, A. R. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985b, p. 104-105.

⁷⁶ SUSNIK, B. Op. cit., 1983, p. 68

⁷⁷ SAHLINS, Marshall. **Sociedades Tribais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, p. 151 – 152.

ao nível de sua exteriorização. Isso pode ser observado nesta passagem da **Conquista Espiritual** que se refere à Redução da Natividade de Nossa Senhora:

Em cada parte destas regiões costuma haver usos particulares e assim, mesmo que o chorarem a seus defuntos seja coisa comum em todos e com mais intensidade quanto aos mais nobres, aqui acrescentavam o de desnudar-se uma mulher e, tomando ela um arco e setas, sair às ruas, para atirá-las na direção do sol: o que vem a ser um sinal de raiva que têm à morte, que com o desejo intentam matar. Procuram os padres evitar tais ações, por inconvenientes, mas não era possível nem lícito fazê-lo com insistência, visto tratar-se de gente nova (na fé).

Tornou-se doente um dos caciques importantes, o qual recebeu com afeto muito especial a água do batismo. Próximo da morte, mandou a toda a sua gente que em seu falecimento não fizessem aquelas cerimônias, nem que se alegrassem como um vivo, que eternamente ia viver.

Tendo morrido esse ditoso cacique cumpriu-se seu legado em todo o povo, porque de ora em diante não mais se ouviram os alaridos, nem se viram as cerimônias gentílicas até então usadas. [sem grifo no original]⁷⁹

Com relação ao enterro cristão, é oportuno lembrar as Instruções do P^e. Diogo de Torres, segundo as quais “*los entierros de los índios se hagan con solemnidad, yendo el Cura con sobrepeliz, stola y cruz, acólitos vestidos y agua bendita a casa del difunto traiendole en andas con paño negro, reçando o cantando lo que manda da Santa Yglesia*”.⁸⁰

As manifestações de sensibilidade dos Guarani diante da morte e do luto foram direcionadas a uma expressão pública e uniforme através de uma nova disposição em relação ao sensível e uma nova postura devocional. As Cartas Ânuaas referentes ao período de 1632 a 1634 atestam isso. O registro que selecionamos descreve não só os ritos anteriores à implantação das reduções, mas também informa sobre a introdução de novas demonstrações de sentimento e de devoção.

Continuação de Nota da página anterior.

⁷⁸ Idem, p. 165.

⁷⁹ MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985b, Cap. LXVII, p. 222 – 223.

⁸⁰ Apud PASTELES, R. P. Pablo, S.J. **História de la Compañía de Jesús en la del Provincia Paraguay**. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, 1912. Tomo I, p. 352 – 353.

Tenían muy arraigada una barbara costumbre de llorar supersticiosa e immoderadamente sus difuntos al uso jentílico de suerte que a todas horas en tiempo de peste no se oia por todo el pueblo sino funestos alaridos (...) y lúgubres lamentaciones y se convidavan las vezinas a hazerlas como a coros sobre el difunto deshaziendose en llantos los dias y noches en peso. Hanla corregido por industria de los Padres mezclandola con las demonstraciones y sentimientos cristiano y piedad para con los difuntos y en oiendo el doble de la campana se juntan ordinariamente mas de 1.000 almas y le acompañan hasta darle sepultura, rezando todas con mucha devoción y compostura las oraciones de la iglesia en voz entonada. [sem grifo no original]

Encontramos, igualmente, estes aspectos na **Conquista Espiritual**, de 1639, do P^e.

Montoya:

Tínhamos nesta redução um bom índio, dotado de sinceridade e alma boa. Adoeceu, contudo, e, confessado, chegou a falecer após a recepção dos demais Sacramentos. É que já então nós dávamos o Viático. (...) Ordenei o lugar de sua sepultura, na qual, algumas horas depois vi que um padre estava enterrando um defunto (...)

Perto do meio-dia me chamaram da parte desse defunto, afirmando os mensageiros que havia ressuscitado (...) Fui, e descobri que lhe tinham tirado a mortalha, apresentando ele o rosto muito alegre e agradável (...) Nestes dias falou a todo o povo (...) Recomendava-lhes a todos que tratassem de viver bem e auferissem proveito da doutrina dos padres (...) Produziu este caso fruto abundantíssimo em todos e se constituiu em muito séria advertência para a confissão com um bom exame (...) [sem grifo no original]

A partir desse registro podem-se observar algumas significativas alterações no ritual funerário, tais como os sacramentos ministrados pelos missionários jesuítas (batismo, extrema-unção ou viático), a determinação do local da sepultura e o enterro à maneira cristã (uso da mortalha), bem, como a implantação da prática da confissão dos pecados.⁸¹ Ainda com relação à nova atitude diante da morte, o P^e. Montoya registrou:

Numa peste de varíola adoeceu certo moço (...) Tive o desejo de que sua vida o Senhor ma conservasse. Na véspera de sua morte fui visitá-lo e, vendo-o muito perto do fim, disse-lhe que desejava eu sua saúde, mas que devíamos conformar-nos com a vontade divina. Disse-me ele a isso:

⁸¹ “De los esfuerzos de los misioneros para meter por los ojos y oídos de los aborígenes cuanto se relacionara con la existencia del infierno son testigos de la gran importancia atribuida a los ‘resucitados’ guaraníes, sobre todo cuando narran haber visto los sufrimientos eternos de los condenados y la paz y la felicidad de los elegidos; las amenazas con la pena eterna, en especial en las exhortaciones a los penitentes (...)” (MARTINI, Monica Patricia. *Imagen del Diablo en las Reducciones Guaraníes*. In: **Revista Investigaciones y Ensayos**, Buenos Aires, n. 40, 1990, p. 355 – 356).

‘Padre, acabo agora de visitar o Santíssimo Sacramento, e Nosso Senhor me deu a entender que tenho de morrer muito em breve. Estou muito consolado e desejoso de que se cumpra sua vontade. [sem grifo no original]⁸²

Chamam a atenção neste registro as expressões associadas à aceitação da vontade divina e à resignação diante dela, vinculadas à revelação da morte iminente. O registro do P^e. Montoya atribui ao moribundo a assimilação – enquanto valores – do enobrecimento e da espiritualização alcançados por aqueles que percebem a morte como libertação e condução para a vida eterna.

Há também um registro singular de uma mãe que, pressentindo a morte do filho recém-nascido, o batiza:

Claramente o mostrou uma mulher cristã, que, tendo dado à luz e percebendo sinais de morte em seu bebê recém-nascido, bem como não havendo quem lhe chamasse o padre, levou-o ela mesma à fonte de batismo. Lá, logo depois de purificar-se, a criança voou aos céus, ficando sua mãe contentíssima por haver dado vida imortal a quem, se tardasse mais uns instantes, teria morrido à vista de Deus para sempre. [sem grifo no original]⁸³

Interessante observar que neste registro transparece não só a assimilação da necessidade da administração do batismo aos moribundos, mas sua “associação mecânica” à purificação e à vida eterna, desfrutada no Paraíso, o que é denotado pela urgência com que a mãe providencia o batismo.

Igualmente significativo é o registro em que aparece a relação entre pecado – morte, perdão – céu:

Oculto e torpemente vivia certa mulher, sendo disso apenas testemunha uma filhinha sua de dois anos, cuja pouca idade lhe tirava qualquer receio de sua culpa (...) Mas a menininha mostrou-se ofendida por pecado tão grande, chegou a repreender respeitosa sua mãe lasciva e lhe disse:

⁸² MONTROYA, Antônio Ruiz de. Op. cit., 1985, Cap. XVIII, p. 76.

⁸³ MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, Cap. LV, p. 194.

'Eu quero morrer, para não ter de presenciar as tuas desonestidades. Emenda-te, pois hei de solicitar no céu o teu perdão!' [sem grifo no original]⁸⁴

Nesse caso, sem dúvida, deve ser considerada como produto da interpretação do P^e. Montoya, a consciência, atribuída a uma criança de dois anos, quanto à desonestidade cometida pela mãe. De qualquer forma, a relação entre conduta honesta e perdão remete à atribuição de responsabilidade moral, representada, no relato, pelas advertências que a criança teria feito à mãe. Esse episódio, com o relato do manifesto desejo de morrer da criança, foi explorado pelo missionário, que o revestiu de tons edificantes.

Quanto à prática do enterro, segundo as Orientações do P^e. Diego de Torres, encontramos passagem ilustrativa na obra do P^e. Sepp que registrou:

As mãos do marceneiro aprontaram há dias o andor para enterros de inocentes, que uma prematura morte faz voar ao céu. (...) Os carregadores destes cadáveres inocentes são igualmente seis pequenos inocentes. Para estes mandei fazer trajes novos, bordados de flores e franjas. (...) Com igual brilho resplandece almofada sobre a qual reclina o feliz defunto, bem como mortalha branca que o cobre. No caminho para a igreja, em lugar das lamentações fúnebres, os músicos cantam um peã vitorioso, convidando os jovens e as donzelas a louvarem a Deus. [sem grifo no original]⁸⁵

Este registro do final do século XVII permite dimensionar as alterações introduzidas pelos missionários jesuítas, em relação aos rituais funerários, expressas na referência aos andores, ao cortejo, à mortalha e às louvações. Através do relato do P^e. Sepp percebe-se a normatização que cercava os rituais fúnebres, destinada a introduzir procedimentos sucedâneos das práticas anteriores, como na clara referência à substituição das *'lamentações fúnebres'*, no cortejo para a Igreja, pela louvação a Deus.

⁸⁴ MONTROYA, Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985, Cap. LIX, p. 205.

⁸⁵ SEPP S.J., P^e. Antônio. **Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980, Parte II, Cap. XXXIII, p. 240 – 241).

Em relação às manifestações desta sensibilidade singular presente nas reduções jesuítico-guaranis, observamos que estas serão tratadas, com maior profundidade, no Capítulo 5.

Na continuidade de nossas considerações sobre as alterações ocorridas no sistema simbólico-ritualístico e nas práticas terapêuticas empregadas pelos indígenas, em decorrência da implantação das reduções, priorizaremos a concepção de doença. Para os Guarani, as enfermidades tinham um caráter mágico, uma vez que se deviam à intrusão de um corpo estranho no organismo ou então a um malefício enviado por um inimigo.⁸⁶

Cabe aqui referir a observação feita por Métraux em relação às causas das doenças e às terapêuticas adotadas pelos indígenas sul-americanos, na medida em que discute a consagrada afirmação de que *“la noción de enfermedad natural ha sido desconocida por los indios de Sudamérica”*. Para Métraux, *“Es indudable que gran número de enfermedades e incluso de accidentes debidos a torpeza, son para los indígenas manifestaciones de la mala intención del hechicero o de los espíritus; pero no debe deducirse de ello que colocan en el mismo plano todas las afecciones que sufren”*, isto porque *“Los índios cuidan por si mismos las afecciones que consideran como ligeras o se ponen en manos de un curandero – hombre o mujer – que los trata con medios sencillos o con fórmulas mágicas; pero aún se la curación tiene carácter puramente mágico, la actitud del paciente demuestra que no se considera victima de una fuerza sobrenatural peligrosa”*.⁸⁷

⁸⁶ Conforme Clastres *“el pensamiento indígena determina (...) la enfermedad como ruptura de la unidad personal alma-cuerpo, y la curación como restauración de esa unidad. (...) Para ciertos pueblos, los Guaraníes por ejemplo, el alma (...) se confunde con el nombre próprio: el alma es el nombre. Así, una enfermedad particularmente grave puede ser diagnosticada como inadecuación del nombre a la persona enferma. La causa de la enfermedad es el error de denominación, el enfermo no posee el nombre-alma que le conviene. (...) La cura prueba que efectivamente ha encontrado el verdadero nombre (...)”* (CLASTRES, Pierre. Op. cit., 1987, p. 81).

⁸⁷ MÉTRAUX, A. Op. cit., 1944, p. 157.

Em seu estudo sobre as tendências predominantes na vivência religiosa dos indígenas sul-americanos, Susnik observou que *‘El hombre es consciente que todo o existente establecido puede reaccionar a él, cuando ocurren transgresiones del equilibrio de la vivencia; pueden irritarse las deidades, los dueños de animales y naturaleza o ya las almas des-idas de los muertos, infligiendo los ‘castigos’ de acuerdo a las violaciones sociomorales’*.⁸⁸ Para ilustrar este aspecto, destacamos uma referência de Cadogan à punição dos deuses decorrente da quebra de um tabu:

*Cuando uno de los cónyuges hja sido culpable de adulterio hallándose la madre embarazada , los dioses se niegan a darle nombre a la criatura; es decir, se niegan a dotarle de ‘aquello que sostendrá erguido el fluir de su decir’= o mbo-e-ry moää; y la criatura está condenada a morir prematuramente. [sem grifo no original]*⁸⁹

Esta mesma relação entre infrações ao código moral e enfermidade, pode ser percebida neste registro de punição de um indígena devido à desobediência às regras:

*Pa’i Jachy enseñaron a los hombres la danza, las oraciones y los himnos sagrados. Un día en que Pa’i había ordenado fuera dedicado a la danza y la oración, un indio desobediente se internó en la selva en busca de hojas de pindó (palmera) para techar un rancho. Al volver fué convertido en oso hormiguero grande (...).[sem grifo no original]*⁹⁰

A associação entre a metamorfose do índio desobediente com o estabelecimento de um interdito fica evidente quando o autor observa que *“En el momento de producirse la metamorfosis del indio desobediente, hallábase sometida a régimen una niña com motivo de su primer período catamenial (...). Dispuso Pa’i que la única carne lícita durante tales períodos fuera la del animal recién creado, siendo vedada toda otra clase de carne”*. [sem

⁸⁸ SUSNIK, B. Op. cit., 1989, p. 95. A autora observa: *“en estos casos es el hombre el directo inductor de las reacciones iracundas de lo sobrenatural y corresponde a los sacerdotes y a los shamanes el apaciguamiento o el ‘desplazamiento presencial’ de los seres ofendidos. ”* (Idem, p. 95.).

⁸⁹ CADOGAN, León. Op. cit., 1950, p. 235.

⁹⁰ CADOGAN, León. Op. cit., 1992. p. 137.

grifo no original]⁹¹ Registra também uma situação de perseguição a um homem que supostamente havia causado a morte, por feitiçaria, de outra pessoa. A situação, segundo ele, revela “*él papel que desempeña la hechicería en la vida del Mbyá (...)*”.⁹²

A crença de que as doenças eram provocadas por feiticeiros “*enterradores*” foi registrada pelo P^c. Montoya:

*Os piores e mais perniciosos vêm a ser os ‘enterradores’ cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços de carvão, etc. Às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este, sem outro acidente, morre. [sem grifo no original]*⁹³

Cabe ao xamã a reversão desses feitiços e, caso se trate de feitiçaria, “*los gusanos ‘extraídos’ se colocan en un tubo de ‘takwara’ entre viruta tapándolo, el shaman lo entierra cerca del fuego; el mismo calor del fuego mata a la ‘enfermedad’ y fulmina al respectivo hechicero, pero son Tupã y Jakairá quienes reprenden espíritus y almas arbóreas indóciles.*”⁹⁴

Alfredo Vara(h) refere as técnicas curativas xamânicas como “*repeticiones de maniobras ejemplares, descritas en los grandes mitos, ejecutadas, en los primeros tiempos, por dioses o héroes culturales. Geralmente estas técnicas incluyen ‘viajes’ imaginarios o alucinatorios, dramatizados por el shamán, repitiendo etapas previamente ejecutadas (...) en un ‘espacio sagrado’ (...) Estos viajes tienen la finalidad de rescatar el alma del paciente o de interceder por ella ante los dioses o genios celestiales.*”⁹⁵

⁹¹ Idem, p. 138.

⁹² Idem, p. 168.

⁹³ MONTROYA, Antônio Ruiz de. Op. cit., 1985b, cap. X, p. 54-55.

⁹⁴ SUSNIK, B. Op. cit., 1989, p. 157.

⁹⁵ VARA(h), A. Op. cit., 1984, p. 103 – 104).

Retomamos aqui as conclusões de Lévi-Strauss que insiste que não se deve entender “*la cura shamánica como una maniobra con un único protagonista*”, pois “*el complejo shamánico se compone de tres protagonistas: enfermo, shamán y comunidad*”.⁹⁶

Em seu estudo sobre a medicina pré-hispânica, Carmen Tellez remete à uniformidade do tratamento das enfermidades, pelos xamãs sul-americanos, já apontada por Métraux.

*Ante el enfermo procedía a hablar con él y con sus familiares para averiguar la causa del mal, después le palpaba todo el cuerpo y procedía a chupar la parte lesa para con este ritual extraer el daño. Mediante drogas alucinatorias, se ponía en contacto con los espíritus y pronosticaba el curso de la enfermedad.*⁹⁷

Ao descrever a terapêutica Guarani, ela afirma que “*estaba basada en el uso de las plantas, algunas con virtudes medicinales, pero todas ellas con propiedades mágicas curativas. Se administraban por vía oral mediante infusiones, o como astringentes y emplastos en picaduras y otros usos tópicos*”.⁹⁸

Bartolomé aponta para a multiplicidade de métodos da terapêutica xamanística: “a) *cura por succión: donde la enfermedad sustancializada es retirada del cuerpo del paciente. b) cura por soplo: el soplo mágico hace penetrar una ‘potência’, emanada del shamán, que luchará con el espíritu de la naturaleza que produjo la enfermedad, hasta desalojarlo. c) cura por rezo: es una invocación directa a los ‘espíritus auxiliares’ y a la deidad que otorga*

⁹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. Op. cit., 1968, p. 162 – 163. Roque Laraia observa que as “*curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio, ou no poder dos agentes culturais*” (LARAIA, Roque de Barros. Op. cit., 1986, p. 79 – 80). A técnica da cura do xamã “*consiste em uma sessão de cantos e danças, além da defumação do paciente com a fumaça de seus grandes charutos*” (Idem), seguida da sucção de um objeto estranho do interior do corpo do doente. O mais interessante, no entanto, é que “*o fato de que esse pequeno objeto (...) tenha sido ocultado dentro de sua boca, desde o início do ritual não é importante. O que importa é que o doente é tomado de uma sensação de alívio, e em muitos casos a cura se efetiva*” (Idem).

⁹⁷ TÉLLEZ, Carmen Sánchez. **La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispánicas**. [s.l.]: Producciones Gráficas de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993, p. 110.

⁹⁸ Idem, p. 110.

*poder. d) cura com hierbas: todo Guaraní conoce infinidad de hierbas, para enfermedades sencillas, pero el shamán diagnostica y prescribe en casos graves”.*⁹⁹

Cadogan também descreve, de forma detalhada, os procedimentos adotados pelos Mbyá-Guarani contemporâneos com um enfermo, cuja enfermidade se atribui a um muito provável feitiço.

(...) el enfermo de quien se sospecha haber sido herido furtivamente o embrujado es introducido en el opy; el médico, después de orar y cantar, recibe un mensaje de los dioses informándole de la naturaleza del mal que aqueja a su paciente; v. g., si es un caso de embrujamiento o de heridas inferidas por su espíritu o por algún árbol de alma indócil. A veces se le administra una infusión de pipi Fitoláceas, y se le empapa com una infusión de poã pochy: el remedio bravo, yerba que, según dice, parece ejercer una acción estimulante sobre el sistema nervioso y los músculos voluntarios. Este mismo poã pochy a veces se administra em pequeñas dosis al enfermo. Mediante la succión extrae el médico de las vísceras del enfermo gusanos, si se trata de embrujamiento; y guijarros y hojas si se trata de heridas inferidas por los seres invisibles, o un árbol. En los últimos casos, los dioses castigarán al culpable. [sem grifo no original]¹⁰⁰

Com relação à punição do feiticeiro que provocou tal doença, o registro de Cadogan se assemelha à descrição feita por Susnik:

Tratándose de un caso de embrujamiento, los gusanos (u otros insectos) que extrae el médico son cargados en un cañuto de takuapi (...), en el que han sido cargadas previamente virutas de yvrapepe, y espinas de jumou. Encima de los gusanos vuelve a cargarse espinas y virutas; se tapa hermeticamente el cañuto com cera y se coloca en posición vertical, semienterrado, al lado del fuego. Al derretirse la cera, el mismo calor que mata los gusanos fulmina al hechicero autor del embrujamiento, penetrando en su cerebro a través de su coronilla. En caso de que así no ocurriere, los dioses se encargarán de castigarlo de outra manera. [sem grifo no original]¹⁰¹

Quanto às práticas de caráter preventivo e terapêutico difundidas entre os Guarani, eram freqüentes as escarificações, as cauterizações, a aplicação de ventosas e os emplastros, conforme descrição abaixo:

⁹⁹ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Op. cit., 1977, p. 115 – 116.

¹⁰⁰ CADOGAN, León. Op. cit., 1992. p. 170.

¹⁰¹ Idem, p. 170.

(...) las escarificaciones hechas en los brazos o en las piernas con objetos punzantes para descongestionar y evitar el cansacio. Ante una picadura ponzoñosa, acercaban la parte lesa al fuego sin llegar a tocarlo, hasta que se adormecía el dolor. También usaban en estas picaduras ventosas hechas con la corteza de calabaza y era tan frecuente su uso que nunca emprendían viaje sin llevar estas ventosas. Los rasguños y pequeños cortes eram tratados con plantas astringentes y de alto contenido en aceites esenciales; en cambio las grandes heridas eran vendadas con tejidos de algodón y a veces tratadas con hojas de tabaco, especialmente si eran heridas gangrenosas. [sem grifo no original]¹⁰²

Ainda sobre as práticas curativas, Montoya registrou o amplo e difundido uso de ervas medicinais:

Usam os índios muitos remédios e ervas (medicinais), que lá a natureza tem produzido. A pedra de São Paulo é de ajuda comprovada; são-no também os alhos esmagados ingeridos o remédio como bebida, a pedra bezoar e outras ervas (medicinais). Mas mais caseiro é o fogo, queimando-se com uma faca em brasa a parte ferida pulverizada com enxofre. É conhecido este remédio e, acudindo-se a tempo, gente picada por tais cobras está fora de perigo. Os fígados da víbora, sendo ingeridos com alimento, usam-nos como remédio. [sem grifo no original]¹⁰³

Atribuiu, no entanto, um caráter supersticioso à atuação do xamã, pois no seu entendimento:

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo, as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante. [sem grifo no original]¹⁰⁴

De acordo com Guillermo Furlong, “con anterioridad a la labor misionera entre los Guaraníes, y antes de la venida de los españoles, estos indios eran sanísimos, y como se expresaba un misionero al referirse a ellos, sólo conocían una enfermedad: la vejez.”¹⁰⁵

Este mesmo autor refere também que os índios guarani tinham seus médicos e seus medicamentos, extraídos de sementes, raízes e folhas de árvores, praticando escarificações,

¹⁰² Idem, p. 110.

¹⁰³ MONTOYA, Antônio Ruiz de. Op. cit., 1985b, cap. III, p. 25.

¹⁰⁴ MONTOYA, Antônio Ruiz de. Op. cit., 1985b, cap. X, p. 54.

cauterizações, aplicação de unguentos e ventosas e tratamentos para verminoses.¹⁰⁶ A preservação desses aspectos ligados à terapêutica guarani, em especial, do uso de ervas, raízes, resinas e gorduras animais fica evidenciada na lista de enfermidades e seu respectivo tratamento, organizada por Cadogan e que contempla desde a dor de ouvido, até a epilepsia e os métodos contraceptivos.¹⁰⁷

Cadogan registra o uso do *‘humo de tabaco’* que *“ahuyenta tanto los seres malignos como los pesares y las enfermedades, empleándose en la medicina y los ritos”*.¹⁰⁸ Faz, ainda, referência às plantas milagrosas de tabaco que *“podrán ser halladas y utilizadas por quienes se dedican con fervor a los ejercicios espirituales y adquieren la buena ciencia; es decir, los médicos agoreros”*.¹⁰⁹

Interessante observar que Furlong atribui a incidência de doenças entre os Guarani (entre elas os males gastro-intestinais) às alterações em sua dieta alimentar, com a introdução, pelos missionários, do consumo de carne bovina.¹¹⁰

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁰⁵ FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Teorema, 1962, p. 604.

¹⁰⁶ De acordo com Furlong, os Guarani tinham seus médicos e *“medicinas, estribando casi todas estas en el uso de cortezas, semillas, jugos de plantas y árboles de la región”* (FURLONG. Apud ECHENIQUE, Nora e FERREIRA Miriam, *La medicina en las reducciones jesuíticas*. V **Simpósio Nacional de Estudos Misioneiros (1983)**. Anais. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, 1985b, p. 252). Nora Echenique e Miriam Ferreira referem a utilização de unguentos contra mosquitos e como protetor solar, além das escarificações feitas com *“espinhas de pescados, aguijones de palmera o dientes de acutí, combatendo así la pesadez del cuerpo y el cansancio mismo”*, da *“curación ignea”* na cauterização de feridas; das ventosas e dos anti-helmínticos que viriam a ser empregados por toda a população colonial americana. (Idem, p. 252).

¹⁰⁷ Ver CADOGAN, León. Op. cit., 1992. p. 182 a 185. Ver ECHENIQUE, N.; FERREIRA, M. Op. cit., 1985b, p. 251 a 262: Este estudo refere a terapêutica empregada pelos guaranis e pelos missionários jesuítas em relação à disenteria, picadas de cobras, tratamentos oculares e para dores de ouvido, bem como para a cicatrização de feridas.

¹⁰⁸ CADOGAN, León. Op. cit., 1992. p. 112. Roque Laraia registra o costume: *“à chegada de um estranho em determinadas comunidades pode ser considerada como a quebra da ordem social ou sobrenatural. Os xamã Suruí (índios Tupi do Pará) defumam com seus grandes charutos rituais os primeiros visitantes da aldeia, a fim de purificá-los e torná-los inofensivos”*. (LARAIA, Roque de Barros. Op. cit., 1986, p. 76).

¹⁰⁹ CADOGAN, León. Op. cit., 1992. p. 230.

¹¹⁰ O P^o. Sepp acreditava que *“l a mayoría de los indígenas morían de parasitosis, debido a la voracidad con que consumían la carne semicruda, estas se pudren en el estómago y donde hay carne corrompida existen las lombrices y al aumentarse estas el estómago no retiene nada más lo que produce la desinteria sangrienta (fluje de vientre com pujos y sangre*

Continua na próxima página

Entre as doenças mais graves que se tornaram freqüentes entre os Guarani ao longo do século XVII, ele destaca a varíola, observando que “*Parece cierto que los españoles importaron este mal, que en forma tan rápida diezma a los indígenas que vivían en comunidad*”.¹¹¹

Segundo este mesmo autor, apesar da disponibilidade de uma farmacopéia rica, as pestes que os missionários jesuítas registraram em suas Cartas Ânua não puderam ser evitadas e nem eficazmente combatidas, dado que os indígenas estavam desprovidos de anticorpos para se defenderem da varíola, por exemplo.¹¹²

Ao se referirem às pestes que acometeram os Guarani, há unanimidade entre os autores em estabelecer sua vinculação com a implantação das reduções.

La concentración de varios millares de indios en una sola aldea revoluciona de tal manera la economía tradicional (...) Al debilitar a los indios, esta hambre favorece la propagación de enfermedades importadas, contra las cuales su organismo no tiene defensa. Más o menos violentas, más o menos fulminantes, siempre, al decir de los propios jesuitas, las epidemias causan estragos entre las nacientes cristiandades; y la concentración de los catecúmenos no hace sino favorecer la hecatombe. [sem grifo no original]¹¹³

Continuação de Nota da página anterior.

mezclada”). (ECHENIQUE, N.; FERREIRA, M. Op. cit., 1985b, p. 254). Segundo estas mesmas autoras “*la parasitosis reducía las expectativas de vida de los indígenas, a no más de cincuenta años*”. (Idem, p. 255)

¹¹¹ FURLONG, Guillermo. Op. cit., 1962, p. 604. “*La viruela hemorrágica y negra es una enfermedad que se caracteriza por una erupción de pústulas com costras que al caer, acostumbran a dejar un hoyo en la piel.*” (ECHENIQUE, N.; FERREIRA, M. Op. cit., 1985b, p. 253).

¹¹² Conforme Biraben “*Algumas das maiores doenças epidêmicas que pontilhavam tragicamente a humanidade foram, sem dúvida, a peste bubônica, a varíola, a gripe, a disenteria, o tifo e a sífilis. (...) A varíola caracteriza-se, entre as epidemias infecciosas, pela erupção de pústulas em todo o corpo, pela alta letalidade e grande contagiosidade. (...) No século XVII, Thomas Sydenham (...) inova na terapêutica, pois constata que grande número de pústulas, consideradas até então como uma força favorável da natureza para expulsar o veneno, era, ao contrário, um sinal desfavorável. Então ele suprime as sangrias e purgativos, até então usuais no tratamento inicial da moléstia (...)*”. (BIRABEN, Jean-Nöel. *Epidemias na História da População*. In: MARCÍLIO, Maria L. (org.) **População e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 111 – 131).

¹¹³ HAUBERT, Maxime. *Indios y Jesuitas en el Paraguay*. **Suplemento Antropológico**, v. XXII, n. 1, Asunción, Universidad Católica, Asunción, 1987, p. 254.

Em razão disso, encontramos os missionários que, “*con más buena voluntad que ciencia adecuada, acudían al alivio de los enfermos*”¹¹⁴, aplicando sangrias, consideradas naquela época (séc. XVII) uma panacéia contra todos os males, tão logo fosse constatada a epidemia.¹¹⁵

Ressaltamos que, nos séculos XVI e XVII, os médicos formados nas universidades recebiam um ensino puramente acadêmico sobre os princípios de fisiologia dos humores. Aprendiam que a doença surgia de um desequilíbrio entre os quatro humores (o sangue, a fleuma, a bÍlis amarela e a bÍlis negra). O diagnóstico consistia em estabelecer qual humor estava desequilibrado, e a terapia, em medidas para recompor o equilíbrio, fosse por sangrias (com cortes na veia, escarificação ou aplicação de sanguessugas) ou submetendo o paciente a uma série de purgantes e vomitórios. Assim, o médico seguia uma monótona rotina de sangrias e purgas, prescrevendo ainda emplastos, unguentos e poções.

A Décima Quarta Carta Ânua relativa aos anos de 1635 a 1637 refere a prática:

Esta peste postró en menos de ocho días a toda la población, a grandes y chicos, hombres y mujeres. Sólo yo y un joven quedamos en pie (...) Adonde me volvía, no veía yo sino oscuras llagas, apostemas destilando pus y gusanos, y en todas partes se me presentaba el retrato de la muerte. Y para cuidar a cuatro mil enfermos quedaba sólo yo con aquel joven. Aconsejaronme algunas personas, sería bueno sangrar a los dolientes, y por no haber outro cirujano, yo en persona comencé a ejercer este oficio desconocido, abriendo venas día y noche. [sem grifo no original]¹¹⁶

¹¹⁴ FURLONG, Guillermo. Op. cit., 1962, p. 604.

¹¹⁵ Segundo Echenique e Ferreira, “*en materia médica los europeos no estaban más adelantados que los guaraníes*” (ECHENIQUE, N.; FERREIRA, M. Op. cit., 1985b, p. 251), o mesmo valendo particularmente para a medicina espanhola que “*no estaba muy avanzada*”, sendo bastante comuns os curandeiros que, valendo-se de amuletos e talismãs, “*asombraban a los galenos*”. (Idem, p. 252).

¹¹⁶ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 Y 1637, In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 681. (Referindo-se aos trabalhos do P^o Porcel.

Considerada como cura profilática, a sangria exigiu a confecção de sangradores e o recrutamento de enfermeiros, mas o próprio Padre Sepp, que enfrentou a peste de varíola em 1695, constatou não haver remédios eficazes contra este mal.

Bastante oportunas são as considerações de M. Haubert que a partir dos efeitos provocados pelas epidemias, pergunta: “¿Cómo no escuchar entonces, com espíritu predispuesto, a sus grandes magos que les predicán que sus males provienen de haber seguido a los sacerdotes extranjeros, y que, al hacerlos desaparecer, recuperarían la felicidad de sus antepasados?”¹¹⁷

É importante lembrar que os próprios missionários reconheciam que “*las epidemias causan estragos en las nacientes cristandades*”, visto que em razão delas, os índios buscavam novamente a proteção dos xamãs.

O fato é que conquistadores e missionários introduziram vírus e bactérias para os quais as populações nativas não possuíam anticorpos, o que provocou as epidemias e o descenso populacional.¹¹⁸ A introdução e a propagação de doenças desconhecidas como a gripe, sarampo, varíola, tuberculose, desintéria, febre amarela, malária, pneumonia epidêmica, cólera, tifo, sífilis, lepra, doenças venéreas, podem ser percebidas como o *‘hálito da*

¹¹⁷ HAUBERT, M. Op. cit., 1987, p. 254.

¹¹⁸ As doenças afetaram intensamente a dinâmica populacional dos Guarani que, conforme as fontes coloniais, estava em crescimento nos séculos XVI e XVII. Cabe aqui fazer referência ao estudo de arqueologia médica realizado por Silvio Palacios que contribui para o conhecimento sobre a saúde e a enfermidade dos guaranis nas reduções jesuíticas e que leva em conta que: “*La característica de urbanización de los pueblos misioneros jesuitico-guaraníes, con la localización, generalmente uniforme, de la casa de los Padres, el Templo y el Cementerio, el número de habitantes, los años de existencia, la mortalidad comprobada y la seguridad que la gran mayoría eran enterrados en el cementerio de esqueletos de muestras óseas y otros vestígios podría estar asegurada.*” PALACIOS, Silvio. *Contribución de la Arqueología médica al estudio de las ruinas de las misiones jesuítico-guaraníes de Argentina, Brasil y Paraguay.* In: **Estudios Ibero-Americanos**, PUCRS, v. XX, n. 2, dez./1994, p. 54). “*La mortalidad en las poblaciones antiguas, incluyendo la de las misiones jesuítico-guaraníes, era alta y los índices por grupos de edad atarían elevados con predominio de niños, jóvenes y adultos no muy mayores.*” (Idem, p. 46).

Morte”¹¹⁹ que debilitou e desorganizou as populações atingidas, facilitando o avanço da frente espanhola, porque “*ésas pestes desconocidas e incontrolables tenían que producir, además de su hundimiento demográfico, la más total desmoralización del índio.*”¹²⁰

Cabe lembrar também que os surtos epidêmicos provocaram a desestruturação e a desterritorialização tribal que levou à desnutrição, ou ainda às mudanças de dieta que, por sua vez, produziram novos distúrbios de saúde (devidos à fome, ou à introdução de novos alimentos, etc.)

Como bem salientou Carlos Coimbra Jr., “*o mesmo processo saúde/doença caracteriza uma das facetas de um sistema maior, onde indivíduos interagem com diferentes fatores ambientais em sua rotina diária de subsistência*”. Dessa forma, “*o quadro epidemiológico de uma população pode ser visualizado como resultante da constante interação entre uma gama de fatores de ordem biológica, ambiental e sócio-cultural.*”¹²¹

Em seu estudo sobre a epidemiologia na Amazônia, Coimbra Jr. afirma que “*após o contato com sociedades de cultura ocidental é comum observarem-se drásticas mudanças em diferentes aspectos da vida destas populações*”. Dentre elas, destaca a “*acentuada mortalidade verificada entre sociedades indígenas que quase sempre marca o período pós-contato tem repercussões a curto e longo prazo*” e o “*processo de sedentarização,*

¹¹⁹ MELIÀ, B. Op. cit., 1986, p. 57.

¹²⁰ Idem, p. 87. Garlet observa que “*os próprios missionários eram, em muitos casos, os agentes transmissores de doenças. Em algumas circunstâncias o efeito das epidemias frustrava as suas expectativas, enquanto que em outras assinava o aval de seu ingresso nas aldeias, sendo tomados por grandes pajés que sabiam como tratar estas novas e estranhas doenças. (...)*”. Por outro lado, “*as epidemias, em muitos casos evacuavam as populações nativas de extensas áreas, liberando-as aos colonizadores. Acompanhando o histórico dos contatos entre os antigos Mbyá com a sociedade colonial, fica evidente que os colonos foram se estabelecendo sobre seu território à medida que as doenças produziam verdadeiras clareiras demográficas.*” (GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. PUC, Porto Alegre, 1997, p. 40 – 41.

observando-se acentuada diminuição da mobilidade, aliada a mudanças no padrão de distribuição espacial das aldeias, organização social e sistema de subsistência". Todas estas alterações, observa o autor, "*têm implicações epidemiológicas (...)*".¹²²

Considerando o imenso território que os Guarani ocupavam no século XVI¹²³, as epidemias eram facilmente propagáveis, devido a sua grande população e à intensa comunicação que existia entre as aldeias, ligadas por uma rede de trilhas e caminhos abertos no interior das florestas ou pelos cursos d'água.

Observamos este aspecto na Carta Ânua de 1634, na qual o P^e. Romero atribui a propagação das epidemias ao fato de os Guarani serem "*naturalmente andarilhos*", bem como ao descenso populacional, já que poucos "*escapavam de padeçer destas pestes e enfermidades e, assim, uns sucessivamente a outros vão caindo*".¹²⁴

Em outro momento, o P^e. Romero refere a inexistência de cura para os infectados:

*(...) o maior trabalho que temos nestas pestes e o que mais desassossego nos traz, é o cuidar dos que estão fora da redução, porque muitas vezes vendo que pica a epidemia na redução, vão para suas antigas aldeias para que ela não os ataque, pensando estar muito seguros lá. Outros, logo que começam a ficar enfermos, também se vão para curar-se lá, como eles dizem (como se tivessem os tristes alguma medicina ou médico que lhes curassem). Outros fogem da redução para que os padres não lhes curem nem lhes tirem as comidas. [sem grifo no original]*¹²⁵

Continuação de Nota da página anterior.

¹²¹ COIMBRA Jr, Carlos E. A. *Ecologia humana e epidemiologia na Amazônia: uma abordagem bioantropológica*. In: NEVES, Walter A. (org.). **Origens, Adaptação e Diversidade Biológica do homem nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi – Coleção Emilie Snethlage, 1991, p. 179.

¹²² Idem, p. 182.

¹²³ A delimitação espacial observada neste estudo abarca a Antiga Província Jesuítica do Paraguay, inicialmente chamada de Província do Paraguay, Chile y Tucumán, correspondendo aos territórios hoje ocupados pela Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile, a parte meridional da Bolívia e os estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso do Sul.

¹²⁴ P^e. ROMERO, apud VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguay (1611 – 1758)**. MCA IV, 1970, p. 129.

¹²⁵ Idem, p. 123.

O mesmo P^c. Romero nos oferece a sua interpretação com relação às possíveis causas e natureza das epidemias, deixando entrever a concepção galênica de doença:

(...) é coisa muito particular e notável de muitos anos atrás, que começando alguma peste em alguma destas reduções, pouco a pouco vai correndo pelas demais, e é coisa muito rara e particular providência de N. Sr. o milagre patente que ocorre se algum se livra dela. E isto se pode atribuir ao fato que têm quase todos as mesmas complexões, as mesmas comidas, e guardar todos ou uma, sem discrepar um mesmo teor de vida, e assim as enfermidades nascidas destes humores e destemperanças de comidas etc., são as mesmas em todos. [sem grifo no original]¹²⁶

Nessa mesma carta, se faz referência à forma como os missionários contornavam a falta de pessoal para o atendimento dos doentes e que pode ter causado a disseminação das epidemias: *“(...) muitas vezes enviamos às aldeias antigas dos índios um mancebo enfermo.”*

127

F. Noelli, em estudo sobre o impacto das epidemias entre os Guarani, afirma que *“em vez de evitar os contatos, impedindo a contaminação, fruto da ignorância científica da época, não só os padres como os índios contaminados iam continuamente às aldeias, que muitas vezes ainda poderiam estar livres das doenças”*.¹²⁸

As doenças trazidas pelos espanhóis colocaram, portanto, os Guarani frente a uma necessária reformulação de suas atitudes diante da doença e da morte. Isso pode ser observado tanto no “Tesoro de la Lengua Guarani”, quanto no “Bocabulário de la Lengua Guarani”, organizados pelo P^c. Antônio Ruiz de Montoya e que registram, entre outras, as expressões ligadas às doenças, às epidemias e às reações dos Guarani frente a suas desastrosas conseqüências. Mais do que dicionários, estas obras contêm a sistematização de elementos

¹²⁶ Idem, p. 128 – 129.

¹²⁷ Idem, p. 112.

etnográficos da cultura guarani, constituindo-se na maior suma etnológica guarani já coletada. Daí a importância dos verbetes selecionados e traduzidos pelo P^e. Montoya¹²⁹ para uma análise da reformulação de suas atitudes e práticas.

As epidemias, então definidas como *‘peste’* ou *‘enfermedad’* pelos jesuítas, foram denominadas pelos Guarani como *mbaba, taçi ai, maraa, mbae açi*.¹³⁰

Entre as doenças epidêmicas referidas: *tepotí ugui* ou *tepoti pyta* = *‘camaras de sangue/ desinteria’*; *mbirua* = *‘ampollas/sarampo’*; *acanundu yrundi ara – naboguara* = *‘quartãns/malária’*.

Como expressões reveladoras da percepção e dos efeitos das epidemias destacamos: *nache mo amongueri tací* = *‘a enfermidade levou minha gente’*; *chembotiabo mbar raci* = *‘a enfermidade acabou com a minha gente’*; *y pichibi tabaa oupa hacipabamo* = *‘está a aldeia espantada com tantos enfermos’*; *mbae aci oqui rucu ore rehe* = *‘chove a enfermidade sobre nós’*.

Retomando a abordagem de Coimbra Jr. em relação às diferentes respostas das sociedades indígenas frente às epidemias, destacamos *‘a dispersão e fuga dos membros da aldeia, a aglomeração de seus habitantes em uma mesma maloca e a interrupção voluntária*

Continuação de Nota da página anterior.

¹²⁸ NOELLI, Francisco Silva. **Para uma etno-história das epidemias entre os Guarani causadas pela presença européia**. Mimeo, p. 5.

¹²⁹ MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve, 1876.b / **Arte y Bocabulário de la Lengua Guarani**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve, 1876b.

¹³⁰ Também Carlos Gatti, médico e etnógrafo dos Guarani do Paraguai, atribui o sentido dado por Montoya, *mbava* = *‘mortandad, peste, epidemia’*.

de atividade de subsistência”¹³¹ como os padrões de comportamento mais comumente observados e acionados a partir de seu sistema de crenças e práticas médicas tradicionais.

Concordamos com Coimbra Jr. que *“não é apenas no contexto de epidemias que o estudo de crenças e práticas médicas fazem-se importantes”*. Mesmo porque *“essas patologias passam a representar um desafio constante ao sistema de cuidados médicos tradicionais dessas sociedades, em geral adaptados a responder às doenças então existentes, mas que se mostram falhos frente à gripe, tuberculose, sarampo, gonorréia e outras infecções introduzidas”*¹³², por se constituírem em *“uma série de doenças e terapias exóticas para as quais sua cultura não oferece explicações e regras de conduta adequadas”*.¹³³

As concepções de doença e de morte dos Guarani viriam a favorecer a difusão e a consagração da visão europeia dos seiscentos sobre a doença nas reduções jesuíticas, na medida em que esta também explicava o que perturbava a ordem natural através de intervenções sobrenaturais, decorrentes de transgressão moral ou religiosa.¹³⁴

Há que se considerar, para uma aproximação, que os indígenas americanos *“mantenían un equilibrio sanitario entre las causas de enfermedad y su medio ambiente”* ; acreditavam *“en el origen mágico y sobrenatural de la enfermedad ”* e apoiavam suas práticas médicas *“en recursos mágicos y religiosos y en alguna medida en remedios vegetales”*.¹³⁵ Para eles, a enfermidade era *“el resultado de fuerzas extrañas y superiores al hombre, frente*

¹³¹ COIMBRA Jr. Op. cit., 1991, p. 184.

¹³² Idem, p. 184.

¹³³ Idem, p. 185.

¹³⁴ Segundo Le Goff, na visão seiscentista: *“O mal é aqui considerado como uma realidade material, trazido de fora (‘o Inferno’) pelos ‘demônios’ e colocado no corpo do doente, o qual se encontrava exposto sem defesa, a semelhante perigo pelo seu deus, a quem ofendera e que o abandonava assim aos executores da sua vingança.”*. (LE GOFF, Jacques. **As doenças tem história**. Lisboa: Terramar, 1990, p. 23).

¹³⁵ TÉLLEZ, Carmen Sánchez. Op. cit., 1993, p. 19.

a las que solamente cabía el recurso a ofrendas y desagravios de tipo individual o colectivo, según la naturaleza del pecado cometido”.¹³⁶

O que se observou, no entanto, foi a resistência (e a condenação inicial), por parte dos missionários, em empregar ervas, resinas e bálsamos indígenas, limitando-se aos remédios europeus e às práticas terapêuticas européias, o que prejudicou o alívio dos enfermos em doenças que não puderam ser evitadas e para as quais não havia cura.

Outro aspecto fundamental da atitude dos missionários frente às doenças está relacionado com a prática da magia curativa, de uma *“medicina de tipo exorcista”*.¹³⁷ Isto pode ser comprovado em registros nos quais a ênfase dada nos relatos é a cura por intercessão divina ou pelo uso de relíquias sagradas, como nesta Carta de 1626: *“Un niño estaba muy enfermo vino su P^e. a rogarme que le aplicase una reliquia de Nro. P^e. S. Ignacio, que es mucho que en tan breve tiempo le conozcan, confiando de alcanzar salud para el hijo por medio de su intercessión; hiçose asi i cobrola el niño.”* [sem grifo no original]¹³⁸

A resistência anteriormente referida pode ser observada, inclusive, no tratamento das enfermidades dos missionários, como fica claro na Informação sobre a Redução de *Nra. Sr^a. De la Natividad del Acaray*: *“Yo avia mas de mes i medio que lo estaba de tiriçia (...) e el P^e Claudio com su gran caridad hiço una chozuela com unos cueros (...) i alli cobre alguna*

¹³⁶ Idem, p. 19.

¹³⁷ ECHENIQUE, N. I.; FERREIRA, M.M. Op. cit., 1985b, p. 260.

¹³⁸ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS DURAN, 1626-1627, p. 290. Lídia Schärer em seu artigo *“San Ignacio y los milagros en la salud a traves de las Cartas Anuas (1626 – 1639)”* afirma: *“la imagen de San Ignacio, es imagen del acto evangelizador”* (SCHÄRER, Lídia C. *San Ignacio y los milagros en la salud a traves de las Cartas Anuas (1626 – 1639)*. VIII Simpósio Nacional de Estudos Misioneiros. Anais. Santo Ângelo: 1989, p. 257) e refere que sua manifestação curativa se estendia a *“fracturas, fiebre crónica, ceguera y otras dolencias de la vista, parálisis de ambos miembros inferiores, dolores crónicos de cabeza; así como también acudia con las enfermedades mentales y como patrono protector de las mujeres embarazadas”*. (Idem, p. 259).

mejoria, mas con las oraciones / las oraciones del P^e que com outro remedio, que no le avia, ni regalo ninguno (...).” [sem grifo no original]¹³⁹

Além de negar a existência de remédios (uma vez que não são europeus), o registro atesta a crença na intercessão divina e na eficácia das orações, coerente com a percepção de cura dos missionários e de eficácia da “*magia eclesiástica*”. Deve-se considerar também que não só eles consideravam natural invocar a ajuda de Deus, como também recebiam com naturalidade a misericórdia divina.

Em carta do P^e. Marcial de Lorenzana ao Provincial P^e. Diego de Torres, de 19 de julho de 1610 estes aspectos podem ser observados, permitindo, inclusive, uma aproximação com os reis taumaturgos de Marc Bloch: *‘Esta reducción, a ‘toto genere’ va cada dia mejor, y los indios y indias se pasan de muy buena gana al asiento nuevo. Despues de mi buelta se han animado mucho, y dicen q. han conocido ya el grande amor que les tengo, va acudiendo mas gente, muestran deseo de baptismo, no se nos muere nadie en las enfermedades, los que se han baptizado in ‘articulo mortis’ han sanado, tienen gran devoción con los evangelios y dicen que quando el P^e. les pone las manos en la cabeça les pone una cura con que ellos sienten q. los sanan; los q. tenían dos mugeres las van dejando y hacen otras cosas en que dan muestras de temer a Dios.’*¹⁴⁰.

Curiosa é também a crença numa “*certa predestinação*” dos jesuítas como médicos do corpo e da alma, o que os livraria do contágio nas epidemias: “*Mientras tanto se declaró una epidemia que hizo gran estrago. (...) El contágio se hizo tan general en la ciudad que*

¹³⁹ DUODÉCIMA CARTA ÂNUA DEL P. NICOLÁS MARTILLO DURÁN, 1626–1627 In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 294.

¹⁴⁰ Apud PASTELLS, Pablo. Op. cit., 1912, p. 163.

postró también a todos los sacerdotes, menos a los de la Compañía, para que pudiesen asistir a los moribundos. No hicieron solamente esto, sino repartieron medicinas para los enfermos, y limosnas a los pobres.” [sem grifo no original]¹⁴¹

Há que considerar, ainda, a relação que se pode estabelecer entre as curas, o prestígio que conferiam aos padres e as conversões delas resultantes. Este registro extraído da *Ânua de 1632 – 34* refere a prática da sangria, sua assimilação pelos indígenas, bem como as formas encontradas por eles para manifestar sua gratidão. A associação da prática da sangria à oferta de alimentos, admitida pelo próprio missionário, é mais uma vez apresentada como determinante para a permanência nas reduções e para o abandono de suas antigas práticas.

Valió mucho para que no pereziesen todos la industria del Padre Pedro de Mola, provo a sangrarles y sanaron algunos y así se llenava todos los días nuestra casa de apestados que acudían ansiosos y deshados para que el Padre les diese de comer y les sangrase por sus manos pidiendo todo el pueblo a voces a Nuestro Señor misericordia y muchos por aquel medio la alcançaron y derramandose por la tierra adentro la fama acudían los jentiles a tropas para que el Padre exercitase con ellos la misma piedad (...) los quales no sabiendo como agradecerlos todo el dia se andavam tras de el Padre haziendole mil caricias y allagos y la puerta de casa muchos regozijos y fiestas las noches a su usanza para tenerle contento y los ya cristianos dexandose formar de su doctrina en toda piedad cristiana y cortar lo vicioso y uvo muy señaladas conversiones y los jentiles disponiendose con gran fervor para el bautismo. [sem grifo no original]¹⁴²

Outro aspecto a ser considerado, a partir das descrições dos períodos de fome e de epidemias, feitas pelos missionários durante as primeiras três décadas do século XVII é a estreita relação que estabelecem entre elas.

Los alegres principios no pudieron desarrollarse bastantemente a consecuencia de las calamidades públicas, tales como la pérdida de la cosecha y las epidemias. Por casi un año entero no había sino escenas tristes, caminando la gente flacos como esqueletos, o más bien a semejanza de cadáveres vivos. Había tres mil

¹⁴¹ DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA 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. 523.

¹⁴² CARTA ÂNUA DE 1635 – 37. In: **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1532 – 1634)**. Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, 1990, p. 167.

cristianos, de los cuales muchos se murieron, para irse al cielo. [sem grifo no original]¹⁴³

Interessante observar que estes momentos são, igualmente propícios às experimentações e improvisações que exitosas, são percebidas como socorro divino, como no registro feito por Montoya de “*uma medicina especial para a peste e fome*”, “*um verdadeiro remédio para a disenteria*”.¹⁴⁴

Apesar de a ocasião favorecer a reavaliação e a reorganização do saber em relação à profilaxia e à terapêutica, isto é, em relação à saúde e à cura (“*é salobre por sua natureza, muito gostosa, e favorece a origem de bom sangue*”), a “*medicina especial para a peste e fome*” foi absorvida pelo discurso providencialista.

Os missionários se dedicam, principalmente, a enfatizar os prejuízos que a fome e as epidemias causavam ao projeto reducional, como fica expresso nesta passagem: “*Perecia de ambre el pueblo (...) Los mas dellos com esta ocasion desampararon el pueblo, i recurieron por comida a los sembrados de sus tierras antiguas, donde no avia llegado esta plaga, i se vieron los padres en mucho trabajo para hacerlos volver a la reducción porque alegaban se cansaban en sembrar pues los ratones lo destruian todo.*”¹⁴⁵

¹⁴³ DÉCIMA CUARTA CARTA ÁNUA 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. (Referindo-se à redução de San José).

¹⁴⁴ MONTROYA, P^e. Antonio Ruiz de. Op. cit., 1985b, Cap. XXXIX, p. 141 – 145. ‘*Conviene recordar aquí un hecho interesante, que dejaría evidenciado el buen efecto del Kaá-hái, o Agrial, planta que debe su agradable acidez al ácido oxalico principalmente. Cuando el célebre Padre Montoya llegó a orillas del Yabebi-ry (Misiones, Argentina), con unos 10.000 prófugos del Guaihrá, se declaró tan recia epidemia de disentería, que murieron más de 2.000 de aquellos neófitos. Como faltasen víveres, los Guaraníes dieron en comer aquella succulenta verdura (...) El caso es que pronto se notaron los buenos efectos sobre la epidemia (...)*’. (BERTONI, Moisés Santiago. **La Civilización Guaraní**. Parte II. Etnografía: Conocimientos. Puerto Bertoni/Alto Paraná, Paraguay: Imprenta y Edición ‘Ex Sylvis’, 1927, p. 338).

¹⁴⁵ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MATRILLO DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626– 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 287. (Referindo-se à Redução de Santa Maria del Iguazú).

O comprometimento da conversão dos indígenas fica igualmente visível na interpretação dada à praga de ratos e que expõe a reincidência nas “superstições”: “Y casualmente, al tiempo de sembrar, aparecieron enjambres de ratones, nacidos por la sequía, y comenzaron a devastar los campos, por lo cual que algunos víctimas de su superstición lo atribuyeron a brujería.”¹⁴⁶

O retorno aos “sembrados de sus tierras antiguas” prejudicava o trabalho dos missionários, no entanto, favorecia os magos que atribuíam aos missionários a responsabilidade pela fome e pelas epidemias, e prometiam restaurar a felicidade perdida: “Mucho trabajo les causó cierto célebre hechicero llamado Yaguacaporo, el cual propaló que era una divinidad, y que se le debía venerar como a dios, asseverando que él había hecho el cielo y la tierra, y que el podía producir buen tiempo y mal tiempo, y que era dueño de vida y muerte.” [sem grifo no original]¹⁴⁷

É preciso, ainda, reconhecer que “un solo médico no podía dar atención eficiente a cien mil indios, ni siquiera a la mitad” e isso pode significar “que las recetas y soluciones indígenas debían ser de uso general”¹⁴⁸, permitindo a sobrevivência das práticas curativas xamanísticas, bem como a receptividade às prédicas dos magos.¹⁴⁹ Numa tentativa de

¹⁴⁶ DÉCIMA CUARTA CARTA ÁNUA EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635–1637. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 591.

¹⁴⁷ DÉCIMA CUARTA CARTA ÁNUA 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.

¹⁴⁸ ECHENIQUE, N. I.; FERREIRA, M. M. Op. cit., 1985b, p. 260. É oportuno lembrar que o medo e a desconfiança iniciais foram cedendo diante do “poder de cura” demonstrado pelos missionários frente às doenças desconhecidas e à ineficácia das práticas tradicionais de cura dos karáí nativos. Conforme Garlet “*hã era a cura da alma ou do espírito que o demovia a aceitar o missionário, mas a cura dos males físicos*”. (GARLET, Ivori. Op. cit., 1997, p. 41).

¹⁴⁹ Haubert lembra que “*los hombres–dioses se presentan através de sus atributos, como émulos o reencarnaciones de los héroes míticos de los guaraníes*” (HAUBERT, M. Op. cit, 1987, p. 253 – 254.) e que “*fundan verdaderas iglesias, instaurando cultos de una fuerza y riqueza asombrosas*” (Idem, p. 255) que tem “*su multiplicación debido a las calamidades que por todas partes los acompañan*”. (HAUBERT, 1987, p. 254).

contornar os problemas decorrentes da impossibilidade de o médico atender a todos em uma situação de epidemia:

*Formaron con esta ocasión nuestros Padres de entre los indios, cuadrillas de a dos enfermeros, gente ya de madura edad, sanos, robustos y piadosos, para el servicio de los enfermos, y para investigar si los había en las casas, campos y selvas. Al mismo tiempo estos enfermeros eran los mejores propagadores de las prácticas religiosas. Llevaron a los enfermos a los Padres, para que rezaran el Evangelio sobre ellos, y procuraron que nadie muriese sin sacramentos.*¹⁵⁰

A contestação (e perseguição) dos missionários aos magos (“*hombres–dioses*”) que “*profieren amenazas apocalípticas*”¹⁵¹ se deveu, não tanto às ervas, poções e bálsamos empregados pelos xamãs nas curas (terapêutica curativa), mas à atribuição da realização de milagres aos magos/messias, à “*tradicional veneración de los restos óseos de los grandes chamanes*”¹⁵², associada/agravada ainda pela pretensão de conduzir os índios ao Paraíso, salvando-os das enfermidades. Eram, sem dúvida, a mística envolvida nas curas e os rituais mágicos que garantiam a eficácia das mesmas, o que causava a oposição dos missionários. Daí, ser possível perceber o confronto entre xamãs e missionários, como uma disputa de saberes e poderes, pelo controle das doenças e pela manipulação das curas e não-curas.

Esta passagem da Carta Ânua, relativa à Redução de N^{ra}. Sr^a. de la Natividad del Acarayg refere a prática do ritual xamanístico de cura, bem como o reconhecimento da eficácia de aplicação:

Quando yo pase por esta reducion [para el Guayrá] me informaron los P^{es}. que eran muchos los echiceros della en particular de una canalha que entre ellos llaman chupadores, porque com embustes i engaños que usan hacer creer a los ignorantes, que chupando a los enfermos la parte doliente, sale a fuera el humor maligno, llevando

¹⁵⁰ CARTA ÂNUA DE 1637 – 39. In: *Cartas ânuas de la Provincia del Paraguay (1637 – 1639)*. Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: FECIC, 1984, p. 88.

¹⁵¹ HAUBERT, M. Op. cit., 1987, p. 253 – 254.

¹⁵² Idem, p. 255.

*ellos para esto prevenido en la boca alguna cosa que lo parezca. [sem grifo no original]*¹⁵³

Interessante observar que decorridos dez anos desta referência aos chupadores, feita pelo P^e. Durán, o P^e. Francisco Lupercio de Zurbano, na Ânua de 1637 – 39, observou, em relação à redução de San Cosme y San Damián:

*Su inclinación a la superstición, a la flojera, y a sus costumbres antiguas, les hacía casi ineptos para la religión. (...) había una especie de superstición muy arraigada entre ellos, que consistía en llamar, en caso de enfermedad, a los hechiceros para que los sanaran. Estos médicos diabólicos no saben nada de medicina, sino que simulan inícuamente que chupan algo del cuerpo del enfermo, para que sane. [sem grifo no original]*¹⁵⁴

Na medida em que, não propriamente os recursos medicinais sofreram contestação, mas sim sua eficácia ritual, os registros feitos pelos padres jesuítas, ao longo do século XVII, revelam uma absorção cada vez maior da farmacopéia (ervas, resinas e folhas), bem como da terapêutica empregada pelos indígenas, com algumas adaptações, como nos casos dos ferimentos expostos e das otites e conjuntivites decorrentes da varíola.¹⁵⁵

Considerando que as práticas terapêuticas adotadas pelos indígenas americanos “*estaban de acuerdo con el concepto de enfermedad que, entre otras, incluía el ayuno, la dieta, los baños, y sobre todos las drogas de origen vegetal sin especificar nunca el peso y la medida, ni tampoco la frecuencia de las dosis; y como ya se ha dicho no por su efectividad farmacológica, sino por el atributo mágico que se les atribuía a cada una*” percebe-se por que

¹⁵³ *DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLÁS MASTRILLO DURÁN, 1628.* In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 296.

¹⁵⁴ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 87.

¹⁵⁵ Conforme Biraben: “*Em 30% dos casos, complicações oculares podem provocar uma cegueira mais ou menos grave, quando houve ulceramento da córnea. Podem ocorrer ainda inflamações da retina, nevrites óticas, otites com surdez, orquites, hepatites, nefrites, problemas nervosos e mesmo paralisias e problemas nas articulações.*” (BIRABEN, Jean-Nöel. *Epidemias na História da População.* In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.) Op. cit., 1984, p. 126). O mesmo autor refere que a partir do século XVII, o médico Thomas Sydenham passa a administrar aos doentes um xarope à base de vitríolo e algumas gotas de láudano, que atenuavam a erupção. (Idem, p. 131). Ainda sobre a farmacopéia indígena destacamos sua “*multivariada asombrosa, y debemos citar además de la quina febrífuga, el yiquirití, las andirobas, el*

*‘la medicina que llevaron los conquistadores, especialmente los misioneros, debido a su mística religiosa, fue la que mejor se adaptó al concepto indígena de la enfermedad’.*¹⁵⁶

Em decorrência desses aspectos propiciadores da adaptação que a medicina e a farmacopéia das reduções jesuíticas foram consideradas das mais notáveis em seu tempo.¹⁵⁷ Há que se considerar que a medicina presente nas reduções jesuíticas *“unió al ingrediente mágico el recurso a los remedios vegetales que eran similares a los utilizados por la tradición medieval de los herbanarios monásticos, cuyo estudio había resurgido con gran vigor al comenzar el Renacimiento”*¹⁵⁸, mas, sobretudo, deve-se ressaltar que por iniciativa dos missionários e boticários foram identificadas as plantas medicinais e seus usos para incorporação no sistema médico tradicional, baseado na medicina humoral *“por la cual cada medicamento tenía una cualidad, fría, cálida, seca o húmeda y un grado de exponente del uno al cuatro”*.¹⁵⁹

Este registro que consta da *Ânu*a referente aos anos 1635 – 1637, destaca as experiências com medicamentos feitas por um jesuíta enfermeiro.

(...) porque como el havia sido enfermero tantos años y tenia tanta experiencia y notable aplicacion a su off^e y com su mucha claridad avia aprendido leido y experimentado medicamentos para acudir a los enfermos y nesecitados y nro. S^r se avia comunicado acerto en el curar, los seglares teniam extraordinaria fee

Continuação de Nota da página anterior.

tabaco entre otros, la importancia que tuvo como agente terapeutico la yerba mate.” (ECHENIQUE, N. I.; FERREIRA, M. M. Op. cit., 1983, p. 257.)

¹⁵⁶ TÉLLEZ, Carmen Sánchez. **La Medicina en las Lenguas Americanas y Filipinas Prehispanicas**. Madrid: Publicaciones de da Universidad de Alcalá de Henares, 1994, p. 20.

¹⁵⁷ *‘Sabemos que los indígenas utilizaban entre sus medicamentos la coca, el tabaco, y en especial la quina. Fueron los religiosos quien más hicieron por difundir sus beneficios; hasta el punto de que en la lengua inglesa la quina se conoce com el nombre de Jesuit’s Bark, Jesuit’s Tree, Jesuit’s Powder. ’* (ECHENIQUE e FERREIRA, 1983, p. 251.)

¹⁵⁸ TÉLLEZ, C. Op. cit., 1993, p. 20.

¹⁵⁹ Idem, p. 20. Conforme Téllez: *‘Esta patología humoral que pasó a las tierras conquistadas por España, fue curiosamente introducida, más que por médicos o boticarios, por los misioneros y el clero en general, que eran quienes en realidad asistían a los enfermos tanto en los hospitales como en los lugares más remotos, llevando a los indios además de su fe, un nuevo concepto de medicina. Los misioneros, hombres educados en las doctrinas de su tiempo, conocedores de las lenguas y la literatura clásicas y en contacto directo con el pueblo, fueron, pues, el vehículo adecuado para la difusión de la medicina homural’.* (Idem, p. 22).

*com sus curas esperando buen suceso en todo lo que el H^o Blas ponía su mano, atribuíndolo a su virtud y religion (...). [sem grifo no original]*¹⁶⁰

As Ânuaas referentes às primeiras duas décadas do século XVII informam sobre o uso de dois medicamentos, a “*tierra de San Pablo*” e o “*licor de S. Nicolas*”, (sobre os quais não dispomos de informação quanto a sua composição) empregados na realização de curas, como a relatada neste registro sobre a Redução de *Sta. Maria del Iguazú*: “(...) *yo e podido alcanzar le a dado gracia de curar y sanar enfermos le favorecio mucho valiendose tambien del licor de S. Nicolas i de la tierra de S. Pablo com que curamos algunas mordeduras de víboras, i los dexamos ganados i acreditado em Sto. Evangelio.*” [sem grifo no original]¹⁶¹

Diante destas observações, compreende-se a importância das curas, sobretudo das de picadas de cobras, realizadas pelos missionários, bem como os desdobramentos das mesmas em termos da pronta conversão ao Cristianismo, como registrado na **Conquista Espiritual** do P^e. Montoya.

Una cobra venenosa tinha picado ‘de morte’ um índio no pé. Caiu este como morto, destilando de ambos os pés e dos olhos, ouvidos, narizes (narinas), boca e demais partes do corpo muito sangue. (...) Nestas condições confessou-se e, como em último transe, recebeu com extrema devoção os óleos dos enfermos. Com a mesma piedade e não pequena instância pediu, em seguida, que o levassem à igreja, visto que queria despedir-se desta vida assistindo ao santo sacrifício da missa. Vendo ser tanta a sua devoção, o padre acabou cedendo, e num lugar próximo e decente celebrou a missa, que o doente ouviu, ficando são na hora. [sem grifo no original]¹⁶²

¹⁶⁰ DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA 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. 472.

¹⁶¹ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLÁS MATRILLO DURÁN EN LA 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. 283–284. Conforme Bertoni: ‘Naturalmente las mordeduras de víboras constituían la mayor preocupación. Pero el número elevadísimo de plantas empleadas atestiguan lo escaso y dudoso de los efectos. Lo cual era natural. Contrariamente a la opinión todavía muy arraigada (...) no existe ningún remedio seguro, ni vegetal ni outro, sobre el que se pueda contar para salvar la vida cualquier caso de mordedura de víboras. (...) Los remedios usados por los Guaraníes, contra el veneno ofídico, en cuanto a su acción efectiva, pertenecían a cuatro categorías diferentes, aunque alguno de ellos pudiese pertenecer a dos o tres categorías a la vez – la primera propendía a la eliminación del veneno; la segunda a su neutralización; la tercera a sostener la vitalidad, y la cuarta a prevenir los accidentes secundarios y la infección general.’ (BERTONI, Moisés. Op. cit., 1927, p. 357 – 358).

¹⁶² MONTOYA, Antônio Ruiz de. Op. cit., 1985b, Cap. LXVIII, p. 224 – 225.

Apesar dos sucessos obtidos através da ‘*magia eclesiástica*’ e das ‘*experiências medicinais*’, “*los mesmos misioneros, sabían muy bien sus limitaciones y por eso se preocuparon cuanto antes, traer de Europa hombres especializados en la ciencia médica*”.¹⁶³

Esta preocupação teria se materializado na solicitação de envio de médicos, enfermeiros e boticários às missões, encaminhada ao Padre Geral da Companhia de Jesus, em 1632. Referindo-se, em especial, à atuação da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite informa sobre enfermeiros e boticários nas aldeias e colégios jesuítas:

(...) havia lei da Companhia que todas as aldeias de índios dispusessem de enfermaria. Quando não era casa à parte junto da residência havia algum Padre ou Irmãos com medicamentos para os índios enfermos. E tanto nos Colégios como nas Aldeias, os Irmãos enfermeiros deviam prestar os primeiros curativos de urgência em caso de ferimentos, e o faziam segundo a sua aptidão pessoal, enquanto não se recorria ao médico ou cirurgião nas terras em que os havia. (...) No Brasil, além das duas modalidades de enfermeiros e cirurgiões da Companhia, havia as Boticas. (...) no Brasil elas nasceram sobretudo duma necessidade local. A princípio os medicamentos vinham do Reino já preparados. Mas as piratarias do séc. XVI e as dificuldades da navegação impediam com freqüência a vinda dos navios de Portugal, e era preciso reservar grandes provisões(...) [sem grifo no original]¹⁶⁴

Isto explica, por que, apesar das dificuldades em compreender as práticas da terapêutica indígena e das restrições na aplicação da farmacopéia indígena (definidas por princípios religiosos), os herbários e boticários das Missões Jesuíticas são admirados por cronistas e historiadores como Azara, Lozano e Guevara.

Ainda segundo Serafim Leite, isto se deveu à imperiosa necessidade de contornar a inconstância das remessas de medicamentos da Europa, o que por um lado “*òbrigou (...) os Jesuítas a terem abundante provisão de medicamentos; e também logo a procurarem os que a terra podia dar, como as suas plantas medicinais, que começaram a estudar e a utilizar em receitas próprias (...)* Destes remédios e tisanas, iniciadas no século XVI, se foi pouco e

¹⁶³ FURLONG, G. Apud ECHENIQUE, N. I.; FERREIRA, M.M. Op. cit., 1985b, p. 258.

pouco ampliando a preparação de outros, com ingredientes europeus e da terra, até se estabelecer a farmacopéia brasileira (...)”.¹⁶⁵

Em relação aos boticários existentes nos Colégios e nas Reduções é ilustrativo o registro feito na Ânuia de 1637 – 39:

Así trabajan los mestros incansablemente en provecho de las almas, siendo al mismo tiempo muy frecuentada la portería por los pobres y hambrientos que hallan allí alivio en sus sufrimientos materiales. Se les reparte, sean pocos o sean muchos, alimentos en abundancia; no pocas veces también abrigos para cubrirse. Esto para los sanos. Para los enfermos empero, hay una botica especial en casa, de donde se reparte gratis toda clase de medicinas. Así logra la Compañía acudir a todas las necesidades humanas, las del alma y las del cuerpo, todo por amor a Dios y por caridad para con el prójimo. (...)

Estas cosas suceden en casa. Fuera de ella no se hace menos. Continuamente son llamados los nuestros al campo y a las estancias (...) para asistir a los enfermos, tanto espiritual como corporalmente. Pues, fuera del alimento de las almas les suministran medicinas y alimentos convenientes. [sem grifo no original]¹⁶⁶

Esse registro, que alude a uma medicina desprovida de atribuições mágicas, merece ser cotejado com o do P^e. Provincial Andres de Rada, que refere a cura de índios atingidos por uma epidemia pela ingestão de água “*tocada con cierta esquela*”, no ano de 1663:

El pueblo de Santa María sufría mucho por cruel peste (...) Y todavía no se veía mengua del contagio, cuando se les ocurrió a los Padres, combatirlo de un modo. Estaba a la mano un libro, recién publicado, del Padre Juan Eusébio (intitulado Opera Parthenical). Leíalo uno de los Padres y en el septimo opúsculo, epist 10, pág 409, encontró que a muchos era saludable remedio água tocada con cierta esquela con la inscripción: In conceptione tua, Virgo immaculata fueste. Ora pro nobis Deum, cujus filium pereriste. ¡Cosa maravillosa! Se tomaba el água con aquella esquela, y al instante amañó aquella calamidad, tanto que nadie fue atacado por la epidemia, y los postrados en cama para esperar su último instante, recobraron sus fuerzas y sanaron. [sem grifo no original]¹⁶⁷

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁶⁴ LEITE, Serafim. **Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549 – 1760)**. Lisboa: Edições Brotéria, 1953, p. 84 – 85.

¹⁶⁵ Idem, p. 86.

¹⁶⁶ MAEDER, Ernesto J. A. (org.) Op. cit., 1984, p. 33.

¹⁶⁷ *CARTAS ÂNUAS DE 1663 – 1666*. In: **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay**. Traducción de Carlos Leonhardt, 1927. (Mimeo) p. 102.

Dentre as possíveis razões para a manutenção e divulgação entre os ‘iniciados’ de práticas curativas de caráter mágico, conforme fica atestado na obra *“Opera Parthenical”*, atribuída ao P^e. Juan Eusebio, deve-se privilegiar a que está associada à mudança de condutas dos indígenas e ao *“cambio de sus sentimientos”* decorrentes das curas milagrosas, através das quais *“tan supersticiosa gente, se trocó en cristiana y de una fe tenacisima”*.¹⁶⁸ Buscando exatamente esse efeito - o crescente *“aprovechamiento en la fe y costumbres cristianas”*¹⁶⁹ - os missionários mantiveram nas reduções o uso de relíquias, da água benta e do sinal da cruz, por impressionarem, por sua eficácia, os indígenas.

Coube aos Padres Pedro de Montenegro e Segismundo Asperger (séc. XVIII) a organização de importantes catálogos das ervas medicinais e suas aplicações, sendo esses jesuítas os pioneiros na utilização da farmacopéia indígena e nas adaptações aos remédios europeus.¹⁷⁰

Segundo o registro do ano de 1719, uma epidemia de varíola dizimou 17 mil índios, sendo que *“(...)el padre Segismundo Asperger parte com los remedios traidos de Europa y parte com las yerbas medicinales del país, cuyas virtudes y propiedades conocía muy bien (...) había libertado de la muerte un gran número de personas (...)”*.¹⁷¹

¹⁶⁸ MAEDER, Ernesto J. A. (org.) Op. cit., 1984, p. 89.

¹⁶⁹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.) **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632 - 1634**. Buenos Aires: FECIC, 1990. p. 147.

¹⁷⁰ *“Los historiadores del Rio de la Plata (Lozano, Guevara, etc.), los viajeros (Azara, Demersay, Martin de Moussy, etc.) hablan todos con admiración unas veces, y con curiosidad e interes siempre de los Herbarios de las Plantas Medicinales de Misiones hechos por los padres jesuítas y transmitidos manuscritos de reducción en reducción, de convento en convento. (...) Los curanderos de la época colonial y aun nuestros médicos viejos, les atribuían grande importancia, a tal punto que se copiaban y volvían a copiar sigilosamente.”* (ARATA, Pedro N. *Botánica Medica Americana. Los Herbarios de las Misiones del Paraguay*. **La Biblioteca**, ano II, t. VII, Buenos Aires, 1898, p. 430 – 431)

¹⁷¹ ARATA, Pedro. Op. cit., 1898, p. 443.

Azara, referindo-se ao Padre Asperger, registra que “*el hizo mil ensayos com todas las plantas, que es el medio de hallar específicos, y no el que usan en Europa valiéndose siempre de lo que hay en la botica(...)*”.¹⁷²

Pelo exposto, conclui-se que, não somente os Guarani reformularam suas atitudes diante da doença e da morte, mas também os missionários jesuítas vivenciaram, em especial em relação às práticas terapêuticas, uma oportuna e conveniente flexibilização que lhes permitiu controlar as doenças, manipular as curas e as não-curas e promover manifestações de piedade e de devoção coerentes com o projeto de civilização-conversão da Companhia de Jesus.

A manipulação das curas e das não-curas é tema do próximo capítulo, que se propõe a analisar as representações da doença e da morte no discurso e na prática missionária jesuítica, a partir das Cartas Ânua da Companhia de Jesus, referentes à Província Jesuítica do Paraguai e ao período compreendido entre os anos de 1609 e 1675.

¹⁷² Idem, p. 443. Bertoni chama a atenção, no entanto, para a importância da farmacopéia indígena para as inovações da medicina moderna. “*La creencia de que el conocimiento de las plantas medicinales de estos países se deba principalmente a los Padres Jesuítas, es bastante generalizada en el público de estos países. Sin embargo, es inexacta. Es indudable que los Jesuítas hicieron mucho; pero fue en el sentido de recoger las informaciones de los Indios, someterlos al crisol de la experiencia, y transmitirlos.*” (BERTONI, Moisés. Op. cit., 1927, p. 382).

4 – Discurso e prática missionária jesuítica – Textos e Contextos

Que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?

Foucault

Ao nos propormos, neste Capítulo, a analisar as representações da morte e da doença no discurso e na prática missionária jesuítica, consideramos pertinente identificar as propostas teórico-metodológicas que melhor explicam as questões que envolvem nosso objetivo, bem como algumas noções e conceitos que orientam nossa análise, embora não ocorra uma aplicação direta dos mesmos na discussão documental.

Dentre as propostas teórico-metodológicas, destacamos as postuladas pela Análise de Discurso, pela Hermenêutica, pela Antropologia Interpretativa e pela Nova História Cultural.

Lembramos que nosso objetivo é analisar as reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade, a partir do discurso jesuítico referente à doença e à morte, registrado nas Cartas Ânua da Companhia de Jesus, no período compreendido entre 1609 e 1675.

Considerando que, para alcançar tal objetivo, devemos nos valer das representações da doença e da morte, bem como das práticas delas decorrentes e expressas no discurso jesuítico, discorreremos sobre os conceitos a seguir relacionados e suas articulações: texto/discurso/linguagem/interpretação; representações/práticas sociais e imaginário/sistema simbólico.

Como bem salientaram Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas, o termo discurso pode ser definido de diferentes modos, *“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”*.¹

Embora não seja nosso objetivo proceder à Análise Semântica das Cartas Ânua da Companhia de Jesus, e muito menos analisá-las segundo as técnicas da semiótica textual ou de discurso, consideramos oportuno situar as preocupações e os postulados da Análise de Discurso, para as distinções e aproximações necessárias.

¹ CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.) História e Análise de Textos. In: Domínios da História. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1997, p. 377.

Segundo a orientação teórico-metodológica da Análise de Discurso *‘do ponto de vista da significação, não há uma relação direta do homem com o mundo, ou melhor, a relação do homem com o pensamento, com a linguagem e com o mundo não é direta assim como a relação entre linguagem e pensamento, e linguagem e mundo tem também suas mediações. Daí a necessidade da noção de discurso para pensar essas relações mediadas. Mais ainda, é pelo discurso que melhor se compreende a relação entre a linguagem/pensamento/mundo, porque o discurso é uma das instâncias materiais (concretas) dessa relação’*.²

Orlandi, ao observar que é através do discurso que o mundo “é apreendido, trabalhado pela linguagem”³, chama a atenção para “a construção discursiva do referente: trata-se então do mundo para (e não do mundo em si)”⁴; acrescentando que “os discursos (...) não são objetos empíricos, são efeitos de sentidos entre locutores, sendo análise e teoria inseparáveis”⁵, mesmo porque “o discurso não é fechado em si mesmo e nem é do domínio exclusivo do locutor: aquilo que se diz significa em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz, em relação a outros discursos, etc.”⁶ Nesta perspectiva, 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 complexidade”.⁷

² ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação – Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996b, p. 12. Conforme Orlandi, *‘O conceito de discurso, que acredito o mais fecundo para a análise, é o que desloca a noção de linguagem enquanto informação e propõe que se considere o discurso como efeito de sentidos entre locutores. (...) O discurso se coloca, então, como um lugar particular entre língua e fala: é o lugar do social, histórico e não-abstrato.(...) De minha parte, acredito que a Análise de Discurso mais conseqüente e mais explicativa – no sentido crítico – é a que considera inclusive o contexto no sentido amplo, ou seja, o sócio-histórico ou ideológico, sem deixar de lado as outras espécies de contexto.’* (ORLANDI, Eni P. *Mito e Discurso: Observação ao pé da página*. **Revista de Antropologia**, (27/28). São Paulo: 1984/1985, p. 264 – 265.)

³ ORLANDI, Eni Puccinelli. Op. cit., 1996b, p. 28.

⁴ Idem, p. 28.

⁵ Idem, p. 37 – 38.

⁶ ORLANDI, Eni Puccinelli. **A Linguagem e seu funcionamento – As formas do Discurso**. Campinas: Pontes, 1987, p. 83.

⁷ Idem, p. 83.

Orlandi percebe o texto como “unidade significativa”; “peça” de linguagem; objeto lingüístico histórico⁸ ou, ainda, como objeto de interpretação enquanto objeto simbólico⁹, enfatizando que “(...) 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”.¹⁰

A abordagem do discurso feita por Michel Foucault considera, igualmente, que este deve se tratado “ho jogo de sua instância”¹¹, para, nesta perspectiva “encontrar, além dos próprios enunciados, a intenção do sujeito falante, sua atividade consciente, o que ele quis dizer, ou ainda, o jogo inconsciente que emerge involuntariamente (...)”.¹²

Para Foucault importa reconhecer e mostrar “por que não poderia ser outro [discurso], como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar”.¹³

Em “As Palavras e as Coisas” , Foucault alerta para a necessidade de “não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos

⁸ ORLANDI. Op. cit., 1996b, p. 52 – 53.

⁹ Idem, p. 61.

¹⁰ Idem, p. 54. Orlandi explicita os objetivos da Análise do Discurso: “A AD está assim interessada no texto não como objeto final de sua explicação, mas como unidade que lhe permite ter acesso ao discurso. O trabalho do analista é percorrer a via pela qual a ordem do discurso se materializa na estruturação do texto”. (Idem, p. 60 – 61).

¹¹ FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. (4. ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p. 28.

¹² FOUCAULT, M. Op. cit., 1995a, p. 31. Segundo esse autor, “se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam”. (FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995b, p. 320).

¹³ FOUCAULT, M. Op. cit., 1995a, p. 31.

de que falam".¹⁴ Em razão disso, sua percepção de discurso é a que renuncia a vê-lo como *'um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar'*¹⁵ e a que nele busca *'antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade'*.¹⁶

Nesta mesma obra, Foucault observa que *'os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar'*.¹⁷

A linguagem percebida como *'realidade histórica espessa e consistente'*¹⁸ se constitui, em decorrência desta percepção, no *'lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento'*¹⁹ que submete os homens às suas exigências.

Para Paul Ricoeur é através da linguagem e da narração que o homem inscreve suas práticas em uma determinada temporalidade.²⁰ A crítica dos documentos deve, por isso, considerar que estes descrevem ações simbólicas do passado, não podendo ser tomados por inocentes e transparentes, dadas as condições de sua produção.²¹

Para esse autor, *'a história das palavras e da cultura parece indicar que, se a linguagem nunca constitui o estrato mais superficial da nossa experiência simbólica, este*

¹⁴ FOUCAULT, M. Op. cit., 1995a, p. 56.

¹⁵ Idem, p. 61.

¹⁶ Idem, p. 61.

¹⁷ FOUCAULT, M. Op. cit., 1995b, p. 10.

¹⁸ Idem, p. 312.

¹⁹ Idem, p. 314.

²⁰ Ver RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papirus. 1994.

estrato profundo apenas se torna acessível a nós na medida em que se forma e articula a um nível lingüístico e literário (...).²²

Ricoeur, ao intentar responder à indagação *‘b que é compreender um discurso quando tal discurso é um texto?’*, define os procedimentos metodológicos hermenêuticos de compreensão, explicação e interpretação²³, esclarecendo que *‘uma obra de discurso é mais do que uma seqüência linear de frases’*²⁴; *‘vai além da mera função de apontar e mostrar o que já existe’*²⁵, na medida em que transcende esta função, ao *‘criar um novo modo de ser’*.²⁶

Todorov, por sua vez, afirma que *‘toda interpretação é histórica (ou étnica) no sentido de ser determinada pela minha pertença espaço-temporal (...)’*²⁷, sendo sua tarefa a de *‘revelar a parte passada em silêncio’*.²⁸

Em referência à interpretação, C. Geertz alerta para a necessária consciência de que nossos dados se constituem em *‘hossa própria construção das construções de outras pessoas’*.²⁹

Levando em conta, agora, o pressuposto essencial da metodologia proposta para a análise de textos em uma perspectiva histórica, é fundamental considerar que *‘um documento*

Continuação de Nota da página anterior.

²¹ Idem.

²² RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1976, p. 77.

²³ Ver RICOEUR, Paul. Op. cit., 1976, p. 83 a 99.

²⁴ RICOEUR, Paul. Op. cit., 1976, p. 88.

²⁵ Idem, p. 99.

²⁶ Idem, p. 99.

²⁷ TODOROV, Tzvetan. **As Morais da História**. Lisboa: Publicações Europa-América Ltda., 1991, p. 39.

²⁸ Idem, p. 163.

²⁹ GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 19.

é sempre portador de um discurso que, assim considerado, não pode ser visto como algo transparente”.³⁰

Neste sentido, recomenda-se que *“ão debruçar-se sobre um documento, o historiador deve sempre atentar (...) para o modo através do qual se apresenta o conteúdo histórico que pretende examinar, quer se trate de uma simples informação, quer se trate de idéias. Especialmente no caso de pesquisas voltadas para a história das idéias, do pensamento político, das mentalidades e da cultura, o conteúdo histórico que se pretende resgatar depende muito da forma do texto: o vocabulário, os enunciados, os tempos verbais, etc.”*.³¹

Chartier chama atenção, igualmente, para os cuidados necessários *“quando o único acesso ao objeto sob investigação antropológica é um texto escrito”*.³²

*(...) ao relacioná-lo e interpretá-lo o historiador fica dependente de um relatório que já foi feito e de um texto que existe antecipadamente, investido de seus próprios objetivos específicos. Este texto exhibe o evento, mas também constitui o evento como resultado do ato da escrita..*³³

Mas, sobretudo, trata-se, antes, de *“relacionar texto e contexto buscar os nexos entre as idéias contidas nos discursos, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos. Em uma palavra, o historiador deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social”*.³⁴

³⁰ CARDOSO, C.; VAINFAS, R. (org.). Op. cit., 1997, p. 377.

³¹ Idem, p. 12.

³² CHARTIER, Roger. *Textos, Símbolos e o Espírito francês*. **História: Questões e Debates**. Curitiba, v. 13, n. 24, jul./dez. 1996b, p. 11.

³³ CHARTIER, Roger. Op. cit., 1996b, p. 11.

³⁴ CARDOSO, C.; VAINFAS, R. Op. cit., 1997, p. 378.

É de fundamental importância para a “decifração” do texto, a percepção de 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”*.³⁵

Para Chartier, o historiador deve enfrentar três inevitáveis exigências, que existem para todo aquele que pretenda decifrar a estrutura simbólica que subjaz em um texto:

*(...) primeiro, tomar o texto como um texto e tentar determinar seus objetivos, suas estratégias e os efeitos que seu discurso provoca; depois, evitar atribuir um valor permanente e inalterado às suas preferências léxicas, mas levar em conta a carga ou a ausência de carga semântica de seus termos; finalmente, definir as pautas de conduta e os rituais presentes no texto, tomando por base o modo particular em que foram coletados ou produzidos pela investigação original, mais do que propriamente hierarquizá-los em função de remotas semelhanças com formas codificadas do repertório da cultura popular ocidental.*³⁶

Apontando para as dificuldades inerentes à tarefa de interpretação e desconstrução de um dado discurso, Todorov observa que *“um texto é o culminar de uma acção; há um percurso que aí conduz e que é, se não mais, tão significativo como o próprio texto. A razão porque digo tal frase não é menos reveladora que a própria frase”*.³⁷

Acerca da leitura interpretativa é oportuna a afirmação de Roger Chartier de que *“a experiência mostra que ler não significa apenas submissão ao mecanismo textual. Seja lá o que for, ler é uma prática criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos”*.³⁸

³⁵ Idem, 1997, p. 378.

³⁶ CHARTIER, Roger. Op. cit., 1996, p. 14. Cabe aqui referir a proposta da hermenêutica heideggeriana que percebe o texto como símbolo e, portanto, infinitamente interpretável e desconstruível.

³⁷ TODOROV, Tzvetan. Op. cit., 1991, p. 163.

³⁸ CHARTIER, Roger. *Textos, Impressão, Leituras*. In : HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo : Martins Fontes, 1992, p. 214.

Segundo Clifford Geertz, o discurso “*tiene que ver con el desarrollo de un modo concreto de formular las cosas – un vocabulário, una retórica, un patrón argumental – que aparece conectado com tal identidade de modo que parece provenir de ella como la manifestación de un intelecto*”.³⁹ Para este autor, representante da Antropologia Interpretativa, as descrições das condutas pautadas culturalmente devem se dar através da “*descrição densa*”, porque :

*Al ser la cultura el contexto simbólico significativo en el que se inscriben los acontecimientos humanos, de lo que se trata es de interpretar el sentido y el valor de las acciones simbólicas de los hombres. Desde este punto de vista, las conductas modeladas por las diferentes culturas aparecen como un texto que hay que leer e interpretar (...)*⁴⁰

Em sua obra “*A Interpretação das Culturas*”, Geertz ressalta “*a noção de texto como algo mais do que um material escrito e mais do que um material verbal*”⁴¹ e a noção de cultura como “*um conjunto de textos*”, os quais “*o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem*”.⁴²

Para Giovanni Levi, a descrição “*densa*” de Clifford Geertz deve ir além da busca de significados, deve definir a pluralidade das interpretações.

*A descrição densa serve portanto para registrar por escrito uma série de acontecimentos ou fatos significativos que de outra forma seriam imperceptíveis, mas que podem ser interpretados por sua inserção no contexto, ou seja, no fluxo do discurso social. Essa abordagem é bem-sucedida na utilização da análise microscópica dos acontecimentos mais significativos, como um meio de se chegar a conclusões de mais amplo alcance.*⁴³

³⁹ GEERTZ, Clifford. **El antropólogo como autor**. Barcelona : Paidós, 1989, p. 18.

⁴⁰ DURÁ, Nicolás Sánchez. *Introducción*. In: GEERTZ, Clifford. **Los Usos de la diversidad**. Barcelona: Paidós, 1996, p. 26.

⁴¹ GEERTZ, Clifford. Op. cit., 1978, p. 316.

⁴² Idem, p. 321.

⁴³ LEVI, Giovanni. *Sobre a Micro-história*. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História – Novas Perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 141 – 142.

Este mesmo autor observa que a micro-história busca definir o universo simbólico (sinais e símbolos) *“è medi-los com referência à multiplicidade das representações sociais que eles produzem (...) Pois, no contexto de condições sociais diferentes, essas estruturas simbólicas produzem uma multiplicidade de representações fragmentadas e diferenciadas”*.⁴⁴

É somente através do estabelecimento das conexões entre os variados elementos que se pode chegar ao sistema simbólico, decifrar sentidos e buscar significados: *“(...) Retorna-se, pois, ao contexto, como fonte de significância que dá sentido à representação. Nos caminhos da nova história cultural, a busca de revelação de um sentido pode ser dada pela recuperação detalhada de um evento isolado, que permite entender o conjunto no qual se insere.”*⁴⁵

A postura metodológica proposta pela Nova História Cultural é a de atingir o real através de suas representações, sistema de idéias e imagens, que suscitaram práticas e que constituíram um imaginário social. O imaginário é sempre representação e não existe sem interpretação.⁴⁶

⁴⁴ Idem, p. 149. Considero oportuna a referência ao termo representação que, segundo Le Goff, é tradução mental de uma realidade exterior percebida, ligada a um processo de abstração. Bourdieu afirma que *“às representações mentais envolvem atos de apreciação, conhecimento e reconhecimento e constituem um campo onde os agentes sociais investem seus interesses e sua bagagem cultural”* (BOURDIEU, P. Apud PESAVENTO, Sandra J. *Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. Revista Brasileira de História*. São Paulo; v. 15. n 29, 1995a, p. 15). Igualmente, Tânia Navarro Swain observa que *“a emoção e a afetividade impregnam os olhos posto sobre a realidade”* e que *“às representações e seus corolários”* exprimem *“suas condições de produção, em redes de sentidos singulares, históricas”*. (SWAIN, Tania Navarro. *A Construção Imaginária da História e dos Gêneros: o Brasil no século XVI. Textos de História*, Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB, Brasília, v. 4, n. 2, Brasília, 1996, p. 131).

⁴⁵ PESAVENTO, Sandra J. *Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 19, 1995b.

⁴⁶ Em sua obra *Teatro de Fé – Representação Religiosa no Brasil e no México do séc. XVI*, Leandro Karnal nos traz os dois problemas que se impõem à opção pelo conceito *“representação”*: *“a Representação, num sentido amplo, é um conceito estritamente filosófico. (...) Representação também pode ser associada a ‘fingimento’”*. (KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé – Representação religiosa no Brasil e no México do séc. XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998, p. 26). O autor observa, no entanto, que os estudos da Antropologia Estruturalista do século XX e a Nova História contribuíram para a ampliação do conceito de Representação, através da associação da sua característica de abstração filosófica à de manifestação sensível.

Considerando a existência de uma pluralidade de sentidos e significados, cabe ao historiador captá-la para resgatar a construção de significados na *“representação do mundo”*. O conceito de representações coletivas de Durkheim ressalta este aspecto e estabelece relação com o conceito de cultura:

*(Las representaciones colectivas) son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino en el 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.*⁴⁷

Guillermo Batalla, refletindo sobre o conceito formulado por Durkheim, observa que *“las representaciones coletivas son diferentes de una sociedad a otra”*⁴⁸, do que resulta que *“siempre formen parte de una cultura específica y que la identidad étnica, como expresión ideológica contrastiva pero fundada en esas representaciones colectivas particulares, exprese también a esa cultura específica”*.⁴⁹

Pesavento acrescenta que *“as representações coletivas, compostas de imagens e discursos (...) são geradoras de práticas sociais. O imaginário social, é pois, representação, ou seja, a tradução mental e visual de uma realidade exterior percebida”*.⁵⁰

⁴⁷ DURKHEIM, E. **Formas Elementares de la Vida Religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 22 – 23.

⁴⁸ BATALLA, Guillermo Bonfil. *La Teoría del Control Cultural en el estudio de procesos étnicos*. **Anuário Antropológico/86**. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1986, p. 16.

⁴⁹ Idem, p. 16.

⁵⁰ PESAVENTO, Sandra J. *Imagens da nação, do progresso e da tecnologia: a Exposição Universal de Filadélfia de 1876*. **ANAI DO MUSEU PAULISTA**. São Paulo. N. Ser. v. 2, jan/dez/1994, p. 151. Vale trazer aqui o conceito de Representação para a Psicologia Cognitiva: *“uma representação é uma notação ou sinal conjunto de símbolos que ‘representa’ algo para nós, ou seja, ela apresenta alguma coisa na ausência desta coisa; normalmente, esta coisa é um aspecto do mundo externo ou de nossa imaginação (i. é, nosso próprio mundo interno)”*. (EYSENCK, Michael e KEANE, Mark T. **Psicologia Cognitiva – Um Manual Introdutório**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 180). A partir desta conceituação, considero oportuno resgatar a definição de representação para H. Lefebvre, que por perder seu caráter redutivo de eco, sombra ou reflexo, passa a implicar/explicar a linguagem: *“el lenguaje es una presencia-ausencia, presencia evocada, ausencia llenada”*. (LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia – contribución a la Teoría de las Representaciones**. México: FCE, 1983, p. 23).

A autora observa que *“a imagem é o veículo visual de uma idéia, suportando uma mensagem discursiva. Por sua vez, o discurso evoca uma imagem mental que reporta ao real”*.⁵¹ É preciso, portanto, considerar que a significação de um texto não se deduz exclusivamente das palavras que nele estão registradas, mas também das imagens que o acompanham.⁵² Embora aspirem à universalidade, as representações do mundo social, segundo Chartier *“são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”*.⁵³

Em referência às representações, Gruzinski afirma que *“la lógica de las representaciones no puede ser captada sino mediante experiencias socialmente determinadas, de que es indisociable de un medio historicamente dado, de una organización de la producción, del mismo modo que la sigue individual no escapa al juego de los factores sociales y culturales”*.⁵⁴

Para Chartier não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido, significado ao mundo social, apropriando-se diferentemente dos símbolos produzidos e reelaborando-os a sua maneira. As práticas se produzem por usos e significações, apropriações diferenciadas dos símbolos culturalmente disponíveis, logo, as representações são diversamente apreendidas, manipuladas e compreendidas.

⁵¹ PESAVENTO, Sandra J. Op. cit., 1994, p. 152. Conforme Pesavento, *“a representação é a presentificação de um ausente, que é dado a ver segundo uma imagem, mental ou material. (...) Entre uma e outra função [presença/ausência], viabiliza-se a construção de um sentido, sendo tarefa do historiador atingir esta inteligibilidade, usando o conceito como um instrumento para interrogar o mundo”*. (PESAVENTO, Sandra J. Op. cit., 1995b, p. 280).

⁵² Ver PESAVENTO, Sandra J. Op. cit., 1994, p. 152.

⁵³ CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e Representações**. Rio de Janeiro : DIFEL / Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

*As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros : produzem estratégias e práticas (...) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (...) As lutas de representações têm tanta importância como as lutas económicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.*⁵⁵

Em razão disso, consideramos que a história enquanto representação só é possível de ser decifrada quando articulamos texto e contexto. A realidade aparece cifrada ao historiador, em cacos, em pequenos indícios, nos quais podemos buscar significados, sentidos, estabelecer relações que se explicam dentro de um contexto mais amplo, no qual estão inseridos historicamente.⁵⁶ Assim, através da representação do real – do imaginário –, podemos decifrar uma atribuição de sentido ao mundo.⁵⁷

Segundo Bronislaw Baczko, deve-se reconhecer “*às funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida colectiva e, em especial, no exercício do poder*”, bem como o lugar estratégico ocupado pelo “*domínio do imaginário e do simbólico*” enquanto forças reguladoras da vida coletiva.⁵⁸

A sociedade, para Baczko, produz um sistema de representações que traduz e legitima a sua ordem, manejando os símbolos e definindo sua direção e orientação. O imaginário é,

Continuação de Nota da página anterior.

⁵⁴ GRUZINSKI, Serge. **El poder sin límites**. México : Instituto Nacional de Antropología y Historia , 1988, pág. 203 – 204.

⁵⁵ CHARTIER, Roger. Op. Cit., 1990 , p. 17.

⁵⁶ Estamos nos referindo aqui ao “*método indiciário*” proposto por Carlo Ginzburg em *Sinais : Raízes de um Paradigma Indiciário*. In : **Mitos ,Emblemas e Sinais : Morfologia e História**. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

⁵⁷ Em relação ao imaginário, a primeira questão que surge é a da terminologia, a qual, por ambígua, nos remete “*àquilo que não é real*” e que, portanto, não é científico. Tomamos aqui a acepção dada por B. Baczko, que percebe o imaginário como uma forma de a sociedade organizar o conjunto de suas representações. (BACZKO, B. **Los Imaginários Sociales. Memórias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991, p. 8) Deve-se salientar que “*representação*”, assim como “*simbólico*”, são vocábulos chave para a compreensão do imaginário. Conforme Castoriadis, “*o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para exprimir-se, o que é óbvio, mas para existir, para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O simbólico comporta, quase sempre, um componente ‘racional-real’: o que representa o real ou que é indispensável para o pensar ou para agir.*” (CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 154 – 155).

⁵⁸ BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In : ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**, v. 5, Lisboa Imprensa Nacional, 1985, p. 297.

como observa Baczko, *“lugar e objeto dos conflitos sociais”*, constituindo-se em *“peça efectiva e eficaz do dispositivo de controlo da vida colectiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder”*.⁵⁹

*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. (...) os sistemas simbólicos em que se assenta e através do qual opera o imaginário social são construídos a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir dos seus desejos, aspirações e motivações. (...) Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma acção comum.*⁶⁰

Quanto à influência dos imaginários sociais sobre as mentalidades, deve-se ressaltar, inicialmente, que esta *“depende em larga medida dos meios que asseguram tal difusão”*, e ainda, que a garantia da dominação simbólica se dá pelo controle dos *“instrumentos de persuasão, pressão e inculcação de valores e crenças”*.⁶¹

Em suas reflexões sobre as representações do poder e a construção das identidades sociais e culturais através da *“luta de representações”*, Chartier aproxima-se das idéias desenvolvidas por Pierre Bourdieu, ao afirmar que a violência simbólica só encontra êxito na medida em que *“aquele que sofre contribui para a sua eficácia; só o constrange na medida em que ele está predisposto por uma aprendizagem prévia a reconhecê-la”*.⁶²

Conforme Bourdieu, *“não basta notar que as relações de comunicação são de modo inseparável, sempre relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas*

⁵⁹ Idem, p. 310.

⁶⁰ Idem, p. 311.

⁶¹ Idem, p. 313.

relações e que, como o dom (...) podem permitir acumular poder simbólico “.⁶³ Ele observa que os sistemas simbólicos “*enquanto instrumentos estruturados e estruturantes da comunicação e de conhecimento*” contribuem para assegurar a violência simbólica, resultante da luta simbólica que busca a imposição da definição do mundo social mais conforme os interesses de uma determinada classe ou fração de classe.⁶⁴

Um outro ponto de aproximação entre Chartier e Bourdieu são as noções de representação / prática e história objetivada / história incorporada. Para Chartier, as práticas culturais são a cultura objetivada, o conjunto de obras, as instituições, os usos e costumes. As representações resultam de alguma ação mental ou ideológica sobre um grupo humano. Para o autor, “*toda ação histórica põe em presença dois estados da história (ou do social): a história no seu estado objetivado (objeto), quer dizer a história que se acumulou ao longo do tempo nas coisas, máquinas, edifícios, monumentos, livros, teorias, costumes, direito, etc., e a história no seu estado incorporado (sujeito), que se tornou **habitus** (...).*”⁶⁵

Continuação de Nota da página anterior.

⁶² CHARTIER, Roger. Op. cit., 1990, p. 108.

⁶³ BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. São Paulo / Rio de Janeiro : DIFEL / Bertrand Brasil, 1989, p11. Conforme Bourdieu : “*O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo (...) só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. (...) O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras.*” (Idem, p. 14.)

⁶⁴ Ver BOURDIEU, P. Op. Cit., 1989, p. 11. Bourdieu afirma que produzimos categorias segundo as quais construímos o mundo social e que estas categorias produzem este mundo : “*De facto, os esquemas de percepção e de apreciação que estão na origem da nossa construção do mundo social são produzidos por um trabalho histórico colectivo, mas a partir das próprias estruturas deste mundo: estruturas estruturadas, historicamente construídas, as nossas categorias de pensamento contribuem para produzir o mundo, mas dentro dos limites da sua correspondência com estruturas preexistentes*” (Idem, p. 238.)

⁶⁵ BOURDIEU, P. Op. cit., 1989, p. 82. “*Habitus*”, para Bourdieu, é o conhecimento adquirido e também um haver, um capital. O “*Habitus*” indica a disposição quase postural na realidade social; é a incorporação e naturalização de valores que dão significações à realidade. Ver também Bourdieu, Pierre. **Lições de Aula**. São Paulo: Ática, 1988, p. 41 : “*(...) a História encarnada nos corpos, sob a forma desses sistemas de disposições duráveis que chamo de hábito. O corpo está dentro do mundo social, mas o mundo social está dentro do corpo.*”

Pesavento chama atenção de que *“é próprio do imaginário passar do simbólico ao físico e ser as duas coisas ao mesmo tempo, processo este que, indo da sensação à idéia, é a força de sua sedução”*.⁶⁶

Ressaltamos, mais uma vez, que as considerações conceituais e metodológicas expostas até aqui subjazem à discussão documental, tornando possível nossa opção pela articulação texto-contexto na decifração das representações da doença e da morte no discurso e na prática missionária jesuítica.

Assim, a análise das representações da doença e da morte no discurso e na prática missionária jesuítica, a partir das Cartas Ânua da Companhia de Jesus, referentes à Província Jesuítica do Paraguai e ao período compreendido entre os anos de 1609 e 1675, considerará as Cartas Ânua como Texto, que muito *‘mais do que um material escrito e mais do que um material verbal’* permitirá, através das representações traduzidas em imagens presentes no discurso e, ainda, da articulação com o contexto, desvendar o sistema simbólico característico das reduções jesuítico-guaranis e as práticas sociais dele decorrentes.⁶⁷

Na medida em que as Cartas Ânua expressam o modo pelo qual os missionários jesuítas organizavam e manifestavam suas preocupações e avaliações do mundo social, através da manipulação de um repertório de símbolos transposto para as práticas sociais deve-se também relacioná-las às experiências sociais e às práticas cotidianas características do mundo do qual provinham e no qual seus autores circulavam.

⁶⁶ PESAVENTO, Sandra Op. cit., 1995a, p. 19.

⁶⁷ Ver GEERTZ, Clifford. Op. cit., 1978, p. 316.

Considerando, inicialmente, as representações da morte, pretendemos resgatar, não só suas expressões, mas também sua produção coletiva e difusão nas reduções jesuítico-guaranis.⁶⁸ Para tanto, é preciso lembrar que, na Europa Ocidental, o desafio enfrentado pelos cristãos, ao longo dos séculos XI e XII, em relação aos ritos pagãos e concepções mágicas ligadas à morte e aos mortos, ressurgiu na América nos séculos XVI e XVII, como pode ser observado nas crenças dos Guarani, que, a exemplo das sociedades arcaicas pré-cristãs, tinham mais medo dos mortos que da morte, como já explicitado no Capítulo 3.

O padre Montoya, em Carta Ânua de 1628, registra a forma como os Guarani enterravam seus mortos, bem como as suas considerações críticas acerca daquilo que considerou ‘*ignorancias y abusos*’ :

(...) entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura una chocuellas y de quando en quando van a limpiar la yerba que naçe en ella porque asi dicen que descansa em difunto, otros, lo entierran en casa por tenerlos en su compañía, 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 morian otros de aquella parcialidad. Si la defunta es India que tenia hijo al pecho va una vieja a la sepultura con un redaçõ (?) y como que ensaca con el algo lo mece dos o tres veces con lo qual sacan el alma de alli porque el niño no se muera porque el alma de la India ayuada 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 juntam, para comer aquel.

*Todas estas son ignorancias, y abusos que facilmente se quitan avisandoles y asi en los pueblos que an tenido doctrina no se halla cosa destas o mui poca lo qual todo van dejando con el santo batizmo que reciben...*⁶⁹

⁶⁸ Lembramos que uma representação só é social na medida em que é produzida coletivamente, isto é, na medida em que engendra uma prática comum dos agentes sociais.

⁶⁹ **CARTA ÂNUA DO PE. ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PE. NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS.** In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). v. I (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 – 1640). Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 274.

A partir desse registro, compreende-se a resistência ao ritual do enterro cristão nos primeiros tempos das reduções jesuítico-guaranis, uma vez que os indígenas o perceberam como aprisionamento da alma do defunto.⁷⁰

Trata-se, sem dúvida, de um comportamento observado em outros povos primitivos, para os quais “(...) *só o enterramento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida à sua última morada (...)*”⁷¹

O mesmo Pe. Montoya registrou em 1639 — já decorridos 30 anos desde o início do processo reducional — a sobrevivência da crença nos feiticeiros “*enterradores*” :

*Os piores e mais perniciosos vêm a ser os enterradores cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços de carvão, etc. Às vezes enterram sapos atravessados com alguma espinha de peixe: com o que se vai enfraquecendo aquele que querem matar, e este, sem outro acidente, morre.*⁷²

Esta descrição favorece a introdução da temática “doença” para o resgate e análise de suas representações no discurso e na prática missionária jesuítica, na medida em que ao xamã cabia também a cura do enfermo, de acordo com a tradição das sociedades primitivas.⁷³

⁷⁰ Quanto às formas rituais tradicionais de sepultamento entre os Guarani, ver Capítulo 3.

⁷¹ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano. A essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil, [s. d.], p. 192 – 193.

⁷² MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985b, p. 54-55.

⁷³ Conforme Carmen Sánchez Téllez, “*Ante el enfermo procedía a hablar con él y con sus familiares para averiguar la causa del mal, después le palpaba todo el cuerpo y procedía a chupar la parte lesa para con este ritual extraer el daño. Mediante drogas alucinatorias, se ponía en contacto con los espíritus y pronosticaba el curso de la enfermedad. La terapéutica guaraní estaba basada en el uso de las plantas, algunas con virtudes medicinales, pero todas ellas con propiedades mágicas curativas. Se administraban por vía oral mediante infusiones, o como astringentes y emplastos en picaduras y otros usos tópicos.*” (TÉLLEZ, Carmen Sánchez. **La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas**. Producciones Gráficas de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993, p. 110.)

H. Clastres observa que *‘foi nos xamãs que encontraram [os missionários] os mais sérios obstáculos à cristianização’*. Estes *“denunciaram os xamãs como os seus piores inimigos; e inimigos ainda mais formidáveis porque neles reconheciam – da mesma forma que os índios – um poder obscuro, mas muito real: em suma, eram eles os autênticos sequazes de Satanás”*.⁷⁴

Mas, sobretudo, os xamãs foram temidos e combatidos pelo seu profetismo que envolvia a promessa do alcance de uma Terra Sem Males, um lugar sagrado – terra da salvação – que oportunizaria uma vida sem a morte e sem o mal, *‘um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, sem passar pela prova da morte, ir de corpo e alma’*, *‘lugar em que a terra produz sem sementeira e não há morte’*.⁷⁵

Coerentes com esta percepção sobre os xamãs são as referências feitas a eles pelos missionários e que se caracterizam por depreciá-los como sacerdotes do Diabo, ministros do Demônio, *“que hacen cosas que espantan y no pueden ser sino por arte del demonio”*⁷⁶, *‘óradores natos, usan de todo el aparato solemne de gesticulaciones; los misioneros serán con frecuencia impactados por su expresividad y por su noble lenguaje. Otras veces apenas podrán contener la risa ante tanta gravedad fingida’*.⁷⁷

Com relação às atribuições de curandeiro ao xamã são freqüentes descrições como a de que *‘(...) hablan con el demonio por medio de la yerba (...) cogen las brasas encendidas en las manos sin quemarse y se las comen a bocados, como si fuera cosa muy gustosa y*

⁷⁴ CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: o Profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1975, p. 35 – 36.

⁷⁵ Idem, p. 31.

⁷⁶ ARRÓSPIDE, José Luis. **Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1997, p. 99.

⁷⁷ Idem, p. 101.

comestible (...)” ou ainda que *‘hacía abrir un agujero en el techo, por donde había de entrar el mal espíritu, le daban unos desmayos y hacía fieros visajes y meneos(...)*”.⁷⁸

Os elementos presentes nesta descrição são definidores da diabolização das práticas indígenas, por associarem os poderes do xamã à ingestão de ervas que provocam visões, desmaios e convulsões ou, até mesmo, o anestesiavam. Ressalta-se, sobretudo, o lado teatral da cura pela magia, enfatizando seu aspecto de encenação.⁷⁹

Cabe aqui lembrar que, na Europa, *‘o Cristianismo assegurou o seu domínio, através da proscrição das práticas pagãs, conseguindo a sua absorção ou eliminação quase total’*⁸⁰, e reconhecer que a *‘diabolização das Índias’* forneceu *‘o principal pretexto para o ataque às religiões americanas e seus ritos que, usando plantas sagradas, emulavam de forma inaceitável os sacramentos cristãos’*.⁸¹

Como já referido no Capítulo 2, a Igreja exerceu o monopólio dos *‘bens sagrados’*, passando o Catolicismo a se constituir na única expressão aceita da religião. Neste sentido, todas as práticas rituais, sacramentais e curativas indígenas serão demonizadas, de acordo

⁷⁸ Idem, p. 99 - 102.

⁷⁹ Conforme Bosi: *‘As religiões que tendem a edificar a figura da consciência pessoal unitária como o judaísmo e o cristianismo, temem os rituais mágicos, tanto os naturalistas, quanto os xamanísticos, suspeitando-os fetichistas ou idólatras. Daí a recusa de gestos que lembrem fenômenos mediúnicos ou de possessão e o horror de altos que façam submergir no transe a identidade pessoal’*. (BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 71).

⁸⁰ CARNEIRO, Henrique. **Filtros, Mezinhas e Triacas (As Drogas no Mundo Moderno)**. São Paulo: Xamã Editora, 1994, p. 33-34.

⁸¹ Idem, p. 33 – 34. A referência à diabolização das Índias como *‘principal pretexto’* para a condenação dos rituais e da terapêutica curativa indígena, permite a discussão da noção de *‘pré-texto’*, na articulação com o texto e o contexto. De acordo com o Dicionário Michaelis, pretexto é *‘razão inventada que se alega para ocultar o verdadeiro motivo pelo qual se faz ou deixa de fazer uma coisa’* (MICHAELIS: MODERNO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. São Paulo: Melhoramentos, 1998, p. 1694). Considerando-se a *‘diabolização das Índias’* como a *‘razão inventada’*, a identificação da verdadeira razão (a partir da definição acima) para a condenação dos rituais religiosos e da terapêutica curativa indígena, reside no poder que a Igreja desfrutava ao oferecer uma *‘magia eclesiástica’* e ao reservar para si a legitimação e a manipulação de qualquer ritual mágico, logo também a condenação daqueles considerados supersticiosos. Tratava-se, portanto, de garantir a dominação sobre a esfera do sagrado e o controle sobre o sobrenatural.

com o clássico modelo europeu de estigmatização da bruxaria.⁸² É importante lembrar também que a Inquisição condenava a magia, configurando-se “*como bruxedos, as formas adivinhatórias, os filtros mágicos, a quiromancia, a astronomia, a necromancia e o curandeirismo*”.⁸³

A Igreja atribuía à magia o qualificativo de “*falsidade*” não no sentido de que a magia não tivesse eficácia e se reduzisse a ilusões, mas, administrada por magos ou feiticeiros, produzia um efeito real, através da evocação ao Diabo.⁸⁴ Além disso, o exercício da magia praticada pelos leigos significava o não-reconhecimento da mensagem de salvação cristã, dada pelos sacramentos transmitidos por Cristo unicamente para a sua Igreja. No entanto, a crença da eficácia “*opus operatum*” dos sacramentos legitimava as bênçãos, exorcismos e defumações, cujos milagres eram operados por Deus, ministrados pelos seus legítimos representantes, os sacerdotes.

Dessa maneira, a ilegitimidade da magia cerimonial não era dada pela crença na sua eficácia, mas devido a sua recusa do domínio da ordem cristã na produção, administração e transmissão dos “*bens sagrados*”.⁸⁵

Vale lembrar, também, que no cotidiano setecentista as esconjuras, os exorcismos e o uso de símbolos sagrados praticados pelos homens comuns eram considerados formas

⁸² São oportunas as afirmações de Burke: “*O povo projetava na ‘bruxa’ seus terríveis desejos inconfessos.*”; “*Os historiadores têm dificuldades em saber até que ponto o ódio e o medo às bruxas eram espontâneos, e até que ponto era necessário ao clero converter as pessoas comuns a uma bruxofobia.*” (BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 12.)

⁸³ TRINDADE, Liana Salvia. *Convergência e Conflitos de Interpretação do Real: a Festa de Corpus Christi como representação paradigmática da diversidade cultural*. In: **Revista Imaginário**. São Paulo, USP, n.1, 1993, p. 108.

⁸⁴ Como bem salienta Thomas: “*De uma posição relativamente pouco importante no Velho Testamento, Satã fora erguido depois, pelo judaísmo e pelo Cristianismo, à condição de grande antagonista cósmico de Deus. Era uma força onipresente, sempre pronta a aproveitar-se dos instintos mais fracos dos homens e a afastá-los, pela tentação, para os caminhos do mal.*” (THOMAS, Keith. **Religião e Declínio da Magia**. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 381).

heréticas de expulsar o mal. As orações aos santos e protetores, as purificações e bênçãos, ministradas pelos sacerdotes ou realizadas no contexto ritualizado do catolicismo, eram consideradas legítimas e sagradas pela Igreja, em oposição ao caráter profano e herético que estas mesmas práticas adquiriam ao serem exercidas pelos leigos.⁸⁶

Contraditoriamente, isto acontecia no momento da expansão da Renascença científica, principalmente da conquista de novos espaços pela medicina e pela alquimia.⁸⁷ No início do século XVI, a medicina ainda não era um saber completamente especializado, pois junto às Escolas de Medicina florescia todo o tipo de saber herbário, influenciado pelos pregões de drogas em praça pública, bem como pelo empirismo de Paracelso e Garcia da Orta. O confronto entre as concepções da medicina oficial e as práticas terapêuticas mágico-religiosas reproduzem-se e se renovam no mundo colonial.

A inovação que traziam os médicos e cronistas que desembarcavam na América era a intenção de recuperar o valor de uma “medicina popular” que na Europa era abominada como arte satânica, por acreditarem que mesmo os bárbaros em meio a *“práticas grosseiras e*

Continuação de Nota da página anterior.

⁸⁵ As orações e os objetos sagrados do catolicismo possuem significados mágicos de ação protetora, defensiva e ofensiva, contra as forças maléficas provenientes do mundo externo, social ou natural.

⁸⁶ Em relação a isto, é oportuno lembrar que: *“A Igreja medieval dera uma definição teológica às doutrinas da possessão e da obsessão, mas proporcionara também um remédio toleravelmente eficaz para tais queixas. O espírito mau, dizia a Igreja, podia ser mandado embora em um exorcismo formal conduzido por um sacerdote que agisse em nome de Deus e da Igreja, uma cerimônia que também fazia parte dos ritos de batismo.(...) Na Idade Média, a opinião geral parece ter sido que, se todas as condições fossem observadas adequadamente, era muito provável que o exorcismo tivesse êxito. A aplicação de relíquias sagradas ou a visita de um lugar santo também podiam ser meios eficazes de despossessão.”* (THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 388).

⁸⁷ Cabe, no entanto, ressaltar que *“durante séculos, os homens acreditavam que a peste era uma manifestação da cólera divina, um castigo por grave ofensa. O povo cria também em intermediários sobrenaturais, anjos ou demônios, enquanto que as elites cultas viam nela a ação sobretudo de intermediários físicos: principalmente os astros e conjunções de planetas, bem como emanações subterrâneas que agiam corrompendo o ar de uma região. As medidas tomadas eram sobretudo a fuga individual e a desinfecção do ar. Raros são os espíritos esclarecidos que buscavam relações causais na própria natureza. A evolução mais notável foi o aparecimento na Europa do século XVI de um grupo que acreditava no contágio e não na corrupção do ar.”* (BIRABEN, Jean-Nöel. *Epidemias na História da População*. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.) **População e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 117).

corruptas possuíam muitos excelentíssimos e secretos remédios e antídotos".⁸⁸ Apesar desse experimentalismo, permaneciam diversas crenças em drogas fantásticas que nem sequer precisavam ser ingeridas, agindo por contato como a pedra bezoar, amuletos e a água benta.⁸⁹

As duas compreensões de doença e de cura revelam que “*o saber científico*” e o mágico não são mutuamente excludentes: consistem em desdobramentos e expressões de pelo menos duas visões de mundo, antagônicas, mas demarcadas a partir de pontos de interseção.

O século XVII viveria intensamente a polêmica entre magia natural e magia cerimonial. Embora houvesse práticas configuradas como proibitivas pela Igreja, permanecia a utilização de fórmulas mágicas em situações de epidemia, por exemplo, nas quais recebiam autorização clerical e eram oficialmente aceitas.⁹⁰

Pode-se até inferir destas concessões à utilização de fórmulas mágicas em situação de epidemia, que havia uma espécie de “*disputa pela epidemia*” entre clérigos e leigos curandeiros, na medida em que ambos se valiam dela para reafirmar seu poder e para reforçar ou condenar condutas. Esta “*manipulação*” da doença está associada não só aos medos construídos (medo da morte, da punição divina, do inferno), como também às novas formas

⁸⁸ CARNEIRO, Henrique. Op. cit., 1994, p. 33-34.

⁸⁹ Conforme Henrique Carneiro, ‘*Remédios, afrodisíacos, aromas, embriagantes, eram coisas interpenetráveis. O conceito que reunia essas substâncias era o de droga. Essa palavra abrangia xaropes, elixires, néctares, açucares, essências, bálsamos, tônicos, frutos, madeiras, extratos animais, ervas, pós, resinas, folhas, minérios, pedras.*’ (CARNEIRO, Henrique. Op. cit., 1994, p. 99). Embora se estabeleça, nesse período, “*o monopólio da medicina oficial contra os recursos tradicionais de cura*” é interessante notar que “*os componentes da magia natural, hermética, ainda se encontravam presentes na medicina oficial, como parte integrante do conhecimento médico, durante todo o período setecentista*” como se observa nos Tratados de Medicina da época, em que são feitas referências às propriedades mágicas de elementos que atuam, contra as doenças. (Ver TRINDADE, Liana. Op. cit., 1993, p. 108 – 109).

⁹⁰ Trindade observa: “*Para fazer frente às epidemias e às condições ecológicas novas e adversas (...) o homem português revive as suas crenças e ritos mágicos e religiosos. As orações protetoras, as exconjuras, cujos significados estão referidos a crenças no poder das palavras escritas e pronunciadas, o uso terapêutico das ervas e garrafadas acompanhado de orações e benzimentos (...) estão presentes no cotidiano da vida colonial.*” (TRINDADE, Liana. Op. cit., 1993, p. 110).

de sensibilidade religiosa decorrentes das novas pautas de conduta e de moral preconizadas pelos representantes da Igreja.

Em se tratando do contexto americano, o mais significativo é ressaltar a repressão consciente à cultura farmacológica indígena, na medida em que esta foi associada às práticas curativas inspiradas pelo demônio.

Como bem salienta Bourdieu, *‘pode-se afirmar que, quanto mais perigosa for a situação, mais a prática tenderá a ser codificada. O grau de codificação varia de acordo com o grau de risco’*.⁹¹ Nesse sentido, a categorização das plantas medicinais e das terapêuticas se dava para a obtenção da regularidade das condutas, uma vez que *‘a codificação está intimamente ligada à disciplina e à normalização das práticas’*.⁹²

Os abundantes relatos de curas milagrosas que as Cartas Anuais apresentam atestam, não só a presença da visão seiscentista da doença e da morte, como das práticas dela decorrentes. As passagens abaixo registram o uso da *‘tierra de San Pablo’*, do *‘licor de S. Nicolas’*, do *‘milagroso sudor’* e dos sacramentos do batismo e do Viático:

(...) dos indios viejos que avian sido mordidos de unas vivoras tomando tierra-de-San Pablo quedaron sanos, con que se van aficionando a las cosas de nra santa fe (...) [sem grifo no original]⁹³

A una niña q. estava muy al cabo baptizo el Pe en los braços de su m^e y luego la hiço dar un poquito de licor de S. Nicolas començo a mejorar luego y sano en breve (...) otro yndio enfermo de camaras de sangre estava tan al cano q apenas se podia cathequizar recebio el sto. baptismo començo luego a mejorar sano

⁹¹ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 98.

⁹² BOURDIEU. Op. cit., 1990, p. 101.

⁹³ NOVENA CARTA, DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 98.

perfectante y el mis^o decia q Dios le havia sanado por medio del s^{to} baptismo. [sem grifo no original]⁹⁴

Aplicó-se el milagroso sudor, y sintió ella alivio, cerrándose el otro día la llaga, de la cual sólo le quedó la cicatriz. La misma escapó por este mismo remedio del inminente peligro de muerte a consecuencia de la peste, pudiendo ya el día siguiente, sana y buena, irse para dar las gracias a su protectora. En una, palabra, este remedio sirvió para toda clase de enfermedades, no sólo del cuerpo como del alma. [sem grifo no original]⁹⁵

Ni solo obra nro. Sr estos milagros en las almas destes nuevos Xpiânos, sino tambien en los cuerpos. Fue un padre a visitar un enfermo i hallale con el pecho ia inchado i para rendir el alma; supo no avia recibido el viatico. Tomolo el doliente (...) con mucha fe i devocion; mostrolo el efecto porque luego se sintio mejor y el dia siguiente sano del todo. [sem grifo no original]⁹⁶

Desses registros podem-se destacar para uma análise mais aprofundada as expressões “con que se van aficionando a las cosas de nra. santa fé”, “q. Dios le havia sanado por medio del sto. baptismo” e “con mucha fe i devoción”, que mais do que revelar a estreita relação entre cura e conversão, refletem a aceitação de novas práticas curativas pelos indígenas, sem, no entanto, promover a descaracterização do componente mágico tradicional da terapêutica indígena.

O uso de tais práticas de caráter mágico é justificado pelos missionários pela ausência de remédios, pela “*debil medicina*”, ou pela sua condição de “*medicos no solo de sus cuerpos, pero también de sus almas*”:

(...) tambien con los pocos remedios que aca ay procuramos curarlos por que ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dexassen morir. El año pasado dio una enfermedad de catarro de que enfermo caso todo el pueblo y el padre Juan de Salas les hizo un jarave con que sanaron casi todos aunque algunos

⁹⁴ UNDECIMA CARTA ESCRITA POR EL PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, DESDE CÓRDOBA. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924.

⁹⁵ EL SUDOR MILAGROSO QUE SALE DE LA IMAGEN DE LA VIRGEN In DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 520.

⁹⁶ 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 Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 314.

murieron (...) aunque algunos les vino tanta abundancia de flemas que no las pudo vencer tan debil medicina y otras que a avido. [sem grifo no original]⁹⁷

(...) pero poco a poco se van desengañando, y viendo con sus ojos los yndios como los nros les son verdaderos padres dando-les con amor de tales quanto piden como lo aya en casa, y siendoles medicos no solo de sus almas q es lo principal, sino de sus cuerpos ayudandoles en todas sua enfermedades y trabajos de noche y de dia. [sem grifo no original]⁹⁸

(...) el S^{or} que es P^e de Todos nos de con que poder remediarnos porque es tanta nra pobreza, que pidiendome una vieja enferma algo con q. cubrirse no teniendo ora cosa, corte un pedaço de la frezada y se la embie; tambien procuramos curarlos porq ellos no tienen medicinas algas sino dexa se morir. [sem grifo no original]⁹⁹

A compreensão de que as funções de sacerdote e de médico eram necessariamente complementares muito favoreceu os missionários, na medida em que da manipulação da cura e da não-cura resultou a gradativa assimilação da concepção cristã da doença e da morte pelos Guaraní e a adoção de condutas em substituição às denominadas “*abomináveis*” .

As Cartas Ânua registram, em razão disso, a percepção de que pestes e epidemias resultavam da cólera divina, como nas passagens que destacamos abaixo:

(...) con estas cosas parece q. suficientemte nos habia ayudado el Señor dandonos a entender, que queria el mirar por este pueblo, pero aun mas claramente nos lo ha manifestado castigando a otros.sem grifo no original]¹⁰⁰

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 rogándoles que organizasen solemnes rogativas para aplacar la ira de Dios...[sem grifo no original]¹⁰¹

⁹⁷ NOVENA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 88.

⁹⁸ CARTA ÂNUA DEL PE ROQUE GONZALEZ PARA EL PE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE IN 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 Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 24.

⁹⁹ DECIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1617. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 134.

¹⁰⁰ SUPLEMENTO DEL ANUA PASADA DEL AÑO 1614 DE LA MISION DE GUAYRA. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924.

¹⁰¹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635-1637, . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 702.

Apesar de serem “*instrumentos de la divina justicia*”, as epidemias, quando isoladas ou controladas, passaram a indicar também a proteção divina, em função da plena inserção nos padrões cristãos ocidentais de moral e religiosidade.

São numerosos os relatos em que os missionários registram os efeitos que estas intervenções divinas através das pestes (doenças, em geral) ou das curas milagrosas produzem sobre a conduta moral dos indígenas. Chamo a atenção para as passagens grifadas que revelam os resultados obtidos pelos médicos-sacerdotes, bem como os múltiplos recursos empregados (procissões, remédios, sangrias, relíquias e confissões).

Los otros dias dando una enfermedad, de S. Ignacio se hizo una procesion muy solemne llevando de un pueblo a otro la ymagen con que el S^{or} servido no pasase adelante la peste y en outra dize los indios gras al s^{or} están muy adelante en las cosas de Dios, no ay borracheras ni amancebam^{tos} donde muchos estaban enredados antes en avominables vicios los quales avominan agora. [sem grifo no original]¹⁰²

(...) 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 (...) [sem grifo no original]¹⁰³

Cogiose deste trabajo grande fructo con confesiones generales, y mudanças de vida porque se le offrrecieron a los P^{es} lances muy venturosos, e hizieron hablar a muchos demonios mudos, que se avian apoderado de los corazones largos años, y talvez teniendo perdido el habla y aun el sentido se la restituyo nro S^r milagrosamte para que se confessasse tocandole con una milagrosa ymagen de nro P^e S. Ign^o (...) [sem grifo no original]¹⁰⁴

Tanto mejores resultados tuvo el trabajo de nuestros Padres, quanto más se había ensanchado el campo de su actividad por la aparición de una cruel epidemia (...) [sem grifo no original]¹⁰⁵

¹⁰² DÉCIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1617. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 146.

¹⁰³ 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 Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 266.

¹⁰⁴ DÉCIMA TERCERA CARTA DEL PROVINCIAL FRANCISCO VÁSQUEZ TRUJILLO EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS DE 1628-1631. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 427.

¹⁰⁵ 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. 493.

(...) favorecio mucho valiendose del licor de S. Nicolas i de la tierra de S. Pablo con que curamos algunas mordeduras de viboras, i los dexamos mui ganados i acreditados el Sto Evangelio. [sem grifo no original]¹⁰⁶

Essas passagens ilustram a ênfase dada, no discurso missionário jesuítico, à relação que se estabeleceu entre o medo da doença e da morte, a conversão ao Cristianismo e a adoção de novos padrões de comportamento e de sensibilidade, expressos nas manifestações de devoção. Deve-se ressaltar que reside aí a maior alteração em relação à percepção da morte, entre os Guarani reduzidos, uma vez que o medo da morte, que não integrava sua vivência religiosa, foi introduzido pela conversão ao Cristianismo.¹⁰⁷

Significativas para a análise desta relação e de seus desdobramentos, não só em termos de representações, mas também em termos de práticas sociais, são estas passagens extraídas das Cartas Anuais referentes ao período de 1610 – 1613 (fase inicial da implantação do modelo reducional) e que registram o medo de morrer infiel e de ir para o inferno em razão disso. Chamo a atenção para os trechos em grifo e que ressaltam a prontidão com que os indígenas manifestavam a intenção de ser batizados para *“que no muriesen como bestias”*, a exteriorização da nova fé através da devoção e fervor públicos e, ainda, os efeitos sobre os mais resistentes que se refugiavam nos montes, apegados ao seu *“antigo modo de ser”*.

Hase gastado con ellos mucha summa de cuñas de yerro, anzuelos, cuentas, chaquiras, peynes, açucares, conservas y regalos, lo qual les daban los pes. para traerlos. Han tenido ordinariamente sermones de doctrina xpana. (...) El medio que tomo Dios nro. Sr. para que estos entrasen en fervor en pedir el bautismo fue, que acabandoles de predicar un dia en que se les trató de los bienes grandes del bautismo, se levanto un niño de doce a treçe años y hincado de rodillas y puestas las

¹⁰⁶ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURÁN, EN LA 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. 284.

¹⁰⁷ Para os Guarani, não havia ligação entre o livre-arbítrio e o post-mortem, *‘pois não há castigo após a morte, nem condenação eterna. As únicas dificuldades para o acesso à Terra sem Mal são os acidentes de percurso que a alma tem que percorrer. Isso implica também numa ausência de pavor ou desespero ante a morte e a não tolerância de qualquer tipo de cerceamento à sua liberdade. (...) A doutrina cristã, ao contrário da indígena, não pode ser concebida sem a noção de que no além a alma será julgada pelos seus atos e condenada ou recompensada, em virtude de seus atos aqui na terra.’* (KERN, Arno. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 102 – 103.)

manos pidio por amor de Dios le bautizasen, diciendo temia mucho morirse infiel e irse al infierno, y asi queria ser hijo de Dios por el bautismo e irse al cielo, y haviendole dado el si, daba saltos de placer y gozo, diciendo a todos que el pe. le queria haçer hijo de Dios. Hizose el bautismo de alli algunos dias, el qual acabado, estando la iglesia llena de gente, y puesto el niño junto al altar dixo en alta voz, en pie y despacio el credo, mandamientos de la ley de Dios y de la santa madre iglesia en su lengua dejando a los demas imbidiosos con su exemplo. Otro dia acabando de hacerles la doctrina se hincaron de rodillas otros quatro niños pidiendo lo mismo, los quales tambien se bautizaron con mucha solemnidad, lo qual hicieron otros muchos protestando la feé como el primero delante de todos los demas. Gustan todos de oyr la palabra de Dios, y oyen misa los xpanos (...). [sem grifo no original]¹⁰⁸

En la outra reducción que esta a su cargo adonde allo muchos enfermos a los quales enseño y despues baptiso (...) quando vieron ao Pe. Joseph le dixeron con sentimiento q. era justo, que pues auian salido de sus tierras en busca de Pes., que viniesen a su pueblo para que no muriesen como bestias sin el agua del Santo Baptismo (...) [sem grifo no original]¹⁰⁹

Hice una platica a la gente de guerra que estaba co[n]migo tratandoles desta materia y concluy que los que se quisiesen bautizar me siguiesen a la Iglesia prometiendole de cumplir algunas cosas que les propuse, las quales entonces no podían executar por la brevedad del tiempo. Siguíome toda la gente de guerra con gran deseo de ser hijos de Dios animando mucho los ya xpanos, a los que lo hauían de ser. Puestos todos de rodillas dixeron el credo en voz alta; propusieron de guardar los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco de la iglesia y dicha la confesion general y haviendo hecho algunos actos de contrición, començamos el bautismo a que acudieron con tanto fervor, que cada uno quería ser el primero, pensando que no havia tiempo de batizarlos a todos antes que viniese el enemigo, y asi quando yba a echar el água a uno ponía outro la cabeça encima para que cayese sobre el, y outro la ponía encima la suya de modo que me estorbaban mucho (...) que siempre tenia cuatro encima de la pila, cabeça con cabeça en forma de cruz. (...) Baptizada la gente de guerra con grande consuelo mio y suyo y tanto que mas parecia dia de grandes fiestas (...) fue la voz al monte de lo que se pasaba en la iglesia. (...) Comiençan a salir del monte las mujeres, corren hacia la iglesia, y las viejas de 70 de 80 y de 100 años (...) solo se acordaban de la vida del alma, y assi me deçian: padre, bautizasnos, haznos hijas de Dios, que también puede ser que nosotras muramos. [sem grifo no original]¹¹⁰

Em vários relatos de batismo a moribundos encontramos a associação entre os sacramentos do batismo e da confissão, imagens como céu e inferno, que revelam o universo simbólico jesuítico e o processo de produção e difusão de representações nas reduções. Deve-se considerar que não se trata de uma simples transposição de representações, mas que esses

¹⁰⁸ CARTA ANUA DO PE. DIEGO DE TORRES AO PE. GERAL AQUAVIVA, 15/02/1612. In: PASTELLS S. J., Pablo. **Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.** Tomo I. Madrid: 1912, p. 164.

¹⁰⁹ CARTA ANUA DO PE. DIEGO DE TORRES AO PE. GERAL AQUAVIVA, 15/02/1612. In: PASTELLS S. J., Pablo. Op. cit., 1912, p. 162.

¹¹⁰ CARTA DO PE. MARCIAL DE LORENZANA AP PE. PROVINCIAL DIEGO DE TORRES, 1611 (inserida nas Cartas Ânua de 15/02/1612). In: PASTELLS, Pablo. Op. cit., 1912, p. 166.

relatos indicam a “construção” de representações sociais num novo contexto, o reducional, por novos agentes sociais, os índios Guaraní. Esse processo, no qual os missionários manejaram símbolos e valores, definindo sua direção e assimilação, foi, no entanto, condicionado às motivações e às aspirações dos indígenas.

(...) estando dando gracias vino su hijo a llamarme a gran priesa, que su madre se queria baptizar. fui y vi en ella eficacia de los medios divinos hallandola tan trocada que me espante. pidiome la baptizasse e instruyda en los misterios de nra santa fe y arepentendose de sus peccados recebido el baptismo murio. [sem grifo no original]¹¹¹

(...) baptizela el sabado por la tarde y el domingo al amanecer volo al cielo trate luego de catequizar a la me y dentro de 8 dias despues de su salvacion, el consuelo q. de semejantes casos recibimos nos haze llena de roy suave el trabajo que pasamos. [sem grifo no original]¹¹²

Caminando cinco o seis leguas de aquí en busca de un enfermo, acaso tope en el camino sin ir yo a buscarle ni saber del un muchacho ya grande que estaba en una chozuela, y a al cavo de su vida, instruile en los misterios de la fe que nunca avia oydo, bautize el y luego se fue al cielo. [sem grifo no original]¹¹³

Considerando os registros das Cartas Ânua que referem “mudanças de vida”, é oportuna a lembrança das reflexões de Norbert Elias em relação à “civilização da conduta”, através do controle de paixões e sentimentos, motivado por razões de ordem social.¹¹⁴ Como outro aspecto a ser considerado, destacamos a mobilização do indígena para sentir medo de transgredir as proibições sociais e de sofrer as conseqüências desagradáveis.¹¹⁵

¹¹¹ *NOVENA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616.* . In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 77.

¹¹² *DÉCIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617.* . In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 145.

¹¹³ *DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLÁS MASTRILLO DURÁN EN LA 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. 289.

¹¹⁴ “A paixão momentânea e os impulsos afetivos são, por assim dizer, reprimidos e dominados pela previsão de aborrecimentos posteriores, pelo medo de uma dor futura, até que pela força do hábito, esse medo finalmente contenha o comportamento e as inclinações proibidas (...) e a energia dessas inclinações seja canalizada numa direção inócua, sem o risco de qualquer aborrecimento.” (ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador.** v. II. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 227.)

¹¹⁵ ELIAS, Norbert. Op. cit., 1990, p. 268 –269. Conforme Elias, “Os medos formam um dos canais – e dos mais importantes – através dos quais a estrutura da sociedade é transmitida às funções psicológicas individuais. (...) a possibilidade de sentir medo, exatamente como a de sentir alegria, constitui parte inalterável da natureza humana. (...) A vergonha, o medo da guerra e o medo de Deus, o medo que o homem sente de si mesmo, de ser dominado pelos seus

Ricouer, em estudo que procura distinguir o discurso da ética e o discurso da religião sobre a questão da culpabilidade, refere a confissão dos pecados e os ritos de purificação e suas respectivas linguagens e simbolismos. Para ele, a culpabilidade *“tem um acento nitidamente subjectivo: o seu simbolismo é muito mais interior. Ele diz a consciência de ser sobrecarregado por um peso que esmaga; ele diz também a mordedura de um remorso que rói de dentro”*.¹¹⁶

O simbolismo mais significativo da culpabilidade está associado ao tribunal *“transposto metaforicamente para o foro interior”*, tornando-se *“aquilo a que chamamos a consciência moral”*¹¹⁷, *“ela própria uma consciência graduada de culpabilidade”*.¹¹⁸ Este mesmo autor ressalta a profunda *“conexão entre acusação e consolação”*, na medida em que *“Deus ameaça e protege”*; *“o deus que dá proteção é o deus moral: ele corrige a desordem aparente da distribuição dos destinos, ligando o sofrimento à maldade e a felicidade à justiça. Graças a esta lei da retribuição, o deus que ameaça e o deus que protege são um só e mesmo deus, e esse deus é o deus moral”*.¹¹⁹

Há ainda um outro aspecto que merece destaque e que se refere à preocupação que os missionários têm em também encontrar as causas naturais (aqui prevalecendo o caráter prático e não o sobrenatural) das constantes enfermidades que se abatem sobre as reduções.¹²⁰

Continuação de Nota da página anterior.

próprios impulsos afetivos, todos eles são direta ou indiretamente induzidos nele por outras pessoas.” (ELIAS, N. Op. cit., 1990, p. 269 – 270).

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Lisboa: Ed. Rés, 1969, p. 418.

¹¹⁷ Idem, p. 419.

¹¹⁸ Idem, p. 419.

¹¹⁹ Idem, p. 444.

¹²⁰ Cabe observar que *“o maravilhoso, urdido pelo sobrenatural, inexplicável para sempre”* vinha definindo a percepção dos missionários jesuítas, na medida em que assegurava o ordenamento e o controle das práticas sociais nas reduções jesuítico-guaranis. A preocupação com as causas naturais das doenças pode ser atribuída à consciência com relação à importância *“do bom estado da agricultura”* e da ausência dos fatores predisponentes às doenças, para o sucesso do projeto reducional. Pode-se, ainda, atribuí-la à grande importância de transgressões e ao retorno às práticas antigas,

Continuação na próxima página

Em várias Cartas Ânua encontramos referências a pragas de ratos, a períodos longos de fome, a calamidades climáticas que implicavam a perda da colheita e aos ataques dos bandeirantes paulistas como causas de doenças e do retorno aos montes (evasão das reduções) e ao antigo modo de ser, para desespero dos missionários. Esta passagem que se refere à Redução de Santa Maria do Iguaçu apresenta aspectos relacionados à fome, suas causas e conseqüências:

Perecía de hambre el pueblo, i los buenos P^{es}. que antes se sustentaban con unos frijoles se redujeron a comer mui poquitos solo a medio dia rebueltos con unas ojas de mostaza silvestre (...) Los mas dellos con esta ocasión desamparon el pueblo, i recurieron por comida a los sembrados de sus tierras antiguas donde no avia llegado esta plaga, i se vieron los padres en mucho trabajo para hacerlos volver a la reducción porque alegaban se cansaban en valde en sembrar pues los ratones lo destruian todo. [sem grifo no original]¹²¹

Observa-se que nas Cartas Ânua referentes aos anos de 1645 e 1646 (no caso, à Redução de Santa Ana), a preocupação maior é com os bandeirantes:

Era muy edificante la conformidad con la voluntad de Dios con la cual estos indios han sobrellevado la escasez de víveres en estos últimos años, y las consiguientes enfermedades, todo esto todavía resultados de su transmigración de su favorable tierra natal a lugares menos aptos, obligados como estaban a este sacrificio para no perderse en cuerpo y alma por las invasiones de los ladrones brasileños. [sem grifo no original]¹²²

As fugas para os montes e a ameaça constante dos bandeirantes são atestadas pelas Ânua referentes aos anos de 1652 – 1654, nas quais o missionário registra:

(...) hubo que buscar a los que habían huído, que eran muchísimos, pero cuyo número habia menguado por una peste que sobrevino. (...) Distinguióse mucho

Continuação de Nota da página anterior.

revelando a fragilidade do apelo exclusivamente ao maravilhoso/sobrenatural; o que teria forçado os missionários a uma conciliação entre o sobrenatural e o natural e a uma atuação que poderia se denominar preventiva. (SWAIN, Tânia Navarro. Op. cit., 1996, p. 133.)

¹²¹ – *CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, REFERENTE AOS ANOS DE 1615 A 1637.* . In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 287.

¹²² **CARTAS ÂNUAS CUALES CONTIENEN LOS ACONTECIMIENTOS SUCEDIDOS EN LA PROVINCIA DEL PARAGUAY EN LOS AÑOS DE 1645 Y 1646 DIRIGIDAS AL MUY REVERENDO PADRE VICENTE CARRAFA, GENERAL DE LA COMPAÑIA DE JESÚS POR EL REVERENDO PADRE JUAN BAUTISTA FERRUFINO, PROVINCIAL DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY DE LA MISMA COMPAÑIA.** Traducción de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1927 (Mimeo), p. 28.

el Padre Mancilla por su incansable trabajo en favor de los indios, que por hambre y enfermedad se habían desparramado por los campos, montes y desiertos y a los cuales sólo con suma dificultad pudo hallar, suceiéndole a veces que algunos por amor a la libertad de costumbres rehusaron (...)[sem grifo no original]¹²³.

A estreita associação entre fome, pestes e pragas é recorrente nos registros a ponto de encontrarmos nas Ânuaas do período de 1663 – 66, aspectos semelhantes aos referidos nas Ânuaas da década de 20 e 30:

Además sobrevino el estorbo de una cruel epidemia, que a muchos llevó al sepulcro, también la calamidad de una prolongada sequía, y, a consecuencia de ella, una plaga de gusanos, que devoraban el resto de la siembra. (...) organizandose rogativas, en especial en 1663, con ocasión de una funesta invasión de ratones, los cuales devastaron las plantaciones hasta las raíces (...) de tal modo, que nadie los pudo ya dominar. En esta desesperación fijaron por toda la extensión de los campos la milagrosa esquila con el nombre de San Javier. Después de algún tiempo se repitió la misma plaga del campo; entonces se hicieron por nueve días rogativas, yéndose procesionalmente afuera, para echar a las sementeras la bendición del ritual, y acabóse la plaga. [sem grifo no original]¹²⁴

Os missionários referem-se com freqüência à “*plaga del hambre*”, face à constatação de que “*la escasez de sólido alimento produjo toda clase de enfermedades*”. Há ainda uma preocupação em registrar de forma bastante detalhada o processo das doenças (o contágio, as tentativas de cura —empíricas ou exorcistas —ou então a morte), bem como registrar as principais enfermidades (gripe, disenteria, lepra, sarampo, tifo, varíola) que se abatiam sobre os indígenas reduzidos e os colonos espanhóis instalados nos “*pueblos*”.

As passagens que transcrevemos são ilustrativas, não só da preocupação com o detalhamento da evolução das doenças, mas também revelam a percepção ocidental da doença através das imagens que constroem um “*retrato de la muerte*”, bem como através da sua possível vinculação ao demônio.

¹²³ **CARTAS ANUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY REFERENTE AOS ANOS DE 1652 – 1654**, Traducción de Carlos Leonhardt, S.J., Buenos Aires, 1928. (Mimeo) p. 59.

¹²⁴ **CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY REFERENTE AOS ANOS 1663 – 1666**. Traducción de Carlos Leonhardt, S.J., Buenos Aires, 1928. (Mimeo) p. 76.

Los aires del mar causaron una epidemia tan atroz, que podía uno durar si tenía causas naturales o si era producida por el mismo demonio. Comenzaba la enfermedad con un intolerable dolor de cabeza. Luego torcíanse los ojos y perturbábase la razón. Extendíase el mal hacia el cuello, y quitaba la facultad de tragar y hablar. Después salieron úlceras tan feas en la garganta, que inficionaban con su mal olor en tal grado el aliento, que el mismo enfermo parecía ahogarse entre insoportables sufrimientos. En seguida se cubría todo el cuerpo con una erupción semejante a la lepra, y en las entrañas se formaban unos gusanos peludos de asqueroso aspecto, que causaban a los enfermos agudísimos dolores. Al fin se hinchaba horriblemente la cara y reventaba en llagas como paperas. [sem grifo no original]¹²⁵

Esta peste postró en menos de ocho días a toda la población a grandes y chicos, hombres y mujeres. Sólo yo y un jóven quedamos en pie (...) Adonde me volvía, no veía yo sino oscuras llagas, apostemas destilando pus y gusanos, y en todas partes se me presentaba el retrato de la muerte. Y para cuidar a cuatro mil enfermos quedaba sólo yo con aquel joven. Aconsejéronme algunas personas, sería bueno, snagrar a los dolientes (...) [sem grifo no original]¹²⁶

Estas são descrições que, sem dúvida, exploram amplamente as sensações de dor, compaixão e repugnância, através do forte apelo aos sentidos do olfato e da visão. Se as doenças são descritas com colorações tão realistas por homens experimentados e familiarizados com as epidemias na Europa, pode-se avaliar o impacto que a evolução das doenças introduzidas pelos europeus causaram nos indígenas, traumatizando-os e predispondo-os a buscar a salvação da alma na conversão ao Cristianismo.¹²⁷

Cabe observar que em alguns registros os padres admitem que as doenças não decorrem, exclusivamente, da “*divina justicia*”, mas que “*a consecuencia de la transmigración y el cambio de clima aparecieron frecuentes dolencias en el pueblo*”, oportunidade para “*experimentalismo*”, como na referência a que “*aplicaron las medicinas del campo de aquella región, pero sin ningún resultado*”, e ainda para recrutar enfermeiros

¹²⁵ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACACIDIDO EN LOS AÑOS DE 1635 – 37 (Ref. la Reducción de los Santos Mártires – Los inmensos trabajos del Padre Jerónimo Porcel)I. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 681.

¹²⁶ Idem, p. 681.

¹²⁷ Resgato aqui as considerações de Tânia Navarro Swain sobre a ação do maravilhoso (sobrenatural) e do real (natural) sobre as representações, ao afirmar que “*os cronistas hesitam entre o maravilhoso e a terra firme de suas representações. O maravilhoso aparece apenas para melhor desaparecer, para melhor assegurar o ordenamento do mundo, seus valores e*”
Continuana próxima página

entre os índios sãos, “*para investigar si los había [enfermos] en las casas, campos y selvas*” e vigiar “*contra la antigua superstición de los hechiceros* ”.¹²⁸

As passagens abaixo ilustram o senso de observação prática dos missionários e a relação que estabeleceram entre as doenças e as condições de assentamento das populações indígenas.

(...) *tierra pantanosa y llena de lagunas y mosquitos, habiendo padecido por ello muchas enfermedades* (...) [sem grifo no original]¹²⁹

Desta peste dicen que es causa el rio porque ha crecido supra modum y fuera del curso natural con dos crecientes, que después que iba baxando ya, a su tiempo, torno a crecer outro tanto y mas, y aora esta in summo sin aber abaxado, y asi ban las enfermedades con el río. Hanse visto en el pescados disformes de grandes, sobreaguados muertos, que dicen traían la pestilencia con muchas viuoras que cogia la corriente. [sem grifo no original]¹³⁰

Ainda em relação a essas “*áparentes contradicções*” no discurso jesuítico e que se devem ao próprio espírito da época, marcado pelo embate entre racionalismo e misticismo, destaco dois registros em que isto fica evidenciado. A primeira passagem foi transcrita da *Ânu*a de 1637 – 39, de autoria do P^o. Francisco Lupercio de Zurbano, que expõe, primeiramente, a versão da interferência da “*divina justicia*” :

Cuando el hambre estaba en su apogeo en este pueblo, fueron enviados algunos indios de aquí al pueblo de Concepción, para pedir lismosna a los Padres un poco de provisiones como alivio en tanta necesidad. (...) el Padre se olvidó añadir a ella algo de carne para ellos. (...) Tres de los indios quisieron tomar venganza del olvido del Padre; agarraron el buey [que estaba pastando], lo mataron y repartieron los cuartos. Ponen algunos de estos últimos en un asador de palo, después de haber comido ya otros cocidos. (...) Pero sucedió que les alcanzó el castigo de Dios. Así como estaban sentados alrededor del fuego, dando vuelta al asador, cayeron de espaldas con sus miembros al aire, y mientras con débil voz rezaban el Padre nuestro y Ave María, se murieron. Los demás quedaron con el

Continuação de Nota da página anterior.

suas imposições”. (SWAIN, Tânia Navarro. Op. cit., 1996, p. 145). Nesta descrições o maravilhoso foi suplantado pelo real.

¹²⁸ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). *Cartas Ânua*s de la Provincia del Paraguay (1637 – 1639). Buenos Aires: FECIC, 1984, p. 88. O registro refere-se à redução de São Cosme e Damião.

¹²⁹ *Certificación del P. Juan Romero*, 1610. In: PASTELLS, P. Op. cit., 1912, p. 180.

¹³⁰ *Carta do P. Diego Gonzáles ao P. Provincial Diego de Torres*, 1610. In: PASTELLS, P. Op. cit., 1912, p. 181.

*susto dos días sin querer comer, y escarmentados en cabeza ajena aprendieron, juntamente, con todo el pueblo, a temer a Dios.*¹³¹

Em seguida, Zurbano refere a percepção mais racional, sem descuidar, no entanto, de ressaltar que, de qualquer modo, os desdobramentos do ocorrido, em termos de conduta dos indígenas, foram inegáveis.

*Algunos de nuestros Padres refirieron este caso de un modo algo diferente. Podía ser que, debilitados por el hambre, comieron de una vez demasiada cantidad de carne, dañándose así su salud y ocasionándose la muerte repentina. Así no hubiera venganza de Dios por el robo cometido, sino efecto natural. A lo menos enseña este ejemplo que la muerte es buena maestra.*¹³²

No distante ano de 1663, esta situação voltaria a ser referida, como descreve o Provincial Andrés de Rada, que a exemplo do seu antecessor sugere que, em termos de conduta, prevaleça a piedade e a penitência.

*Por el año de 1663 cierto sudor extraño agitó los sentimientos religiosos, tenido por algunos por milagro, por otros por funesto presagio, otros juzgaron de otra manera; pues, esta humedad destilada en gran cantidad de las imágenes, tenida por milagrosa por algunos, la tienen otros por muy natural a cuadros al oleo, atribuyéndole a una descomposición de los ingredientes de la pintura. Yo, por mi parte, no excluiría del todo una intervención de la Providencia, ya que suele producir tal caso un efecto moral, y una saludable reforma de costumbres. Consultado un Padre sobre este caso, explicó que lo mejor sería, arrepentirse de sus pecados, y practicar austeridades corporales, para alejar de nuestras cabezas el flagelo de la divina justicia.*¹³³

Considerando que os missionários, a despeito de suas convicções religiosas (e de seu universo simbólico), desenvolveram um agudo senso de observação em relação às condições propiciadoras das doenças, torna-se bastante provocativa e passível de uma releitura a passagem registrada na Carta Ânua referente ao ano de 1616: '(...) *también con los pocos*

¹³¹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 125.

¹³² Idem, p. 125.

¹³³ ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – ANUA DE 1663 – 66 DEL PROVINCIAL ANDRÉS DE RADA, Traducción de Carlos Leonhardt, Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 103.

remedios que aca ay procuramos curarlos por que ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dexassen morir”¹³⁴

O aspecto que mais nos chama atenção é que este registro é anterior à obra de Montoya (*Conquista Espiritual*, 1639) e caracteriza-se pela não referência às práticas de caráter preventivo e terapêutico, bem como às de caráter mágico-ritual, difundidas entre os Guarani, mencionadas com detalhamento por Antônio Ruiz de Montoya.

Cabem as indagações:

- Por que a referência aos poucos remédios?
- Ao fato de que ‘no tienen medicinas, ni hacen remedios’?
- O que teria levado os indígenas a se deixarem morrer?

E as possíveis respostas:

- A ausência de referências às práticas curativas indígenas dever-se-ia à incompreensão das mesmas, devido ao total desinteresse/desconhecimento sobre as línguas e os sistemas culturais descritos;
- Ao temor de registrar práticas heréticas;
- Dever-se-ia, ainda, à redução à feitiçaria das práticas curativas, considerando que não eram aprovadas pelos missionários.

¹³⁴ *NOVENA CARTA DEL PE PROVINCIAL PEDRO DE ONATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO*
Continúa na próxima página

Poderíamos ainda levantar os seguintes questionamentos:

- O relato destacado pode ser tomado como um documento que reflete uma total conversão e assimilação aos modelos e práticas europeus, indicando o êxito do projeto reducional (uma tácita aceitação de que as epidemias “*son instrumentos de la divina justicia*”)?
- Pode ser tomado como uma referência indicativa da negação absoluta do indígena ao seu modo de ser, por assimilação ao OUTRO, através da modelação espiritual prevista no projeto reducional recém implantado (1609)?
- A referência ao comportamento dos indígenas que “*deixam-se morrer*” , pode ser entendida como um julgamento depreciativo e desfavorável, na medida em que os mesmos são tomados por bárbaros, incultos, desprovidos de conhecimentos de medicina e, sobretudo, de iniciativa (considerando-se a valorização na sociedade ocidental deste comportamento)?
- Ou a referência deve ser tomada como manifestação de uma resistência velada/passiva ao projeto reducional (civilizacional e espiritual)?

Esta última indagação, se tomada como afirmação, explicaria o fato de os indígenas não empregarem seus recursos de medicina no tratamento de enfermidades, como nos registros que resgatamos e que se referem a enfermidades de missionários, vistos como pais e protetores dos indígenas reduzidos:

Continuação de Nota da página anterior.

DURANTE EL AÑO DE 1616. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 88.

(...) *i a los tres dias me vi tan afligido de las llagas de los pies, no pudiendo dar paso mas adelante, los buenos Indios me llevaron otros tres dias en una hamaca* (...). [sem grifo no original]¹³⁵

(...) *mas con las oraciones, las oraciones del Pe. que con otro remedio, que no le avia, ni regalo ninguno* (...) [sem grifo no original]¹³⁶

Também são expressivos os relatos de curas milagrosas através de práticas mágicas, registradas nas Ânuas, como a que se refere à cura de uma mulher acometida de lepra:

Una India de pies a cabeza cubierta de lepra despues de baptizarla con la salud del alma se sirvió nro señor comunicarle tambien la del cuerpo — tienen estos indios particular devocion al agua bendita por las mercedes que nro señor por su medio les hace algunos que an padecido mal de ojos con solo lavarse con esta agua quedaban sanos. [sem grifo no original]¹³⁷

Em relação a este registro de cura, é pertinente observar que “o controle proporcionado por tais ritos mágicos é necessariamente ilusório”¹³⁸, pois os amuletos, os encantamentos e a água benta “não possuem qualquer virtude sobrenatural intrínseca”¹³⁹. Apesar de “a magia em si ser vã, ela tem, no entanto, preciosos efeitos colaterais”¹⁴⁰, diminuindo a ansiedade e predispondo o doente à cura pela imaginação e pela fé.

Comprovando o emprego, por parte dos missionários, de manifestações expiatórias de caráter penitencial (e com aspectos de exorcismo), encontramos referências a procissões com objetivo de evitar ou de pôr fim às pestes:

El Padre Simon Maceta en una del pueblo de San Ignacio dice los indios viven muy bien confiessanse a menudo y acuden con cuydado a las cosas de Dios. Y particularmente a la devocion de nra. señora de Loreto los otros dias dando una

¹³⁵ DUODÉCIMA CARTA DEL PE NICOLÁS DURÁN, SOBRE AS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA DO GUAIRÁ, 1626-27. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 310.

¹³⁶ DUODÉCIMA CARTA DEL PE NICOLÁS DURÁN, SOBRE A REDUÇÃO DE N. SRA. DE LA NATIVIDAD DEL ACARÂYG, 1626-27, p. 294.

¹³⁷ NOVENA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. (Ref. Mission y reducciones de nra señora de Loreto y Sto Ignacio de Guayra.). In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 98)

¹³⁸ THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 527.

¹³⁹ Idem, p. 181.

¹⁴⁰ Idem, p. 527.

enfermedad en el pueblo de San Ignacio se hizo una solemne procesion llevando de un pueblo al otro la dicha imagen con que fue nro señor servido no pasasse adelante la peste. [sem grifo no original]¹⁴¹

Quanto ao poder da água benta e do batismo na conversão dos mais resistentes e infieis, também são bastante significativas as referências a respeito nas Ânuas:

(...) cayo aqui enferma una vieja frentona hechizera acudila como a los demas enfermos visitandola y dandole de comer y ganandole la voluntad pa que quisiese ser christiana. (...) dixo que si, catequizela y luego me dixo q la sacase de allí (...) se juntaron yndios e yndias y me contradixeron el bautizalla, por q dizian q aviasido gran hechizera, y q si la enterrava en la Yglesia su alma se avia de convertir en tigre (...) dixeles q se engañavan mucho porq era hechizera y aunq huviera sido muy mala, si ella queria ser christiana y le pesava de sus pecados q en echandole el agua seria hija de Dios y pa el Cielo (...) y que el alma de los malos e ynfielos yba al ynfierno y la de los buenos christianos al cielo, y q no se bolvian en tigres como pensavan. [sem grifo no original]¹⁴²

O padrão da transformação das concepções relacionadas à morte e aos mortos, no processo de conversão dos Guarani ao Cristianismo, pode, também, ser observado nos relatos referentes a aparições de almas do Purgatório e a ressurreições temporárias dos mortos, bem como a aparições de santos e demônios.

Mais do que registrar as novas representações das doenças e da morte que os indígenas guaranis explicitavam através das demonstrações de temor, seguidas de atos de fé, as Cartas Ânuas nos permitem avaliar o impacto das mortes aparentes e das ressurreições temporárias dos mortos sobre as condutas dos índios reduzidos.

Este caso permite também constatar a interpretação dada ao ocorrido pelo missionário, que não descuidou de valorizá-lo como relato edificante.

¹⁴¹ NOVENA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 97.

¹⁴² OCTAVA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 18.

En su mocedad esta india despues de averle muerto dos hijuelos ahogo al ultimo trance de la vida de un reveçado parto, dispuso sus cosas como quien en fin conocía era llegada su hora y delante de muchos que la asistían perdió los sentidos y quedó como muerta por tal la juzgaron los circunstantes por grande espacio de tiempo aunque ella no sabe o que verdaderamente en esto pasó, mas de que en este tiempo y sin parecerle se avia apartado de donde estaba, se halló en un lugar eminente de donde la subieron por unas gradas y en lo alto de ellas estava una casa toda fabricada de oro y queriendo entrar por la puerta descubrió desde ella gran muchedumbre de gente y un altar y unos Padres con el traje de la Compañía y a sus dos ijuelos difuntos que asistían sirviendo a los dos lados los cuales acusaron la madre que no sabía las oraciones y que assi no devia franquearsele la entrada (...) en la qual se volvió a Nuestro Señor invocando su favor y repitiendo muchas vezes: Madre de Dios, Madre de Dios en su aiuda con lo qual se cobró del arrobamiento y paracismo y en breve sanó de su achaque, quedando tan aficionada a las cosas divinas que agora vieja como es va de un pueblo a outro por asistir a los misterios de la misa donde saben que se celebran. [sem grifo no original]¹⁴³

Em relação a este registro de cura de uma indígena, após ter sido dada como morta, deve-se considerar a tendência natural do corpo humano de se livrar de algumas doenças sem auxílio externo. Muitos dos achaques curados milagrosamente pertenciam àquela espécie que só o tempo podia curar, tais como as febres e as feridas abertas.¹⁴⁴

É possível e até provável que a indígena, debilitada pelas complicações do parto, tivesse apenas adormecido e sonhado, descaracterizando, portanto, a morte declarada e favorecendo a sua recuperação e ‘fanática’ conversão.

Em uma referência que consta da Oitava Carta Ânua do Pe. Provincial Pedro de Oñate, do ano de 1616, destaca-se o relato de cura pela intercessão de Nossa Senhora.

Sucedio q en una comun enfermedad q tuvimos de Camaras de q pocos escaparon con vida le toco el, y de suerte que el puso en lo ultimo, y estando segun dixo sin sentido vio a nra S^a de pqña estatura hermosissima de suerte q no acavan

¹⁴³ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). **Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1632 a 1634)**. Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, 1990, p. 34 – 35.

¹⁴⁴ Vale aqui referir as observações de Jacques Le Goff sobre as curas das escrófulas pelo toque régio tratadas por Marc Bloch em “Os Reis Taumaturgos”: “Às vezes, as doenças mais ou menos confundidas sob o nome de escrófulas ou alporcas curavam-se espontaneamente, se bem que amiúde de forma incompleta ou temporária. A natureza fazia o milagre. Como em geral a cura acontecia bastante tempo depois do cumprimento do rito de cura, as pessoas acreditavam facilmente na realidade de um milagre retardado”. (LE GOFF, Jacques. *Prefácio*. In: BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 27). Pode-se aqui estabelecer uma aproximação entre as curas milagrosas referidas por Bloch e as registradas pelos missionários nas Cartas Ânuas, na medida em que, em alguns casos, a ‘natureza’ promovia a melhora do doente.

de engrandecer su hermosura, la q le toco por un pie, y dixo, hijo yo te quiero dar salud, y assi levantate q desde entonzes estuvo bueno, y luego vino a dar cuenta al pe de lo q avia visto de que da testimonia la buena vida q haze. [sem grifo no original]¹⁴⁵

Quanto a este relato, deve-se considerar que as potencialidades dos medicamentos disponíveis eram muito restritas e que muitas das doenças e das curas estavam associadas à fantasia e à imaginação.¹⁴⁶

Este relato, embora se refira a uma epidemia real (a de “câmaras”, ou seja, diarreia, com defecação de sangue), nos traz o registro de cura pelo toque de Nossa Senhora, durante o desfalecimento (transe) do doente.

A crença nas aparições das almas do Purgatório que vinham pedir aos vivos orações ou a reparação de erros cometidos por elas, fica expressa nas passagens abaixo:

Aviendose una mujer ya defunta aparecido a su marido le mando fuese al Pe a pedirle de su parte una misa hiçolo el hombre: prometiose la el Pe mas olvidado quando estaba en el altar ofreciola por otra intención, reparando a la noche en su descuydo le salteo algun recelo no fuese el alma de la difunta a darle el recuerdo al pnto le tocaron a la puerta y entendio claramente que aquella alma le pedia su socorro dixole la misa y no volvio más. Otra vez estando solícito por la salvacion de un penitente suyo defunto se le mostro, durmiendo el Pe, con rostro risueño y preguntando de su estado en la vida le dixo si no fuera bueno no me vieras con esta alegria. [sem grifo no original]¹⁴⁷

Fué este prodigio una recompensa de la gran devoción de los neófitos a las benditas animas de los difuntos. Un casual incendio de cierta casa ha sido

¹⁴⁵ OCTAVA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 32.

¹⁴⁶ Em relação a este ponto, é preciso ressaltar que a medicina de outrora era praticamente incapaz de descobrir e de avaliar as recidivas das doenças. Além disso, os médicos, à época (séc. XVII), não tinham a sua disposição nem uma terminologia muito rigorosa, nem métodos de diagnóstico muito seguros. Havia, segundo Marc Bloch, algumas doenças capazes de facilmente dar a ilusão de cura, “pois com bastante freqüência suas manifestações (...) desaparecem de forma espontânea, ainda que para reaparecer mais tarde”. (BLOCH, Marc. Op. cit., 1993, p. 277). Numa referência ao que denominou “explicação psicoterápica do milagre régio”, Bloch nos lembra que: “No tempo em que os reis da Inglaterra benziam os **cramp-rings**, decerto se confundiam sob o nome de epilepsia (...) muitas outras desordens nervosas (...) que tinham origem puramente emocional ou que a neurologia moderna incluiria no grupo de fenômenos nascidos da sugestão ou da auto-sugestão (...) todos eles acidentes que um choque psíquico ou a influência sugestiva de um talismã são perfeitamente capazes de fazer desaparecer. (...) Segundo tudo indica, alguns dos usuários dos anéis deveram sua cura (ou talvez a atenuação de seus males) muito simplesmente à robusta fé que haviam devotado ao amuleto régio”. (Idem, p. 272).

¹⁴⁷ DÉCIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE EN LA QUE SE RELACIONA DURANTE EL AÑO DE 1617. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 259.

causa, por el viento que soplabá, de que todos los ranchos pajizos del pueblo estuvieron por ser pasto de las llamas. Ya no había ninguna esperanza humana y no se veía sino una inmensa hoguera.

Por lo tanto, nos resolvimos a acudir a los inmortales y prometimos una novena de misas para las ánimas del purgatorio. Y ¡ he aquí! que en el momento de pronunciarse el voto, cesó el viento, y sin que nadie contribuyera nada, amainó poco a poco el incendio y, sin hacer más daño, se apago. Tienen la costumbre los indios cristianos, de azotarse cada viernes y hacer otras prácticas de piedad para con sus espontaneas mortificaciones aliviar las penas de las ánimas del purgatorio.
[sem grifo no original]¹⁴⁸

Os depoimentos dados pelos índios “ressuscitados” apresentam um elemento fundamental para a garantia do êxito do trabalho de conversão: as advertências feitas em tom de conselho aos indígenas que resistiam ao modo de viver cristão. Isso acabava por determinar comportamentos defendidos pelos missionários, como podemos perceber nas referências abaixo:

*(...) que, yo no vengo a otra cosa mas que avisar a mis parientes, para que crean lo que vosotros predicais y enseñais de la otra vida, y para que se sepan confesar.*¹⁴⁹

*(...) y la agradan mucho los que viven en ella, y os dice la llevéis adelante, y yo de mi parte os lo ruego, y que miréis bien la obligación que tenéis de seguir la virtud, y dar buen ejemplo, y de amar unos a otros, y de cumplir los consejos que os dan los Padres.*¹⁵⁰

Ao relatar um episódio de ressurreição, o Pe. Montoya faz um comentário que confirma o aproveitamento da mística das aparições na modelação espiritual dos Guarani: *{(...) los efectos que dejó fueron maravillosos, porque no quedó persona en el pueblo que no se confesase, con muy buenos deseos de imitarla(...)}*¹⁵¹

¹⁴⁸ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA, EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EM LOS AÑOS 1635-37. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 690.

¹⁴⁹ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XVII, p. 98

¹⁵⁰ Idem, cap. XL, p. 180.

¹⁵¹ Idem, p. 181.

À luz dessas considerações e retomando a possível interpretação para o fato de os indígenas “*se deixarem morrer*” como uma forma de resistência passiva, destacamos as considerações sobre este conceito feitas por Marcello Carmagnani:

*¿Resistencia pasiva? Este concepto sintetiza muy mal una lucha cotidiana a partir de tantas cosas al parecer poco importantes, de la cual los grupos indios han perdido la memoria para conservar simbolicamente los resultados conseguidos.*¹⁵²

Ao referir-se à inadequação do termo, Carmagnani defende a existência de um processo que denominou de “*reconstitución étnica*” e que permite às sociedades indígenas

(...) reelaborar y proyectar al futuro un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica, diferente de la prehispánica, pero no por ellos menos india de la precedente. La nueva identidad étnica no es entonces simplemente una forma de autodefensa frente al contexto colonial o el resultado de los intereses de grupos existentes en las sociedades indias, sino más bien el resultado de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición. [sem grifo no original]¹⁵³

O mesmo autor destaca que o fundamento do processo de reconstituição étnica encontra-se “*en un inconsciente colectivo de querer seguir siendo indios*”.¹⁵⁴

Pode-se então perguntar:

- o “*deixar-se morrer*” poderia constituir-se na apropriação – por imitação – de um procedimento religioso-ritual do colonizador, mediante o qual o indígena obteria a “*chave de uma libertação*” que lhe facultaria “*a aquisição de um estatuto idêntico ao do conquistador*”?¹⁵⁵

¹⁵² CARMAGNANI, Marcello. **El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12

¹⁵³ Idem, p. 13-14.

¹⁵⁴ Idem, p. 14.

¹⁵⁵ Ver **ENCICLOPÉDIA EINAUDI: RELIGIÃO.** Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, v.30. 1985, p. 240.

Em relação a esta interpretação, é preciso considerar que a referência a “*deixar-se morrer*” integra a Carta Ânua de 1616, e descreve a reação dos indígenas às epidemias e seus efeitos devastadores em termos demográficos. É fundamental reconhecer, também, que a passividade registrada pelos missionários valorizava a sua atuação, pelo alívio físico e espiritual que proporcionavam aos indígenas. A preocupação com o “*bien morir*”, com a salvação das almas dos indígenas, está, com certeza, associada à concepção de “cura” dos missionários, na medida em que se percebiam também como “*médicos de almas*” .

Na medida em que a Igreja pós-tridentina (e os missionários, enquanto seus representantes) valorizava os aspectos exteriores da fé e da devoção, obrigando os indígenas à adesão e à recitação das estruturas formais, a imitação da atitude de resignação pode estar associada ao “*deixar-se morrer*”, enquanto “*aquisição de um estatuto idêntico ao do conquistador*”.

Destacamos uma passagem da Ânua de 1637 – 39 que ilustra os aspectos mencionados.

*Hallaron un día los Padres a un indio muy anciano en un rancho pajizo. Estaba cubierto de terribles y dolorosas llagas. Con todo estaba muy alegre y contento. Al manifestarle los Padres su comiseración, contestó, muy sério: ¿ Qué es lo que dicen Ustedes, Padres? ¿ Os impresionan mis sufrimientos? Más bien debéis felicitar me por que Nuestro Señor haya hecho tantos favores a un pobre hombre como yo. Estas llagas me parecen regalos. Tengo sólo una pena, y es que estoy imposibilitado de asistir a la Santa Misa (...)*¹⁵⁶

A possível resignação implícita nesta referência seria resultante da aceitação da “*divina justicia*” através da adoção do comportamento cristão diante da morte que implicava

¹⁵⁶ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 35.

percebê-lo como garantia da salvação e da vida eterna, elementos presentes nos sermões dos missionários.¹⁵⁷

Decorridos mais de trinta anos, esse comportamento pautado pela resignação de uma indígena enferma será registrado pelo P^e. Cristóbal Gomez:

Ella [una indígena congregante] renunció a tomar esta medicina, con permiso de su confesor, porque tuvo escrúpulo en desconfiar a su gran protector San Javier, de que le devolviese la salud. [sem grifo no original]¹⁵⁸

Vinculada a esta questão, outro ponto exige maiores reflexões, podendo ser observado nesta passagem:

(...) por que les buscan las medicinas se las aplican y dan de comer y los sangran por suas manos, y este medio a sido de los que mejor les a salido a los Pes para domesticarlos principalmente a los nuevos. [sem grifo no original]¹⁵⁹

A domesticação–civilização é buscada por todos os meios, apontando, inclusive, para uma relação direta com a oferta de remédios e cura, “*o melhor meio para domesticá-los*” . Neste sentido são bastante significativas as descrições sobre as condições do trabalho missionário e das dificuldades encontradas que enfatizam os “*vícios torpíssimos y abominables*” dos indígenas e “*los trabajos y fatigas que han llevado adelante*”, “*reparandose las quiebras que hizo el demônio los años pasados*” , além de informar que “*inculcaron a los índios este y otros justos rigores de la divina justicia para moverlos a penitencia*”, “*para mitigar el dolor que causa ver a nuestro Señor tan ignorado y offendido*”

¹⁵⁷ Como bem salientou Bosi, esta aceitação resulta de uma ‘*fixidez enigmática do destino perante o qual não restaria ao sujeito mais do que curvar-se humildemente*’. (BOSI, A. Op. cit., 1992, p. 86).

¹⁵⁸ **CARTAS ÁNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY – DE 1669 A 1672.** Tradução de Carlos Leonhardt S. J., 1927. (Mimeo) p. 5.

¹⁵⁹ **DUODÉCIMA CARTA DEL PE NICOLAS MASTRILLO DURAN EN LA 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. 266.

de gente que tiene nombre de cristiano".¹⁶⁰ Isto se torna, igualmente, explícito nas referências feitas aos indígenas como "*almas ciegas en su gentilismo y desamparadas*" que viviam numa "*tierra embuelta en grandes obscuridades y nieblas de peccados*" num "*ábismo de ignorancia*".¹⁶¹

Os missionários registram os progressos em relação à domesticação–civilização dos indígenas, ressaltando que a conversão humanizava "*leones que espiraban llamas de furor y vengança*", pacificando-os, através do batismo e das uniões familiares regulares:

Hicieron las paces entre algunas parcialidades que estaban desunidas, casaron a muchos que vivían con escandalo amancebados y unieron muchos casados que vivían divididos y administraron el sagrado bautismo de mas de otros muchos. [sem grifo no original]¹⁶²

(...) que acontecia estar muchas veces formados los campos para pelear, convertidos en leones que espiraban llamas de furor y vengança, y metiendose el Padre por medio muy señor de sí y de ellos con dos razones amorosas y blandas represava sua iras y las hazia que dexasen la vengança y las armas. [sem grifo no original]¹⁶³

Dando continuidade às reflexões, perguntamos:

- I. Os índios realmente “abraçaram” a religião cristã, sem colocar na conversão qualquer motivação de ordem prática —a sobrevivência, por exemplo?

Cabe lembrar, aqui, os registros feitos pelos missionários sobre as insistentes solicitações de batismo pelos indígenas para que não morressem infiéis. No discurso dos

¹⁶⁰ p. 24 – 34. (Carta do Pe. Juan Bautista Ferrufino ao Pe. Francisco Vazquez Trujillo).

¹⁶¹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit, 1990, p. 42 – 43.

¹⁶² Idem, p. 33.

¹⁶³ Idem, p. 43.

missionários essa demonstração de prontidão para a conversão era voluntária e decorria do temor em relação ao inferno e à não salvação da alma.¹⁶⁴

Na passagem abaixo extraída da Décima Carta Ânua do Pe. Provincial Pedro de Oñate, referente ao ano de 1617, percebe-se a relação que os missionários estabeleceram entre conversão e proteção divina e a forma que encontraram para “materializá-la” e difundi-la entre os indígenas:

Los otros dias dando una enfermedad, de S. Ignacio se hizo una procesion muy solemne llevando de un pueblo a otro la ymagen con que el Sor servido no pasase adelante da peste (...) estan muy adelante en las cosas de Dios, no ay borracheras ni amancebantos (...) [sem grifo no original]¹⁶⁵

As descrições abaixo sugerem que os missionários tinham consciência da vinculação que os indígenas, temerosos em relação à proximidade ou aos efeitos das pestes, estabeleciam entre os sacramentos da confissão e do batismo com a cura ou então com a salvação, a vida eterna, o que, dada a sua eficácia mecânica, incorria numa visão mágica dos mesmos.

(...) y acontecía en tiempo de peste andar rodeando el pueblo todo el día fatigado y despues sin dexarle tomar sueno continuar la noche el trabajo, y su maior recreación era que quando entrava por la puerta de una confesión le estuviesen ya esperando para otra, con esto dezia cobraba aliento (...) [sem grifo no original]¹⁶⁶

(...) y teniale tal miedo el pecado que era prevención y como concierto de muchos (...) [sem grifo no original]¹⁶⁷

Cabe observar a percepção realista dos missionários quanto aos condicionantes da conversão, como se percebe neste trecho da Carta Ânua de 1611:

¹⁶⁴ Ver páginas 187 a 190 deste Capítulo, nas quais se faz referência à fase de implantação do modelo reducional e se tecem considerações sobre as motivações dos indígenas envolvidas na recepção do batismo.

¹⁶⁵ *DUODÉCIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1617.* . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 146.

¹⁶⁶ Idem, p. 45.

¹⁶⁷ Idem, p. 46.

(...) *que por la grande falta de agua que ha auido generalmehte en toda esta tierra los frutos no se saçonaron, y assi la reducción no ha sido entera por la falta de comidas* (...) *por que no teniendola son obligados a andar todo el año tras la caça y assi no pueden ser chatequizados.* [sem grifo no original]¹⁶⁸

Ou, ainda, quando admitem que “o fruto do Evangelho depende em grande parte do bom estado da agricultura”:

Viendo el Padre cura de este pueblo cómo una casa tras la otra quedaba vacía, averiguó la causa de todo esto, preguntando a varios de los fugitivos. Pero estos no le contestaron más que iban vagando por los montes y campos, porque se había perdido la cosecha pasada, y estaban buscando algo que comer. (...)

Entonces se empeñó en ganarse la confianza de la gente, repartiendo profusamente aquellos doncellos apreciados pelos indios, como son los alfileres, agujas, anzuelos y juguetes. Atraídos por esta liberalidad, volvieron en tropel los fugitivos al pueblo, para recibir también algo de estas cosas buenas. (...)

*Comprendió el buen Padre el apuro en que estaba esta pobre gente, y sabiendo de experiencia, que el fruto del Evangelio en gran parte depende del buen estado de la agricultura, mandó que le trajesen todas las heramientas rotas (...)*¹⁶⁹

II. Os índios poderiam ter consciência de que a estrutura reducional modificara não só seus hábitos/rotina, mas também provocara as condições favoráveis às epidemias?

Como por exemplo:

a) a existência de reservas/estoques de alimentos que atraíam ratos, por exemplo;

1. a ameaça de ataques de Bandeirantes que promoviam o contágio;

b) o confinamento e a alteração da prática eventual do nomadismo/maior sujeição às calamidades (atenção aos registros frequentes de fome).

¹⁶⁸ CARTA ANUA DE 1611, do Pe. Diego de Torres. In: PASTELLS, R. P. S.J.. Op. cit., 1912, p. 168.

¹⁶⁹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: Documentos para la História Argentina. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 576.

- III. Qual a diferença que pode ser apontada entre a prática mágica de cura adotada pelos missionários (água benta, pedra de São Paulo, licor de São Nicolau, relíquias sagradas, procissões, intercessões divinas) e a combatida prática de cura dos Guarani?
- a) Qual seria a causa para a negação da validade da medicina guarani a ponto de anulá-la, para então substituí-la por uma outra prática mágica apenas “mais sofisticada”?
- b) As constantes referências à débil medicina e aos poucos recursos dos missionários para conter as epidemias estariam sendo usadas como uma justificativa perante os responsáveis, a Companhia e o Provincial? Diante dessa debilidade e dessa escassez, por que não recorrer à medicina indígena, com as possíveis implicações disso?

Em relação a essas indagações, consideramos oportuna a transcrição de uma passagem da Ânuas de 1663 – 66 (decorridos já mais de cinquenta anos da implantação das reduções) e que nos permite perguntar: em que difere a prática de cura por sucção, adotada pelo xamã guarani da empregada pelo missionário?

Un índio sufría una enfermedad muy asquerosa, resistiendo sus apostemas a toda curación. Nuestro Padre, empero, quiso vencer la repugnancia y sanar al enfermo, y por eso pensaba que lo mejor sería besar las llagas, como si fuesen rosas fragrantas, y chuparle materia infecta; lo cual demuestra que dominaba ya su naturaleza por una larga costumbre. Parece que todo esto aprendió de San Javier, de quien era muy devoto, y a quien procuraba imitar en todo. [sem grifo no original]
170

É possível ainda adotar uma postura crítica em relação:

- I. à sinceridade de intenções quanto aos pedidos de batismo (incidência maior é entre velhos e doentes).

¹⁷⁰ *Cartas Ânuaas de 1663 – 1666. Anuaas de la Província del Paraguay.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1928. p. 92. (Mimeo).

Em relação a este ponto, observemos esta passagem, extraída da Carta Ânua de 1615:

Otro de edad ia decrepita se fue de los montes para los P^{es} i pidio les con grande instancia le hiciesen luego cristiano, comenzaron a disponerle, i aunque estaba algo enfermo le dilatava el bautismo, porque no mostraba tener riesgo. [sem grifo no original]¹⁷¹

Por outro lado, cabe observar que a resistência dos velhos é recorrente nas Ânuas e, mesmo decorridos já mais de 20 anos da implantação das reduções, os missionários registram:

Costaron particular trabajo las de los viejos que es gente por su rudeza y desamparo mucho mas necesitada y se sierran obstinadamente en que no tienen pecados como los moços y que assi no han menester confesarse, mas todos los que encontraron quedaron remediados y una al parecer de cien años que en toda la vida la aviam podido convencer agora se rindió a la perseverancia de los Padres.¹⁷²

II. à ‘validade’ do batismo nestes casos (‘in articulo mortis’).

Com relação a esta indagação é pertinente referir que são freqüentes passagens como a registrada na Carta Ânua referente ao ano de 1614:

Yendo un pe a visitar unos enfermos, que estaban en una chacara lexos acaso topo dos, y bautizandolos muy poco despues murieron (...)[sem grifo no original]¹⁷³

III. que relação que poderíamos estabelecer entre a insistência com que os jesuítas indagavam sobre a existência de doentes nas povoações e o êxito da conversão (da domesticação, como refere Nicolas Duran)? É consciente a relação doença - cura - conversão por parte dos missionários, tanto quanto para os indígenas é premente a necessidade de sobreviver? Devemos ter presente que os remédios, assim como a oferta de alimentos, são usados como atrativo. Os registros abaixo apontam não só

¹⁷¹ OCTAVA CARTA DEL P PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1615. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 296.

¹⁷² MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990. p. 33.

¹⁷³ SUPLEMENTO DE LA OCTAVA CARTA ÂNUA, DEL AÑO DE 1614, DE LA MISSION DE GUAYRA. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 56.

para a constante preocupação com os doentes (e sua potencial cura ou morte), mas também para as dificuldades encontradas pelos missionários em seu propósito de levar ajuda aos enfermos:

(...) demos desto cada dia uno de los Pes, y si es uno solo, el mismo siempre, va recorriendo todas las casas del pueblo para inquirir si ay alguno enfermo
 (...) [sem grifo no original]¹⁷⁴

Hemos hecho algunas salidas por el Rio arriba para ver si podiamos aiudar algunos enfermos, con mucho trabajo, caminando de noche por montes arroyos i malos pasos (...) [sem grifo no original]¹⁷⁵

Fundamental, para dar continuidade à reflexão, é o resgate de uma passagem em que os missionários referem que após reconhecerem que a peste “*había sido enviada de la mano de Dios*”, “*todos se esmeraron en prepararse a bien morir* ”.¹⁷⁶

Consideramos importante definir qual percepção de “*bien morir*” vigorava nas reduções jesuítico-guaranis, valendo-nos de passagens das Cartas Ânua que registram, não só as novas atitudes diante da morte, como também a reformulação dos rituais que a cercam.

La misericordia de Dios es muy grande con estos pobres; mayor todavía con alguns moribundos, los cuales ya medio muertos han alcanzado la saludable medicina (del bautismo). (...) Un cacique de noventa años había sido sacado ya por los suyos fuera del pueblo estando el moribundo, para que allí afuera le sepultasen a su manera antigua en un gran cántaro de barro. Lo hice traer, reprendiendo tan grande mal; fué instruído en el catyecismo y sin más dificultad lo pude batizar (...) Despues de habérsele proporsionado tan grande beneficio, junto él las manos, miró hacia el cielo, me abrazó afectuosamente, como para manifestar su gratitud, y murió tranquilamente. [sem grifo no original]¹⁷⁷

¹⁷⁴ DUODÉCIMA CARTA DEL Pe. NICOLAS MASTRILLO DURÁN (1626-1627). . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 266.

¹⁷⁵ Idem, p. 289. (Referindo-se à redução de Santa Maria del Iguaçu.)

¹⁷⁶ DÉCIMA CUARTA CARTA ÂNUA DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DEL AÑO DE 1634. . In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 702.

¹⁷⁷ DUODÉCIMA CARTA ANUA, DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURÁN, DEL AÑOS 1626 Y 1627. In: **Documentos para la Historia Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 346.

Assim, é possível dizer que, a partir do novo contexto, o reducional, o *‘bien morir’* para os Guaraní implicava ser batizado, ter confessado e ter recebido os sacramentos da Extrema-unção ou Viático.¹⁷⁸

(...) bapticela y despues de poco rato dio el espiritu a su Criador y antes de enterrarla, hice que estubiese un grande rato assi amortajada como estaba, con la qual se a quitado un grande abuso, y era que apenas havia uno expirado quando luego le enterraban, ya acontecido traherme dos veces un yndio xpño. para que le enterrasen un estando vivo, mas ahora aguardan todo quanto es necesario.[sem grifo no original]¹⁷⁹

O que pode ser observado nesse registro é a assimilação gradativa do novo ritual funerário, pois a defunta foi amortalhada, tendo sido guardado o tempo necessário (velório) para depois ser enterrada na Igreja, conforme orientação dos missionários que investiram contra o enterro à *“antigua usanza”*.¹⁸⁰

(...) Con ocasión del alboroto provocado por Miguel se traslado el P. Simón Masetta de Loreto al pueblo de Roque para calmar en algo los animos. Dsempeñada ya su tarea, lo registra todo según su costumbre, consuela a los enfermos y ejercita los demas ministérios de la Compañía; cuando de repente advierte que habían enterrado en la Iglesia una difunta, de la cual decían que era todavia pagana. Inmediatamente la hizo desenterrar por el sacristán. Lo supo la madre de la muerta, acudió al Padre, y se quejó amargamente de que sacara del templo a su hija difunta para echarla, así no más, a la basura. (...) [sem grifo no original]¹⁸¹

¹⁷⁸ Se o destino da alma causava o temor no homem setecentista, então os sacramentos, que contribuíam para a salvação, adquiriam grande importância e o medo de morrer sem eles era avassalador. Só entrava no Purgatório aquele que fosse batizado. Na Europa setecentista, a administração dos sacramentos de penitência, eucaristia e extrema-unção visavam ajudar o moribundo a ter uma boa morte. No discurso eclesástico, o sacramento da comunhão e extrema-unção dado ao moribundo perdoava os pecados pendentes do enfermo, culpas esquecidas durante a confissão. Morrer pecador significava ir para o Inferno, onde a alma sofreria eternos suplícios. Sem dúvida, morrer sem estar em pecado mortal facilitava a ajuda dos santos e do anjo da guarda na salvação da alma. Assim, os últimos sacramentos, incluindo a confissão no leito de morte, perdoava pecados e salvava almas.

¹⁷⁹ *ÁNUA DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DEL AÑO DE 1611.* In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 504.

¹⁸⁰ De acordo com Melià, *‘el entierro, cuando ocurre, se lleva a cabo como última ceremonia del día, al entardecer, lo traen hasta la iglesia, hay rezos y cantos de los músicos, pero también ‘desentonados’ lamentos de índias viejas – antigua costumbre que muchos años de misión no han podido desarraigarse – y en los que lloran y elogian al difunto por lo que ha sido y ha hecho o al menos por lo que hubiera podido hacer y hubiera podido ser, de haber seguido viviendo.’* (MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní – Conquistado y Reducido.** Asunción: Centro de Estudios Paraguayos, 1986, p. 207.)

¹⁸¹ *DUODÉCIMA CARTA ANUA, DEL P. NICOLAS M. DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS DE 1626 Y 1627.* In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 332.

A Ânua referente aos anos de 1641 a 1643 registra a prática do enterro cristão, realçando o ritual solene que o envolvia:

*(...) lo pusieron en una caja hecha para este propósito, que llevaron los principales caciques y capitanes; díjosele un responso a canto de órgano, y enterráronla en el altar mayor, al lado del Evangelio con grande solemnidad (...).*¹⁸²

Nesta mesma Carta Ânua encontramos referência às missas em intenção das almas dos defuntos, o que revela outro aspecto da assimilação referida:

Todo es prueba del gran aprecio que tienen a los sacramentos los de esta reducción; y a las misas tanto que hacen decir muchas por sus padres y madres ya difuntos, y aun aniversarios con la solemnidad que permite su pobreza. [sem grifo no original]¹⁸³

Estas passagens referem o enterro cristão na Igreja e registram a exclusão dos não-batizados desse ‘privilégio’ concedido aos não-pagãos, portanto, batizados e com conduta irrepreensível. Trata-se aqui de reiterar as condições impostas aos indígenas para poder gozar da bondade divina e de um julgamento favorável na hora da morte.

A crença na ressurreição pode ser observada nesta passagem da Ânua de 1632 – 34:

*(...) pues por la doctrina de los Padres sabemos que ninguno va al cielo sin pagar primero la deuda comum de la muerte y que despues sola el alma es la que allá tiene entrada, y el cuerpo queda esperandola hasta la resurrección general en la tierra.*¹⁸⁴

A preocupação com a salvação é ressaltada pelos missionários, cmo neste registro referente aos anos de 1641 a 1643, que informa que os indígenas

(...) cuyo principal cuidado en los principios de su enfermedad, era prepararse para cualquier suceso con la confesión, y viatico que pedían luego por ser

¹⁸² CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY – 1641 A 1643. **Documentos de Geohistoria Regional**. n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia, Chaco, 1996, p. 120.

¹⁸³ Idem, p. 79.

¹⁸⁴ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 140. Referente à redução de Santa Maria Maior del Iguassu.

*especie de peste. Y los que de esta o semejantes dolencias se sentían heridos lejos del pueblo al punto se venían a él, y en lugar de pedir les curase los cuerpos, sólo pedían les curasen sus almas (...).*¹⁸⁵

Decorridos mais de trinta anos, os missionários jesuítas mencionam a mesma preocupação e o consolo oferecido pela pregação cristã, como observado neste registro que selecionamos e que se refere ao período entre 1672 e 1675. Chamamos a atenção para a descrição do funeral.

*Apenas había concluído, cuando llegó un aviso apurado, que había criatura agonizando en los brazos de su madre. Mandó el buen Padre, que se la trajesen, y con permiso de la madre lo bautizó, espirando la criatura luego después, dejando a todos llenos de consuelo por tan felices principios y más a nuestros Padres, por saber ellos que el alma del niño había volado al cielo para acompañar en su felicidad a los miles de miles de bienaventurados. Aumentó todavía más el aprecio de la religión entre los bárbaros, la solemidad con que la criatura muerta fué conducida a la sepultura en la iglesia por el camino cubierto de flores, y por arcos triunfales hechos de ramas de árboles, en procesión solemne de aquellos distinguidos caballeros, llevada por el mismo señor gobernador, el cual había sido también el padrino de su bautismo, y que había pedido que se pusiese su nombre: Angel. Contemplaban con curiosidad los bárbaros aquellas ceremonias cristianas de la supultura eclesiástica, porque estos indios proceden muchas veces muy de outro modo con sus propias criaturas, en su ciego gentilismo. (...) Impresionólos [después] en favor de la religión la triste suerte que cupo a los que se habían escapado, a sus antiguas selvas y que fueron condenados a la muerte.*¹⁸⁶

É conveniente ressaltar que o temor da morte sem a confissão e sem a absolvição dos pecados e a perene ameaça do inferno levava os indígenas a proceder de acordo com as recomendações dos jesuítas, tanto em razão de medos reais, quanto em decorrência dos ‘medos construídos’.¹⁸⁷ Isso pode ser observado nestas passagens da *Ânuua* de 1637 – 39:

Hubo uno que se adelantó tanto en su temeridad que ni siquiera respetaba el Sacramento de la Confesión. Pero no impunemente había provocado a Dios. Se enfermó gravemente. (...) Sus parientes temían que se les iba a morir y al mismo tiempo que se condenase eternamente, ya que se hizo el desentendido a todos sus caritativos consejos. (...) Así murió impenitente y fue sepultado en el infierno, para

¹⁸⁵ *CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY – 1641 A 1643. Documentos de Geohistoria Regional.* n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia, Chaco, 1996, p. 86.

¹⁸⁶ *CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – ANOS DE 1672 – 1675.* Traducción de Carlos Leonhardt S. J.. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 34 – 35.

¹⁸⁷ Vale lembrar a afirmação de Norbert Elias: ‘*Só obtemos uma melhor compreensão das mudanças da conduta e sentimentos numa direção civilizadora, se nos tornarmos conscientes das mudanças na estrutura dos medos construídos, a que eles estão ligados*’. (ELIAS, Norbert. Op. cit., 1987, p. 269).

*servir de horrible escarmiento a los indios de la reducción. (...) por justo juicio de Dios fue privado en la hora de la muerte de los consuelos de la religión.*¹⁸⁸

Significativo é também o registro que extraímos da *Ânua* referente aos anos de 1641 a 1643, que refere que um indígena se abraçou “*con la imagen de Jesucristo para ahuyentarle y que él no quería ir al infierno con el demonio, sino a la gloria con Cristo*”.¹⁸⁹

Os efeitos produzidos pelas mortes sem confissão dos pecadores nas condutas indígenas foram também registrados pelos missionários:

*Por lo contrario, la muerte repentina de cierto insigne pecador, há sido un buen escarmiento para muchos. Pues, murió sin sacerdote, y lo consideraron como un castigo del cielo por las muchas cosas indecorosas que el había hablado en son de burla sobre uno de nuestros Padres.*¹⁹⁰

A necessidade de reafirmar a importância do batismo e da confissão para a absolvição dos pecados junto aos indígenas transparece neste registro da *Ânua* dos anos de 1672 – 1675, no qual são expostos os objetivos da ação missionária jesuítica e as estratégias empregadas:

*De semejante modo les habló el Padre: Que había venido de España a estas remotas tierras, abandonando todo, unicamente para arrancarlos de las tinieblas de la gentilidad y conducirlos a la admirable luz del Evangelio. Esto sólo era el deseo de su corazón y para lograr este fin, no ahorraría trabajo ninguno hasta que saliesen de la miserable esclavitud del demonio, nuestro cruel enemigo comun. Por lo tanto, que lo escuchasen con docilidad, y que hiciesen todo que les iba a enseñar. Entonces, en lugar de marcharse al fuego del infierno, por sus muchos pecados, irían a los premios eternos. [sem grifo no original]*¹⁹¹

As expressões de medo dos indígenas ficam atestadas em várias outras situações, como nas, assim denominadas, “*pestilencias*”, “*plagas de hambre*” e “*plagas de fieras*”. Em relação a esta última, a ameaça constante dos tigres (pumas), face ao desequilíbrio ecológico

¹⁸⁸ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 91.

¹⁸⁹ *CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY – 1641 A 1643. Documentos de Geohistoria Regional*. n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia, Chaco, 1996, p. 92.

¹⁹⁰ *CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – ANOS DE 1668*. Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 20.

decorrente da seca prolongada, foi habilmente manipulada pelos missionários, no sentido de mantê-los na redução, e, sobretudo, “reduzidos”. A passagem a seguir ilustra o que mencionamos e ressalta os “medos construídos”, conforme a expressão de Elias:

Así es, que despues de las rogativas públicas y despues de haberse confesado todos debidamente sus necias hechicerías, fueron librrados de la plaga de fieras. Despues se dejó constancia de que precisamente aquellos que nunca podían parar en sus casas y que no eran muy aficionados a irse a la iglesia, habían sido desgarrados por las fieras. Por lo tanto, comenzaron los demás a guardar la casa y a asistir a las funciones religiosas también en días de trabajo. [sem grifo no original]¹⁹²

Os registros que selecionamos sobre a “plaga de los tigres” reforçam a idéia de que somente os bons cristãos são salvos:

(...) también infestó a este pueblo la plaga de los tigres y mucho más cruel y sangrienta. Mas de 20 personas se tragaron con una hambre insaciable y ravisosa pero para mostrar Nuestro Señor que eran fieros verdugos de su justicia todos los que perecieron con estas muertes miserables y atroses fueron personas que avian dado mal exemplo. [sem grifo no original]¹⁹³

Ou então, nada devem temer, caso sejam por eles atacados :

Este mismo año infestó este pueblo como otros del Paraná una plaga de tigres muy cruel e importuna y murieron miserablemente a sus uñas algunos destos nuevos cristianos, aunque dexaron prendas de su salvación, porque les cogió la muerte bien prevenidos. [sem grifo no original]¹⁹⁴

Para impressionar ainda mais os indígenas, os missionários não eram ameaçados ou atacados pelos tigres, o que, sem dúvida, produziu efeitos.

(...) el rastro de la carnicería que avian hecho antes se fue hasta las mismas puertas de nuestra casa y los Padres que estaban reposando sintieron los bramidos que dava, mas Nuestro Señor que les asiste les libra cada día de los

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁹¹ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – ANOS DE 1672 – 1675.** Traducción de Carlos Leonhardt S. J.. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 34.

¹⁹² **CARTAS ÂNUAS DE LA CIA. DE JESUS DE LAS PROVINCIAS DEL PARAGUAY, DE CHILE Y TUCUMÁN (1615 – 1637).** . In: **Documentos para la Historia Argentina.** Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 668.

¹⁹³ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 126.

¹⁹⁴ Idem, p. 127.

grandes peligros de ser despedaçados destas fieras que es cosa bien para notarse pereciendo tantos otros a sus uñas. [sem grifo no original]¹⁹⁵

As manifestações de devoção, piedade e penitência que constituem não só as novas pautas de conduta, como a nova sensibilidade construída nas reduções jesuítico-guaranis serão aprofundadas no próximo capítulo. Apesar disso, consideramos significativas as passagens que selecionamos, por referirem as atitudes dos indígenas diante da morte e a disponibilidade para os novos padrões comportamentais e espirituais.

Sólo les quedava en tan grande avenida de males a los Padres uno y no pequeño consuelo que era el ver los resplandores que echava de sí la fe destes nuevos christianos en este horno de tribulación. Rendíanse a la disposición divina con grande conformidad y paciencia. Acudían los días de fiesta los que podían tenerse en los pies de tres y cuatro leguas cargadas de sus hijuelas por hallarse presentes a la misa y doctrina, disponíanse con grande fervor para la muerte (...) [sem grifo no original]¹⁹⁶

O próximo registro que selecionamos está inserido na Ânuia referente aos anos de 1641 a 1643 e informa sobre essas atitudes, já decorridos quase vinte anos:

*De un indio viejo de muy buena vida y costumbres, el cual estando muy malo dijo con aseveración que había muerto y que le habían llevado al cielo hablando con tanta ternura de las cosas de aquella celestial Jerusalén, y mostrando tanta gana de morirse por gozarlas (como murió) que hacía muy probable lo que decía y no hay que espantarse que semejante maravillas y favores suele Nuestro Señor con los nuevamente convertidos a la fe para atraerlos mejor con estas novedades y prodigios al suave yugo de su ley evangélica y reformation de sus bárbaras costumbres.*¹⁹⁷

Estas indagações e interpretações suscitadas pela leitura das Cartas Ânuas (referentes ao século XVII) nos levam a refletir acerca da máxima de Weber, segundo a qual ‘Os agentes

¹⁹⁵ Idem, p. 127.

¹⁹⁶ Idem, p. 132.

¹⁹⁷ CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY – 1641 A 1643. Documentos de Geohistoria Regional. n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia, Chaco, 1996, p. 122.

sociais obedecem à regra quando o interesse em obedecer a ela suplanta o interesse em desobedecer a ela”.¹⁹⁸

Oportuna aqui é a observação de B. Susnik que, referindo-se aos Guarani, afirma que *“los indígenas son esencialmente los explotadores oportunistas de su ambiente dentro de una pauta o tradicional factibilidad cultural; si ocurre un cambio, natural o provocado por las circunstancias externas, los indígenas buscan primordialmente satisfacer sus exigencias subsistenciales, implícito un cambio sócio-cultural”*.¹⁹⁹

Considerando que os Guarani passam a aceitar as representações de doença e de morte, características do universo simbólico jesuítico, procedendo a uma adaptação aos seus rituais e a sua mística ancestral, pode-se creditar a *“desobediência”* (às condutas culturais anteriores) ao interesse na *“obediência”* (a um novo sistema de disposições para a prática), uma vez que, segundo Bourdieu, o *“fato de estar em dia, como se diz, de render homenagem à regra e aos valores do grupo”*, ou ainda *“a conformidade da prática com a regra”* promove, nesse caso, *“um lucro simbólico suplementar”*.²⁰⁰ Esse *“lucro simbólico”* se configuraria como a garantia da cura ou, em caso da não cura, da boa morte e da vida eterna prometidas pelos jesuítas.

Esse mesmo autor observa que a codificação de condutas/práticas desejadas *“está intimamente ligada à disciplina e à normalização das práticas”*, na medida em que *“a*

¹⁹⁸ WEBER, Max, citado por BOURDIEU, P. Op. cit., 1990, p. 96. Cabe ressaltar que para Max Weber existe uma importante margem de liberdade de ação para os homens, que são dotados de vontade subjetiva e com base nisso conduzem suas ações. Essa vontade subjetiva está sempre vinculada a ações de outros homens, isto é, obedece aos limites das possibilidades que se apresentam junto às ações – tradicionais, afetivas e/ou racionais – de outros. Vale ressaltar que mesmo quando as ações são caracterizadas como tradicionais – realizadas mais mecanicamente pela repetição dos costumes –, na realidade, não se constituem como tipos puros e dependem, de forma variável, também de interesses racionais e/ou afetivos.

¹⁹⁹ SUSNIK, B. **Guerra, Tránsito, Subsistencia** (V). Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1990, p. 125.

codificação é uma operação de ordenação simbólica, ou de manutenção da ordem simbólica (...)”²⁰¹.

Retomamos aqui as afirmações de Bartomeu Melià, para quem os Guarani apresentavam “*una sociedad impregnada de una peculiar lógica socio-religiosa, un pensamiento altamente simbólico y bien estruturado y una religión que vivía en su amplio e intenso ritual, el sacramento de la vida perfecta en la ‘tierra sin males’*”²⁰². Em razão disso, os Guarani teriam garantido a “*manutenção da ordem simbólica*”, adaptando a doutrina cristã a sua vivência religiosa, no contexto reducional. Ou ainda, como referiu Viveiros de Castro aos Tupinambá: “*Faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam*”²⁰³, mesmo porque o faziam segundo seus próprios termos.

Quanto à “*operação de ordenação simbólica*”, Bourdieu adverte, contudo, para o necessário cuidado em “*não procurar nas produções do **habitus** mais lógica do que existe nelas(...)*”²⁰⁴, uma vez que “*a lógica da prática é ser lógico até o ponto em que ser lógico deixaria de ser prático. (...) A codificação pode ser antinômica em relação à aplicação do código. Assim, todo trabalho de codificação, sob pena de inconscientemente substituir-se a coisa da lógica (o código) pela lógica da coisa (os esquemas práticos e a lógica parcial da prática que estes geram)*”²⁰⁵.

Continuação de Nota da página anterior.

²⁰⁰ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1990, p. 97.

²⁰¹ Idem, p. 101.

²⁰² MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 210.

²⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, E. Op. cit., 1992b, p. 38.

²⁰⁴ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1990, p. 100.

²⁰⁵ Idem, p. 100.

Em termos de efeitos da nova codificação (da nova ordenação simbólica) inerente ao processo de conversão ao Cristianismo e de adoção dos padrões morais/civilizacionais ocidentais, cabe lembrar que, entre outros, permitiu a sobrevivência dos grupos indígenas Guarani face ao avanço das frentes de colonização espanhola (*“ser lógico deixaria de ser prático”*) e a cura de doenças desconhecidas antes do contato (com relativo e questionável êxito).²⁰⁶

Esta nova codificação implicava, sobretudo, a oficialização (publicação, no sentido dado por Bourdieu), através da qual *“todo mundo é simultaneamente tomado como testemunha e chamado a controlar, a ratificar, a consagrar (...) esse é o fundamento antropológico da distinção durkheimiana entre a religião, necessariamente coletiva e pública, e a magia, que condena a si mesma, subjetiva e objetivamente, pelo fato de dissimular”*.²⁰⁷

²⁰⁶ Em relação a esta nova ordenação simbólica, Karnal aponta para a dificuldade da transposição e da tradução cultural e lingüística. Os jesuítas, segundo ele, *“são os que mais se esforçam na fundação de uma nova ordem, a ordem cristã. Buscam palavras, compõem catecismos, gramáticas, diálogos e fazem peças bilíngües. Trata-se de um esforço integrador, não segregador”*. (KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 202.) Janice Theodoro, ao ressaltar a importância da linguagem das formas e da representação cênica para que o indígena compreendesse como se estruturava o pensamento europeu, destaca também a preservação da diversidade lingüística *“que permitiu que o indígena percebesse como as palavras e a sintaxe das línguas em que se comunicava compunham as coisas e as suas qualidades. Armados desses conhecimentos, foi possível ao índio americano fazer conexões surpreendentes”*. (THEODORO, Janice. **América Barroca. Temas e Variações**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/EDUSP, 1992, p. 106) A compreensão do universo simbólico cristão-ocidental, tornou possível à *“cultura índia manter-se dissimulada”* (Idem, p. 107), na medida em que dominando este código, os indígenas podiam *“conjugar ou miscigenar os acervos culturais”* conforme *“parecesse mais conveniente, mantendo intactos os seus pressupostos cognitivos”*. (Idem, p. 107 – 108)

²⁰⁷ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1990, p. 103. Não existe religião, segundo E. Durkheim, na qual não haja proibições e na qual elas não tenham papel considerável. Ele observa que: *“O domínio que ela exerce sobre as consciências vincula-se muito menos à supremacia física de que tem o privilégio do que à autoridade moral de que está investida. Se nos submetemos às suas ordens, não é simplesmente porque está armada de maneira a triunfar das nossas resistências, é, antes de tudo, porque constitui o objeto de autêntico respeito. (...)”*, mesmo porque *“a representação que o exprime nas consciências é dotada de tal força que, automaticamente, suscita ou inibe atos (...)”*. Com relação a sua condição de manifestação pública e coletiva, salienta que isto se constitui em fator fundamental, na medida em que possibilita aos adeptos *“revivificar a sua fé comum, manifestando-a em comum”*. (DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 261 – 264)

Há que se considerar, sem dúvida, que a obediência à nova regra implicava *‘assimilar tudo que era importante para ser cristão’*²⁰⁸ o que permitiu que os índios continuassem sendo índios *‘desde que entrassem na fila e venerassem a presença de Cristo no ostensório que ia à frente’*.²⁰⁹ No entanto, *‘a ação reconfortante e vivificante’* produzida pela cerimônia pública não pode ser minimizada na medida em que reafirmou sentimentos religiosos que *‘abandonados a si mesmos, arrefeciam’*.²¹⁰ Em razão disso, concordamos com Kern, quando afirma que *‘não se deve insistir na idéia de uma conversão superficial do indígena, pois foi sempre característica dos Guaranis, a sua religiosidade intensa’*²¹¹ e *‘a completa convergência (...) para os problemas do além’*.²¹²

As estratégias adotadas pelos jesuítas, para a introdução de novas percepções diante da doença e da morte, bem como seus desdobramentos em termos de práticas rituais cristãs, se deveram à necessidade de formalização, com o sentido de *‘dar a uma ação ou a um discurso a forma que é reconhecida como conveniente, legítima, aprovada’*²¹³, na medida em que *‘o campo religioso’* se constitui em espaço no qual os agentes (padre, profeta, feiticeiro, etc.) *‘lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso’*.²¹⁴

²⁰⁸ KARNAL, Leandro. op. cit., 1998, p. 229.

²⁰⁹ Idem, p. 168.

²¹⁰ DURKHEIM, E. Op. cit., 1989, p. 264.

²¹¹ KERN, Arno. Op. cit., 1982, p. 105.

²¹² Idem, p. 102.

²¹³ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1990, p. 104.

²¹⁴ Idem, p. 120. É preciso considerar que os jesuítas eram *‘chamans muito melhor dotados do que os seus próprios e que não podiam decepcioná-los pois o paraíso (Terra sem Mal) que prometiam não era deste mundo, enquanto que todas as buscas anteriores, lideradas pelos chamans, sempre terminavam em fracasso’*. (Conforme BAREIRO SAGUIER, R.; CLASTRES, H. *Aculturación y mestizaje en las Misiones Jesuíticas del Paraguay*. APORTES. Paris, n. 4), p. 26, 1969. Apud KERN, Arno. Op. cit., 1982, p. 102). Além disso, *‘a mise en scène dos novos líderes religiosos era extraordinária, pois os pensamentos, a cruz, a procissão, os cânticos e as imagens exerciam muita influência’*. (Idem, p. 105 – 106).

Em relação à necessidade de formalização, são oportunas as considerações de Karnal, ao atribuir o nascimento das Representações (sic) religiosas à *‘interação entre as crescentes necessidades de atingir o indivíduo na sua postura existencial em relação à fé cristã e a crescente necessidade de manter, formalmente, esta adesão de forma pública, uniforme, regular e visivelmente concreta’*.²¹⁵

Em uma sociedade ágrafa, como a Guarani, foram largamente empregadas imagens cristãs *‘não apenas como elemento de instrução na nova religião, como elemento deletério da memória visual dos ritos antigos’*²¹⁶, colaborando *‘não apenas para a percepção dos elementos básicos do Cristianismo’*, mas *‘fizeram este Cristianismo incorrer numa determinada estrutura perceptiva’*.²¹⁷

Feiticeiros (xamãs) e jesuítas vivenciaram, por isso, nas reduções jesuítico-guaranis, *‘um novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo’*, colocando *‘em prática na sua ação definições concorrentes, antagônicas, da saúde, do tratamento da cura dos corpos e das almas’*, já que *‘os agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica’*.²¹⁸

Somos, por isso, levados a reconhecer a importância do *‘mistério do ministério’*²¹⁹ como razão para que os Guarani passassem a obedecer à nova regra, uma vez que ela

²¹⁵ KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 222.

²¹⁶ Idem, p. 183.

²¹⁷ Idem, p. 207.

²¹⁸ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1990, p. 121. Deve-se reconhecer como Bourdieu que *‘essas pessoas que lutam para dizer como se deve ver o mundo são profissionais de uma forma de ação mágica, que, mediante palavras capazes de falar ao corpo, de ‘tocar’, fazem com que se veja e se acredite, obtendo desse modo efeitos totalmente reais, ações’*. (Idem, p. 121.)

²¹⁹ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1990, p. 167.

interessava ao grupo enquanto garantia dos padrões mínimos da realidade social, bem como de preservação de práticas rituais e do sistema simbólico, apesar de distintos da cultura ancestral.²²⁰

²²⁰ Susnik, em artigo sobre a cultura indígena e sua organização social dentro das missões jesuíticas, observa que “*música, danzas religiosas y simbólicas, oraciones cantadas, solemnidad de domingos, celebración de fiestas religiosas (...) fueron ocasiones propicias para dar a la muchedumbre un desahogo psico-emocional tanto colectivo como individual, (...) el nuevo patrón emocional se basaba en factores puramente impresivos y audio-visuales, en pleno contraste con la antigua participación vivencial de las danzas sagradas.*”. A antropóloga enfatiza que para os Guaraní “*estas expresiones no eran mas que una ‘faena’ agradable a su natural ambición psicomenal*”. (SUSNIK, Branislava. *La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas*. **Suplemento Antropológico**, v. XIX, n. 2, diciembre 1984, Universidad Católica, Asunción, p. 16)

5 – Medo e devoção – a sensibilidade nas reduções jesuítico-guaranis

Um dos temas que a História Cultural tem privilegiado refere-se ao papel do medo na História: dos medos espontâneos ou dos medos conduzidos, manipulados ou criados. Há que considerar, no entanto, que *“(...) recuperar o medo como dimensão da história não é tarefa fácil. Não é fácil, em primeiro lugar, porque esta dimensão dificilmente se encaixa em modelos metodológicos”,* já que as ações por ele desenvolvidas *“geram outras ações tão inesperadas quanto as primeiras e assim, a despeito das tentativas de planejar, de racionalizar os atos do presente em função do futuro, nunca se consegue alcançar exatamente o que se pretendia”*. É preciso reconhecer também que se trata de *“uma dimensão oculta, raramente reconhecida por aqueles que vivenciaram o momento histórico pesquisado”* o que pode levar à racionalização e ao emprego de *“argumentos lógicos, sofisticados”,* ao invés de *“simplesmente reconhecer que se tem medo”*. Em razão disso, *“o medo apenas aparece de relance nos documentos históricos”,* sendo raramente *“reconhecido como o móvel profundo e amargo daquele que fala”*. Há que se considerar, ainda, que *“enquanto dimensão oculta das relações sociais, o medo raramente é incorporado nas*

análises daqueles que escrevem a história”, havendo, em razão disso, o predomínio das ‘explicações estruturais, muito bem elaboradas e tão lógicas que acabam por provar que a história realmente só poderia ter ocorrido de uma dada maneira.’”¹

Apesar de reconhecermos tais dificuldades, nos propomos a analisar as reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade, buscando recuperar, neste Capítulo, a presença do medo no discurso do missionário jesuíta. As Cartas Ânuaas, como registro desse discurso, permitem evidenciar a presença do medo e, ainda, apontam para os seus desdobramentos em práticas de devoção e piedade.²

O discurso missionário jesuítico, presente nas Cartas Ânuaas referentes ao período de 1609 a 1675, não registra somente as expressões de medo dos indígenas, mas também as dos próprios missionários envolvidos com os desafios do projeto reducional e a avaliação constante da prática missionária.³

O sentimento de medo, manifesto pelos missionários, pode ser percebido também na ‘Conquista Espiritual’, de 1639, escrita pelo P.^e Antônio Ruiz de Montoya:

No quarto dia, estava ele com medo de pôr-se em oração e parecia-lhe isso como se fosse 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.

¹ AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda Negra, Medo Branco - o negro no imaginário das elites - séc. XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 19 - 20.

² Caro Baroja destaca a participação dos padres jesuítas no desenvolvimento da arte cênica barroca. Foram eles quem mais se dedicaram aos estudos dos recursos cênicos com efeitos óticos, com o propósito de utilizá-los nas festas religiosas realizadas entre as populações indígenas colonizadas. Era uma forma de atingir, através de emoções como o medo, o fascínio e a piedade, as mentes dos indígenas, preparando-os para a catequização. (Ver BAROJA, Julio Caro. **Teatro Popular y Magia**. Madrid: Biblioteca de Ciências Históricas, 1974.)

³ Segundo Georg Simmel, “diante do desconhecido, o impulso natural do homem é idealizar e seu medo natural coopera para levá-lo ao mesmo objetivo: intensificar o desconhecido através da imaginação, e prestar-lhe atenção com uma ênfase que em geral não está de acordo com a realidade patente.” (SIMMEL, Georg. Apud ECO, Humberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 44).

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 embarços 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 (...)*⁴

Observa-se neste registro o medo manifesto em relação ao desconhecido, bem como a revelação (em meio a um estado de transe e através de uma visão) do imaginário cristão e das representações que o perpassavam (demônios, anjos, pecado, salvação, Juízo Final).⁵

Reforçando em seus relatos a finalidade da ação missionária jesuítica, Montoya enfatiza que à Companhia de Jesus coube domesticar “*essa gente bárbara através do Evangelho (...) para arrancá-los de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo*”.⁶

Em visita à Província de Tayaoba, Montoya deixa claras suas convicções e a percepção que tem dos indígenas, ao descrevê-los como “*aquela gente cega*” que deveria renunciar aos erros da gentilidade e converter-se à fé divina, para que suas almas

⁴ MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985b, cap. IV, p. 30.

⁵ Interessante observar que estas “*alegorias celestiais*” são recursos extremamente ricos de que dispõe a imaginação para inculcar o medo e o horror, forçando a avaliação das condutas adotadas e reafirmando convicções morais e religiosas, como no caso referido.

⁶ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985, cap. VIII, p. 45. Conforme Mónica Martini, “*desde esta perspectiva el Paraguay, como toda la América Hispana, aparecía ante los ignacianos como un reducto del infierno donde Satanás, monarca absoluto e inspirador de creencias y supersticiones paganas, tenía sojuzgadas las almas de los guaraníes.*” (MARTINI, Mónica P. *Imagen del Diablo en las Reducciones Guaraníes*. **Revista Investigaciones y Ensayos**, Buenos Aires, n. 40, 1990, p. 135.)

‘entenebrecidas pelas gentilidades e pelos pecados’⁷ se tornassem brancas com a água do batismo.⁸

Dentre os referidos costumes bestiais, são constantes os registros acerca da interferência do demônio nas ações dos feiticeiros e o caráter diabólico de seus rituais.⁹

*Chegamos a uma aldeia ou povo, cujo chefe era um grande cacique, além de mago, feiticeiro e familiar do demônio. Chamava-se Taubici: o que quer dizer diabos em fila ou fileira de demônios. (...). Quando ele queria falar com o demônio, mandava que todos saíssem de sua casa e não ficassem em volta, a não ser que a muitos passos de distância. (...) Ordenava descobrir alguma parte do telhado de sua casa, e era lá por onde houvesse de entrar o mau espírito. Sobrevinham então a esse miserável determinados desmaios, e as mulheres o ajudavam, segurando-lhe os braços e a cabeça, ao passo que ele fazia trejeitos e meneios ferozes (...)*¹⁰

Estes aspectos presentes na descrição de Montoya, são também encontrados e de forma recorrente nas *Ânuas*, que descrevem os feiticeiros como “*hijos del mismo demonio, que se hacen dioses criadores de todas las cosas, i por arte del diablo hacen maravillas fingidas como convertir un palo, otra cosa en hombre*”, ou ainda que “*inquiataban los indios con sus artes diabólicas*”.¹¹

⁷ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXX, p. 111. Há que considerar que os jesuítas entendiam-se como novos apóstolos, que à semelhança da conversão dos pagãos, realizada por eles na Europa, fariam ver àquela gente cega os erros em que viviam e os pecados que cometiam.

⁸ Cabe aqui ressaltar que a ação da Igreja contra as superstições ao longo da Idade Média e no período moderno era comandada por prerrogativas sociais, que se inscreviam num vasto programa de reforma religiosa e moral. Logo, “*u sua vontade de impor uma ordem social era inseparável da preocupação propriamente pastoral de salvar as almas*”. (SCHMITT, Jean-Claude; **História das Superstições**. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997, p. 10). É oportuno também lembrar que as virtudes fundamentais do cristão eram a fé, a castidade e a caridade, sendo que o batismo, além de constituir-se em rito de iniciação, era a garantia de retidão da vida do cristão.

⁹ Desde a Idade Média, são referidas as “*maquinações*” dos demônios, atribuídas a sua grande “*habilidade técnica*”. Segundo Schmitt, eles têm “*uté o poder de enviar doenças, de tornar o ar malsão*” e, sobretudo, de suscitar nos pensamentos dos homens, “*certas visões imaginativas, quer no estado de vigília, quer durante o sono*”. (SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., 1997, p. 24).

¹⁰ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. IX, p. 48 – 49.

¹¹ *DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURÁN EN LA 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. 342 e 363.

No Capítulo X da Conquista Espiritual, Montoya descreve as denominadas superstições¹², às quais atribuía as dificuldades no trabalho de conversão ao Cristianismo.

Nunca tiveram eles ídolos, embora o demônio já lhes estava impondo a idéia de venerarem os ossos de alguns índios, que em vida haviam sido magos famosos (...) [sem grifo no original]¹³

Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e sol. (...). Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração [sem grifo no original]¹⁴

Acham, a partir de certa observação experimental que, entrando algum veado no povoado e não o matando, vá morrer alguém daquele bairro ou quarteirão por onde animal escapa. Tem ajudado por sua parte, o demônio (...) a corroborar essas superstições [sem grifo no original]¹⁵

Este mesmo capítulo traz os primeiros registros sobre as representações do demônio presentes no discurso do Pe. Montoya e sobre sua ação entre os indígenas:

Assim averigüei de alguns o que o demônio lhes aparecia em figura de um negrinho, trazendo um cesto na mão e incitando-os a que fossem enterrar. E numa peça, em que nunca faltava gente nem de dia e nem de noite, descobrimos mais de 300 covazinhas e sepulturas de coisas que o demônio lhes havia dado. [sem grifo no original]¹⁶

¹² Na origem, a palavra superstição não tem uma significação propriamente religiosa, adquirindo-a a partir da época romana. A “**superstitio**” é concebida “*como uma forma pervertida da ‘religio’, muitas vezes manchada pelo exagero*”, tendo o Cristianismo herdado a palavra “*assim como este conjunto de noções e valores*”. (SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., 1997, p. 16). Segundo Schmitt, “*com Lactancio, a separação entre ‘religião’ e ‘superstição’ foi definitivamente estabelecida, e esta última noção tem um sentido muito forte, totalmente negativo, visto que a ‘superstição’ não é mais do que o paganismo que sobrevive no seio do cristianismo: a religião é o culto do verdadeiro (Deus), a superstição, do falso*”. (Idem, p. 17). No contexto da Contra-Reforma católica, as superstições são ainda julgadas e condenadas no próprio âmbito da religião, uma vez que estas são identificadas com todas as crenças e práticas consideradas exageradas, vãs ou sacrílegas, que se opõem ao dogma e à dignidade dos sacramentos da Igreja. Deve-se no entanto, esclarecer “*que não há ‘superstições’ em si, mas uma palavra muito antiga que, atravessando os séculos e mesmo as religiões (pagãs, católicas, protestantes), mudou de sentido, designou outros objetos, justificou outros constrangimentos, serviu para revelar outras legitimidades culturais*”. (Idem, p. 12). Cabe, ainda, ressaltar que a representação que os clérigos faziam de “*superstições*” mudou no decurso dos séculos, o que pode ser observado em dois momentos distintos: na crítica interna que se intensificou a partir do século XII e nas reformas litúrgicas promovidas pelo Concílio Vaticano II.

¹³ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. X, p. 52.

¹⁴ Idem, cap. X, p. 54.

¹⁵ Idem, p. 54.

¹⁶ Idem, p. 55. Conforme Martini, dentre as versões antropomórficas do demônio, se destacam as que o associam à “*la fealdad y la negrura camítica*”. A autora observa que “*dentro de la moderna simbologia el negro alude a la parte inferior o pasional de la naturaleza humana*”. (MARTINI, Mónica. Op. cit., 1990, p. 337 – 338).

O menosprezo associado a um certo temor que nutriam os missionários pelos feiticeiros, fica constantemente atestado na “Conquista Espiritual”, como nesta passagem em que Montoya qualifica a pregação do mago como *“uma grande arenga, e em voz muito elevada, como é costume antigo nessas bestas”*.¹⁷

No capítulo XXXIV, Montoya relata o seu contato com o feiticeiro Guirabera, destacando o prestígio que desfrutava e a magia de que se utilizava. Interessante observar que a descrição encontra semelhança com as procissões realizadas na Europa e que a normatização observada é atribuída à interferência do demônio.

*Assim ele compareceu, fazendo-se acompanhar de 300 índios, armados de arcos e flechas. A sua frente ia um dos principais caciques, que levava uma espada, desnuda e erguida na mão. Atrás dele achava-se uma tropa de mancebas suas, otimamente adornadas, que levavam em suas mãos alguns instrumentos de vasilhame e outras coisas de seu uso. Muito bem vestido, ia ele mesmo desfilar no meio de todo este acompanhamento. Sem parar, deitava bênçãos a modo episcopal, pois mesmo nisso o demônio o industriara à maravilha. Ia a sua gente estendendo no chão a não poucos panos, para que seus pés deixassem de tocar o solo. Muitos até tiravam as roupas com que andavam vestidos, pondo-as a seus pés com cuidado pertinaz e grande diligência.*¹⁸

O prestígio desfrutado pelos feiticeiros pode ser também avaliado por este registro, extraído da Carta Ânua de 1635 – 37, e que se refere ao mesmo período da publicação da “Conquista Espiritual”:

Acudieron, sin embargo, los infieles de todas partes, trayéndole presentes, para que les adivinase, los curase, y les procurase buena cosecha. Parecía a nuestros Padres, que ésto era una grave rémora para la propagación de la fe, mucho más cuando corría el rumor de que los infieles pensaban en construir un templo, para este monstruo. [sem grifo no original]¹⁹

¹⁷ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. IX, p. 50. O que nos chama a atenção, quanto a esta percepção de Montoya, é o fato de desqualificar a pregação do mago como arenga, quando se sabe que os sermões ocupavam não só um lugar importante na liturgia ritualizada das reduções, como duravam horas, abusavam das imagens e da retórica apaixonada, devido à preocupação dos missionários em impressionar os ouvintes.

¹⁸ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXXIV, p. 123.

¹⁹ DÉCIMA CARTA ÂNUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 37. In: **Documentos para la História Argentina**. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 734 – 735. Deve-se aqui ressaltar que, incapazes de compreender a lógica e a função dessas crenças e desses rituais, os missionários os “diabolizaram”, não

Este relato revela, igualmente, a consciência que tinham os missionários do poder espiritual (de caráter sobrenatural) que exerciam esses feiticeiros sobre os indígenas, bem como da tradição ritualística que preservavam. Com efeito, os missionários já registravam na *Ânua* referente ao ano de 1616 que os feiticeiros haviam influenciado “*estas miserables almas a quienes ha hecho el demonio por medio de hechizeros creer que el Baptismo les mata y así rehusan el recibirlo*”.²⁰

Ou ainda, na *Ânua* de 1626 – 27, ao observarem que “*no faltó entre ellos un cacique grande hechicero que trabajo con sus embustes de inquietar los indios contra los P^{es}. y hacerlos rebeldes a sus mandatos vendiendoles, cobrado, como por profecia, que presto vendria tiempo que ellos se apoderasen de toda aquella tierra y sugetasen a su imperio todos los della y a los mismos Padres que trocandose la suerte vendrían a ser mandados (...)*”.²¹

A ação comprometedora dos feiticeiros é referida com insistência pelos missionários, perpassando os registros do período analisado, como fica demonstrado nesta passagem das *Ânuas* referentes à década de setenta do século XVII:

Podíamos lograr todavía mucho más de estas naciones por hacerlas cristianas, si no los acobardasen [a los salvajes] los muchos hechiceros con sus embustes, temibles por su trato con el demonio, alegando ellos que irgan a perder su libertad [al hacerse cristianos]. Esta era también la causa, porque repetidas veces cambiaron de parecer, escapándose a sus antiguos domicilios, hasta los caciques con todos sus vasallos, estando ya acampados con sus esteras de hojas de

Continuação de Nota da página anterior.

reconhecendo sua importância para os Guaraní horticultores, sujeitos às forças da natureza e preocupados em assegurar a fecundidade e a fertilidade da terra, bem como em controlar o tempo futuro que os presságios pudessem antecipar.

²⁰ *NOVENA CARTA DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1616*. In: **Documentos para la História Argentina**. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 76.

²¹ *DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MATRILLO DURÁN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627*. In: **Documentos para la História Argentina**. Buenos Aires, 1924, p. 270.

*palmas, cerca de nosotros, y habiendo ellos suplicado que se les instruyese en la religión católica, haciéndonos creer que buscaban de veras su salvación.*²²

Neste sentido, vale observar que as imagens dos feiticeiros mais freqüentes nos registros são as que os identificam com demônios e realçam sua aparência monstruosa, como nesta referência ao feiticeiro Zaguacari:

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 os dos pássaros, pois eram torcidos para baixo. Só se viam as canelas em suas pernas, sendo que tanto nos pés como nas mãos ele possuía pouca ou nenhuma força.

*Achando-se impossibilitado de sustentar-se com o trabalho de suas próprias mãos, quis valer-se de sua boa cabeça e eloqüência rara, pois através de sua natural retórica retinha presos a todos quantos o ouvissem. E, ainda que sua disposição física o fizesse desprezível a uns, a novidade de monstro causava espanto reverencial a todos. Soube ele aproveitar-se de sua fortuna, porque dando-se a embustes e mentiras, obteve a honra de mago ou feiticeiro. [sem grifo no original]*²³

Em relação a este registro, cabe observar que a descrição do feiticeiro emerge desse maravilhoso europeu que se prolongou no Novo Mundo. Esse maravilhoso, sabe-se, “construiu-se de anomalias, desses monstros pavorosos (...) até paraísos fantásticos”²⁴, podendo ser percebido na construção das imagens que resultaram, na expressão de Giucci, do “desconhecimento” ou da “falta de hábito”²⁵.

²² CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1672 – 1675. (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 45.

²³ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XL, p. 146. De acordo com Claude Kappler, as noções de monstruoso e demoníaco estão estreitamente ligadas no final da Idade Média, sendo que suas representações evoluem sensivelmente a partir do séc. XVI, em especial, em relação ao papel desempenhado pelo monstro no universo. A Idade Média, segundo esse autor, “está presa entre a necessidade de explicar a ‘desordem’ representada pelo monstro e a de crer no postulado de que a natureza, obra de Deus, só poderia ser perfeita (...)”. (KAPPLER, Claude. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 358 – 359).

²⁴ GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do Maravilhoso – o Novo Mundo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 13.

²⁵ Idem, p. 14. Há que se considerar, no entanto, que os missionários jesuítas, habituados a “*ver com a imaginação*”, reproduziam as descrições, as imagens sensoriais experimentadas nos “Exercícios Espirituais”. A propósito dos demônios e do Diabo, encontramos: “*A figura horrível, com que se apresenta Lúcifer e seus adeptos, é própria para nos incutir um grande horror deste príncipe de toda a maldade*”. (Apud MONTEIRO S. J., P^o. Alexandrino. **Exercícios de Santo Inácio de Loyola**. Petrópolis: Vozes, 1950, p. 212.)

Em outra ocasião, Montoya relata que presenciou a admoestação de cinco demônios a um jovem adoentado:

Estando ele num aposento pegado ao meu (...) e sendo já perto das onze da noite, viu que, por um ângulo ou cantinho da parede, entravam cinco demônios ferozíssimos - (...). A cabeça de um deles era de porco, a do outro de vaca e do mesmo estilo as dos demais. Tinham os pés de vacas, de cabras e pássaros enormes. Estavam com as unhas compridas, as pernas finíssimas e, despedindo de seus olhos raios como de fogo. [sem grifo no original]²⁶

Cabe observar que “*el indígena conformará su propia imagen del demonio cristiano*”, difundida pelos missionários jesuítas em seus sermões. Essa descrição revela que “*tiene el demonio la facultad de mostrarse visiblemente*”, “*fuera de la típica del ser diabólico*”, aparecendo “*con ocasionales figuras antropomórficas o zoomórficas*”.²⁷

Sob a ótica dos missionários, o demônio insistia em prejudicar o trabalho de conversão através dos incidentes promovidos por magos e feiticeiros.²⁸

*(...) o demônio procura remedar em todas as partes o culto divino com ficções e embustes (...) achou o demônio fraudes com que entronizar a seus ministros, os magos e feiticeiros, a fim de que sejam a peste e ruína das almas.*²⁹

A “*ação nociva*” dos feiticeiros exigiu redobrados esforços por parte dos missionários que, valendo-se de exorcismos, procuraram expulsar “*dali aquele canalha, que por então deixava de aparecer, mas voltava depois*”. Em razão disso, segundo Montoya, os sermões

²⁶ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XIX, p. 80.

²⁷ MARTINI, Mónica Patricia. Op. cit., 1990, Buenos Aires, p. 336 – 337.

²⁸ Conforme Martini, “*las astucias que urde el demônio en connivencia con los infieles no reducidos – indefensos y desprovidos de armas para resistirlo – resultan por lo general altamente peligrosas para el avance evangelizador (...) Bien puede Satán limitarse, en ciertas ocasiones, a dar aviso de la llegada de los intrusos por un fuego encendido por él mismo y la consiguiente humareda (...) pero también puede llegar a concertarse con los gentiles para que maten a los Padres y a quienes han osado recibirlos (...)*”. (MARTINI, Mónica Patricia. Op. cit., 1990, p. 340).

²⁹ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXVIII, p. 104.

tinham o *“endereço de que os índios se guardassem de ouvir e ver os demônios, ainda que a curiosidade os incitasse a vê-los”*.³⁰

Os missionários tinham consciência da importância dos sermões para uma demonstração de seus poderes sobrenaturais, isto porque, conforme relata Montoya, *“muito conveniente era fazer-se alguma boa demonstração pública, para confusão dos sacerdotes desses ídolos e desengano dos povos (...). Reunida toda gente na igreja, fez-se-lhe um sermão, em que se tratou do verdadeiro Deus, da adoração que lhe é devida da parte das criaturas, e dos enganos do demônio (...) das mentiras e ardis dos magos. (...). Tirado esse estorvo, aquela gente começou a freqüentar com assiduidade a igreja, e os cristãos a confissão.”*³¹

Refletindo a condição de religião de imagens do Catolicismo pós-tridentino, os sermões estavam impregnados de *“expressões tácteis, olfativas, gustativas e cinestésicas”*, procuravam *“trazer o invisível – pensamentos – ao visível”*.³² Deve-se destacar, sobretudo, que a visão *“imprime mais fortemente na imaginação e na memória as coisas percebidas, permitindo evocá-las com maior fidelidade e facilidade”*.³³

Em razão dessa consciência, os missionários se valeram amplamente da imaginação, para atingir estados almejados de emoção religiosa, inculcando medo e horror, através das alegorias celestiais.

³⁰ Idem, cap. XVII, p. 73. As recomendações para que os indígenas *“se guardassem de ouvir e ver os demônios”*, podem ser tomadas, na verdade, como demonstração da crença na personificação do mal, que *“ajudou a sustentar a noção de uma divindade perfeita em todos os aspectos”*, um Deus onipotente. Além disso, os demônios eram *“uma explicação conveniente para as doenças estranhas, os crimes sem motivo ou o sucesso incomum”*. (THOMAS, Keith. **Religião e Declínio da Magia**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 387).

³¹ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXIX, p. 108 – 109.

³² CHAUÍ, Marilena. *janela da Alma, Espelho do Mundo*. In: NOVAES, Aduino et al. **O Olhar**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 38.

³³ Idem, p. 38.

À presença ameaçadora dos demônios foi, no entanto, atribuída uma justificativa e, principalmente, uma função moral, como se observa nos registros feitos sobre os castigos que sobrevinham aos que roubavam, cometiam adultério ou deixavam de freqüentar a missa. O registro que transcrevemos informa ainda sobre a prática do exorcismo.

Num domingo, estando todos a ouvir o sermão e a missa, somente esse índio ficou em sua granja. Começaram então ali os demônios a dar vozes como de vaca, bramidos como de touro e mugidos como de bois, bem como imitar as cabras. Espantado, o pobre índio se recolheu a sua choça, sem se atrever a sair de lá, por tomado de medo. Vindo gente à tarde, o índio lhes contou a respeito de sua aflição e, andando eles por aquelas plantações, viram várias pegadas de animais e uma delas de formato tão pequeno, que parecia ser de uma criança recém-nascida. O pior contudo foi que (os demônios) deixaram toda aquela plantação amarelecida e como se um fogo a tivesse chamuscado no domingo seguinte aconteceu o mesmo. (...). Só não se tratou de confessar-se aquele índio mal habituado. Pediram-me remédio e, depois da missa, eu fui até aquele posto (...). Revesti-me de sobrepeliz e tomei na mão a água benta e, em nome de Jesus Cristo (...) mandei-lhe (ao demônio) que fosse embora daqueles lugares e que em povo algum fizesse dano. Pus num copo fechado um pedaço da sotaina de Santo Inácio e nunca mais voltou o demônio. Levei comigo ao povoado aquele índio, que fez uma boa confissão e, de lá em diante, foi cristão bastante exemplar. [sem grifo no original]³⁴

O assédio do demônio era associado à reincidência nas antigas práticas rituais, como neste registro em que se informa também sobre o castigo divino que se abateu sobre os transgressores:

Unos cincuenta cristianos se habían ido a muy apartadas montañas para recolectar yerba. En el camino encontraron una enorme peña, un poco semejante a la figura de un hombre, llamado por los bárbaros aña ciba, es decir frente del demonio. A este monstruo de piedra ofrecen los infieles dones, para conseguir un feliz viaje (...) Pagaron muy caro su impiedad. Se enfermaron todos estos supersticiosos, y solos ellos muriéndose algunos y quedando los demás tan estropeados, que para un viaje de veinticuatro dias echaron meses enteros. [sem grifo no original]³⁵

Esta percepção transparece claramente neste registro que integra a Ânuia de 1637 – 1639 e que, além de qualificar como justos os castigos divinos, define o que era considerado transgressão:

³⁴ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXVII, p. 102 – 103.

El castigo era muy justo, porque ya eran cristianos, y no obstante querían vivir a manera de los gentiles, vagando por los campos, olvidando o despreciando las prácticas religiosas. [sem grifo no original]³⁶

Ainda em relação a estes aspectos, destacamos uma passagem da mesma Ânua, na qual o P^e. Zurbano, numa referência à Redução de San Cosme y San Damián, afirma:

*Su inclinación a la superstición, a la flojera, y a sus costumbres antiguas, les hacía casi ineptos para la religión. Además tenían gran aversión a la agricultura. Así, para matar el hambre tenían que salir al monte y a los campos para buscar su sustento, no importándoles a ellos ni Padres, ni iglesia.*³⁷

Estes registros permitem constatar as denominadas reincidências nas “*costumbres antiguas*”, a partir dos lapsos do discurso jesuítico. O P^e. Zurbano, atribuindo as fugas “*al monte y a los campos para buscar su sustento*”, à inépcia à religião e à aversão à agricultura, minimiza a causa imediata que é a fome, por falta de alimento na redução.

A superioridade dos missionários ante os estratagemas dos demônios, segundo Montoya, levou a que os indígenas reconhecessem que “*o demônio nos temia e de nós se achava em fuga, bem como julgando muita a fraqueza deste (...)*”³⁸

Um aspecto fundamental para a construção de uma sensibilidade própria das reduções jesuítico-guaranis é, sem dúvida, o medo da morte. O registro que selecionamos faz referência à atitude do Guarani diante da iminência da morte e confirma o largo emprego da confissão para o alívio das consciências dos indígenas.³⁹ Em sua narrativa, o missionário realça a

Continuação de Nota da página anterior.

³⁵ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: **Documentos para la História Argentina**. Buenos Aires, 1924, p. 693.

³⁶ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1637 – 1639)**. Buenos Aires: FECIC, 1984, p. 123.

³⁷ Idem, p. 87.

³⁸ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXVIII, p. 106.

³⁹ Segundo Delumeau: “*A confissão derivada do medo das penas do Inferno 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.*”

Continuação na próxima página

conformismo e a paciência dos indígenas frente aos desígnios divinos e as extremas exigências físicas que se impunham.

Sólo les quedava en tan grande avenida de males a los Padres uno y no pequeño consuelo que era el ver los resplendores que echava de sí la fe destes nuevos christianos en este horno de tribulación. Rendíanse a la disposición divina con gran conformidad y paciencia. Acudían los días de fiesta los que podían tenerse en los pies de tres y cuatro leguas cargados de sus hijuelas por hallarse presentes en la misa y doctrina, disponíanse con grande fervor para la muerte que por particular merced de Nuestro Señor aunque anduva tan cruel y solícita no se sabe que a ninguno de la reducción le arrabatasse sin los sacramentos. [sem grifo no original]⁴⁰

O apego à confissão pressupõe a absorção de sua eficácia mecânica pelo indígena , como revela este trecho da Carta Ânua de 1637 – 39:

Es una excepción entre tanta gente, que alguien no quiera saber nada de confesión pues, los más son muy aficionados a ella, y no soportan la dilación cuando, por ejemplo, el confesor no acude pronto, retenido por un asunto importante que en aquel instante le ocupa. Temen la muerte imprevista y urgen para que sean oídos en confesión luego, aunque a veces no tienen nada de importancia que confesar, o lo hayan confesado ya tantas veces, haciendo esto, para ganar más gracias sacramentales. [sem grifo no original]⁴¹

A observação do P^o. Zurbano de que os indígenas se confessavam “*para ganar más gracias sacramentales*” e que “*son muy aficionados*” à confissão, não impediu que também afirmasse que “*muy inclinados son los indios a hacer malas confesiones, lo que se comprende tomando en cuenta su rudeza e incapacidad para profundizar sus conocimientos religiosos*”.⁴²

Continuação de Nota da página anterior.

Já outros, justificavam o arrependimento dos pecados por 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.” (Ver DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão. A confissão católica – séc. XIII a XVIII**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 40 – 80)

⁴⁰ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1632 – 1634)**. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, 1990, p. 132. Referente à Reducción de Nuestra Señora del Acaray.

⁴¹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 96.

⁴² Idem, p. 34.

Deve-se observar que, na mesma Carta, é feita referência às repetidas confissões e às razões alegadas pelos indígenas para tal prática. Chamamos a atenção para algumas expressões constantes do registro, como “*vergüenza*” e “*humillación*”, que indicam a interiorização de responsabilidade moral e de sentimentos não identificados com a cultura e a ética guaranis. É provável que a humilhação que se impunham, ao se confessarem com vários confesores, os levasse a realmente abandonar as condutas indesejáveis, evitando, com isso, repetir a situação de constrangimento. Deve-se ter em conta, ainda, que o que os movia à confissão era a absolvição dos pecados que, assim o acreditavam, os tornava merecedores das bênçãos divinas e os afastava dos infortúnios.

Dicen ellos, ya que no tuvieron vergüenza de cometer aquellos pecados, menos vergüenza tienen para confesarse repetidas veces y a varios confesores, para mejor satisfacción delante del justo Dios, y para que por esta humillación pierdan la gana de cometerlo otra vez. [sem grifo no original]⁴³

As situações de constrangimento decorrentes da humilhação pública podiam também acarretar o suicídio, como ficou registrado na Ânua de 1637 – 39:

Era uno de los principales congregantes, y se distinguía en un tiempo por la amabilidad de su carácter. (...) Pero como sucede facilmente entre hombres frágiles, este congregante no perseveró en el bien. (...) resultó, por su mala vida, la abominación de todos. (...) No hubo otro remedio que expulsar, a este individuo de la congregación. Dios le había destinado otro mayor castigo: Se apoderó de este infeliz una profunda melancolía, la cual le arrastó a un abismo de miseria. Cuando una tarde todos iban a la iglesia a las acostumbradas funciones sagradas, se quedó desesperado en su casa, sacó el Rosario que tenía colgado en el cuello, y lo tiró al regazo de su esposa; salió en seguida apresuradamente afuera a la selva como un loco. (...) después se le halló ahorcado con una soga, y caído su cadaver al suelo, donde se le habían despedazado las fieras. [sem grifo no original]⁴⁴

Esse registro permite inferir que o indígena não suportou a sua exclusão das atividades rotineiras na redução, tendo por isso se suicidado. Pode-se presumir que o suicídio provocou um abalo no grupo, com efeitos, ainda que não definitivos, em termos de conduta.

⁴³ Idem, p. 96.

Um relato que chama a atenção é o que consta da Ânuia de 1652 – 54 e do qual se deduz que são recorrentes as transgressões e reincidências nos antigos costumes e, ainda, que estava ocorrendo uma severa perturbação emocional no grupo, a ponto de produzir assassinatos e suicídios. Embora se possa inserir essa perturbação num contexto de expansão bandeirante e de escravização dos indígenas, o P^e. Lorenzo Sobrino não fornece maiores explicações para o ocorrido, limitando-se a observar que:

*Asiste la Diniva Justicia a los pobres Padres, cuando los indios por nada queiren oir sus consejos. Hubo varios casos de este genero en el bienio pasado. Fuera del mortal contagio, hubo diferentes asesinatos, hasta de los propios parientes, destruyendose ellos mutuamente, matándose ellos por el suicidio, colgandose de los árboles o al borde de un precipicio. En el espacio de pocos meses, en 1653, se suicidaron once, algunos todavía en la flor de su edad. [sem grifo no original]*⁴⁵

A urgência na recepção dos sacramentos é também registrada na Ânuia de 1644, que faz referência a uma epidemia de tifo, da qual teriam se curado:

*Invadió este año una epidemia de la fiebre tifus este pueblo, privando a los enfermos del uso de la razón, y en poco tiempo de la vida misma. Por lo tanto, apenas notaban los indios los primeros síntomas de la enfermedad, cuando se apresuraron a pedir que los Padres (...) les administrasen los sacramentos lo cual se hacía sin demora (...) Al fin se les pegó el contagio pero sanaron felizmente los dos. [sem grifo no original]*⁴⁶

Decorridos alguns anos, o P^e. Juan Ferrufino deixa entrever em suas observações, na Ânuia de 1647 – 49, que a tarefa da conversão não estava concluída e que as adversidades continuavam tendo uma função “educativa”. Ele admite ainda a continuidade na adoção das estratégias associadas à dependência material e espiritual.

Así como se ve en la naturaleza que la siembra se arraiga más por el cierz, y el arbol por el huracán. Así las cosas grandes se solidifican más por la

Continuação de Nota da página anterior.

⁴⁴ Idem, p. 109.

⁴⁵ *Anua de 1652 – 54. ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1928. (Mimeo) p. 14.

⁴⁶ *Anua de 1644. ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1928. (Mimeo) p. 75.

*adversidad. (...) Esperamos, empero, que se convertirán por medio de nuestra solicitud y en consecuencia del remordimiento de su conciencia. Procuramos ganar su voluntad con favores, aunque nos hayan hecho tanto mal (...) [sem grifo no original]*⁴⁷

A necessidade de constantemente fazê-los sentir “*el remordimiento de su conciencia*”, além de indicar a frequência com que ocorriam desvios de conduta ou transgressões, atestam o senso de oportunidade (ou como preferem, por “*inspiracion sensible*”) dos missionários, que se utilizam dos sermões para instá-los ao “*bom comportamento*” :

*Otro hombre perverso por largo tiempo supo ocultar el veneno de sus pecados que le consumía, y parecía irremediamente perdido, ya que sacrilegamente recibía los sacramentos. Un día vía como predicaba uno de los Padres Misioneros contra el crimen de la hipocresía y de ocultar pecados en la confesión (pues, como por inspiración se le había ocurrido predicar sobre esta materia). Causóle a aquel infeliz tanto dolor que le costó contenerse para no con alaridos manifestarse como el hombre mas perdido del mundo. Luego despues del sermón se puso a llenar tres hoyas de papel con las listas de sus pecados, entre torrentes de lágrimas. Echóse a los pies del confesor y le entregó el papel entre muchos sollozos y bañado de lágrimas, desmayándose casi de dolor y arrepentimiento. Libróle el confesor de la carga de su conciencia y desde aquel tiempo vivió con mucha edificación. [sem grifo no original]*⁴⁸

Em relação ainda às “*buenas confesiones*” e às “*malas confesiones*”, cabe observar que se constituíram em preocupação vital para os missionários, observável na *Ânu*a de 1668, distante, portanto, da etapa de implantação das reduções:

*Fue preguntado en el tribunal de la penitencia cierta mujer, si no tenía otros pecados más. Había sucedido esto ya tres veces, negando ella los pecados, y recibiendo tres veces la absolución invalidamente, aunque estaba gravemente enferma, y próxima a morir. Felizmente recobró ella el ánimo para confesarse bien, y declaró que la causa de su malestar eran sus malas confesiones, viéndose ella perseguida de noche por un perro de terrible aspecto, lo cual le había perturbado más todavía. Después de haberse confesado, como convenía, murió. [sem grifo no original]*⁴⁹

⁴⁷ *Anua de 1647 – 49. ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1927. (Mimeo) p. 155.

⁴⁸ *Anua de 1659 – 1662. ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1928. (Mimeo) p. 77.

⁴⁹ *CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY. AÑO DE 1668.* (Traducción de Carlos Leonhardt, S.J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 20.

Os registros feitos pelos missionários parecem indicar, realmente, uma alteração significativa nas atitudes dos indígenas, diante das ameaças concretas ou de medos difusos, a julgar por esta passagem em que, face a iminente invasão de uma tribo inimiga, os indígenas reagem da seguinte maneira:

*Nuestros Indios se encomendaron a Dios y le ofrecieron sus vida, hincados de rodillas y con las manos y ojos levantados al cielo. Así esperaron a sus asesinos. Vinieron estos con gran furia y encontraron a sus víctimas con los brazos levantados. Asustóles este espectáculo, y cambiaron de sentimientos. También ellos cayeron de rodillas y pidieron perdón, y prometieron seguir sus consejos. Cumplieron y viven ahora cristianamente. [sem grifo no original]*⁵⁰

A construção dessa sensibilidade religiosa própria das reduções jesuítico-guaranis é descrita neste registro da Carta Ânua referente ao período de 1635 – 37, no qual se percebe a relação entre o medo da epidemia, o medo da morte e as procissões realizadas para sustar a peste.

*Al oír los índios de los Padres, que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia, se fueron a ellos rogándoles que organizasen solemnnes rogativas para aplacar la ira de Dios. (...) Al salir en procesión, llevaba una parte velas encendidas y más de cuatro cientos hombres llevaban a hombros grandes cruces y a una cruz de colossal tamaño, arrastaban várias personas juntas, para que se levantara en una altura cerca del Salmo Miserere, a cuyo sonido agotaba 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, contentándose mutuamente por coros. Al entrar la procesión otra vez al templo se dispidió 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]*⁵¹

⁵⁰ CARTA ÂNUA DE 1637 – 39. In: MCA – MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Tomo I (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 – 1640). Introdução e Notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 134.

⁵¹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: Documentos para la História Argentina. Tomo XX (Iglesia). Buenos Aires, 1924, p. 702.

A passagem a seguir refere igualmente os procedimentos de persuasão adotados pelos missionários, fornecendo detalhes sobre a organização de uma procissão, com ênfase para o aparato da solenidade.⁵²

*Para inculcar más a los indios el respeto a lo sagrado se escogen los más aptos entre los hijos de los indios para ayudantes en las funciones sagradas. (...) Así lograron estos solitarios Padres organizar este año la solemne celebración de la fiesta de Corpus Christi con su correspondiente procesión eucarística; en la cual era de ver el entusiasmo de la gente (...) [sem grifo no original]*⁵³

Cabe lembrar aqui que uma das características essenciais do cristianismo colonial era a exteriorização, do que resultava uma percepção religiosa altamente simbolizada, ligada mais à imagem do que àquilo que estava sendo representado.

A preparação para as festividades e procissões e os rituais de purificação mereceram também a atenção nos relatos dos missionários ao Provincial. Nas Cartas se dá notícia da firme conversão dos indígenas, registrando também a eliminação dos *“restos de paganismo”* e informando sobre a integração dos convertidos às práticas religiosas, por efeito das ações normatizadoras.

A “Conquista Espiritual” traz duas situações bastante significativas para o estudo das práticas acima mencionadas e das representações que as legitimam. A primeira faz referência ao aspecto das igrejas e festas organizadas *“com devoção e asseio”*, uma associação que

⁵² Cabe lembrar que a religião cristã foi *“presentada de tal forma que llega a ritualizar todas las actividades del día y ofrece una extensa e intensa ceremonialidad”*, como a observada nas procissões, por exemplo. (MELIÀ, B.. **El Guaraní Conquistado y Reducido**. Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, Asunción, 1986, p. 210).

⁵³ 5ª CARTA ANUA. In: **MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – MCA**. Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 333. O sagrado aparece neste registro *“como uma categoria da sensibilidade”*, sobre a qual se assenta *“a atitude religiosa”*, que *“impõe ao fiel um sentimento de respeito particular”*, resultante, *“simultaneamente de terror e 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, 1988, p. 20, 22 e 159).

sugere não só o ‘*enquadramento religioso*’, mas também a assimilação de padrões de higiene e conduta civilizada.

Fizeram-se igrejas de fácil construção, de grande capacidade ou espaço e vistosas, e renovaram-se os instrumentos musicais (...)

Nelas colocamos o Santíssimo Sacramento, cuja festa — o Corpus Christi — se comemora com pobreza, mas também com devoção e asseio. Preparam os índios os altares (especiais para dita festa), e fazem os seus arcos (!), nos quais penduram os pássaros do ar, os animais do mato e os peixes da água (...) [sem grifo no original]⁵⁴

Na segunda, destacam-se as descrições que Montoya faz da preparação espiritual que antecedia as festas religiosas, marcada pelo jejum, pela penitência e, sobretudo, pela tensão interior – a angústia – que levava à demonstração pública de arrependimento e à confissão.

Ao raiar do dia assistem missa o ano todo e, depois de haverem estado na igreja, dirigem-se ao trabalho, que obtém bons resultados a partir da preparação tão religiosa. (...)

Comungam os que têm capacidade quatro vezes no ano em que há jubileu, sendo preparados para tanto com sermões e exemplos, jejuns, disciplinas e outras penitências! (...)

E, embora impertinente por vezes, a brevidade com que representam todo o seu interior não cansa, e sua simplicidade agrada. Não deixam também, de aduzir abertamente o que fizeram sendo ainda pagãos: o que, conquanto de certo não venha a ser matéria deste Sacramento, edifica, pois mostra sua dor de haver cometido tais pecados.

Celebram eles as festas principais, com mais devoção que aparato, e é por causa de sua pobreza geral e da de suas igrejas. Foi preciso limitar-lhes as disciplinas de sangue, porque devido ao frio e o pouco abrigo achavam-se em perigo não poucos.

Sua ternura em ouvir a Paixão (de Cristo) é tanta, que não raras vezes nos sucede sermos atalhados pelas lágrimas nascidas em nós das do povo e assim pormos fim ao sermão, sem dá-lo ao discurso (das mesmas). [sem grifo no original]⁵⁵

⁵⁴ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXXIX, p. 144.

⁵⁵ Idem, cap. XLV, p. 169. Ver CAILLOIS, Roger. Op. cit., 1988, p. 97.

Estas descrições ressaltam, portanto, a importância da igreja e da praça enquanto 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.

Cabe, no entanto, chamar a atenção para o fato de que o espaço público/a praça deixou de ser o lugar onde se forjava tradicionalmente a cultura guarani, ao se transformar em puro ‘*espaço de circulação*’, de legitimação das representações sobre a igreja e a praça, expressas no discurso jesuítico.

A utilização da praça para a eliminação dos vínculos com o paganismo (as denominadas, superstições) e para a consagração do ritual litúrgico cristão fica evidente nesta referência feita por Montoya:

*Terminada esta prática ou exercício, um dos padres subiu num pequeno tablado que se tinha feito na praça, para que todos, também as mulheres e crianças, pudessem ver o desengano naqueles ossos frios, que o padre lhes mostrou, indicando os nomes de quem haviam sido. Foi estranho o regozijo do povo, por ele perceber com os olhos desfeito de público o engano tão grande de corpos, que todos confessavam viverem. Com isso todos à porfia se meteram a buscar e trazer lenha, para queimá-los, e assim se fez em minha presença, a fim de evitar que guardassem para si algum osso e a partir dele procedessem no seu ardil. [sem grifo no original]*⁵⁶

As novas condutas podem ser igualmente observadas na Carta Anua de 1663, na qual se relata que, frente a uma situação de ameaça, os indígenas dedicaram-se a fazer preces na Igreja.

*Al llegar al pueblo la noticia de esta desgracia, en lugar de levantar el grito al cielo, como suele hacerlo gente de menos juicio, ellos, por lo contrario, acudieron a la iglesia, para alabar a Dios, por el castigo que les había enviado, esperando en su bondad, que tendría misericordia de ellos. [sem grifo no original]*⁵⁷

⁵⁶ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXIX, p. 108 – 109.

⁵⁷ Anua de 1663. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY REFERENTES AOS ANOS DE 1663 – 1666. Traducción de Carlos Leonhardt, 1927. (Mimeo), p. 102. Com efeito, a igreja será, no contexto das reduções

Continuana próxima página

Todos esses registros enfatizam a importância do espaço sagrado da igreja que pode ser atribuída ao fato de que “*enquanto discurso arquitetônico*” constituiu-se em “*um signo fixo dos valores da comunidade e do poder institucional*”, ao mesmo tempo em que é “*o espaço por excelência da sociabilidade*” e das manifestações da sensibilidade religiosa.⁵⁸

De acordo com Roger Caillois, o templo é um espaço consagrado, um domínio santo “*onde certas regras estão em vigor*”⁵⁹, onde são executados certos “*gestos regulados, simbólicos, que figuram ou actualizam realidades misteriosas no decurso de cerimônias para as quais concorrem simultaneamente, como no jogo, as virtudes contrárias da exuberância e da regulamentação, do êxtase e da prudência, do delírio entusiasta e da precisão minuciosa*”.⁶⁰

O mesmo autor ressalta que “*a emoção religiosa intensa faz-se acompanhar de uma representação que se sabe factícia, de um espetáculo que se desempenha cientemente, mas que todavia não é de forma alguma embuste ou divertimento*”.⁶¹

Combinando as formas de expressão da religiosidade indígena Guarani com o ritual litúrgico cristão, tanto a igreja quanto a praça se constituíram em espaços fundamentais para o êxito do projeto jesuítico. Na medida em que reforçaram peculiaridades das expressões místicas dos Guarani e enquadraram os indígenas num padrão civilizacional que previa a

Continuação de Nota da página anterior.

jesuítico-guaranis, o espaço privilegiado para a introdução de novos valores, enquanto espaço de oração e de súplica pelos já convertidos e, sobretudo, enquanto espaço sagrado de realização de milagres.

⁵⁸ DEL PRIORE, Mary. *Deus dá licença ao Diabo: a contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII*. In: VAINFAS, R. (org.). **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 96. Ou, ainda, que a mesma abriga “*o dicotomia de um código rígido de comportamento de uma excessiva concentração de indivíduos que põe à prova a eficácia deste código*”. (DEL PRIORE, Mary. Op. cit., 1986, p. 96.)

⁵⁹ CAILLOIS, Roger. Op. cit., 1988, p. 151.

⁶⁰ Idem, p. 153.

⁶¹ Idem, p. 154.

aceitação dos convertidos e a exclusão dos apegados ao “antigo modo de ser”, a igreja e a praça superaram em muito sua condição de meros espaços inseridos num cenário deslumbrante.⁶²

Esta nova relação dos indígenas com o espaço sagrado da igreja, pode ser também observada neste comportamento:

Aumentó no poco la devoción de esta gente hacia la divina Eucaristía la conclusión de su hermosa iglesia, lo mismo que la procesión de Corpus hecha con la pompa posible en este último rincón del mundo. (...) Lo suplen todo con su fervorosa piedad y con adornos sacados del monte.

Por lo mismo, cuando el Santísimo es llevado a los enfermos, se limpia y adorna el camino y lo acompañan ellos con toda solemnidad. [sem grifo no original]⁶³

Este registro, que parte de uma observação bastante depreciativa por parte do missionário, ao referir-se a “*este último rincón del mundo*”, sugere que os indígenas estão verdadeiramente envolvidos nas manifestações de devoção e piedade, a ponto de não descuidar da ornamentação e limpeza da igreja como requer a solenidade dos sacramentos. O costume de limpar e adornar “*con adornos sacados del monte*” já existia na cultura guarani, como fazem referência cronistas como Schmidl e Cabeza de Vaca que o ressaltaram e o identificaram com a hospitalidade indígena e a atitude respeitosa com os visitantes.

A Ânuia que se refere aos últimos anos do período que analisamos neste trabalho, aponta para o envolvimento dos indígenas nas práticas religiosas católicas, realçando que os mesmos não vivem somente como cristãos, “*sino como religiosos observantes*” :

Es de ver esta vastísima provincia de los indios del Paraguay, y mueve a derramar lágrimas de ternura el acordarse, como estos montes tupidos, y estos

⁶² Conforme observou Meiliã, “*la reducción, toda ella orientada sobre la plaza y esta mirando a la iglesia, ofrecía una estructura apropiada para lo que podría llamarse una socialización sacralizada*”. (MELIÀ, B. Op. cit., 1986, p. 195)

⁶³ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 86.

escondrijos de las selvas antes estaban consagrados a un estúpido culto idolátrico, y ahora, gracias al sudor y trabajo de nuestros Padres, se ve allí una dilatada miés evangélica, madura para la recolección, consistiendo ella más bien de ángeles, que de hombres mortales. Donde antes reinaba la barberie, se ve ahora el fervoroso espíritu de la Iglesia primitiva, siendo el caso que estos neófitos no sólo viven como cristianos, sino como religiosos observantes, frecuentan la iglesia, oyen atentamente la explicación de la Palabra de Dios, y practican la virtud. Parece que son cristianos viejos, nacidos en familias creyentes. Ya no hay costumbres viciosas, y ni escándalo público. No hay odios. Todos viven en paz y armonía. Desaparecieron por completo los vicios característicos del indio: las peleas, los incestos, los amancebamientos y las borracheras. Han trocado sus costumbres gentílicas con una vida conforme a la enseñanza cristiana, teniéndolos ahora el constante anhelo de progresar en la virtud. En verdad, este fervor cristiano de los indios es capaz a avergonzar a los europeos, y hacerlos reflexionar. [sem grifo no original]⁶⁴

Deve-se, é claro, considerar que estas informações estão condicionadas aos propósitos das Cartas Anuas que apresentam “sólo algunos rasgos que prueban la profunda piedad de los neófitos, y pueden edificar a los de la Compañía”, com a finalidade de impressionar “hasta los enemigos de la Compañía y de estas reducciones de indios”.⁶⁵

Também Montoya, na “Conquista Espiritual”, ressalta as manifestações de apego à fé cristã pelos indígenas.

Estavam todos de joelhos, tendo as mãos postas e fixos os olhos no chão. Fizeram um ato fervoríssimo de aborrecimento a toda a crença vã idolatria, abraçando somente a verdadeira doutrina (...) e pedindo perdão em altas vozes a Deus, o que fizeram com tanta devoção e sentimento, que nos comoveram até as lágrimas. [sem grifo no original]⁶⁶

Sobre estas freqüentes referências às “demostraciones de sentimientos”, há uma passagem que trata da morte de um missionário, ocasião em que se observou “un lastimoso alarido” e “un funestísimo llanto”.⁶⁷

⁶⁴ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1672 – 1675. (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 14 – 15.

⁶⁵ Idem, p. 19.

⁶⁶ MONTOYA, A. R. de . Op. cit., 1985b, cap. XXIX, p. 108.

⁶⁷ MAEDER, Ernesto A. J. (org.). Op. cit., 1990, p. 48. Huizinga ressalta que as lágrimas, segundo São Bernardo, eram “as asas da oração (...), o vinho dos anjos”, mas que “em presença dos outros” deveriam ser evitados “estes sinais de devoção extraordinária” que perturbavam os sermões e impediam, muitas vezes, o prosseguimento da liturgia. (HUIZINGA, J. O Declínio da Idade Média. Lisboa: Ed. Ulisséa, 1924, p. 198).

Los indios que con la pena de ver puesto a su Padre en aquel trance no sosegavan, se avian juntado muchos y tenían en aquella sazón cercada nuestra casa, dioles aviso de la muerte el doble de las campanas, y alçaron todos un lastimoso alarido, siguiendole luego todos los demás que estaban esparcidos por las rancherías del pueblo en los quales se oían tales extremos de sentimiento y de funestísimo llanto, que representavan quanto a esto uno de aquellos días confusos y temerosos que han de anteceder al del juicio. No fueron solos los indios los que hicieron estas demostraciones de sentimientos aunque ellos tenían más razón de lastimarse por aver sido para ellos maior la pérdida y hasta agora no acavan (...) [sem grifo no original]⁶⁸

Pode-se sugerir que o “chorar copioso” esteja vinculado à encenação ritual, quanto à consciência da culpabilidade e à necessidade de demonstração pública de arrependimento, como fica atestado nestes trechos da Ânua de 1632 – 1634:

Mas el Padre penetrando blandamente sua corazones sus amorosas palabras, les hizo volver en sí, y que se dispusiesen en aquel riguroso trance con mucha penitencia y lágrimas, acabaron todos confesando sus delictos, y deseando muy seguras prendas de la misericordia, qu el señor avia usado con sus almas. [sem grifo no original]⁶⁹

Ou ainda neste registro, no qual se atribui a purificação da pecadora às lágrimas:

Y va otra india a oír sermón a una iglesia. Y en el camino le saltó con feás imaginaciones el espiritu de inmundicia, y halló en ella entradas por el consentimiento y propósito. (...) puso la india delante [retrato de la purísima Virgen] a rezar la salve incadas las rodillas en tierra mas no pudo descubrir con la vista la imagen sagrada (...) Desdeñose la madre de pureça de dar oídos a las salutations santas que salían de aquel muladar asqueroso, y así los retraxo a los ojos impuros. Caió la triste en la quenta y muy compungida con este misericordioso desvio derramó de sus ojos muy fervientes lágrimas que arregasen el cierra de sus culpas (...) Apenas acabó esta oración quando la madre de pecadores franqueó su rostro venerable, y se dexo ver desta humilde penitente, que luego fue a confesarse (...) [sem grifo no original]⁷⁰

Expressões como “bañado en lágrimas”, “con lágrimas de dolor y arrepentimiento”, “torrentes de lágrimas” são usadas de forma recorrente na documentação jesuítica referente ao período que analisamos, o que indica a potencialização, pelos missionários, das manifestações dos sentimentos de emoção individual e coletiva dos Guarani.

⁶⁸ MAEDER, Ernesto J. A. (org.), Op. cit., 1990, p. 48.

⁶⁹ Idem, p. 71.

⁷⁰ Idem, p. 63.

Neste registro que selecionamos é feita referência ao costume da “*saudação lacrimosa*” guarani, apresentada aqui como manifestação de caridade e comoção:

Esta reducción de Loreto no solo es la más antigua de todas en el servicio de Dios, sino también la más constante en el ejercicio de la caridad. (...) Resplandeció sobre manera su caridad en ocasión de la transmigración de tantas reducciones. (...)

En el momento de encontrarse, quedaron tan conmovidas ambas partidas, que largo rato no podían hablar, sino sólo llorar, hasta que al fin se saludaron mutuamente según su costumbre propia, abrazándose con efusión, y sacando en seguida los refrescos y las provisiones. Era un espectáculo ternísimo. [sem grifo no original]⁷¹

Ainda em relação aos cuidados com a manutenção da igreja e às demonstrações de fervor religioso, cabe registrar a visita do Governador de Assunção à redução de Loreto, relatada na Carta Ânua de 1637 – 39:

Llegó acá precisamente por las fiestas de Navidad (...) Entró en la iglesia que es muy grande, y muy hermosa, vió el esplendido altar mayor, las muchas velas incendidas, todo perfumado de bálsamo, oyó el canto sagrado, acompañado con la orquesta de los instrumentos músicos, observó la gran modestia y piedad de los indios, todos decentemente vestidos, y quedó profundamente sorprendido, no habiendo esperado tanto aparato entre las selvas y peñas.

(...) Más solemnidad no se encuentra ni en Madrid. [sem grifo no original]⁷²

Já na Carta Ânua de 1632 – 34, o P^e. Diego de Boroa, fazendo referência à visita do então Governador, informava que:

Los muchachos están en la música y toda policia y costumbres cristianas tan diestros y bien enseñados, que admiran y edifican a las ciudades, donde algunas veces acontece concurrir para celebrar alguna fiesta. Y en una ocasion de estas dixo el governador de la Asumpsion, delante de todo el pueblo, verguenza nuestra es que estos indios los hagan en todo mexor que los hijos de los españoles. [sem grifo no original]⁷³

⁷¹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 93.

⁷² Idem, p. 97.

⁷³ MAEDER, Ernesto J. A. Op. cit., 1990, p. 123.

Para ampliar a referência, resgatamos uma passagem sobre a redução de San Carlos, referente ao mesmo período e que dá conta do enraizamento das práticas de devoção:

Una vez construída la iglesia, la frecuentan asiduamente. Los hombres, muy a la mañana, antes de salir a sus faenas agrícolas, oyen devotamente la santa misa. También asisten atentamente a la explicación del catecismo y a la predicación de la palabra de Dios, y lo que es muy principal: se aprovechan bien de las santas enseñanzas, porque son dóciles y de buena disposición. [sem grifo no original]⁷⁴

Em todos esses registros que referem a construção de uma sensibilidade própria das reduções jesuíticas, transparecem também as novas pautas comportamentais que estão a ela associadas e que são qualificadas como “*grau de adiantamento e civilização*” pelos missionários.

Están en ella muy asentados todos los ejercicios de piedad y no ha quedado ningún infiel y son tan devotos del Sacrosanto Sacrificio de la misa que por no perderla los días de trabajo hicieron ellos mismos instancia para que se celebrase una muy de mañana, que oie gran parte del pueblo, assi indios como indias sin que de los niños falte ninguno, antes de ir a la labor de sus campos. Y son estos niños tan devotos y continuos en la santa doctrina, que en sus casas haziendose maestros de los que los engendraron (...) [sem grifo no original]⁷⁵

São freqüentes as referências a que os índios estão “*tan domesticados y humanos, que no se les conoce rastro de aquella fiereça y orgullo*” ou, ainda, que “*úrde en los pechos destes nuevos christianos tan grande caridad de unos con otros*” e também que “*éstán en la música y toda policia y costumbres cristianas tan diestros y bien enseñados*”.⁷⁶

Montoya corrobora estas observações sobre o comportamento civilizado demonstrado pelos indígenas:

(...) vivendo antes numa inquietação contínua, agora já feita aquela terra um paraíso, ouvia-se a palavra de Deus na igreja. Em suas casas, antes de adormecer, os índios rezavam em alta voz as orações, e o mesmo faziam ao

⁷⁴ MAEDER, Ernesto J. A. Op. cit., 1984, p. 102.

⁷⁵ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 125. Referente à Reducción de la Encarnación de Itapua.

⁷⁶ Idem, p. 123 – 126.

despertar. Em vez de afiarem ossos humanos para suas setas, já lavavam ou fabricavam cruzeiros para as levarem ao pescoço, e com fervor acudiam à catequese, procurando saber o necessário a seu batismo. E nos 'pueblos' em que se achava presente o Senhor Sacramentado, não se permitiam amancebamentos nem outros vícios. Sua gente comungava quatro vezes ao ano, o que se fazia com boa disposição através de confissão sacramental e disciplina ou açoites em penitência oito dias antes. [sem grifo no original]⁷⁷

Na última década do séc. XVII, o P^o. Antonio Sepp registraria, por ocasião das festividades natalinas:

(...) Natal (...) Para que o sacrossanto mistério também se apresentasse aos olhos edifiquei sobre o altar um presepiozinho. Ainda que nada esplêndido, os índios o contemplam repletos de júbilo e o veneravam com pasmosa devoção. Para mais os afervorar e atrair, exibi com muita graça uns dansarinos masculinos, que alegrassem e alentassem o Menino Jesus ao som da cítara. Feito isso, os meus pequenos executaram em sua língua indígena um canto geórgico-pastoril, enquanto os Anjos embalavam Jesus Infante no berço em que dormia. Tudo isso, como adverti, suscitara terníssima devoção na alma dos índios, em virtude da qual me trouxeram, lá das montanhas, cera e mel bastante para o fabrico de velas a serem usadas cada dia no santo sacrifício. [sem grifo no original]⁷⁸

Ele continua, informando que procurou “suscitar sentimentos de piedade nos índios por meio de cenas teatrais a esta gente rude (...) para levar à cena episódios da vida dos santos (...)”. [sem grifo no original]⁷⁹

Essas passagens revelam a manutenção dos procedimentos de persuasão adotados pelos missionários, apontando para o emprego dos recursos cênicos na assimilação dos mistérios da Igreja e nas demonstrações de piedade e devoção pelos indígenas.⁸⁰

Numa referência às encenações teatrais religiosas que caracterizaram a sociedade mexicana colonial (séc. XVI), Gruzinski observou que estas “*operavam a transposição do*

⁷⁷ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXXIV, p. 124.

⁷⁸ SEPP S. J., P^o. Antonio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, Parte II, cap. XXII, p. 215.

⁷⁹ Idem, cap. XXXIV, p. 243.

imaginário ocidental na América”, constituindo-se em *‘imitação provincial e periférica de um original metropolitano’*, em *‘reproduções dos espetáculos e das imagens ibéricas’*, caracterizando o que denominou de *‘experiência fractal’*, que consagra a predominância da *‘recepção fragmentada’*.⁸¹

Esse registro feito por Sepp favorece a aproximação às observações de Gruzinski e revela as múltiplas apropriações e as bricolages que compõem o cenário reducional, em que missionários e indígenas atuaram ativamente *‘para combinar os fragmentos mais esparsos’* e as *‘práticas mais incompatíveis’*, através da experiência dos sentidos.⁸²

Há ainda referências específicas em relação ao sepultamento e às manifestações de piedade, associadas aos ritos de luto, como registrado na *Ânua de 1632 – 34*.

Duravan todavia en este pueblo en algunos viejos unas como reliquias de su jentilismo en las supersticiones vanas, que creían y usavan con sus difuntos, pero tomando con mucho fervor a su cargo los esclavos de la Virgen (...) el componer los difuntos y darles sepulturas, se desterraron de todo el pueblo estos abusos y por su medio se han introducido otros ejercicios de piedad, de suerte que aunque al principio dudaron algunos si eran capaces estos indios para reducirlos a la orden y disciplina de congregaciones ha mostrado felizmente el suceso (...) [sem grifo no original]⁸³

Decorridos mais de trinta anos, a Carta *Ânua* referente ao período de 1663 – 66, menciona as mesmas práticas, enfatizando que as manifestações de piedade e de devoção religiosa não se limitavam à exteriorização:

Continuação de Nota da página anterior.

⁸⁰ Encontramos aqui uma aproximação às referências feitas por Huizinga, em relação à transformação da emoção religiosa em imagens no final da Idade Média: *‘O mistério parecia tornar-se sensível, quando revestido duma forma representável.’* (HUIZINGA, J. Op. cit., 1924, p. 207).

⁸¹ GRUZINSKI, Serge. *Do Barroco ao Neobarroco. Fontes Coloniais dos Tempos Pós-Modernos. O caso mexicano*. In: CHIAPPINI, Lígia e AGUIAR, Flávio Wolf de. (org.) *Literatura e História na América*. São Paulo: EDUSP, 1993, p. 79 – 80.

⁸² Idem, p. 79.

⁸³ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 125 – 126.

Este pueblo se compone de 360 familias con sus hijos. Concurren bien a las funciones del templo. Tienen la costumbre de recibir los sacramentos, antes de marcharse a una expedición militar, o a los yearbales. (...)

*Su mutua caridad no se encierra entre las paredes de sus casas, sino se extiende hasta los pueblos comarcanos (...)*⁸⁴

Nesta mesma Carta há uma referência à redução de Santa María, la Mayor, na qual é mencionado o apego à doutrina cristã, e se observa que ela fortalecia os indígenas em períodos de adversidade, como seca, por exemplo.

*Un día se sujetó todo el pueblo a un exámen de religión, y no se halló casi nadie, que no supiese perfectamente la doctrina cristiana. Son muy afectos a las funciones religiosas. Se confiesan con mucha frecuencia. Su piedad vence hasta la inclemencia del tiempo; a lo menos les hacía ella soportable, la gran sequía (...)[sem grifo no original]*⁸⁵

Este mesmo comportamento já fora observado pelo P^o. Francisco Lupercio de Zurbano, na Carta Ânua referente ao período de 1637 – 1639.

*En realidad, durante toda esta plaga de hambre se han hecho todos los días en la iglesia rogativas especiales, cantándose con acompañamiento de la orquesta las letanias lauretanas, con gran asistencia del pueblo. Oyónos la Madre de Misericórdia, regalándonos una cosecha espléndida (...)[sem grifo no original]*⁸⁶

Tanta resignação e demonstração de fé foi interpretada da seguinte forma pelos missionários que, a despeito das mesmas e decorridos já mais de 20 anos de prática missionária, surpreendentemente ainda qualificam os indígenas como ‘bárbaros’:

El peligro de muerte impresiona hasta a los bárbaros. Pero, con esta ocasión [el hambre], algunos mostraron un critério más sano, y mucho temor de Dios. Para evitar la muerte eterna, despreciaron esta vida tan corta. Y así prefirieron quedarse en el pueblo y morir de hambre, que por deseo de sutentarse, vivir como las fieras de la selva y morir como ellas. [sem grifo no original]⁸⁷

⁸⁴ **CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** *Anua de 1663 – 66.* Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 57.

⁸⁵ Idem, p. 101.

⁸⁶ **CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639.** In: **MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – MCA.** Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 133.

⁸⁷ MAEDER, Ernesto J., A. (org.). Op. cit., 1984, p. 124.

São surpreendentes tais demonstrações de religiosidade fervorosa e de habilidades musicais, dadas as condições de debilitação física dos indígenas, considerando que a causa das preces era a fome. Há que considerar, no entanto, que esta deve ter até favorecido a criação de um ambiente de fervor coletivo excessivo e de absoluta entrega às preces, que – os indígenas esperavam – reverteria o quadro de miserabilidade.⁸⁸

É possível, ainda, identificar uma interpretação de caráter mais moral e que estabelece relação entre boa saúde e boa conduta:

*Es muy grande y admirable la bondad con que Dios procura la salud de estos nuevos cristianos, en especial reduciendo a los que se desvían del buen camino, escarmentándose ellos en cabeza ajena. [sem grifo no original]*⁸⁹

Em relação a estes novos padrões de conduta, deve-se salientar os relacionados com a sexualidade e a adoção da monogamia, mediante o casamento cristão. A Ânuia de 1632 – 34 traz a informação sobre o importante papel que as Congregações vinham desempenhando no controle da libido e exalta a atitude das índias virtuosas:

*Por medio de la Congregación de la Virgen se ha seguido notable fruto y han alcanzado del demonio y del pecado sus congregantes muchas y muy illustres victorias, y algunas indias se han dexado arrastar y ensanguntar con golpes y puñadas, por no manchar sus almas con la torpeza del pecado.*⁹⁰

Há que se ressaltar, no entanto, que esta “civilização das condutas” dos indígenas é acompanhada de excessos de fervor e de devoção, demonstrados no “chorar copioso”, nas penitências e na autoflagelação. Destacamos algumas passagens que ilustram exemplarmente esses aspectos:

⁸⁸ Apesar de não haver relação direta com a fome provocada pela carestia, consideramos oportuno referir a importante conexão que Huizinga estabeleceu entre os jejuns e as alucinações, ao ressaltar “o papel que o jejum desempenhava na prática da magia”. (HUIZINGA, J. Op. cit., 1924, p. 200).

⁸⁹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 129. Referente à redução de La Asunción de Acarágua.

⁹⁰ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 123.

Ay tan grande frecuencia de sacramentos, en especial de la penitencia que comunmente no pueden los padres dar oídos a tantos. Con el de el altar tienen tan grande fe y devoción, que se previenen mucho antes para recibirle. Y a este temor es el provecho que sacan de la divina mesa, que campea en sus costumbres y se han visto en materia de honestidad muchos y muy illustres exemplos (...) Y si alguna vez por la malicia del demonio han caído se han impuesto de su voluntad muchas penitencias muy graves y dados extraordinarias muestras de dolor que todos son buenos indicios de las veras con que se han dedicado al Señor estos nuevos cristianos. (...) Cada día se juntan todos a rezar de comunidad el rosario, oír misa, dezir la letanía de la Virgen y resplandecen entre todos con la inocencia devida, por lo qual hazen grande instancia para ser admitidos. [sem grifo no original]⁹¹

O P^e. Francisco Lupercio de Zurbano registra a disciplina e os excessos de devoção religiosa de um índio que se impôs a autoflagelação:

Sucedió que cierto joven, molestado por la tentación, se echó en un hormiguero. Ya bastante maltratado por esto, se revolvió entre punzantes ortigas. Enfermose por esto, y fué refrenado en sus penitencias por nuestros Padres. Contestó él: No importa. Prefiero morir antes que pecar. (...)

Señales son estas que ya está profundamente arraigado en su corazón el santo temor y amor de Dios. [sem grifo no original]⁹²

A Ânuia referente aos anos de 1641 a 1643 informa sobre como eram identificados os transgressores e como se procedia para determinar as penitências.

Los domingos y fiestas se celebran con toda solemnidad, misa cantada y sermón, y antes doctrina a todo el pueblo, y por la tarde volviéndose a juntar dan los fiscales cuenta de los que han faltado en la semana a misa y a doctrina y se les da una suave penitencia que ellos reciben con extraña sujeción y rendimiento (...) A uno se le dio una penitencia a su parecer pequeña, y así relamó con sollozos, Padre más, esto es poco (...) [sem grifo no original]⁹³

A Carta Ânuia de 1637 – 1639 refere o arrependimento de um jovem após cometer pecado e a forma como procurou expiá-lo:

Cierto joven había caído imprevistamente en un pecado carnal. Le dolió tanto, que comenzó a tratar cruelmente su cuerpo con diferentes clases de asperidades, no dejando ni la cara sin su especial suplício. Así preparado, se acercó

⁹¹ Idem, 1990, p. 125. Referente à Reducción de la Encarnación de Itapua.

⁹² MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 129.

⁹³ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY – 1641 A 1643.** Resistência: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996, p. 77 – 79.

al tribunal de la penitencia, profundamente conmovido por el dolor y arrepentimiento. [sem grifo no original]⁹⁴

A Ânuia de 1668 refere a prática da autoflagelação, destacando o rigor e o entusiasmo com que os indígenas a executavam:

*En su gran compasión con la Sagrada Pasión de Cristo nuestro Señor; toman ellos con entusiasmo sangrientas disciplinas; y en la Semana Santa sucedió que, acompañando alguno en la procesión la grande Cruz, amarrado a ella con una larga sogá, enlazada en sus manos, se hizo disciplinar con azotes de puas, hasta que, ya al entrar otra vez en el templo, lo descubrió uno de los Padres, y lo prohibió, haciendo curar las heridas del penitente.*⁹⁵

Apesar de registrarem como exageradas as manifestações de penitência a que os índios se submetiam, os missionários não escondem sua satisfação em relação a elas, na medida em que eram interpretadas como internalização da noção de pecado e de responsabilidade moral.⁹⁶

A internalização da noção de pecado e de culpabilidade chegava a extremos, como neste registro extraído da ‘Conquista Espiritual’:

Havia meses que estava doente um moço de vida muito correta (...).

Viu o moço diante de si um etíope desnudo, o qual levava numa sacola alguns ossos de defunto (...) assim o demônio foi-se aproximando dele (...). Pediu o enfermo que me chamassem. Entretanto, vendo-se ele atormentado de tal forma pelo hóspede, solicitou a seu pai que com força o açoitasse, pois com isto sairia dele

⁹⁴ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 102 - 103. Referente à Redução de San Carlos.

⁹⁵ **CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑO DE 1668.** (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 16.

⁹⁶ Segundo Schmitt, no período medieval, “a pena eclesíastica por excelência é a penitência; esta varia em duração e intensidade – penitência simples ou agravada durante certo tempo de jejum a pão e água -, conforme a gravidade do pecado e o estatuto social do pecador na Igreja”. (SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit., 1997, p. 43). Durante a Idade Média o pecado tornava a pessoa culpada perante Deus. Sua punição era o envio ao Inferno. ‘Só havia uma única possibilidade de escapar desse destino terrível: a Penitência, pela qual são perdoadas ao pecador a culpa perante Deus e a pena eterna no inferno. A Penitência é um dos sete sacramentos da Igreja (...) é administrada, concretamente, pelos sacerdotes. Consiste em três partes: a contrição ou arrependimento do coração pelo pecado cometido, a confissão oral dos pecados perante o sacerdote e a satisfação, que são obras que, segundo essa concepção, compensam os danos e prejuízos temporais causados pelo pecado. (...) Sobretudo na Idade Média a Penitência garantiu à Igreja uma enorme influência sobre os fiéis, dos governantes mais poderosos até aos camponeses mais simples e humildes. O cristão dependia totalmente da Igreja no que diz respeito à sua salvação. Dessa maneira, a Penitência tornou-se o sacramento mais importante e mais procurado no dia-a-dia das pessoas.’ (FISCHER, Joaquim. In DREHER, Martin et al. **Reflexões em torno de Lutero**. v. III. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 32 – 33.

*aquela besta. O amor paterno fê-lo rejeitar semelhante ação, mas a mãe, julgando bom o remédio, agarrou umas cordas e começou a flagelar o filho. Ao mesmo tempo pedia-lhe este que ela batesse com energia, e ao demônio ordenava que saísse. Por fim, depois de várias demandas e respostas, saiu, deixando moído o pobre rapaz.*⁹⁷

A flagelação e o exorcismo são, portanto, decorrência natural da nova sensibilidade religiosa introduzida pelos jesuítas e que se impõe em meio a batismos, visões, confissões, procissões e curas milagrosas.⁹⁸

Mais surpreendente, na opinião dos missionários, é o fato de os indígenas manterem “*la saludable penitencia*”, “*no obstante la escasez de víveres*”:

*Algunos permanecieron constantes en el pueblo y en las prácticas religiosas, no obstante la escasez de víveres (...) Estos indios arrastaron pobremente su vida, extenuados hasta el extremo por un ayuno forzado. Sin embargo no dejaron sus acostumbradas penitencias corporales y sus sangrientas disciplinas.*⁹⁹

A Ânuia de 1663 – 66 registrará a prática da penitência associada à purificação e às bênçãos divinas que decorrem dela:

*La saludable penitencia, que se hace de antemano, previene la satisfacción que nos queda por hacer. Pues, ya estaba la peste asolando los pueblos circunvecinos, y no se atrevió a atacar precisamente este pueblo, defendido por la penitencia, y se detuvo como espantada de su vista. La tierra, empero, humedecida por la sangre derramada por los azotes, que a su vez surcaban los cuerpos, comenzó a producir una riquísima cosecha, mucho más grande que la de las otras reducciones, castigadas por la sequía, así que este pueblo pudo generosamente socorrer a los hambrientos de otra parte. [sem grifo no original]*¹⁰⁰

A Ânuia de 1644 registrará uma outra forma de controle da sexualidade dos indígenas e que, com certeza, os levava a identificar as enfermidades venéreas com a punição divina:

⁹⁷ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XLIII, p. 161.

⁹⁸ Em relação aos meios pelos quais se expressa a sensibilidade religiosa nas reduções, consideramos oportuno destacar algumas passagens dos “Exercícios Espirituais” e que referem a salvação como esforço pessoal e a “*reforma da vida*”: “*A salvação da minha alma é trabalho meu pessoal, pois não posso confiar a outro (...) que todo depende de mim, e é da minha absoluta responsabilidade (...)*”. (Apud MONTEIRO s. J., P^c. Alexandrino. Op. cit., 1950, p. 27). “*(...) é fazermos agora, por nós mesmos, penitência de nossos pecados, e praticar boas obras, o mais que pudermos e, não por unicamente a nossa esperança nos sufrágios dos vivos (...)*”. (Idem, p. 96). “*A matéria desta forma pode ser a seguinte: as paixões não inteiramente domadas – os maus hábitos – as inclinações desordenadas (...)*”. (Idem, p. 236).

⁹⁹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., p. 102 - 103. Referente à Redução de San Carlos.

Era aquel un buen mozo, pero muy libertino, hasta tal grado que en un solo día había pecado cinco veces; pero al instante le alcanzó la divina venganza, pues, el mismo día enfermó gravemente, estando en un hogar solitario del cual no podía retirarse por falta de fuerzas, por inflamarse sus partes sexuales (...) [sem grifo no original]¹⁰¹

Em relação à não observância do sacramento do casamento, a *Ânuia* de 1637 – 39, traz um registro sobre o castigo divino que se abateu sobre o adúltero:

Ya están arraigados en la fe estos indios, aunque llevan consigo la naturaleza humana en su estado de decaimiento. (...) Cierto cristiano, legítimamente casado abandonó a su mujer, juntóse con otra, y volvió con ella a su tierra natal. En el viaje, cuando estaban durmiendo, vino un tigre, como ministro de la justicia de Dios, mató al hombre como más culpable, y maltrató a la mujer, para que se convirtiera. [sem grifo no original]¹⁰²

Neste registro, dois aspectos chamam a atenção em relação ao discurso que o constitui: o primeiro, a atribuição da condição de “*ministro de Dios*” ao tigre; o segundo, o ataque do tigre como fundamental para a adesão aos padrões de conduta identificados com a conversão ao cristianismo.¹⁰³

Esta adesão é registrada da seguinte forma na Carta *Ânuia* referente aos anos de 1645 a 1646:

*Todo marcha bien, viven cristianamente los indios, asisten bien a las funciones sagradas, y son muy caritativos con los pobres.*¹⁰⁴

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁰⁰ *ANUAS DE 1663 - 66. ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 103.

¹⁰¹ *ANUAS DE 1644. ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 92.

¹⁰² *CARTA ANUA DE 1637 – 39.* In: *MANUSCRITO DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA).* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 134 – 135.

¹⁰³ Em seu estudo sobre a imagem do diabo nas reduções jesuítico-guaranis, Mónica Martini chamou a atenção para o fato de que “*en cuanto a las versiones zoomorfas, hemos recogido la del tigre, símbolo de la cólera, la crueldad y el ataque a traición*”. (MARTINI, Mónica. Op. cit., 1990, p. 339). 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 à punição divina se trata, portanto, de uma apropriação feita pelos missionários, com clara finalidade de promover a mudança de condutas.

¹⁰⁴ *CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1645 – 1646.* (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 33.

Ao empregar a expressão “*Todo marcha bien*”, o P^c. Juan Bautista Ferrufino revela bem a projeção das mudanças das sensibilidades ocorridas na Europa no início do período moderno, ao realçar sentimentos valorizados, como a bondade e a caridade praticados pelos indígenas.

A nova conduta se manifestaria, na “*perseverancia en el servicio de Dios*”, na “*firmeza de carácter de los hombres, como en el pudor de las mujeres*” e, ainda, no “*uso de asperezas corporales para robustecer la fragilidad de la carne*”¹⁰⁵, como fica atestado neste registro, no qual são ressaltados aspectos da “*policía humana*”:

Esta gente parece hecha para vivir como cristianos. (...) Hasta en su exterior parecen españoles por su modo de vestir, siendo aquí ya completamente desterrada la desnudez de antes. (...) Ya estan acostumbrados a trabajar, mas que las otras reducciones (...) Todo esto no quiere decir que aquí no haya habido también señales de la fragilidad humana (...) Pues había algunos, aunque pocos, de mala conducta. Así, por ejemplo, había una india muy mezquinha, la cual se negó a socorrer a los fugitivos recién llegados. Pronto le sobrevino el castigo por su avaricia. Se había ido al campo para cortar leña. Dió vuelta el palo cortado y cayó sobre la cabeza de ella. Cayó al suelo desmayada. Recibió la gracia no merecida de recobrar sus sentidos, y de poder arrepentirse de su dureza. Volvió a su casa, y contó que Dios la había castigado. Cambió enteramente de sentimientos, trocando su avaricia en liberalidad, su dureza en compasión. [sem grifo no original]¹⁰⁶

A referência ao “*cambio de sentimientos*” e de conduta pode ser também exemplarmente observada neste registro:

Estaban algunos de viaje y no tenían que comer sino la carne que hallaron cassando. (...) No habían puesto su mano todavía a la comida, cuando por en medio de ellos pasó una serpiente. Al mismo tiempo se acordaron que era día de ayuno. Dejaron pues, aquel plato, passando ellos religiosamente todo el día sin comer. [sem grifo no original]¹⁰⁷

¹⁰⁵ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1984, p. 108. Com relação ao valor atribuído pelo missionário ao pudor demonstrado pelas mulheres, vale lembrar que “*o pudor só nasce com a consciência do mal*” . (BOLOGNE, Jean Claude. **História do Pudor**. Lisboa: Editorial Teorema, 1986, p. 376).

¹⁰⁶ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1984, p. 98. Referente à redução de San Ignacio de Yaverirí.

¹⁰⁷ Idem, p. 99.

O respeito ao jejum foi registrado como demonstração da conscientização dos indígenas em relação ao pecado que cometeriam caso não o observassem. Com a providencial aparição de uma serpente (a materialização da tentação do pecado), os indígenas puderam melhor avaliar o risco que corriam (punição divina).

O jejum foi também empregado como manifestação de devoção e de penitência, como neste registro que refere uma epidemia que atingiu as crianças:

Igualmente benefica les era la devocion a nuestro santo patriarca Ignacio, especialmente al tiempo de una epidemia que atacaba a las criaturas, y había ya hecho grandes estragos. Resolviéronse las madres a ayunar en las vespas de la fiesta de San Ignacio, y cesó el flagelo. [sem grifo no original]¹⁰⁸

O primeiro registro sobre a prática do jejum permite reconhecer a importância atribuída pelos missionários à ação perniciosa dos demônios, identificados como aqueles que levam os indígenas, pelas tentações, a cometerem pecado. Em razão disso, segundo o P^c. Francisco Lupercio de Zurbano, os missionários têm procurado torná-los “*unos buenos luchadores en los combates contra los enemigos invisibles, (...) los padres misioneros (...) les enseñan sin descanso, como deben defenderse contra las tentaciones de parte de las malas pasiones, por medio del escudo de la fe y del santo temor de Dios*”.¹⁰⁹

Nesta mesma Ânuia faz-se referência a como os indígenas podiam afastar os demônios:

Se mostró la protección especial de Dios en este caso particular. Había una congregante moribunda, a la cual molestó el demonio con terribles fantasmas: espantóse primero la mujer, pero fortaleciéndose después con la señal de la Santa Cruz, se libró de estas moléstias corporales (...) [sem grifo no original]¹¹⁰

¹⁰⁸ ANUAS DE 1659 – 62. ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1928. (Mimeo) p. 42.

¹⁰⁹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 128 – 129.

¹¹⁰ Idem, p. 92. Referente à redução de Santa Ana.

Apesar de, neste contexto, o sinal da cruz não poder ser tomado como causador de um milagre¹¹¹, ele, juntamente com as relíquias, o batismo e a água benta produzirão efeitos surpreendentes sobre a conduta dos indígenas, ao propiciarem a cura de enfermos e moribundos.

Em relação ao uso de relíquias, imagens, medalhas e de papéis com inscrições e bênçãos, são significativos os registros que selecionamos:

(...) una salud milagrosa que dió Nuestro Señor por la intercessión de Nuestro santo Padre Ignacio a una criatura que estava ya agonizando y con solo colgarle al cuello una medalla del santo y pronunciar el Padre sobre ella las palabras del Santo Evangelio con la oración Deus qui glorificantes mei estuvo luego con admiración de los indios perfectamente sano. [sem grifo no original]¹¹²

A Carta Ânua que abrange os anos de 1669 a 1672 refere a continuidade da prática, associando o uso das relíquias à fé arraigada dos indígenas:

Son muy obedientes a sus misioneros, con una puntualidad que hiciera honor a un novicio de la Compañía. Ya no hay entre ellos borrachera, tan común entre otros indios. Tampoco hay amancebamientos públicos. Está ya muy arraigada la fe. (...) *Por el contacto de unas santas reliquias, repetidas veces se han sanado tumores de la garganta, que imposibilitaban la alimentación, todas señales de una evidente intervención del cielo. Son, al mismo tiempo, muy devotos a San Ignacio y a San Francisco Javier, a consecuencia de los muchos favores que alcanzan por la intercesión de estos santos.* [sem grifo no original]¹¹³

¹¹¹ Sobre a etimologia da palavra milagre, Marilena Chauí escreveu: ‘*De mirus (espantoso, estranho, maravilhoso) vem mirari (espantar-se, mirar com espanto, mirar, olhar) e admirari (mirar com espanto respeitoso, com veneração). Aqui, paralisado pelo espanto, o olhar vê milagre, miraculum, e maravilhas prodigiosas, mirabilia. Por seu próprio nome, o milagre pertence ao campo do olhar e está destinado à visão.*’ (CHAUÍ, Marilena. Op. cit., 1988, p. 36).

¹¹² MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1990, p. 132. Referente à Reducción de Nuestra Señora del Acaray. É preciso mais uma vez ressaltar, em relação a essas curas milagrosas, a importância do ‘*papel terapêutico da imaginação*’, na expressão de Keith Thomas, que observa que amuletos, encantamentos e água benta ‘*não possuem qualquer virtude sobrenatural intrínseca, mas que têm seu sucesso em decorrência da persuasão confiante que as pessoas melancólicas e passionais podem ter dentro de si*’. (THOMAS, Keith. Op. cit., 1991, p. 181).

¹¹³ **CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1669 – 1672.** (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo). p. 25.

As curas incrementaram as manifestações de devoção por parte dos indígenas, na medida em que difundiram a percepção de que as pestes eram um castigo divino, que poderia ter sido evitado, caso não tivessem transgredido espiritual e moralmente os princípios cristãos.

*En especial, en la fiesta de la Visitación de la Virgen, clamaron los enfermos al cielo, invocando a María auxiliadora todo el pueblo infeliz, sanos y enfermos. Oyo las suplicas la Madre de Misericordia, comenzando un franco declive de la peste... Restableciöse también la sujeción a los misioneros, ya que vieron en la peste un castigo de Dios, por su pasada rebeldía, mucho más, porque a los pueblos circunvecinos no había atacado el contágio. Aumentóse notablemente la devoción a María Santísima, desde aquellos aciagos días (...) Como siempre, esta calamidad, venida de la mano de Dios, ocasionó un mejoramiento de las costumbres (...) [sem grifo no original]*¹¹⁴

O próximo registro refere os prejuízos e as mortes causados por um vendaval acompanhado de granizo e o ocorrido com uma sobrevivente:

*La tercera, que estaba en cinta, la sacaron estando ella inmovil y sin sentidos. En este estado quedó seis horas. Se le aplicó entonces una reliquia de San Ignacio y volvió en sí, confesándose en el acto. Al otro día ya se levantó sana, y pocos días después dió a luz una criatura en buen estado. [sem grifo no original]*¹¹⁵

Além de serem empregadas na realização de curas, as relíquias foram ainda utilizadas em situações em que pragas de ratos e gafanhotos se abatiam sobre as plantações.

Con ocasión de una funesta invasión de ratones (em 1663) (...) En esta desesperación fijaron por toda la extensión de los campos la milagrosa esquila con el nombre de San Javier. Después de algún tiempo se repitió la misma plaga del campo; entonces se hicieron por nueve días rogativas, yéndose procesionalmente afuera para echar a las sementeras la bendición del ritual, y acabóse la plaga. (...)

*El cielo se apiadó de esta gente, por no haber ya aquí escándalos públicos, al contrario, un ejemplar fervor religioso. [sem grifo no original]*¹¹⁶

¹¹⁴ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1659 – 62. (Traducción de Carlos Leonhardt.) Buenos Aires, 1928. (Mimeo) p. 79.

¹¹⁵ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 92.

¹¹⁶ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. AÑOS DE 1659 – 1662. (Traducción de Carlos Leonhardt.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 76.

Em relação ao batismo, deve-se ressaltar que os missionários o referem tanto como facilitador de curas, como também da boa morte. A *Ânu*a de 1632 – 34 relata a cura de uma velha tida como infiel:

Una vieja de 60 años infiel estaba de una enfermedad en extremo peligro deseada con grandes ansias que Nuestro Señor le alargase la vida, y pidió con ellas el santo Baptismo. Ricibiólo y con él la salud perfecta en el alma y en el cuerpo. [sem grifo no original]¹¹⁷

A sua identificação com as curas pode ser também observada neste registro da *Carta Ânu*a de 1637 – 39:

Descubrieron estos enfermeros un día a un niño que hacía dos días que no había mamado. Llevaron al enfermito a recibir el bautismo y recibido este sacramento comienza a mamar, logrando así doble salud, la del cuerpo y la del alma. [sem grifo no original]¹¹⁸

A referência à “*doble salud, la del cuerpo y la del alma*” encontra respaldo neste registro sobre a ação benéfica do batismo sobre os costumes e sentimentos dos indígenas:

Sin demora administró el Padre al enfermo el sacramento del bautismo. Juntamente con la salud de alma recobró la del cuerpo, mejorando al mismo tiempo de costumbres, porque antes era un hombre aspero e intratable, siendo después manso y servicial, efecto patente de la gracia del bautismo. [sem grifo no original]¹¹⁹

Sobre os benefícios atribuídos ao emprego da água benta, referimos, inicialmente, uma passagem da *Ânu*a de 1637 – 39:

Otro niño, nieto de cierto indio del pueblo, ya estaba para morir. Le echaron un poco de aquel agua con que habían lavado la imagen de la Virgen, y sanó el niño. [sem grifo no original]¹²⁰

¹¹⁷ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1990, p. 147. Redução de Nuestra Señora de la Asunción del Acaragua.

¹¹⁸ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1984, p. 88.

¹¹⁹ Idem, p. 100.

¹²⁰ Idem, p. 97.

Na Carta Ânua de 1668, o P^e. Andrés de Rada observou que *‘la fe está muy arraigada entre ellos. Así se explica que el uso del Agua Bendita y del pan bendecido por la Iglesia ha devuelto la salud de muchos enfermos’*, associando as curas à “*muy buena señal de la religiosidad de esta gente, y de la bondad de Dios para con ellos*”.¹²¹

Há ainda uma referência, na Ânua de 1644, do emprego do óleo da lâmpada do Santíssimo na cura da peste bubônica:

Sobrevino una peste bubónica, la cual acabó con muchos niños, y mató hasta los animales del campo. Los pobres y hambrientos quisieron aprovecharse de esta carne, pero al gustarla murieron. Nadie sabía de dónde venía esta peste, y cómo remediarla. Otra vez se acudió al aceite de la lámpada del Santísimo, y los enfermos unjieron con ella los apostemas de los atacados de la peste. Expelieron el veneno y sanaron. [sem grifo no original]¹²²

Cabe observar que os missionários, apesar das possíveis explicações científico-rationais para a eficácia do óleo no tratamento da peste, mantêm a atribuição mágico-curativa da água benta, como se percebe neste registro da Ânua de 1645 – 46, do P^e. Juan Bautista Ferrufino, que a vincula à fé em Deus.

Sólo hay que notar de este pueblo, que sus habitantes han sido los últimos que se han convertido al cristianismo y sin embargo ya están tan imbuídos de la religión, que se puede decir de ellos con admiración (...) son muy aficionados al Agua Bendita empleándola como medicina, dándola a beber a los enfermos, con mucha confianza en Dios. [sem grifo no original]¹²³

O aumento da confiança em Deus resultava, conforme as descrições dos missionários, de eventos como incêndios, raios, ataques de tigres e picadas de cobras.

Em relação aos incêndios, destacamos uma passagem da Ânua de 1637 – 39:

¹²¹ **CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑO DE 1668.** (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 15.

¹²² **ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY - AÑO DE 1664.** Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 107.

Inopinadamente se incendió la casa de aquella mujer, mientras estaba ella adentro, y sin que pudiese escaparse. Así se quemó ella aquí en la tierra para caer a las llamas eternas. Todos reconocieron este caso como justo castigo de Dios. [sem grifo no original]¹²⁴

A associação feita entre incêndios e castigo divino não impedia que os missionários lhes atribuísem outras causas, como fica demonstrado na Carta Ânua de 1644:

Se construyó la casa de los Padres de adobe y se techo de tejas, cosa muy apreciada aquí, así que hay ahora más seguridad contra los incendios tan frecuentes hasta ahora por los techos de paja. [sem grifo no original]¹²⁵

Há que considerar também que os próprios missionários registram a ocorrência de “*una terrible tempestad eléctrica, con lluvia torrencial y espantosos rayos y truenos*”, bem como “*un fuerte torbellino acompañado de una furiosa granizada*”, ou ainda “*los prolongados tiempos de sequía*” que se constituem em possibilidades concretas para os incêndios referidos como castigos divinos.¹²⁶

Bastante significativo é este registro sobre um incêndio, extraído da Ânua de 1632 – 34, que, além de lhe atribuir uma causa natural, exalta a prontidão e a preocupação dos indígenas com as imagens sacras e o bem-estar dos padres:

Dos meses estuvieron los peregrinos en este pueblo y como estos indios están todo el día sobre los fogones un enfermo de los de Guayra se descuidó con el suio y emprendiendose furioso en la paja de su rancho saltó a la vezindad y de allí en la iglesia y casa de los padres con increíble prestesa. (...) estavam al filo de mediodía tomando un poco de repoço por aver quedado quebrantados del trabajo pasado y aunque saltaron con gran diligencia a las voces, discurría tan cruel el incendio que no pudieron más que poner en cobro las milagrosas imágenes del Sudor y las pobres alajas de la sacristía y el atillo de los Padres por la buena diligencia y fidelidad de los indios que olvidados de si mismos y viendo arder suas

Continuação de Nota da página anterior.

¹²³ ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY- ANUAS DE 1645 - 46. (Traducción de Carlos Leonhardt). Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 28.

¹²⁴ CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639 In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – MCA. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional., 1951, p. 135.

¹²⁵ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – ANUAS DE 1644. (Traducción de Carlos Leonhardt). Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 90.

¹²⁶ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 108 – 110.

*casas y su pobreza con ellas quisieron más atender a poner en cobro la de sus padres dejando perecer lo que era suyo. [sem grifo no original]*¹²⁷

A queda de um raio será tomada, igualmente, como advertência aos indígenas sobreviventes:

*(...) inopinadamente dejó Dios caer un rayo del cielo, al cual carbonizó al principal culpable, arrojando al compañero a un rincón de la casa. Todos los demas que estaban en la casa, quedaron ilesos. [sem grifo no original]*¹²⁸

As cobras, assim como os tigres, são imagens recorrentes nos registros dos missionários, sendo ora identificados com o demônio, ora com a face vingativa de Deus. Isto pode ser observado neste registro:

*Invadió al pueblo una mortal epidemia de fiebre, tan fuerte que hacía delirar a los enfermos, y en su delirio se escapaban a las selvas y daban en una muerte segura, comidos por los tigres y picados por víboras. [sem grifo no original]*¹²⁹

A associação da picada da cobra com o castigo divino fica expressa neste registro da Ânuia de 1637 – 39, no qual o missionário estabelece uma vinculação entre o efeito sobre o corpo e sobre o comportamento:

*Había un indio muy enredado en su mala vida, por lo cual huía de la confesión, ni quería oír nada de ella (...) Pronto le alcanzó el castigo: Mordióle una víbora, devoliéndole la mordedura el sano juicio, picándole la conciencia más que la víbora. Conoció el justo castigo de Dios. Hizo felizmente una buena confesión y murió. [sem grifo no original]*¹³⁰

O registro que segue, embora longo, é valioso para a recuperação dos contornos místicos que revestiram os ataques dos tigres e as práticas que decorriam tanto do medo dos tigres reais, quanto dos imaginários.

¹²⁷ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1990, p. 129 – 130.

¹²⁸ CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639 In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – MCA. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 121.

¹²⁹ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1984, p. 103. Referente à Redução de San Carlos.

Despues que se había acabado el hambre por la abundante cosecha, sobrevino una plaga de fieras. Vinieron a bandadas los tigres, desgarrando indios, no sólo a los que encontraban aislados en los campos y las selvas, sino en el mismo interior de las poblaciones. Los habitantes de cierta aldea se vieron formalmente rodeados por un ejército de estas fieras (...) Cuatro días duró aquel asedio, y, de algún socorro, nos dirigimos a los Santos del cielo. Resolvióse hacer una novena solemne de misas cantadas en honor de la Santísima Virgen, con acompañamiento musical. No se había hecho en vano esta promesa. El día noveno acabóse el cerco, y se escaparon las fieras. (...) Los ya antiguos cristianos se escarmentaron en cabeza ajena y cambiaron de vida.

Pero no duró mucho la tregua; porque no pocos volvieron a sus malas costumbres, y volvieron los tigres a la carga (...) Reconocieron en esto todos el evidente castigo de Dios.

Ibanse los caciques de casa en casa, aconsejando a la gente, a que se enmendasen de sus vicios. Fueron promulgadas rogativas públicas por tres días, a consecuencia de las cuales desapareció otra vez la plaga, y se alejaron las fieras. Pero algunos hacían clandestinamente sus prácticas supersticiosas acostumbradas y sus artes mágicas. Al instante volvieron verdaderas bandadas de estas fieras, más numerosas y más feroces, que antes. Y para que se viera más claramente que todo ésto no se podía explicar naturalmente, no era posible alcanzar con un proyectil a una sola de ellas, ni hacerlas caer en trampas, aunque se habían puesto más de doscientas de ellas, en lugares oportunos (...) [sem grifo no original]¹³¹

Em relação a este registro deve-se destacar a afirmação do missionário de que os ataques dos tigres não poderiam ser explicados naturalmente, cabendo uma explicação de ordem sobrenatural – as práticas supersticiosas estavam sendo condenadas por Deus. Isso implicava o não-reconhecimento de causas de ordem climática e ecológica para os ataques dos tigres estarem ocorrendo tão próximos das reduções.

Os castigos divinos, como pudemos observar, atingiam, preferencialmente, os rebeldes. Destacamos mais um registro no qual se refere a falta à missa e às festas religiosas e as punições correspondentes:¹³²

Continuação de Nota da página anterior.

¹³⁰ CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639 In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – MCA. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 121.

¹³¹ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637. In: Documentos para la História Argentina. Tomo XX. (Iglesia). 1924, p. 666 – 667. Referente à Redução de Santo Tomás Apóstolo.

¹³² Durkheim, numa referência à instituição universal do descanso religioso, observa que “o carácter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada, à medida que estas não apresentam objetivo religioso. Mas é que o trabalho é a forma eminente da atividade profana: não tem

Continuação na próxima página

Mostrava un indio poco respecto a las fiestas y en una de ellas estava para ir a pescar amonestaronle los suios que diese la vuelta con tiempo pues era fiesta y le obligava la misa, mas el respondió colérico en desacato de los misterios sagrados que no le avian de dar de comer ni la fiesta ni la misa y asi no hizo caso y se fue; volv  despues muy ufano a su casa y cargado de su presa mas no quiso Dios la lograrse porque la hizo en él repentinamente la muerte y caio de su estado el difunto sobre sus mesmos peces. [sem grifo no original]¹³³

Os efeitos destes castigos sobre os demais indígenas foram assim registrados:

Otra mo uela de hasta 17 años sol  también falta en la guarda de las fiestas y de la iglesia cuando las demas acudían reprehendiola varias vezes el Padre pero sin fruto. Fuese un día festivo a los montes con otras compañeras y engolocinada en algunas frutas silvestres se remont  alejandose de la compa a; mas – como tardase la buscaron por el rastro y despues acá se han hecho exquisitas diligencias y nunca han podido descubrir de ella ni pelo, ni hueso. Tuvolo todo el pueblo por castigo del cielo y atemorizado con él venera con grande religión los días dedicados al culto divino. [sem grifo no original]¹³⁴

Estas passagens se tornam ainda mais significativas, quando, nesta mesma  nua, os missionários admitem que *“lo que no pudieron conseguir medios humanos lo alcan aron los divinos con algunos espantosos castigos que exercito N. Señor en unos y otros, que por ser semejantes a los que en otras reducciones se han escrito no se repiten, y como les inculcan siempre los Padres – que todos estos sucesos acontecen por ordenación divina conciven grande horror a la culpa y asombro de la divina justicia y se han seguido muchas señaladas conversiones por este medio”*.¹³⁵

Continua o de Nota da página anterior.

outro objetivo evidente sen o prover  s necessidades temporais da vida (...) Ao contrário, nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade”. Segundo o autor, *“  vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo”*. Todas as sociedades cristãs-ocidentais conhecem e praticam *“essa divisão do tempo em duas partes estanques, alternando uma com a outra conforme uma lei variável de acordo com os povos e as civiliza es (...)”*. (DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 371 – 373). Ao transpormos essas considera es para os castigos divinos que se abatem sobre os faltantes às festas ou às missas nas redu es, deve-se considerar que as doenças ou as mortes que sobrev m são registradas pelos missionários como conseq ncia natural das transgressões. Deve-se, no entanto, ressaltar que esta impossibilidade de coexistência, ao mesmo tempo, do sagrado com o profano é desconhecida das 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.

¹³³ *DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637*. In: **Documentos para la História Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). 1924, p. 149.

¹³⁴ *DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637*. In: **Documentos para la História Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). 1924, p. 149.

¹³⁵ *DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635 – 1637*. In: **Documentos para la História Argentina**. Tomo XX. (Iglesia). 1924, p. 200.

A “Conquista Espiritual” do Pe. Montoya também registra várias situações em que é reafirmada a importância da assistência à missa e das punições aos ausentes.

Certo moço de nenhuma devoção fugia invariavelmente da assistência à missa, mesmo nos dias em que a Igreja o manda. (...) Vencido por forte tentação num dia de festa arrastou ele em sua companhia a um outro, sem que lhe permitisse voltar e assistir à missa. (...) Mas ele, arrependido daquele que perdera, tinha a vontade de lograr a este. Despedindo-se do companheiro e a poucos passos dados, ouviu que aquele seu tentador aos gritos estava pedindo socorro. Com isso olhou para trás e notou que a esse tinha-o preso um tigre feroz, despedaçando-o com ânimo raivoso. Fugiu ele próprio do perigo e apressou-se em avisar a aldeia do caso. Em sua conseqüência se reuniu a gente do povo, foi ver o acontecido e achou que o tigre já havia devorado grande parte do moço. Tornou-se conhecido esse castigo e ele serviu de exemplo para os demais. [sem grifo no original]¹³⁶

Advertido do caso, o padre foi em pessoa vê-los e convidá-los, bem como conduzi-los à igreja, porque mesmo depois de tanto tempo ainda não sabiam onde ficavam os umbrais dela. (...) Voltando, porém, à sua dureza antiga, prosseguiram em ausentar-se do povoado, enquanto os demais rezavam na igreja.

Sobreveio-lhes, porém, o castigo, ao reentrarem em casa, pois assaltou-os um tremor e acidente (!) tal, que ali mesmo tombaram por terra e, ainda que o padre aparecesse com toda a pressa, ainda mais depressa tratou a morte de desterrá-los desta vida, e até do paraíso. [sem grifo no original]¹³⁷

Embora a participação na missa não possa ser enquadrada, em seu sentido estrito, como uma prática sacramental, ela deve ser percebida como indicador da inserção dos fiéis nas práticas coletivas do catolicismo.

Com efeito, como assinala Lebrun, “*o comparecimento obrigatório à missa aos domingos e dias de festa caracteriza, por excelência, a participação na Igreja Romana. (...) Assistir à missa deixou de ser uma devoção entre muitas outras e a participação dos assistentes no divino sacrifício passou doravante a ocupar o centro de toda vida espiritual*”.¹³⁸

¹³⁶ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. LVI, p. 195.

¹³⁷ Idem, cap. LXVIII, p. 225.

¹³⁸ LEBRUN, François. *As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal*. In: Ariés, P. (org.) **História da vida privada**. (Vol. 3). São Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 73 e 77

Esta passagem, extraída da ‘Conquista Espiritual’, do P^e. Antônio Ruiz de Montoya, expressa bem este aspecto:

Adiantavam muito os novos cristãos com a contínua pregação do Evangelho e iam-se estabelecendo entre eles ótimos costumes. Um deles, e bastante louvável, era o de que de manhã bem cedo todos assistissem a Missa e logo depois fossem trabalhar em suas lavouras. Com esse santo exercício experimentaram aumento de bens, tanto espirituais como temporais. [sem grifo no original]¹³⁹

Cabe aqui destacar dois registros significativos acerca da importância da frequência à Igreja, isto é, da assistência às missas, na medida em que isto facultava aos indígenas a aceitação como integrantes da Cristandade, e os benefícios materiais e espirituais disto decorrentes.

Estas passagens são igualmente ricas para uma análise dos sentimentos experimentados pelos indígenas, segundo apropriação do missionário:

Era o seguinte nosso modo de proceder: - Visitávamos, ao amanhecer, os enfermos, sendo que logo mais se dizia a 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]¹⁴⁰

*Continuava um destes índios a fugir da doutrina e dos sermões (...)
Certo dia ele passou por um menino que, por sua pequenez, mal sabia andar ou soltar a língua, para falar. Perguntou o índio a este:*

‘Menino, para onde vais com tanta pressa?’

Como se fosse de juízo maduro, o pequeno respondeu:

‘Vou escutar a palavra de Deus, que na igreja pregam os padres. Não quero ficar fora dela como os animais.’ [sem grifo no original]¹⁴¹

A imagem de que ‘*os que ficam fora da igreja são animais e que são tratados como tal*’ se prestará para desqualificar - pela imagem e pelo discurso - os ainda não convertidos.

¹³⁹ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXXVII, p. 102

¹⁴⁰ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XXXVII, p. 57.

¹⁴¹ Idem, cap. LI, p. 186.

Um outro aspecto que merece destaque na construção da sensibilidade religiosa característica das reduções jesuítico-guaranis são os sonhos¹⁴², abundantes em imagens do céu e do inferno. Cabe aqui ressaltar que são os missionários jesuítas que registram os sonhos que lhes foram contados pelos indígenas. Os relatos sofreram, portanto, e sem dúvida, a interferência do imaginário cristão e da sensibilidade jesuítica.

Ao analisarmos os relatos que referem os sonhos dos indígenas, deve-se considerar que *“a documentação dessa linguagem de sonhos e visões (...) dá conta de certas formas do processo reducional não facilmente atingíveis através das notícias mais ‘objetivas’”*. No entanto, é preciso não esquecer que se o Guaraní reduzido não deixa de sonhar, *“ele não sonha mais, aparentemente, como Guaraní”*, já que *“sonha agora como cristão”*, e que *“as imagens e expressões provêm da nova religião”*. Deve-se, ainda, considerar que *“os sonhos do Guaraní, ao serem transcritos, foram verbalizados novamente pelos jesuítas”*.¹⁴³ Daí ser necessário observar *“a distância entre o sonho sonhado e o sonho verbalizado”*¹⁴⁴, e com o agravante de que é verbalizado duplamente, pelo que sonha e pelo que relata. Em razão disso, não seria de todo incorreto supor que houve uma seleção dos sonhos narrados pelos missionários, privilegiando os que podiam servir como histórias exemplares, edificantes, que inspiravam os sermões e favoreciam a conversão.

¹⁴² Como bem salienta Melià: *“Sonhos e visões fazem parte da história da redução, que neles encontra manifestação de sentidos que outras linguagens não saberiam oferecer. (...) Os jesuítas davam importância aos sonhos dos Guaraní, porque para eles próprios os sonhos eram significantes de história e ação. (...) Escutando o sonho do Guaraní, o jesuíta evocava provavelmente ressonâncias interiores, como se compartilhasse uma linguagem comum.”* (MELIÀ, B. *A Linguagem dos sonhos e visões na redução do índio guaraní. VII Simpósio Nacional de Estudos Misionários*. Anais. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, p. 17, 1988.) Em relação às visões, cabem as observações de Gruzinski de que *“más de la mitad de las visiones que afligían a los indios durante el período colonial parecen haber sido de naturaleza demoníaca, siendo la de Satanás, la más frecuente, seguida después por las de monstruos demoníacos, el infierno, y los condenados en este orden.”* Ele resalta, no entanto, que *“sería un error interpretar tales desarrollos como meras expresiones del proceso de demonización, pues no existía gran diferencia entre estas visiones y las que padecían los europeos contemporáneos, o, de hecho, la mayoría de los cristianos de la época.”* (GRUZINSKI, Serge. Apud CERVANTES, F. *El Diablo en el Nuevo Mundo*. Barcelona: Herder, 1996, p. 106).

¹⁴³ MELIÀ, B. Op. cit., 1988, p. 17.

¹⁴⁴ Idem, p. 18.

Concordamos com Melià que refere como ‘*mortes sonhadas*’, as relatadas pelos ‘*mortos ressuscitados*’ que, inseridos na nova realidade reducional, buscam, na oportunidade de vivenciar o sonho, a garantia de alcançar a vida eterna.¹⁴⁵ Deve-se, por isso, considerar numa análise sobre as manifestações de sensibilidade religiosa nas reduções que “*ò Guarani realiza no sonho atividades que supõem vida acordada. Sonhar é uma capacidade para a qual alguém se prepara*”.¹⁴⁶

O P^e. Montoya registra a aparente ressurreição de uma mulher, destacando aspectos de sua pregação:

La chamando essa boa mulher a todos os do povoado, a homens e mulheres, exortando-os ao amor e caridade e dizendo-lhes que sempre assistissem à missa, fizessem boas obras, dessem toda esmola possível aos pobres e cumprissem os preceitos de Deus.

Falava-lhes maravilhosamente bem da fealdade do pecado, da formosura da virtude, do horror do inferno, do temor do Juízo, bem como da conta exata que Deus pede e da beleza da glória. [sem grifo no original]¹⁴⁷

A passagem que transcrevemos a seguir consta da Carta Ânua, referente aos anos de 1632 – 34, e revela não só a admissão pelos padres de que a ‘*ressurreição*’ de uma menina estava associada ao fato de ter apenas adormecido, mas aponta também para as recomendações em relação às condutas dos sobreviventes da peste. As imagens tão vividamente experimentadas em sonho são relatadas pela menina, provocando a confissão do pai que, envolto em lágrimas pelo ocorrido, promete manter-se cristão.

¹⁴⁵ Em relação às descrições de sonhos dos indígenas, é preciso salientar, como Melià, que “*ò Guarani sonha e sabe sonhar*” e “*como outros índios da família tupi-guarani, guia-se pelos sonhos*”. (MELIÀ, B. Op. cit., 1988, p. 9.) O sonho constitui-se em “*atividade privilegiada para se receber a reza, e a reza é a forma superior da palavra, fonte de conhecimento e força para ação*”. (Idem, p. 11.) Melià ressalta, ainda, que “*ò poder e prestígio do Guarani está na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e ela depende diretamente do sonho*” (Idem, p. 11.) Em razão do valor atribuído à capacidade de sonhar e de verbalizar os sonhos na sociedade guarani, decorrem o prestígio e o poder de um profeta guarani.

¹⁴⁶ MELIÀ, B. Op. cit., p. 12.

¹⁴⁷ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XL, p. 151.

Una niña de solos ocho años de edad estando ya muy al cavo se quedó dormida y de allí a poco espacio abrió muy sosegada sus ojos y los clavó a un lado del aposento mostrando el semblante muy risueño y agradable (...) no veis padre la muchedumbre de hermosísimos niños vestidos de galano ropaje que estan aquí y me estan diciendo vamos, vamos. (...) Estava junto a ella tocado también de la peste un hermanito suio de solos 6 años y volviendose a el la niña le tomó de la mano diziendole hermano mio yo me voy, ven tu también conmigo (...) rezad por mi en la iglesia y entrad a menudo en ella (...) El niño començo luego a empeorar y vió también aquel esquadron celestial que le repetía como a su hermanita vamos y el niño le respondía con grande simplicidad que le aguardase un poco. (...) Y dentro de pocas horas con un semblante risueño y dando voces como su hermanita vamos, vamos se infirió su alma en la compañía de aquellos espíritus bienaventurados. Dióle poco antes una medalla que tenía al cuello a su padre diciendole tomo por mi memoria esta imagen y mira que llebes siempre ofrendas a Nuestro Padre, quedó el dicho indio tan movido de este espetaculo que luego se fue a confesar y contó desecho en lágrimas de consuelo todo lo referido. [sem grifo no original]¹⁴⁸

Estas aparecem, portanto, como imagens fundantes das representações do céu e do inferno e que, incorporadas pelos indígenas, se traduzirão em comportamentos pretendidos pelos jesuítas.¹⁴⁹

Así permitió que los demonios molestasen al enfermo, llevándolo en apariencia a los fuegos eternos. Al instante aparecieron dos ángeles para sacarlo de las garras del demonio.[sem grifo no original]¹⁵⁰

O segundo registro foi extraído também da Ânuia de 1637 – 39 e deixa mais claro que o destino dos pecadores era o inferno:

Cierto indio cayó gravemente enfermo. Ya se le acercaba el último momento, cuando quedó un poco dormido. Soñó que fue llevado al borde de un terrible precipicio, donde vió un gran fuego. Sus acompañantes le agarraron para echarle abajo, cuando apareció un joven que los detuvo y les dijo: Sin duda ya te

¹⁴⁸ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1990, p. 122 – 123. Referente à redução de San Ignacio.

¹⁴⁹ Deve-se aqui retomar alguns aspectos da formação teológica dos jesuítas já abordados no capítulo 2. Como parte integrante da formação e da avaliação da prática religiosa, os Exercícios Espirituais induziam o praticante a experimentar visões e sensações que materializavam o céu e o inferno. Pode-se afirmar, portanto, que devido à importância atribuída às imagens sensoriais nas meditações, estas foram estendidas para as pregações e para as interpretações das ações dos indígenas. Os Exercícios Espirituais ressaltam ainda a importância da salvação: *‘Este é um negócio em que devemos empenhar toda a nossa atenção, pois não há meio-termo entre salvar-me e não me salvar; porque, se não alcanço o Paraíso, para o qual fui criado, receberei a pena eterna da minha condenação.’* (Apud MONTEIRO, P^e. Alexandrino S.J. Op. cit., 1950, p. 27). Um outro aspecto a ser salientado e que está invariavelmente associado às imagens de céu e inferno internalizadas pelos indígenas é a noção de pecado. Nos ‘Exercícios Espirituais’ encontramos: *‘Que grande mal é o pecado, para transformar num instante seres tão perfeitos em seres tão abomináveis. (...) O pecado é sempre uma desordem moral nos atos humanos e repugna intrinsecamente à razão, e por isso encerra sempre degradação da natureza racional e imprime na alma uma tão hedionda mancha, que a torna abominável aos olhos de Deus’.* (Idem, p. 52 – 61).

¹⁵⁰ MAEDER, Ernesto J. A. (org.).Op. cit., 1984, p. 122.

*quemarias en este fuego, si Dios no hubiera tenido lastima de tí. Vete ligero al sacerdote. Despertó el enfermo, llamó el Padre, y le contó todo.*¹⁵¹

A “Conquista Espiritual” também nos oferece registros valiosos, como este em que um indígena moribundo tem uma visão do céu e exorta os demais a portarem-se de acordo com os ensinamentos cristãos:

(...) chegou a falecer após a recepção dos demais Sacramentos (...). Ordenei o lugar de sua sepultura, na qual, algumas horas depois, vi que um padre estava enterrando um defunto (...). Perto do meio-dia me chamaram da parte desse defunto, afirmando os mensageiros que havia ressuscitado e que todo o povo acorria para vê-lo. (...) Disse-me que morrera e que ali, perto de sua cama - apontou ele o próprio lugar -, encontrou-se sua alma com um demônio feroz (...) Nisso apareceu-lhe o apóstolo São Pedro e com ele dois Anjos; reconheceu que um deles era São Miguel e o outro o de sua Guarda, cuja presença afugentou o demônio (...). cobrindo-o São Pedro com o seu manto, em companhia dos dois Anjos ultrapassaram os montes e, passando por uns ameníssimos campos, chegaram à vista de uma grandíssima cidade cercada, da qual saía muita claridade e resplendor. (...)sendo que São Pedro lhe disse: A cidade que vês é a cidade de Deus. Aqui estamos e vivemos com Ele. Quanto a ti, convém que voltes a teu corpo e no terceiro dia entrarás na igreja (...). Nestes dias falou a todo o povo que para vê-lo e ouvi-lo acudia em tropel. Recomendava-lhes a todos que tratassem de viver bem e auferissem proveito da doutrina dos padres. (...).

*Produziu este caso fruto abundantíssimo em todos e se constituiu em muita séria advertência para a confissão com um bom exame (...)*¹⁵²

Fica atestado no registro seguinte que os sonhos fazem parte de um processo de exame de consciência e purificação espiritual pela confissão dos pecados.

*Una india de muy mala vida, estaba tan obstinada que huía de la confesión. Dios tuvo misericordia de ella, sin que ella diera ocasión para ello. Vió ella, como después contó, a un hermoso niño, que la conducía por medio de unos precipicios hasta un pozo muy profundo y terrible, de donde salían tristes gemidos y horribles aullidos. Vio allí unos monstruos negros, que revoloteaban por unas espesas nieblas y el fuego que estaba chisporroteando en los abismos. Entonces dijo el niño a la india: Allí te echarán abajo, si no te arrepientes de tus pecados tan sucios, y no te confiesas. Desapareció el niño y la india se despertó. Al amanecer se apresuró a ir a la iglesia, contó lo que había visto, y con gran dolor de su alma se confesó de sus pecados. [sem grifo no original]*¹⁵³

¹⁵¹ Idem, p. 99.

¹⁵² MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XVII, p. 71 – 72.

¹⁵³ MAEDER, Ernesto J. A. (org.) Op. cit., 1984, p. 96.

A visão do Inferno, presente no sonho dessa indígena, é descrita com colorações tão vivas que o temor que possa ter produzido nela deve ter ocasionado não só sua confissão, mas a internalização da permanente ameaça de experimentá-lo concretamente.¹⁵⁴

Esses mesmos aspectos, relativos à modelação comportamental, podem ser observados neste registro:

*Obtinadamente siguió aquel joven en su mala vida, haciendo con sangre fría las más grandes barbaridades. La misericordia de Dios, empero, había resuelto sacudir aquel corazón endurecido. Estaba una vez durmiendo, cuando se vió puesto, por medio de unos demonios, delante del tribunal del Eterno Juez. Siguio el sumario y se pronunció la sentencia. Sintióse el joven azotado barbaramente por los demonios, y cuando despertó, le atormentó el dolor en todo su cuerpo que no pudo levantarse. El gran sufrimiento le hizo volver a buen juicio y arrepentirse de veras. Llamó el Padre e hizo una larga y buena confesión. Sanó en alma y cuerpo, y persevera en el buen camino. [sem grifo no original]*¹⁵⁵

Os sonhos tinham ainda uma função premonitória ou de anúncio da morte, como se deduz desta passagem extraída da Carta Ânua de 1644. Cabe ressaltar que o sonho selecionado é de um padre jesuíta.

Un día de jueves le envió Dios a uno de sus alumnos, ya muerto hacía tiempo, para avisarle de su última hora. Por este feliz anuncio se puso como fuera de sí de alegría, llorando a gritos; y al ser amonestado por sus compañeros de servirse de las medicinas preparadas por los Padres, contestó: Agradezco su buena voluntad pero mejor es la medicina de Dios, porque ya me ha avisado un mensajero de la Virgen de mi cercana muerte. (...) el cual me invita a irme al paraíso (...)

¹⁵⁴ Os Exercícios Espirituais recomendam: “É muito conveniente que nós entremos no Inferno e sintamos em nossos mesmos sentidos o que nele padecem os réprobos”; “Verei com a vista da imaginação como a cratera de um vulcão, aquela imensa caverna de muitos mil quilômetros de diâmetro, e mergulhadas naquele oceano de fogo as almas dos condenados como em corpos ígneos num número incalculável de todas as raças e classes da sociedade, e no mais profundo daquele mar-morto o Dragão infernal cercado da sua Guarda negra, composta de anjos rebeldes e dos mais abomináveis pecadores da terra”; “Ouvirei com os ouvidos da imaginação prantos, alaridos, vozes, blasfêmias contra Cristo Nosso Senhor, contra a Virgem e contra os Santos. (...) O Inferno é a região do pranto”; “Quanto melhor é chorar neste mundo os nossos pecados, e sofrer os males da vida com resignação na vontade de Deus, a fim de evitarmos um choro eterno e sem mérito”; “Sentirei pelo olfato, fumo, enxofre, exalações de coisas imundas e pútridas”; “Aplicando o meu tato ao fogo do Inferno, procurarei ter a sensação das chamas que abrasam as almas”; “É um fogo que não mata, mas conserva viva a vítima, porque no Inferno não há mais redenção. Procurarão a morte, mas a morte fugirá deles”. (Apud MONTEIRO, P^e. Alexandrino S.J.. Op. cit., 1950, p. 71 – 78). Diante deste Exercício Espiritual de Meditação pode-se compreender os seus efeitos sobre a mística que envolvia a atuação dos missionários na Província do Paraguai, bem como os reflexos da mesma sobre os indígenas.

¹⁵⁵ MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit., 1984, p. 34.

diciendo esto espiró, dejando a todos los presentes bañados en lágrimas. [sem grifo no original]¹⁵⁶

Alguns pontos dessa passagem merecem ser analisados. O primeiro diz respeito às referências feitas ao uso de remédios preparados pelos padres e à medicina de Deus e, ainda, à opção do missionário em renunciar à primeira – o que revela o não temor da morte e o preparo espiritual para esta – o que foi manifestado com choros e gritos de alegria. O segundo está relacionado com o convite para desfrutar do Paraíso, logo, considerava-se digno dele. O terceiro ponto refere-se às demonstrações de sentimentos registradas e que dão uma dimensão da comoção que a morte provocou.

A auto-sugestão, tanto individual quanto coletiva, também foi registrada por Montoya, como neste registro em que o missionário atribui à imaginação a morte de uma criança.

O filho de um destes congregados, quando ainda não tinha um ano de vida, enamorou-se ao ver enterrar algumas crianças com flores e grinaldas na cabeça. Pediu por isso algumas vezes a seu pai, que lhe permitisse morrer e, fingindo-se morto, a título de ensaio jogava-se no chão.

Incomodando-se o pai à vista de tal licença, solicitada por seu filho, disse a este:

‘Filhinho, se Deus quiser que morras, faça-se sua vontade santíssima!’

Ouvindo o beneplácito e a resignação de seu pai, disse-lhe o menino:

‘Pois bem, papai, vou morrer!’

Deitando-se com isso em sua caminha, lá ficou morto, sem que precedesse qualquer enfermidade.

Não sem bom fundamento dizem os médicos que ‘a imaginação produz a causa - imaginatio facit causas’. [sem grifo no original]¹⁵⁷

¹⁵⁶ *ÂNUAS DE 1644. ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.* Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. (Mimeo) p. 106.

¹⁵⁷ MONTROYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. LII, p. 188.

A importância das visões e dos sonhos como fatores determinantes de enfermidades, revela, igualmente, a significativa auto-sugestão, como neste registro que dá conta de um índio que após matar duas cobras peçonhentas, sonhou que as cobras o matavam.

Com isso despertou sua mulher e já o encontrou de pulso parado. Veio um padre, que o achou em agonia mortal. Informado a respeito do caso, aplicou-lhe os remédios ordinários contra a peçonha, fazendo-o como se de fato ele tivesse sido picado por cobra venenosa. (...). Resultado: dela ficou tão fraco como se tivesse tido uma doença real muito grave. Como ele mesmo confessou, a apreensão, que tivera em sonhos, no sentido de que as cobras os matassem a picadas, tinha sido a causa de sua enfermidade. [sem grifo no original]¹⁵⁸

Estes dois registros feitos por Montoya se referem à Redução de Santa Maria, a Maior, e relatam um caso de *‘fingimento de morte’* e um de *‘doença’* provocada por sonho.

A admissão pelo missionário de que houve, inicialmente, *‘morte fingida’* seguida de *‘morte real’* e de que *‘os sonhos tinham sido a causa da enfermidade’*, sugere que Montoya tivesse consciência de que os ressuscitados também haviam fingido a sua morte e que muitas doenças curadas, na verdade, não eram *‘doença real muito grave’*.

Esta admissão, contudo, não elimina a consciência da utilidade (em termos de eficácia das representações empregadas) dos *‘testemunhos de fé’* resultantes e da disseminação de determinadas práticas sacramentais e comportamentais entre os já convertidos ou por se converter.

Contrastando com as descrições dos demônios e do inferno, as dos santos, dos anjos e do céu procuraram sempre transmitir a idéia de tranqüilidade, beleza e harmonia, em situações das quais resultavam a absolvição dos pecados ou alcance da cura ou da boa morte. As passagens a seguir foram extraídas da *‘Conquista Espiritual’*.

¹⁵⁸ Idem, p. 189.

Chegando a meia noite, viram eles que a defunta dava sinais de vida, pois se movia (...).

Logo que deixei esta vida, fui levada ao inferno, onde vi um fogo horrendo, que arde e não dá luz, e causa grande temor. Nele vi alguns dos que morreram, mas tinham estado em nossa companhia e a quem todos conhecíamos. Padecem eles muitas dores.

Logo mais me levaram para o céu, onde vi Nossa Mãe, sendo ela tão formosa, resplandecente e linda, tão adorada e servida de todos os bem-aventurados, e achando-se em sua companhia inumeráveis Santos belíssimos e brilhantes (...). Lá é tudo formosura, beleza e riqueza (...) [sem grifo no original]¹⁵⁹

Há ainda o registro que refere uma moça que, dada como morta havia três horas, “*deu sinais de estar com vida*” e que relata que viu “*uma tropa de demônios muito feios, os quais vieram ao meu encontro*” e que estes “*vinham munidos de uma espécie de garfos, com que queriam prender-me, mas um Anjo de grande formosura, que estava comigo, defendeu-me e com uma espada de fogo pôs em fuga os demônios*”.¹⁶⁰

O registro de Montoya prossegue referindo imagens que a moça ressuscitada teria empregado em seu relato, como fogo, cães, serpentes e demônios, características do imaginário cristão ocidental, que ela teria internalizado.

Esse Anjo guiou-me ao inferno, para que visse o fogo espantoso, que os condenados padecem.(...) Ali cheguei a ouvir, grandes uivos de cães, bramidos de touros e silvos de serpentes, que davam aos demônios (...) [sem grifo no original]¹⁶¹

Com relação à aparição de santos é significativa esta passagem que relaciona sonho, admissão de culpa, confissão e arrependimento.

Certa mulher desejava sua admissão, mas, fazendo o exame de sua consciência, para purificá-la com uma confissão geral- (...) ela adormeceu e, em sonhos, pareceu-lhe ver a Virgem e ouvir que a admoestava quanto a certos pecados. (...), *Despertou com isso e achou que a advertência fora correta.*

¹⁵⁹ Idem, cap. XL, p. 151.

¹⁶⁰ Idem, cap. XLI, p. 154.

¹⁶¹ Idem, cap. XLI, p. 154.

Arrependida, alegre e grata à Virgem, confessou pois as suas culpas. [sem grifo no original]¹⁶²

Em vários registros se observa a insistência em associar figuras iluminadas e suaves às visões e sonhos tidos por indígenas já convertidos.

Estávamos dedicando, em Loreto, um novo templo à Virgem Soberana, em dia que vinha a ser uma de suas festas. Na noite anterior, à claridade do luar, estavam mais de 60 pessoas celebrando com alegria a festa quando todos viram que da velha igreja, situada em frente da nova, saíam três figuras vestidas duma roupagem celeste, branca como a neve e reluzente como prata polida. Seus rostos pareciam três sóis, apresentando as cabeleiras como de fibras de ouro, caídas sobre os ombros. (...).

A gente ficou absorta, mirando e contemplando sua formosura e linda disposição de corpos (...). Alguns meninos, ali presentes, tiveram o seu amor tão ardente que, vazios de todo o medo e cheios de simplicidade, com caminho fraternal chegaram-se a elas (...) [sem grifo no original]¹⁶³

Mais do que comprovar o sucesso decorrente da dedicação e do empenho dos missionários, estes relatos atestam a construção de uma sensibilidade própria das reduções jesuítico-guaranis creditada à *força de Evangelho, cuja eficácia se vê em amansar leões, domesticar tigres e em fazer de feras selváticas homens e até mesmo anjos*".¹⁶⁴ Neste sentido, os testemunhos dos ressuscitados foram fundamentais para que, através de práticas como jejuns, disciplinas e penitências, festas religiosas e procissões, os missionários transformassem *feras selváticas*" em *homens e até mesmo anjos*" .

Como pudemos observar, a descrição detalhada e teatralizada das visões atribuídas a parte dos recém-curados ou ressuscitados e a atmosfera mística envolvente foram recursos largamente empregados para a obtenção da modelação espiritual e comportamental dos Guaranis.

¹⁶² Idem, cap. XLVII, p. 178.

¹⁶³ Idem, cap. XVIII, p. 75.

¹⁶⁴ Idem, cap. XLV, p. 168.

A visão dos anjos e de Deus e a referência àqueles indígenas convertidos que se encontravam no céu e que gozavam de grande glória vinham ao encontro dos comportamentos que os missionários pretendiam introduzir.¹⁶⁵

Dali (...) levou-me o Anjo à visão da glória dos bem-aventurados. Vi o próprio Deus num assento e trono formosíssimo, rodeado de infinitos bem-aventurados. (...) Era um ser que resplandecia infinitamente mais do que o fogo, mas não queima (...).

Pude conhecer ali muitíssima gente destas reduções e, entre ela, os três padres que morreram no Guairá, tendo grande glória. (...).

*Padre, não te canses a ensinar o caminho do céu (...). Oh, se não cometessem pecado! Oh, se amassem a Deus de todo o coração! Oh, se cumprissem a todos os seus mandamentos! Como haveriam de estar contentes na hora da morte![sem grifo no original]*¹⁶⁶

A eficácia dos relatos e das recomendações feitas pelos ressuscitados fica comprovada nas ações que se seguiam e que foram registradas pelos não menos impressionados missionários: *‘de noite, viam-se pelas ruas disciplinantes, e mesmo à porta da igreja açoitavam-se ou flagelavam-se não poucos. Foi, em suma, um grande estímulo para todos, principalmente para os congregados (...)*’¹⁶⁷

Os relatos de ressurreições impressionam não só por sua freqüência, como também pelo discurso que, perpassado por representações do Céu e do Inferno, se desdobrará em práticas de devoção e respeito aos ensinamentos cristãos.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Ainda em relação a estas visões que condenam comportamentos e enfatizam outros, deve-se ressaltar a significativa influência das concepções dos missionários jesuítas em relação à morte e ao pecado: *‘Antes da morte pode-se sair do pecado, superar os maus hábitos, reparar as desordens, pagar dívidas (...) chegado o momento da morte, acabou tudo (...) Os desregramentos causados pelos pecados provêm de não considerarmos praticamente a nossa vida como uma preparação para a eternidade (...) A morte nos ensina expressamente (...) que só tem valor a virtude (...) A vida que levamos indicará o lugar que havemos de ocupar. Vida conforme os mandamentos, direita! Vida contrária aos mandamentos, esquerda!’*. (Apud MONTEIRO, P^e. Alexandrino S.J. Op. cit., 1950, p. 101 – 105)

¹⁶⁶ MONTOYA, A. R. de. Op. cit., 1985b, cap. XLI, p. 154.

¹⁶⁷ Idem, p. 156.

¹⁶⁸ De acordo com Saguier e Clastres, *‘Los guaraníes no se equivocaron al aceptar el cristianismo: este convergía sobre el punto esencial con sus propias creencias. Basta leer algunos de los abundantes relatos de ‘conversión’ dejados por los jesuítas, para darse cuenta que una sola cosa fascinaba a los índios en las prédicas de los padres: la promesa del*

Há que considerar ainda um aspecto recorrente nesses registros sobre as ‘ressurreições’ ocorridas e que perpassa a documentação jesuítica do período analisado – a solenidade que reveste o momento da verbalização e da divulgação do que foi sonhado.

O primeiro registro que selecionamos integra a Ânuia referente aos anos de 1641 a 1643, e ressalta a receptividade dos indígenas à “*nueva predicadora*”.

*Entre los muchos que murieron en esta reducción a manos desta pestilencial dolencia fue una india (...) se sintió herida con la flecha de la enfermedad, que la apretó de suerte que la dejó por muerta cuasi ocho horas; pasadas estas volvió en sí (...) Acudieron los congregantes y los que no lo eran a oír lo que les decía la nueva predicadora, lo cual hizo en sus oyentes tal efecto, y tal moción en todo el pueblo que se llenaba la iglesia todos los días como si fueran de fiesta y las confesiones tan numerosas como en tiempo de Jubileo (...) [sem grifo no original]*¹⁶⁹

O segundo registro consta da Carta Ânuia dos anos de 1672 a 1675 e refere que “*cierto indio (...) se había enfermado gravemente, y ya le tenían por muerto, cuando inesperadamente volvió a sí y comenzó a hablar*”.¹⁷⁰

O P^o. Cristóbal Gómes prossegue o registro, descrevendo os efeitos que a ‘ressurreição’ provocou:

*Aquel indio comenzó a discursar, como si fuera un celoso misionero, diciendo: ¡Ay, cuanta verdad es lo que nos repiten tantas veces en público y privado los misioneros! Yo lo despreciaba como locuras y espantajos, que se dicen para echar miedo a los chiquillos. Tontamente despreciaba yo las sagradas imágenes. Ahora aprecio todas las verdades religiosas, y de hoy en adelante guardaré sus preceptos. Dijo todo esto entre abundantes lágrimas, y al terminar expiró, quedando los que le rodeaban con la firme esperanza, de que se había salvado. [sem grifo no original]*¹⁷¹

Continuação de Nota da página anterior.

Paráiso.” (BAREIRO SAGUIER, Rubén; CLASTRES, Hélène. *Aculturación y mestizaje en las Misiones Jesuíticas del Paraguay*. APORTES. n. 4, p. 25, 1969).

¹⁶⁹ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY – 1641 - 1643. (Introducción del Dr. Ernbeto J. A. Maeder). Documentos de Geohistória Regional n. 11. Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996, p. 86.

¹⁷⁰ CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY – AÑOS DE 1672 – 1675. (Traducción de Carlos Leonhardt, S. J.) Buenos Aires, 1927. (Mimeo), p. 27 – 28.

¹⁷¹ Idem, p. 27 – 28.

A preocupação com a imortalidade reflete a assimilação pelos indígenas de que esta funcionava como recompensa que se sustentava na observação de normas morais.

Montoya registrou, no “Vocabulário y Tesoro de La Lengua Guarani” expressões que apontam para esta assimilação: *“el demonio arrebatata las almas para el infierno”*; *“los malos creen superficialmente los tormentos eternos”*; *“jamás verán a Dios los condenados”*; *“aunque nuestra carne se deshaga volverá a su ser cuando resucitemos”*; *“están abrumadas las almas en el infierno”*; *“Christo Nuestro Señor triunfó de la muerte”*; *“esta misma carne que tenemos, aunque con la muerte se deshaga, resucitará el día del juicio”*; *“los buenos son para el cielo, los malos son para el infierno”*; *“por eso me confieso por no yr al infierno”* e *“no tienen esperanza de salir del infierno los condenados”*.¹⁷²

Em relação a elas, é preciso considerar que resultam do esforço sistematizador de Montoya, que, ao traduzi-las do guarani para o espanhol, realizou, na verdade, uma *“aculturação lingüística”*¹⁷³, na expressão de Alfredo Bosi, na qual estão invariavelmente presentes categorias do imaginário cristão.

A assimilação, inferida dessa amostragem de verbetes do “Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani”, permite ampliar a exposição e a discussão sobre este processo de *“construção”* de uma sensibilidade religiosa própria das reduções jesuítico-guaranis.

Considerando, como Manuela Carneiro da Cunha, que *“a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido*

¹⁷² MONTROYA, P. Antonio Ruiz de. **Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani (o más bien Tupi)**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia., 1876c.

de novos significados”¹⁷⁴, percebemos as manifestações de sensibilidade religiosa dos Guarani nas reduções como reelaboração de sua própria sensibilidade, caracterizada igualmente pela devoção, fervor emocional e exaltação ritual-religiosa.¹⁷⁵

São oportunas aqui as conclusões dos antropólogos de que *“à cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em 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”*.¹⁷⁶ Há que se considerar também, como bem salientou Cunha, que *“não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste”*.¹⁷⁷

Transpondo essas conclusões para as reduções jesuítico-guaranis do século XVII e orientando nossa análise para os processos de reelaboração e manifestação das sensibilidades e de interiorização de *“uma moral da ordem e do controle”*, impõe-se a discussão em torno do papel desempenhado pelos *“imperativos da razão prática”* e pelos *“da razão simbólica”*.¹⁷⁸

Isto implica avaliar as manifestações de sensibilidade religiosa nas reduções, a partir de duas categorias explicativas que buscam, na verdade, explicar a sobrevivência étnica do

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁷³ Ver BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. Bosi afirma que *“culturar também é sinônimo de traduzir”*. Para este autor, *“o projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro (...)”*. (Idem, p. 65).

¹⁷⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 101.

¹⁷⁵ A propósito dessa reelaboração, Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção para processos importantes envolvidos na produção/dinâmica cultural: *“o uso de símbolos e de signos dados para promover significações novas ou não-oficiais, seja pela ambigüidade dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos”*. A antropóloga enfatiza: *“o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura”*. (CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. cit., 1987, p. 101).

¹⁷⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. cit., 1987, p. 99.

¹⁷⁷ Idem, p. 100.

grupo guarani. Recordamos que a interiorização de padrões de nojo, de vergonha e de sentimento de culpa ocorreu simultaneamente à valorização de sensibilidades que exteriorizassem sentimentos de humanidade, piedade, compaixão sensível, bondade e benevolência.

Uma abordagem explicativa que privilegia as motivações de ordem prática, como definidoras do processo de conversão dos Guarani, considerará as manifestações de piedade e devoção como, essencialmente, estratégias de sobrevivência, gestos de fachada e de pura e simples adesão verbal, decorrentes da consciência de que as reduções garantiam sua segurança física e material diante da expansão colonial espanhola. A recitação mecânica das orações, a memorização dos rituais e a sujeição à normatização das condutas morais são apontadas para ressaltar o caráter superficial da conversão dos indígenas.¹⁷⁹

É inegável que os Guarani, movidos pelo senso de oportunidade, tornaram-se receptivos à mensagem cristã que lhes prometia a vida eterna e garantia a preservação da vida. Há que considerar, no entanto, que essas manifestações são também resultantes das suas necessidades psíquicas e da manutenção da expressão e da ritualização do seu universo simbólico. As manifestações de sensibilidade religiosa que foram descritas pelos missionários jesuítas apresentam indicativos de que os indígenas Guarani buscaram a espiritualidade, valendo-se de práticas e representações simbólicas tradicionais, que foram ressignificadas,

Continuação de Nota da página anterior.

¹⁷⁸ Idem, p. 98.

¹⁷⁹ Vale lembrar aqui as conclusões de Leandro Karnal: *“O aprendizado das orações e das verdades básicas do Catolicismo era acompanhado de técnicas mnemônicas notáveis. Por meio de pinturas, gravuras e músicas, os índios rapidamente pareciam assimilar tudo que era importante para ser cristão; tudo, menos o ser cristão nos moldes do Evangelho.”* (KARNAL, Leandro. Op. cit., 1998, p. 229). Segundo esse autor *“se tomamos como modelo de homem convertido o proposto pelos inacianos (...) não houve conversão”* (Idem, p. 229). Além disso, havia as barreiras culturais, dentre as quais podemos destacar as lingüísticas e as conceituais.

como fica demonstrado no “*chorar copioso*”, nos sonhos e nas festas religiosas.¹⁸⁰ 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 ressignificação das representações e práticas culturais, tanto por parte dos missionários, quanto por parte dos indígenas.

Em relação, mais especificamente, às concepções de doença e de morte que serão assimiladas pelos indígenas, devemos associá-las à potencialização do medo da morte, este sim, introduzido e instrumentalizado pelos missionários jesuítas, para alcançar a “*civilização da conduta*” que viria a se expressar na interiorização de sentimentos, como vergonha e culpa, desconhecidos dos Guarani. Procissões, confissões, penitências e autoflagelações se inserem nesta normatização das condutas, ao mesmo tempo que possibilitam a vivência com o sagrado.

Pode-se, em razão do exposto, concluir que fatores de ordem prática contribuíram decisivamente para a permanência dos indígenas nas reduções jesuíticas. Os desvios de conduta e as transgressões atestam, no entanto, que a conversão não se processara de forma definitiva, exigindo que os missionários apelassem também para o sobrenatural como forma de mantê-los sob a proteção e o controle da Companhia de Jesus.

¹⁸⁰ Em relação a essa preocupação em garantir a perpetuação ou preservação do universo simbólico-ritual, é oportuna a contribuição de Backzo de que todas as escolhas sociais resultam de “*experiências e expectativas, de saberes e normas, de informações e valores*” e é assim “*que estas escolhas são muitas vezes imaginadas como as únicas possíveis e mesmo como impostas por um destino inelutável*”. (BACKZO, B. *A Imaginação social*. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985, p. 312.)

Deve-se, contudo, considerar como indiscutível, a ação fundamental dos fatores de ordem simbólica e ritualística, sem os quais o projeto reducional teria sido comprometido, não só na sua duração, como também no seu significado.

Como bem salientou Melià, o êxito das reduções jesuítico-guaranis não se dá “*a pesar de lo que eran los Guaraníes, sino precisamente por lo que eran estos Guaraníes*”.¹⁸¹

¹⁸¹ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1986, p. 209.

Considerações Finais

(...) penetremos no mistério apenas na medida em que o reconhecemos no mundo cotidiano, graças àquela ótica dialética que percebe o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como algo cotidiano.

Walter Benjamin

As narrativas e crônicas de viajantes, bem como as Cartas Ânuaas e as Crônicas Jesuíticas referentes ao século XVII refletem a incapacidade de uma apreensão ampla do profundo simbolismo que envolvia as manifestações de sensibilidade indígena guarani.

“Que ninguna cosa sienten mucho”, “de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure” – essas afirmações evidenciam uma percepção cristã-ocidental de sensibilidade que desconsidera as manifestações culturais indígenas e acaba por definir estereótipos como a superficialidade de sentimentos e a inconstância da “alma selvagem”.

Os registros enfatizam, sobretudo, a dificuldade em detectar quaisquer informações acerca da espiritualidade e religiosidade dos Guarani, por serem *“finos ateístas, sem tributar adoração a deidade alguma, pois ignoram todas igualmente”*.¹

No entanto, esta documentação, se lida atentamente, nos fornece um referencial das expressões religiosas dos Guarani, tais como os cantos e as danças, os sonhos e certos cultos aos ossos de feiticeiros falecidos, além do profetismo guarani.

Apesar de os registros que se referem à etapa pré-reducional estarem repletos de manifestações as mais variadas de sensibilidade indígena (dor, pesar, alegria), estas não são reconhecidas enquanto tal. Essas manifestações são caracterizadas como demonstrações emocionais excessivamente espontâneas, estando, portanto, em desacordo com as formas convencionais que previam o autocontrole das paixões e dos impulsos afetivos.

Há, ainda, nos registros uma predominância de referências a comportamentos tidos como bárbaros e anti-cristãos diante dos doentes e, também, à associação dos cantos com a guerra, a antropofagia e as superstições. A violência, a licenciosidade, o desregramento associado aos cantos, aos bailes e às bebedeiras, registradas por leigos e religiosos são tão vivamente descritas que acabam por encobrir qualquer outra manifestação sensível ou espiritual dos indígenas Guarani.

Não podemos esquecer que cronistas e missionários selecionaram percepções e informações, imobilizando *“ò desconhecido, como se tudo nele fosse ameaça, barbárie”* ou,

¹ LOZANO S.J., Pedro. **Historia de la Conquista del Paraguay**. v. I. Buenos Aires: Casa Editora Imprenta Popular, 1973, p. 110.

ainda, buscando a equivalência ao remeterem “*à um universo de significação, capaz de sugerir re-conhecimentos*”.²

Nesta perspectiva, importava-nos fazer uma releitura destas crônicas coloniais – as jesuíticas –, para identificar a constância e as demonstrações de “*sentimiento mui sensible*”, já que a inconstância selvagem, a venalidade e a leviandade indígenas perpassam os registros que analisamos e constroem uma imagem negativa do Guarani.

Interessava-nos, sobretudo, verificar como as demonstrações próprias da sensibilidade guarani foram, ao longo do período analisado, apropriadas pelo discurso jesuítico, na condição de resultantes do processo de conversão ao Cristianismo, bem como avaliar as transformações observáveis na sensibilidade guarani em decorrência da nova realidade reducional.

Procedemos à análise do discurso jesuítico – consubstanciado nos registros feitos pelos missionários nas Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai, referentes ao século XVII, cobrindo o período de 1609 a 1675 – investigando as hipóteses estabelecidas com base nos objetivos que orientaram o trabalho.

A seleção dos registros valeu-se do recorte temático, privilegiando aspectos relativos à doença e à morte, com o intuito de detectar e analisar suas representações e as práticas sociais delas decorrentes nas reduções jesuítico-guaranis.

² THEODORO, Janice. **América Barroca. Tema e Variações**. São Paulo: EDUSP/Nova Fronteira, 1992, p. 67 – 70.;

Observamos, sobretudo, a possibilidade de os registros revelarem aspectos que, acreditamos, caracterizaram o processo reducional, conformando de maneira peculiar a sensibilidade religiosa das reduções jesuítico-guaranis.

A historiografia tradicional considera que o acervo documental sobre as reduções jesuítico-guaranis organizado pela Companhia de Jesus *”enuncia, por princípio, uma versão a partir da visão jesuítica”*, impedindo qualquer *“possibilidade de se fazer uma leitura (...) extraindo da fala jesuítica uma leitura própria dos nativos do processo da conquista”*³ Assim, as condutas e manifestações da sensibilidade religiosa indígena registradas nesta documentação deveriam ser tomadas como indícios da adesão aos valores cristãos-ocidentais ou, ainda, como resultantes do processo exitoso de aculturação promovido pela Companhia de Jesus.

Nossa proposta, no entanto, considerou que esta documentação permite outros enfoques, que não os exclusivamente determinados por esta ótica e condicionados pela preocupação excessiva com a fidelidade dos registros, na medida em que revelam que aquilo que o jesuíta acreditou constituir-se em indicativo da absoluta conversão, foi, na verdade, uma ressignificação da tradição cultural guarani.

Este trabalho não se constituiu num *“exercício às avessas”* com a finalidade de *“resgatar a voz do outro”* – o indígena guarani –, mas detectou e analisou, no discurso jesuítico, momentos de *“conjugação de acervos”*, de apropriação seletiva e criativa de expressões da cultura indígena guarani e da cultura cristã-ocidental.

³ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Jesuítas: os mestres do Ñeengatú. Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXV, n. 1, jun. 1999, p. 244 – 245.

A proposta de analisar as reduções jesuítico-guaranis na perspectiva de uma história da sensibilidade considerou, em razão disso, as manifestações da sensibilidade diante da doença e da morte reforçadas, reformuladas ou introduzidas, em face da implantação do modelo reducional, que visava à conversão ao Cristianismo e à adoção de condutas ditas civilizadas.

Em relação às Cartas Anuais consultadas, cabe salientar que os registros nelas contidos enfatizam, sobretudo, os assim denominados, sucessos notáveis ou casos edificantes; já os registros que referem as transgressões e a incidência dos “*vícios abomináveis*” são destacados com a preocupação de relacioná-los às punições divinas aplicadas aos pecadores e às demonstrações de arrependimento que levam, com frequência, à conversão e a mudança de condutas.

As referências às condutas condenáveis estão, portanto, inseridas no discurso legitimador das concepções cristãs-ocidentais da doença e da morte, com o intuito de valorizar o trabalho dos missionários jesuítas, o que pode ser observado no destaque dado às dificuldades de toda ordem (naturais e sobrenaturais) que estes encontraram.

Há que considerar, ainda, que nos registros feitos neste período de mais de sessenta anos, identificamos diferentes razões para o enaltecimento dos feitos dos missionários e que vão desde a necessidade de afirmação do apostolado da Companhia de Jesus, até a preocupação com a proteção política e o amparo financeiro do Estado Espanhol, o despertar de novas vocações e, ainda, as campanhas de difamação perpetradas pelos “*inimigos da Companhia*”, na Europa.

Estas razões definiram, de certa forma, a apresentação dos relatos dos missionários ao Padre Provincial e deste ao Padre Geral da Companhia de Jesus, radicado em Roma. Nesses relatos, constatamos a existência de padrões que permitem a identificação de três fases distintas, em relação ao recorte temático que orientou esta investigação.

Os registros que caracterizam as duas primeiras décadas são marcados pela insistente negação e diabolização da cultura guarani. Neles são enfatizadas as “*ações nocivas*” dos feiticeiros; os movimentos de resistência xamanística; as dificuldades encontradas pelos missionários tanto em relação à garantia de sua própria sobrevivência, quanto em relação à continuidade e ao êxito do trabalho missionário.

As pestes, os períodos de fome (ainda que referidos também no período anterior) ocupam de forma significativa os relatos do período compreendido entre as décadas de 30 e 50, na medida em que passaram a ser as razões potenciais do fracasso da ação missionária entre os Guarani. Este é o período que oferece, para a análise do discurso jesuítico, os relatos mais ricos em relação às curas, aos sonhos, às visões e às “*mortes aparentes*” descritas pelos missionários envolvidos numa atmosfera de intensa exaltação emocional.

Os registros das décadas de 60 e 70, embora apresentem relatos edificantes, o fazem com a intenção de ressaltar o estado de “*perfeição*” atingido pelas reduções, com a finalidade de obter reforços através do envio de jovens missionários e, principalmente, de desfazer intrigas contra a Companhia de Jesus, decorrentes de sua opção pela proteção aos indígenas.

Em sua obra “Os Reis Taumaturgos”, Marc Bloch (1924) lembrava que os ritos de cura não podem ser pensados e considerados fora das superstições que formam o “*maravilhoso*” de uma época e das “*tendências gerais da consciência coletiva*”, uma vez que

isso significava condená-los antecipadamente a percebê-los *‘úpenas como uma anomalia ridícula’*.⁴

As curas realizadas pelos missionários jesuítas, nas reduções da Província do Paraguai, no período de 1609 a 1675, devem ser analisadas a partir desta perspectiva, acrescentando, ainda, algumas indagações – os missionários realmente curavam? Se não curavam, como mantinham a crença em seus poderes?

Numa tentativa de resposta, há que considerar que as Cartas Ânuaas consultadas enfatizam os relatos edificantes, referindo essencialmente os casos de doentes que se disseram (e se mostraram) curados após a intercessão dos santos, da água benta, do batismo ou das relíquias sagradas.

Não encontramos, nos registros referentes ao período mencionado, qualquer referência aos insucessos nas tentativas de curas ou, ainda, menção a recidivas das doenças, o que atestaria que a terapêutica empregada não havia sido eficaz, levando o indígena a repeti-la, ou então, a desacreditá-la.

Quando as doenças cediam ou pareciam ceder, dando a *‘ilusão da cura’* se estabelecia uma relação entre fé e milagre, entre pecado e perdão, entre conversão e cura, fundamental para o projeto de conversão e civilização dos missionários jesuítas.

Da mesma forma que os registros permitem a visualização da manipulação das curas, revelam, igualmente, a manipulação das não-curas, como no caso das epidemias ou de

⁴ BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 171.

doenças graves, que são instrumentalizadas para difundir novas condutas e a crença na salvação da alma.

Os registros revelam não só a valorização pelos missionários das conversões dos enfermos, mas também dos batismos e das confissões administrados aos moribundos, garantido-lhes a *‘boa morte’* (em especial, em consequência das epidemias).

O medo da doença e, sobretudo, o medo da morte, introduzidos pelos missionários através dos sermões e da doutrina, traduziram-se em padrões de comportamento e de sensibilidade pautados por manifestações de devoção e de piedade, exaustiva e entusiasticamente descritas pelos missionários.

É conveniente ressaltar que o temor da morte sem a confissão e sem a absolvição dos pecados e a perene ameaça do inferno levava os indígenas a proceder de acordo com as recomendações dos missionários, tanto em razão de medos reais (pestes, fome, ataques de bandeirantes), quanto em decorrência dos medos potenciais, construídos a partir da pregação jesuítica.

As Cartas Ânua de 1637 – 1639, por exemplo, referem que em face da ameaça dos bandeirantes, os indígenas se apressavam em solicitar o batismo e a confissão *“para poder pelear com más tranquilidad”*⁵ e que *“cada vez, antes de tirar el proyectil, se hincan de rodillas y se persignan”*⁶ e, ainda, que dirigiam *“frecuentes plegarias a la Santísima Virgen,*

⁵ *CARTAS SEGUNDAS ALGÚN TANTO MÁS CORREGIDAS QUE LAS PRIMERAS CARTAS ANUAS DEL PARAGUAY DE LOS AÑOS 1637 – 1638 – 1639.*In: MAEDER, Ernesto J. A. (org.). *CARTAS ANUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY (1637 – 1639)*. Buenos Aires: FECIC, 1984, p. 72.

⁶ Idem, p. 79.

para que conseguieran una completa victoria, como la conseguieron”⁷ pela “devoción de las mentes piedosas hacia de la Virgen”⁸.

O registro selecionado pelo redator da Carta Ânua, o Provincial P^e. Francisco Lupercio de Zurbano, prossegue referindo que os indígenas realizaram uma procissão que levava *“en triunfo la imagen de la Virgen por calles y plaza, por debajo de los arcos artisticamente adornados com flores y ramas del campo, entre súplicas y cánticos sagrados”⁹.*

O P^e. Zurbano, apesar de observar que após se terem confessado e feito batizar, os Guarani *“ardian en deseos de comenzar la batalla”¹⁰*, ressalta que considerando *“el natural bárbaro y feroz de esta gente y su antiguo carácter rastrero”¹¹* *“estas sus prácticas religiosas parecerán, no pequeñeces, sino cosas grandes, no vilezas, sino cosas sublimes, a lo menos delante de Dios, el cual sabe apreciarlas en su justo valor”¹².*

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 implementar uma estrutura perceptiva marcada por uma predisposição à materialização da sensibilidade religiosa.

As visões e os sonhos dos indígenas registrados pelos missionários jesuítas estão evidentemente associados aos sermões, aos conselhos e às advertências feitas aos transgressores ou vacilantes, bem como às encenações teatrais que, constituindo-se em

⁷ Idem, p. 94.

⁸ Idem, p. 94.

⁹ Idem, p. 93 – 94.

¹⁰ Idem, p. 73.

¹¹ Idem, p. 80.

verdadeiros espetáculos de exaltação religiosa, predispunham os indígenas a externar publicamente suas culpas, arrependimento e louvor a Deus “*para poner terror a otros*” ou para demonstrar o “*cambio de sus sentimientos*”. Os relatos referem a tensão emocional, a atmosfera trágica e o ardor carismático que envolviam as missas, procissões, penitências e demais disciplinas que antecedia feriado religioso ou calamidades anunciadas como as pestes “*que Dios les envía por castigo de sus culpas*”.

Os sacramentos administrados aos fiéis e aos recém-convertidos revertiam em intercessões divinas benéficas ou, simplesmente, produziam o consolo e apaziguamento das consciências dos indígenas. Afinal, “*à consolação vinha após o temor, e da mesma fonte*”.¹³

Gritos, suspiros, lágrimas, soluços e autoflagelações são referidos para ressaltar o nível de comoção e comunhão coletiva dos indígenas. Orientadas e estimuladas pelos missionários, estas manifestações estavam bastante distantes (em nível de discurso) daquelas condutas condenadas e qualificadas como bárbaras nos registros sobre as manifestações guaranis de dor e de alegria, referentes ao período inicial da implantação das reduções e que foram descritas como exteriorização brusca e ruidosa de sentimentos.

Considerando que nos propusemos a identificar os ‘lapsos’, as ‘falhas’¹⁴ do discurso jesuítico, pudemos constatá-los nas referências feitas às expressões de dor, alegria e júbilo dos indígenas que, em sua grande maioria, foram absorvidas e homogeneizadas pela uniformização de comportamentos que transparece nos registros dos missionários ou, então,

Continuação de Nota da página anterior.

¹² Idem, p. 80.

¹³ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300 – 1800)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 264.

¹⁴ Empregamos estas expressões com o sentido dado por Michel de Certeau, como aquilo que “*retorna nas franjas do discurso*”, como aquilo “*que pode perturbar o consagrado sistema de interpretação*”. (CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 16).

negligenciadas, uma vez que o propósito maior era provocar a admiração dos leitores das Ânuas na Europa.

Em razão disso, as recorrentes informações sobre igrejas adornadas, altares erguidos e decorados, caminhos limpos, demonstrações de alegria e bailes “*a su usanza*”, não parecem comprometer, no entendimento dos missionários, a devoção e a piedade expressas nas missas, procissões, festas religiosas e penitências. Afinal, “*allí, donde antes no había sino madrigueras de fieras, ya no se ve sino un cielo lleno de ángeles en forma humana*”¹⁵, e “*se ve en ellos grande fe; esta les asienta tan bien como si fueran ya cristianos viejos, y de muchos años de religión, (...) los tienen hoy nuestros padres tan domesticados y reducidos a la policía humana y divina que quien los ve no puede dejar de admirarse y dar mil gracias a Dios*”.¹⁶

Estas observações não são comprometidas por outra que consta da Carta Ânua de 1672 a 1675 e que informa que “*Bajaron de allí los pobres indios en masa, con manifestaciones de grande alegría, celebrando la llegada de los misioneros con bailes y música a su usanza*”.¹⁷

Estas manifestações, próprias da sensibilidade guarani, são descritas em Cartas Ânuas anteriores, como as de 1641 a 1643, revelando um comportamento arraigado e consentido pelos missionários:

Los domingos y fiestas se celebran con toda solemnidad, misa cantada y sermón (...) en las iglesias que están muy bien adornadas con el adorno posible según el aderezo de la tierra (...) Cuando hacen señal para llevar el Santísimo al

¹⁵ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (AÑO DE 1668)**. Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1984, p. 107. (Mimeo)

¹⁶ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43)**. Documentos de Geohistória Regional, n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistência, Chaco, 1996, p. 79.

¹⁷ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY DE LLA COMPAÑÍA DE JESÚS, DE 1672 A 1675**. Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1927, p. 25 – 26. (Mimeo)

doliente aderezan la casa deste con flores, barren y componen las calles con ramos, y todos comúnmente traen sus velitas de cera silvestre y acompañan al señor con gran devoción y música de chirimías. [sem grifo no original]¹⁸

A “*conjugação de acervos*” de sensibilidade, refletida nessa passagem, permite vislumbrar as reduções jesuítico-guaranis como um espaço de acomodação, no qual os Guarani buscaram, não somente a sua sobrevivência étnica, mas, principalmente, a manutenção de mecanismos propiciadores das manifestações de espiritualidade.

Autores como Guillermo Furlong, Antonio Astrain, Pablo Pastells valem-se dos registros dos P^{es}. Sepp, Cardiel, Peramás e Lozano para apresentar o êxito do processo reducional como única e exclusivamente decorrente do esforço dos missionários em adaptar a liturgia cristã “*à índole própria dos Guaranis*”, devido “*à notória mentalidade infantil dos índios Guaranis*”.¹⁹

Na verdade, os missionários jesuítas estariam, segundo esses autores, desenvolvendo “*às predisposições naturais dos indígenas, mediante formação e exercício*”, uma vez que “*à primitiva civilização dos guaranis não possuía herança cultural*” que pudesse ser agregada à liturgia cristã, além do que os índios, na opinião dos missionários, “*tão pouco eram talentos criativos*”.²⁰

¹⁸ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43)**. Documentos de Geohistória Regional, n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistência, Chaco, 1996, p. 77. Em relação ao mencionado consentimento dos missionários, é oportuna a observação de Gruzinski de que “*O catolicismo tridentino em sua versão hispano-americana é suficientemente flexível e astuto para compor um imaginário de referência que toleraria espaços autônomos de expressão e de criação sincréticas, desde que, evidentemente, se desenvolvessem num contexto católico, que os desvios permanecessem como ‘infantilidades indígenas’ e se acantonassem na ordem do estético, do afetivo, do espetáculo*”. (GRUZINSKI, Serge. *Do Barroco ao Neobarroco. Fontes Coloniais dos Tempos Pós-Modernos. O caso mexicano*. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf de. **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 86).

¹⁹ JAEGER S.J., Odilon. *A liturgia nas reduções dos Guaranis*. **Perspectiva Teológica**, n. 3, Ano II, julho – dezembro de 1970, p. 203 – 204.

²⁰ Idem, p. 205.

Encontramos esta idéia na obra de Guillermo Furlong que afirma que os jesuítas (...) *começaram por penetrar na psicologia do índio e, longe de adaptar os indígenas aos métodos europeus, adaptaram os métodos, que haviam aprendido no velho mundo, à idiosincrasia dos índios.*²¹ Enfatiza, em razão disso, que os missionários teriam concluído acertadamente em valorizar a solenidade e a festividade que envolviam algumas celebrações litúrgicas, com a finalidade de servirem de *‘honesto entretenimento’* e para que *‘não lhes venha a tentação de fugir’* e *‘lhes entrem as coisas de Deus’*²², uma vez que entre *‘estes índios saídos dos bosques, esse culto externo era ainda mais necessário, por seu crasso materialismo e apego às coisas visíveis e tangíveis’*.²³

Neste estudo adotamos, em relação às reduções jesuítico-guaranis como “*espaço de acomodação*”, uma postura distinta daquela defendida por aqueles autores. A investigação que realizamos permitiu que constatássemos que os Guarani não reagiram apenas de forma passiva às novas condutas morais e aos princípios da fé cristã introduzidos pelos missionários. Os próprios registros que analisamos revelam as respostas criativas, ou seja, *“à transformação criativa do que foi apropriado”*²⁴, resultante do *“empenho constante da integração da novidade no tradicional”*.²⁵

Identificados com a proposição de Marshall Sahlins de que *“toda mudança busca formas tradicionais, conhecidas, para se implantar”*²⁶, detectamos nos registros que integram as Cartas Anuais, aspectos reveladores desta continuidade que possibilitam a compreensão das

²¹ FURLONG S.J., Guillermo. **Misiones y sus Pueblos de Guaraníes**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962, p. 308.

²² Idem, p. 490.

²³ Idem, p. 273.

²⁴ BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 87.

²⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 101.

reduções jesuítico-guaranis como espaço de acomodação de sensibilidades, e desfazem a percepção da sujeição absoluta dos Guarani aos valores e condutas cristãos-ocidentais.

São constantes as referências que “*ya no hay costumbres viciosas, y ni escándalo público. No hay odios. Todos viven en paz y armonía. Desaparecieron por completo los vicios característicos del índio: las peleas, los incestos, los amancebamientos y las borracheras. Han trocado sus costumbres gentílicas con una vida conforme a la enseñanza cristiana*”.²⁷

Em relação a essa descrição, deve-se considerar que o reiterado registro de novas condutas adotadas pelos indígenas – decorridos já mais de sessenta anos desde a implantação do modelo reducional –, revela a presença de condutas transgressoras e tidas como viciosas, ao longo de todo esse período, e informa sobre as condutas que, sob a ótica dos Guarani, não comprometiam a ritualização de sua espiritualidade. Valendo-se dos seus “*modos de percepção e intelecção*”, os Guarani absorveram algumas novidades e, outras, não, adaptando as aceitáveis a suas próprias necessidades psíquicas, como observado nas expressões da sensibilidade religiosa. Assim, à semelhança dos Tupinambá, “*faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam*”.²⁸

Um outro aspecto bastante revelador consta dos registros que referem as curas, ou melhor, as terapêuticas empregadas. Os sonhos, as visões (presságios), as relíquias (ossos de magos), as rezas e as ervas, os sopros e as sucções — rotuladas como práticas diabólicas,

Continuação de Nota da página anterior.

²⁶ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 181.

²⁷ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY DE LLA COMPAÑÍA DE JESÚS, DE 1672 A 1675**. (Traducción de Carlos Leonhardt S. J.). Buenos Aires, 1927, p. 14 – 15. (Mimeo)

²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, 1992, p. 38.

quando executadas pelos xamãs —, serão aplicadas, com uma justificativa mágico-religiosa, pelos missionários, valendo-se, como os xamãs, da imaginação e do misticismo dos indígenas.

Os registros condenatórios das práticas terapêuticas xamanísticas enfatizam sua inadequação e, sobretudo, seu caráter demoníaco. Cabe, no entanto, chamar a atenção de que isto decorria do controle que a Igreja exercia à época sobre a esfera do sagrado e do sobrenatural. Em razão disso, a Igreja reservava para si a legitimação e a manipulação de qualquer ritual mágico, assim como também a condenação daqueles considerados supersticiosos.

Amuletos, relíquias, água benta não possuíam virtude sobrenatural intrínseca, no entanto, produziam preciosos efeitos, diminuindo a ansiedade dos doentes e predispondo-os à cura pela imaginação e pela fé. Isto facilitou a obtenção do propósito dos missionários que *“a todos acudían con algún socorro para el cuerpo aunque el principal era no moriese sin confesión el alma”*.²⁹

Condenada, enquanto prática terapêutica realizada pelo xamã, os registros descrevem a prática da sucção pelos missionários, como nesta passagem que transcrevemos e que ressalta seu caráter taumatúrgico, atribuído à intervenção da vontade divina:

*A uno de nuestros Padres se le caía la carne encancerada por pedazos, y se agravó la enfermedad cada vez más, así que no quedó ninguna esperanza de salvar su vida. Pero este nuestro buen enfermo no se fastidió en mirar estas llagas asquerosas, como si tuviera delante sus ojos su tierra prometida; hasta poner su boca en ellas, repetidas veces; y, Dios premió esta ardiente caridad, restituyendo la salud al brazo ya casi consumido, así que el reconvaleciente no pudo menos sino alabar a Dios (...)*³⁰

²⁹ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43)**. Documentos de Geohistória Regional, n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistência, Chaco, 1996, p. 90.

³⁰ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY – AÑO DE 1668**. (Traducción de Carlos Leonhardt S. J.). Buenos Aires, 1927, p. 19. (Mimeo)

A Ânuia de 1668 faz menção também a essa prática, relatando que o Padre Juan de Contreras possuía “*una apóstema, del cual quiso aliviarse chupando la matéria morbida* “. ³¹ As referências à prática da sucção, investida de um sentido cristão, e, portanto, destituída de qualquer vinculação com a empregada pelo xamã, apontam também para as “*áparentes contradicções*” do discurso jesuítico e que constituem, na verdade, indício claro da ressignificação do discurso enunciado na etapa inicial de implantação do modelo reducional.

Os registros que analisamos referem situações aproximadas às que destacamos anteriormente, também em relação ao uso de relíquias, rezas e bênçãos e que foram aprofundadas no corpo do trabalho.

Foram, sem dúvida, a mística envolvida nas curas e os rituais mágicos que garantiam a eficácia das mesmas, que causaram a oposição dos missionários. Daí, ser possível perceber o confronto entre xamãs e missionários, como uma disputa de saberes e poderes, pelo controle das doenças e pela manipulação das curas e não-curas.

Com relação às ervas empregadas na cura de determinadas doenças, cabe salientar que a farmacopéia indígena se revelou a via possível para a conveniente flexibilização por parte dos missionários, na medida em que estes, ao agregarem conhecimentos sobre plantas medicinais, não só ampliaram as possibilidades de manipulação das curas, como também reduziram significativamente, o caráter depreciativo atribuído à medicina indígena, traduzido em afirmações como a de que os indígenas guarani “*no tienen medicinas*”.

³¹ Idem, p. 19. (Mimeo)

Na medida em que, não propriamente os recursos medicinais sofreram contestação, mas sim sua eficácia ritual, os registros feitos pelos missionários, ao longo do século XVII, revelam uma absorção cada vez maior da farmacopéia, bem como da terapêutica já empregada pelos indígenas.

Pudemos constatar, ainda, que as concepções de doença e de morte dos Guarani favoreceram a difusão e a consagração da visão européia dos seiscentos sobre a doença, na medida em que esta também explicava o que perturbava a ordem natural através de intervenções sobrenaturais, decorrentes de transgressão moral ou religiosa.

Na verdade, as concessões perceptíveis nas “falhas do discurso jesuítico” revelam que os missionários tiveram não somente a consciência de sua necessidade “*para atraerlos mejor con estas novedades y prodigios al suave jugo de su ley evangelica y reformation de suas bárbaras costumbres*”³², mas que reconheciam “*la particularidad que tiene esta nueva iglesia*”.³³

As estratégias adotadas pelos missionários jesuítas para a introdução de atitudes cristãs diante da doença e da morte, bem como seus desdobramentos em termos de práticas rituais, se deveram à necessidade de dar ao discurso uma forma “*que é reconhecida como conveniente, legítima, aprovada*”.³⁴

Demonstram, igualmente, que os indígenas Guarani encontraram nas reduções um espaço privilegiado para continuarem sendo Guarani, o que é admitido pelos próprios

³² CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43). Documentos de Geohistória Regional, n. 11. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistência, Chaco, 1996, p. 122.

³³ CARTAS SEGUNDAS ALGÚN TANTO MÁS CORREGIDAS QUE LAS PRIMERAS CARTAS ANUAS DEL PARAGUAY DE LOS AÑOS 1637 – 1638 – 1639. In: MAEDER, Ernesto J. A. (org.). Op. cit, 1984, p. 74.

missionários jesuítas que registram que “(...) *se les reciben con cariño (...) y se les libran de otro cautiverio peor, dándoles por la fe la libertad de los hijos de Dios*”.³⁵

Esta razão de ordem prática (a sobrevivência étnica) não deve ser entendida como exclusiva e única, na medida em que as expressões da sensibilidade religiosa tridentina difundida pelos missionários jesuítas favoreceram o atendimento das necessidades espirituais dos indígenas. Não se deve, por isso, subestimar a decisiva influência que desempenharam o medo da doença e o medo da morte, especialmente, o medo do Inferno – destino definido por Deus aos pecadores – na opção dos Guarani pela Redução.

As manifestações de piedade e de devoção não devem ser, em razão disso, percebidas como, exclusivamente, estratégias de sobrevivência. É inegável que os Guarani, movidos pelo senso de oportunidade e conscientes de que as reduções garantiam a preservação da vida física, tornaram-se receptivos à mensagem cristã que lhes prometia a vida eterna.

Os registros dos missionários, todavia, apresentam elementos que nos permitem concluir que os Guarani buscaram o atendimento de sua espiritualidade e a expressão de sua sensibilidade, valendo-se de práticas e representações tradicionais, que foram ressignificadas, como fica demonstrado no “*chorar copioso*”, nos lamentos fúnebres, nos sonhos e nas visões, bem como nas manifestações de alegria e júbilo por ocasião das missas e das festas religiosas com adornos e bailes, “*a su usanza*”.

Continuação de Nota da página anterior.

³⁴ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 104.

³⁵ **CARTAS ÂNUAS DE LA PROVÍNCIA DEL PARAGUAY – AÑO DE 1669 A 1672**. Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1927, p. 33. (Mimeo)

As reduções jesuítico-guaranis se constituíram, assim, em espaço de ressignificação das representações e das práticas culturais, tanto por parte dos missionários, quanto por parte dos Guarani, o que permitiu a construção de uma sensibilidade religiosa própria, resultante da apropriação seletiva e criativa de expressões da cultura indígena guarani e da cultura cristã-ocidental representada pelos jesuítas.

Referências Bibliográficas

Fontes Documentais Impressas

- ANCHIETA, José de. **Cartas Jesuíticas. Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554- 1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- ANGELIS, Pedro de. **Coleccion de Obras y Documentos relativos a la História Antigua y Moderna de las Provincias del Rio de La Plata**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.
- ARATA, Pedro n. *Botánica Médica Americana: los herbarios de las Misiones del Paraguay*. In: **La Biblioteca**, Buenos Aires, año II, t. VII, 1898.
- BLANCO, José Maria. **História Documentada**. Buenos Aires: Sebastián de Amorrorto e Hijos. 1937.
- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. **Naufragios y Comentarios**. Madrid: História 16, 1984.
- . **Naufragios**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- CARDIEL, José. **Las Misiones del Paraguay**. Madrid: Edición de Héctor Saínz Ollero, 1991.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil [1583 - 1590]**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN DE LA PROVINCIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS.** (Vide DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA ARGENTINA).
- CARTAS ÂNUAS. ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY. ANUA DE 1644.** Traducción de Carlos Leonhardt. Buenos Aires, 1927. (Mimeo)
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY EN LOS AÑOS DE 1645 Y 1646.** Traducción de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1927 (Mimeo).

- CARTAS ÂNUAS. ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** *ANUA DE 1647 – 49.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1927. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY REFERENTE AOS AÑOS DE 1652 – 1654,** Traducción de Carlos Leonhardt, S.J., Buenos Aires, 1928. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** *ANUA DE 1659 – 1662.* Traducción de Carlos Leonhardt, 1927. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY REFERENTE AOS AÑOS 1663 – 1666.** Traducción de Carlos Leonhardt, S.J., Buenos Aires, 1927. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (AÑO DE 1668).** Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1984. p. 107. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** *AÑO DE 1669 A 1672.* Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1927. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY.** *AÑOS DE 1672 A 1675.* Traducción de Carlos Leonhardt S. J. Buenos Aires, 1927. (Mimeo).
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1637 – 1639)** Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: FECIC – Fundación para la Educación, Ciencia y la Cultura, 1984.
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1632 – 1634)** CARTA ÂNUA DE 1635 – 37. Introducción del Dr. Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia, 1990.
- CARTAS ÂNUAS. CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA JESUÍTICA DEL PARAGUAY (1641 – 43).** Introducción del Dr. Ernersto J. A. Maeder. Resistência, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1996. (Documentos de Geohistória Regional, n. 11).
- CARTAS DE ÍNDIAS.** Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Editora Atlas, 1974. v. II.
- DOCUMENTOS HISTORICOS Y GEOGRAFICOS RELATIVOS A LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN RIOPLATENSE.** Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 1941. Tomo I e II.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA.** (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1609 – 1614) TOMO XIX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuser, 1927.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA.** (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de da Provincia de la Compañía de Jesús – 1615 – 1637) TOMO XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuser, 1929.
- FEDERMANN, N.; SCHMIDL, U. **Alemanes en América.** Edición de Lorenzo E. López. Madrid: Historia 16, 1985.

- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratados da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- LEITE, Serafim. **Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549 - 1760)**. Lisboa: Edições Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953.
- LEITE, Serafim (org.) **Cartas dos Primeiros Jesuítas Brasileiros**. São Paulo, 1954. v. II.
- LEONHARDT, Carlos S.J. *Los Jesuítas y la medicina en el Rio de la Plata*. **Estudios 57**, Buenos Aires, n. 57, p. 101 – 118, 1937.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1960.
- LOIOLA, Santo Inácio de. **Exercícios de Santo Inácio de Loiola**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1950.
- LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus**. Lisboa: [s.n.], 1975.
- . **Exercícios Espirituais**. 3. ed., São Leopoldo: Ed. CECREI.
- LOZANO, Pedro. **Historia de la Compañia de Jesús de la Provincia del Paraguay**. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez, 1755. T. II.
- . **História de La Conquista del Paraguay**. Buenos Aires: Casa Editora "Imprenta Popular", 1973. v. I.
- MAEDER, Ernesto J. A. (org.) **Cartas Ânuas de La Provincia del Paraguay, 1637 - 1639**. Buenos Aires: FECIC - Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.
- . **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1632 - 1634**. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.
- MAEDER, Ernesto J. A. *Las Fuentes de Información sobre las Misiones Jesuíticas de Guaraníes*. **Teologia**, Buenos Aires, V. XXIV, n. 50, p. 175 - 227, 1987.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS**. Introdução, Nota e Glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951. Tomo I (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 - 1640).
- MATEOS, F. *El Primer Concílio del Rio de la Plata en Asunción (1603)*. **Missionalia Hispánica**, Madrid, V. ao XXVI, n. 78, p. 257 - 359, set./dez. 1969.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Bocabulario de la Lengua Guarani**. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876a.
- . **Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani**. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1876b.
- . **Vocabulário y Tesoro de La Lengua Guarani (o mas bien Tupi)**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve, 1876c.
- . **Arte de la Lengua Guarani, o más bien Tupi**. Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve, 1878.
- . **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad. vernácula: Arnaldo

- Bruxel. Rev. do texto, apres. e notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985a.
- . **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985b.
- . **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Estudio preliminar y notas: Dr. Ernesto J. A. Maeder. Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericanas, 1989a.
- . **La Gran Conquista Espiritual del Paraguay**. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de História Iberoamericana, 1989b.
- . **Arte de la Lengua Guarani**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1993.
- PASTELLS, R. P. Pablo, S.J. **Historia de La Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay**. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912. Tomo I.
- RABUSKE, Arthur S.J.. *A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis*. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, V. 14, n. 47, p. 21 -39, 1978.
- SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil. 1500 - 1627**. São Paulo: Melhoramentos, 1975.
- SCHMIDL, Ulrico; FEDERMANN, N. **Alemanes en America**. Edición de Lorenzo Lopes. Madrid: História 16, 1985.
- SCHMIDL, Ulrico. **Relatos de la Conquista del Rio de la Plata y Paraguay (1534 - 1554)**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SEPP, Padre Antonio, S.J. **Viagem às Missões jesuíticas e Trabalhos Apostólicos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- SOUZA, Gabriel Soares de. **Notícia do Brasil**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Pedro. **Kwarup: Mito e Ritual no Alto Xingu**. São Paulo: EPU/Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- AKOUN, André. **Dicionário de Antropologia**. Paris: Verbo, 1983.
- ALCHON, Suzanne Austin. **Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador colonial**. 1. ed. Quito: Ediciones Abya - Yala, 1996.
- ARGÜELLO, Cândida Graciela Chamorro. **Sobre os caminhos e descaminhos da palavra Guarani**. São Leopoldo/RS, 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
- ARIÉS, Phillipe. **O homem perante a morte**. I, Mira-Sintra/Mem Martins: Publicações Europa - América, 1990.
- ARRÓSPIDE, José Luís. **Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1997.
- AUGE, Marc et al. **O objeto em Psicanálise**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda Negra, Medo Branco - o negro no imaginário das elites - séc. XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BACKZO, Bronislaw. *A Imaginação Social*. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 296 – 332, 1985. v. 5.
- . **Los Imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- BALDUS, H.; WILHELMS, E. **Dicionário de Etnologia e Sociologia**. São Paulo: Nacional, 1939.
- BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- BAROJA, Julio Caro. *Teatro Popular y Magia*. Madrid: Biblioteca de Ciências Históricas, 1974.
- BARRAN, José Pedro. **Historia de la sensibilidad en el Uruguay**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990. Tomo 1: La Cultura Bárbara (1800-1860).
- BAREIRO SAGUIER, Ruben; CLASTRES, Hélène. *Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay*. **APORTES**, Paris, n. 4, p. 07 - 27, 1969.
- BARRETO, Felicitas. **Requiem para os índios**. São Paulo: Ed. Global, Graund, 1979.
- BARROS, Edir Pina de. Os *Bakairí – Economia e Cosmologia*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, n. 37, p. 257- 508, 1994.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Shamanismo y religión entre los Avá-Katú-Ete**. Mexico, Instituto Indigenista Interamericano, 1977. Série Antropologia Social, n. 17.
- BASSO, Elen; SHERZER, Joel (coord). **Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su Discurso**. Quito: Ediciones Abaya-Yala, Casilla 85 - 13, 1990.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Pecado, castigo e redenção: a peste como elemento do proselitismo cristão (Portugal, séculos XIV/XVI)*. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 183 -205, 1997.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *La Teoria del Control Cultural en el Estudio de Procesos Etnicos*. **Anuário Antropológico 86**. Brasília, UNB Editora, p. 13 – 53,1986.
- BAYLE, Constantino. *Los clérigos y la extirpación de la idolatria entre los neófitos americanos*. **Missionalia Hispánica**, Madrid, v. año III, n. 7, p. 53 - 98, 1946.
- BERTONI, Moises Santiago. **La Civilización Guarani**. Paraguay: Imprenta y Edición "Ex Sylvis", 1927. (Parte III Etnografia: Conocimientos. La Higiene Guarani e su Importancia Científica y Práctica. La medicina Guarani Conocimientos Científicos).
- BIRABEN, Jean - Noël. *Epidemias na História da População*. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). **População e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 111 – 131.
- BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- BOLOGNE, Jean - Claude. **História do Pudor**. Lisboa: Editorial Teorema, 1986.

- BORGES, Pedro. *La extirpación de la idolatría en Índias como método misional (siglo XVI)*. **Missionalia Hispánica**, Madrid, v. año XIV, n. 41, p. 192 - 270, 1957.
- . *Métodos Misionales de la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca **Missionalia Hispánica**, 1960.
- . **Misión y Civilización em América**. Madrid: Editorial Alhambra, 1987.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **Lições de Aula**. São Paulo: Ática, 1988.
- . **O Poder Simbólico**. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.
- . **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- 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.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1968.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia. Construção da Pessoa e Resistência Cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- . *Os Guarani: Índios do Sul – Religião, Resistência e Adaptação*. **Estudos Avançados**, São Paulo, USP, v. 4, n. 10, p. 53 – 90, 1990.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- . **A Escola dos Annales (1929 - 89). A Revolução Francesa da Historiografia**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 1992.
- BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História- Novas Perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.
- BUXÓ, María Jesús. *Antropología lingüística*. **Cuadernos A**, Barcelona, p. 5 - 10, dez. 1983.
- CADOGAN, León. *Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbya - Guarani*. **América Indígena**. v. IX, n. 1, enero, p. 21 – 35, 1949.
- . *La encarnación y la concepción, la muerte y la resurrección en la poesía sagrada "esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Prã-güie (Mbya-guarani) del Guairá, Paraguay*. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. IV, p. 232 – 245, 1950.
- . *Ayvu Rapyta - Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. **Biblioteca Paraguaya de Antropología**, Asunción, v. XVI, 1992.
- CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Irmandades Mineiras e Missas*. **Vária História**, Belo Horizonte, n. 16, p. 66 – 76, set. 1996.
- CÁRDENAS, Juan de. **Problemas Secretos Maravillosos de las Índias**. Introducción de Angeles Duran. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1978.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Análise de textos*. In: **Domínios da História - Ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 375 – 399.
- CARDOSO, Sergio et al. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- CARDOZO, Efraim. **Paraguay de la Conquista**. Asunción: Industrial Gráfica Comuneros, 1889
- CARMAGNANI, Marcello. **El regreso de los dioses El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CARNEIRO, Henrique. **Filtros, Mezinhas e Triacas (As Drogas no Mundo Moderno)**. São Paulo: Xamã, 1994.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- . **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERVANTES, Fernando. **El Diablo en el nuevo mundo**. Barcelona: Herder, 1996.
- CHAMORRO, Cândida Graciela. **KURUSU ÑE'ËNGATU: Palabras que la historia no podría olvidar**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción; São Leopoldo: Escuela Superior de Teología, 1995. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 25)
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural - Entre práticas e Representações**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- . *O Mundo como Representação*. **Estudos Avançados**, São Paulo: USP, v. 11, n. 5, p. 13 – 28, 1991.
- . **Escribir las Prácticas**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial, 1996a.
- . *Textos, Símbolos e o Espírito Francês*. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 13, n.24, p.5 - 27, jul./dez. 1996b.
- CHASE SARDI, Miguel. *Avaporu. Algunas fuentes para el estudio de la antropofagia guaraní*. **Revista del Ateneo Paraguayo**, Asunción, n. 3, 1964. (Separata)
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- . *Janela da Alma, Espelho do Mundo*. In: NOVAES, Adauto et al. **O Olhar**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- CLASTRES, Pierre. *Mitos y Ritos de los Indios de America de Sur*. In: **Investigaciones en Antropología Política**. Barcelona: Gedisa, 1987. p. 71 - 86.

- COIMBRA JR, Carlos E. A. *Ecologia humana e epidemiologia na Amazônia: uma abordagem bio-antropológica*. In: NEVES, Walter (org.). **Origens, Adaptação e Diversidade Biológica do homem nativo da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 179 – 192. (Coleção E. Sneathlage)
- COLAZO, Susana. *Los Guaraníes - Panorama Antropológico*. **Teologia**, Buenos Aires, v. XXIV, n. 50, p. 129 - 142, 1987.
- CORBIN, Alain. **EI perfume o el miasma. EI olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os Outros**. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- . **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambás*. **Anuário Antropológico 85**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988. p. 57- 78.
- DARNTON, Robert. **O Beijo de Lamourette**. São Paulo: Cia. das Letras, 1980.
- . **O grande massacre de gatos**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DEL PRIORE, Mary. *Deus dá licença ao Diabo: a contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII*. In: VAINFAS, Ronaldo (org.) **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 90 – 113.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente (1300 - 1800)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- . **A Confissão e o Perdão. A Confissão Católica – séc. XIII a XVIII**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- DOMINGUEZ, J. A. **La medicina americana prehispánica**. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos, 1933.
- DREHER, Martin et al. **Reflexões em torno de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988. v. III.
- DUBY, Georges. **A Europa na Idade Media**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- . **Ano 1000, Ano 2000. Na Pista de nossos Medos**. São Paulo: UNESP, 1998.
- DURHAM, Eunice. *A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna*. In: **Ensaio de Opinião**, Rio de Janeiro, 1977.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- . **Las Formas Elementares de la Vida Religiosa**. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- DURUZOI, Gerald ; ROUSSEL, André. **Dicionário de Filosofia**. Campinas: Papirus, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *As reduções: um modelo de evangelização e um controle hegemônico*. X SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO DA CÉHILA. **Anais**. São

- Paulo: Paulinas, 1982. p. 10 – 21. (Das reduções latino-americanas às lutas políticas atuais.).
- ECHENIQUE, Nora Inês; FERREIRA, Miriam Mirabel. *Alimentación y Salud en las reducciones Jesuíticas (parte II)*. VI SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRIOS. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985a. pp. 235 - 252.
- . *La Medicina en las Reducciones Jesuíticas*. V SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRIOS (1983). **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985b. p. 251 -262.
- ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. **História das Idéias e Crenças Religiosas**. Lisboa: Editora Rés, 1978. v. I e II.
- . **O Sagrado e o Profano. A essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil.
- . **Tratado de História das Religiões**. Portugal: Edições Asa, 1992.
- ELIAS, Norbert. **La soledad de los moribundos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- . **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ESCALANTE, Gumersindo de (OFM). *El Problema Psicológico de la conversión. Missionalia Hispánica*, Madrid, v. año III, n. 8, p. 209- 241, 1946.
- EYSENCK, Michael W.; KEANE, Mark T. *Representação Mental*. In: **Psicologia Cognitiva. Um manual introdutório**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. p. 179 – 187.
- FARAGE, Nádia. *O Tear de Penélope. Uma leitura de "Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade"*. **Anuário Antropológico 86**, Brasília, Editora Universidade de Brasília / Tempo Brasileiro, p. 247 - 259, 1988.
- FAUSTO, Carlos. *A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia*. **Anuário Antropológico/86**. Brasília, UNB Editora/Tempo Brasileiro, p. 183 – 212, 1988.
- FEBRER, José Luiz Fresquet. **La Experiência Americana y la Terapéutica en los Secretos de Chirurgía (1567), de Pedro Arivas de Benavides**. Valência: Instituto de Estudios Documentais e Históricos sobre la Ciencia (Universidad de Valência) - (SIC), 1993.
- FERNÁNDEZ, Antonio Fiz. **Antropología, cultura y medicina indígena en América**. Buenos Aires: Ed. Conjunta, 1977.
- FETTER, Marília. **Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Mentalidade e Imaginário de um Conquistador Espanhol na América**. São Leopoldo/RS, 1997. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.
- FÍGOLI, Leonardo H. G. *Uma Proposta Teórica do Encontro Etnográfico*. **Anuário Antropológico/83**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 292 – 300, 1985.
- FISCHER, Michael M. J. *Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica*. **Anuário Antropológico/83**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 55 – 72, 1985.

- FONTANA, Joseph. **El retorno de la historia narrativa: un indicador de problemas y una falsa solución**. Barcelona: Crítica, 1992.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.
- . **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995b.
- FURLONG, Guillermo, S.J. **Misiones y sus Pueblos de Guaranies**. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962.
- GADELHA, Regina Maria. *A presença dos jesuítas no Guairá*. IV SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 20 – 23 nov. 1981. p. 80-90.
- . *O Guarani: Cultura e conflito*. VII SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, out. 1988. p. 67 - 81.
- GANDIA, Enrique. **Francisco de Alfaro y la condición social de los Indios**. Buenos Aires: El Ateneo, 1939.
- GARCÍA-ABÁSULO, Antonio. **La vida y la muerte en Índias**. Córdoba: Publicaciones Del Monte de Piedad Y Casa de Ahorros, 1992.
- GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: História e Significação**. Porto Alegre, 1997. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- GATTI, Carlos. **Enciclopedia Guarani-Catellano de Ciencias Naturales y Conocimientos Paraguayos**. Asunción: Arte Nuevo Editores, 1985.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- . **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós, 1989.
- . **Los Usos de la Diversidad**. Barcelona: Paidós, 1996.
- GENOVESE, Eugene D. **A Terra Prometida - O mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- . **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo et al. **A Micro-História e outros ensaios**. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand/DIFEL, 1989.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- GIUCCI, Guillermo. **Os Viajantes do Maravilhoso**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- GOFFMAN, Erving. **A Representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOLDMAN, Noemí. **El discurso como objeto de la historia**. Argentina: Libreria Hachette, 1989.

- GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- GREGOR, Thomas. *O Branco dos meus Sonhos*. **Anuário Antropológico/82**, Fortaleza, Edições UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 25 – 36, 1984.
- GRÜNBERG, Georg. *Por que os Guarani/Kaiowá estão se matando?* **Tempo e Presença**, n. 37, p. 32 – 37, 1991.
- GRUZINSKI, Serge. **EI poder sin límites - Cuatro respuestas indígenas a la dominación española..** Mexico: [s.n.], 1988. (Colección Biblioteca del INAH. Série História)
- . *Do Barroco ao Neobarroco. Fontes Coloniais dos Tempos Pós-Modernos. O caso mexicano*. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf de. (org.) **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 75 – 89.
- GUASCH, P. A. **Diccionario Guarani Castellano y Castellano Guarani**. Buenos Aires: [s.n.], 1948.
- GUERRA, Francisco. **La Medicina Precolombiana**. Madrid: Cultura Hispánica, 1990.
- HAUBERT, Maxime. *Indios y Jesuítas en el Paraguay*. **Suplemento Antropológico**, Asunción, Universidad Católica, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, v. XXII, n. 1, p. 241 – 264, 1987.
- HERNÁNDEZ, Pablo SJ. **Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus**. Barcelona: Gustavo Gili Editores, 1913.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- HOLLAND, William R. **Medicina Maya en los Altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio - cultural**. Quito: Esteves Manuel Gutierrez, 1989.
- HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1924. (1ª edição)
- HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JAEGER, Odilon SJ. *A liturgia nas reduções dos Guaranis*. **Perspectiva Teológica**, São Leopoldo, v. II, n. 3, 1970, p. 203 -216.
- JARQUE, D. Francisco. **Ruiz de Montoya en Indias (1608 - 1652)**. Madrid: Victoriano Suárez, 1900.
- KAPPLER, Claude. **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé - Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- KERN, Arno Alvarez. **Missões: Uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- . *Utopia e Missões*. VIII SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEÍROS. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1989 – 1990. p. 20 - 33.

- . *O Processo Histórico Platino no século XVII: da aldeia Guarani ao povoado missioneiro*. **Estudos Ibero Americanos**, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Revista do Departamento de História e Pós-Graduação em História, v. XI, n. 1, p. 23 – 41, 1985.
- . *O papel das teorias como instrumental heurístico para a reconstituição do passado*. **HISTÓRICA**, Porto Alegre, Revista da APGH – PUCRS, v. 1, p. 7 – 22, 1996.
- KRISTEVA, Júlia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LA CAPRA, Dominick. *Chartier, Darnton e o grande massacre do símbolo*. **Revista Pós - História**, Assis (SP), n 03, p. 231 – 254, 1995.
- LACALLE, Carlos. **Noticia sobre Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Hazañas Americanas de um Cabalero Andaluz**. Madrid: Instituto de Cultura Hispanica, 1961. (Coleccion Nuevo Mundo).
- LAGROU, Elsje Maria. *Hermenêutica e Etnografia - uma Reflexão sobre o Uso da Metáfora da Textualidade para "Ler" e "Inscrever" Culturas Agrafas*. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 37, p. 35 - 55, 1994.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico y crítico de la filosofía**. 2. ed. Buenos Aires: EI Ateneo, 1966.
- LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura. Um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- . *Deuses, Canibais e Antropólogos*. **Anuário Antropológico/86**. UNB Editora/Tempo Brasileiro, p. 199 – 205, 1988.
- . *Identidade e Etnia*. **Anuário Antropológico/86**. UNB Editora/Tempo Brasileiro, p. 207 – 212, 1988.
- LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.
- . **A Nova História**. Coimbra: Almeida, 1990b.
- . **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1990c.
- . **. Pensar la historia**. Barcelona/Buenos Aires, 1991.
- LEBRUN, François. *As Reformas: Devoções comunitárias e piedade pessoal*. In: ARIÉS, Phillipe. (org.) **História da Vida Privada**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. v. 3.
- LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia - contribución a la Teoria de las Representaciones**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estructural**. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- . **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- . **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- . **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora Papiros, 1989.

- LÉVY-BRUHL, Lucien. **EI Alma Primitiva**. Barcelona: Editorial Planeta - De Agostini, 1986.
- LUZ, Madel T. **Natural, Racional, Social**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.
- LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna**. Lisboa: Gradiva.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Crimen y costumbre en la sociedad salvaje**. Barcelona: Editorial Planeta / de Agostini, 1986.
- MAFFESOLI, Michel. **O Conhecimento Comum. Compêndio de Sociologia Compreensiva**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MARCÍLIO, Maria L. (org.) **População e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MARTINI, Monica P. *Los Guaranies y los Sacramentos - Conversión y malas interpretaciones (1537 - 1767)*. **Teologia**, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, tomo XXIV, n. 50, p. 175 – 228, 1987. (Las Misiones Jesuíticas de Guaranies como Experiencia en la Evangelización.)
- . *Imagem del Diablo en las Reducciones Guaranies*. **Revista Investigaciones y Ensayos**, Buenos Aires, n. 40, p. 175 – 227, 1990.
- MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.
- MARZAL, M. et al. **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. v. I.
- . **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974. v. II.
- . **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.
- . **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MAYANS, Antonio Ortiz. **Diccionario Guarani-Castellano, Castellano-Guarani**. 5. ed. Buenos Aires: [s.n.], 1945.
- MELATTI, Julio Cezar. **Ritos de uma Tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.
- . *A Origem dos Brancos no Mito de Shoma Wetsa*. **Anuário Antropológico/84**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 109- 173, 1985.
- MELIÀ, Bartomeu. *EI "modo de ser" guarani en la primera documentación jesuítica (1549 -1639)*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 24, p. 01 – 24, 1981.
- . **EI Guaraní Conquistado y Reducido. Ensaio de Etnohistoria**. Prólogo de Demétrio Núñez Gómez. Asunción: Biblioteca de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. 5.
- . *A Linguagem dos sonhos e Visões na Redução do índio Guarani*. VII SIMPÓSIO DE ESTUDOS MISSIONEIRO. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, p. 9 – 21, 1988. (As Missões Jesuítico-Guaranis: cultura e sociedade.)
- . *La Tierra-Sin-Mal de los Guaranis: Economia y Profecía*. **América Indígena**, v. XLIX, n. 3, p. 491 – 507, jul./sep. 1989a.

- . *Missão por redução. Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 25, n. 110, p. 21 – 36, maio/jun. 1989b.
- . **El Guaraní: experiencia religiosa**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología – CEADUC/CEPAG, 1991.
- . *La muerte que vivimos. Acción*. Asunción, año XXVI, n. 143, p. 29 – 32, 1994.
- . **El Paraguay inventario**. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 1997.
- . *Culturas indígenas y evangelización - desafíos para una misión liberadora*. Palestra apresentada na IV Semana de Estudos Interdisciplinares. São Paulo, p. 16 - 20. (Mimeo),
- MELIÀ, Bartomeu et al. **O Guaraní - uma Bibliografia Etnológica**. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.
- MELIÀ, Bartomeu ; NAGEL, Liane Maria. **Guaraníes y jesuitas en tiempo del las Misiones: una bibliografía didáctica**. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción: CEPAG, 1995.
- MELO, José Raimundo de, S.J. *Liturgia e inculturação. Perspectiva Teológica*, São Paulo, Loyola, a. 29, n 79, p. 299 – 325, 1997.
- MÉTRAUX, Alfred. *La Causa y el Tratamiento Mágico de las Enfermedades entre los Indios de la Región Tropical Sud- Americana*. **América Indígena**, v. IV, n. 2, p. 157 – 164, abril 1944.
- . **A religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional/EDUSP, 1979.
- MICHAELIS: MODERNO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA**. São Paulo: Melhoramentos, 1998.
- MONTEIRO, Alexandrino, S.J. **Exercícios de Santo Inácio de Loyola**. Petrópolis: Vozes, 1950.
- MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1988
- MOTA, Carlos Guilherme. **Idéia de Revolução no Brasil (1789 - 1801)**. São Paulo: Cortez, 1989.
- MUSSOLINI, Gioconda. **Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MYERS, Jorge. **Orden y Virtud**. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1995.
- NECKER, Louis. *La reacción de los guaraníes frente a la conquista española del Paraguay: Movimientos de resistencia indígena*. **Suplemento Antropológico**, Asunción, Universidad Católica, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, v. XVIII, n. 1, p. 7 – 29, 1983.
- . **Índios Guaraníes y Chamanes Franciscanos**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990. v. 7.

- NEVES, A. Walter. **Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia.** [s.l.]: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da Criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.
- NOELLI, Francisco Silva, SOARES, André Luíz R. **Para uma etno-história das epidemias entre os Guaranis causadas pela presença européia.** Apresentado no Encontro de História e Geografia do Instituto Histórico e Geográfico do RS. (Mimeo).
- NORA, Pierre, LE GOFF, Jacques. **História: Novos Objetos.** 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1988.
- NOVAES, Adauto et al. **O Olhar.** São Paulo: Cia. das Letras, 1988
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Tranças, Cabaças e Couros no Funeral Bororo - A propósito de um processo de Constituição de identidade.* **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, Departamento de Ciências Sociais, v. 24, p. 25 – 36, 1981.
- . *Aijé - A Expressão Metafórica da Sexualidade entre os Bororo.* **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, n. 37, p. 187- 199, 1994.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Tempo e Tradição: Interpretação a Antropologia.* **Anuário Antropológico/84**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 191 - 203, 1985.
- . *A Categoria da (Des)Ordem e a pós-Modernidade na Antropologia.* **Anuário Antropológico 86**, Brasília, Editora Universidade de Brasília / Tempo Brasileiro, p. 57- 73, 1988.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Mito e Discurso: Observações ao Pé da Página.* **Revista de Antropologia**, Publicação do Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas - Universidade de São Paulo. v. 27/28, p. 263 – 270, 1984/85.
- . *Algumas considerações discursivas sobre a Educação Indígena.* In: **A Linguagem e seu funcionamento. As formas do discurso.** Campinas: Pontes, 1987.
- . **Discurso e Leitura.** São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1996.
- . **Interpretação. Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico.** Petrópolis: Vozes, 1996.
- PALACIOS, Silvio. *Contribucion de la arqueologia medica al estudio de las ruínas de las misiones Jesuítico - Guaranies de Argentina, Brasil y Paraguay.* **Estudios Ibero-Americanos**, Revista do Departamento de História e Pós - Graduação em História, PUCRS, v. XX, n. 2, p. 45 – 64, 1994.
- PEIRANO, Mariza G. S. *Além de "Descrição Densa".* **Anuário Antropológico/80**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 289 – 297, 1982.
- . *O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico.* **Anuário Antropológico/85.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 249 – 264, 1986.
- PEQUENO DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUESA.** Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1985.

- PERALTA, A. Jover. **Dicionario Guarani-Espanhol, Espanhol-Guarani**. Buenos Aires: [s.n.], 1950.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte Luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil -(1503- 1505)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Imagens da nação, do progresso e da tecnologia: a Exposição universal de Filadélfia de 1876*. In: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, n. ser, v. 2, p. 151 – 167, jan./dez. 1994.
- . *Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário*. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9 – 25, 1995a.
- . *Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano*. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 15 – 27, 1995b.
- PORTILLA, Miguel Leon. **De palabra y Obra en el Nuevo Mundo 1. Imágenes Interétnicas**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1991.
- RASIA, José Miguel et al. *Representações da morte entre agricultores da colônia Santo Antônio - Ijuí (RS)*. **Revista HUMANAS**, Curitiba, n. 4, p. 73 – 118, 1995.
- REDFIELD, Robert. **Civilização e cultura de Folie. Estudo de variações culturais em Yucatan**. São Paulo: Biblioteca de Ciências Sociais, 1949.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves. *Jesuítas: os mestres do Ñeengatú*. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. XXV, n. 1, p. 244 – 245, jun. 1999..
- RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Portugal: Ed. Rés, 1969.
- . **Teoria da Interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- . **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. *Pervivencia de Hechiceros en las Misiones Guaraníes*. **Folia Historia del Nordeste**, Instituto de Investigaciones Geohistoricas, Resistencia, n. 6, p. 199 - 217, 1984.
- . *Movimientos Shamanicos de Liberación*. **Teología**. Buenos Aires, tomo XXIV, n. 50, p. 245 – 252, 1987.
- ROMANO, Ruggiero (org.) **ENCICLOPÉDIA EINAUDI**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.
- ROSS, Elisabeth Kübler. **Sobre a Morte e o Morrer**. São Paulo: EDART/Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- ROWE, John Howland. *Ethnography and Ethnology. The Sixteenth Century*. Kroeber anthropological Society, c/ o The Department of Anthropology, University of California, Berkeley, California, n. 30, p. 01 – 15, 1964.
- RUBEN, Guillermo Raúl. *Teoria da Identidade: uma Crítica*. **Anuário Antropológico 86**, Brasília, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, p. 75 - 114, 1988.
- SAHLINS, Marshall. **Sociedades Tribais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

- . **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1987.
- . **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SÁNCHEZ TÉLLEZ, Carmen. **La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas**. Madrid: Producciones Gráficas de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993.
- SANCHIS, Pierre. *O Repto Pentecostal à Cultura Católica Brasileira*. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v. 37. p. 168 – 169, 1994.
- SANTOS, Maria Cristina dos. **Fronteiras Internas do Rio da Prata Colonial: Rebeldes e Desertores**. (Mimeo)
- SANTOS, Washington dos. **Vocabulário de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EPU, 1974.
- SCHÄRER, Lidia Cristina. *San Ignacio y los milagros en la salud a través de las Cartas Anuas (1626 - 1636)*. VIII SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO. **Anais**. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1989, p. 257 - 261.
- SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Mem-Martins: Publicações Europa-América, 1997.
- SCHWARCZ, Lília. *Entre amigas: relações de boa vizinhança*. **Revista da USP**, n. 23, p. 69 – 75, set./out./nov. 1994.
- SILVA, Benedito (coord). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- SILVA, Janice Theodoro da. *O paraíso perdido: Descrição*. **Revista da USP**, São Paulo, n. 12, p. 16 – 27, dez./jan./fev. 1991 – 1992.
- SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto (Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas- 1735 - 1808)**. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979 - 80. II: Etnohistoria de los Guaraníes (época colonial).
- . **Los aborígenes del Paraguay**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1983. V: Ciclo Vital y Estructura Social.
- . *La cultura indígena y su organizacion social dentro de las misiones jesuíticas*. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v. XIX, n. 2, p. 07 – 17, dez. 1984.
- . **Cultura Religiosa I (ambito americano)**. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andes Barbero, 1989.
- . **Guerra, Trânsito. Subsistência (ambito americano)**. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1990.
- SWAIN, Tania Navarro. *A Construção imaginária da história e dos gêneros: o Brasil no século XVI*. **Textos de História**. Brasília, Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB, v. 4, n. 2, p. 130 – 153, 1996.

- TÉLLEZ, Carmen Sánchez. **La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas**. [s.l.]: Producciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993.
- THEODORO, Janice. **América Barroca. Tema e Variações**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / EDUSP, 1992.
- . **O Barroco como conceito**. Macau, 1995. (Palestra - Mimeo)
- THINES, G.; LAMPEREUR, Agnes (dir.). **Dicionário Geral das Ciências Humanas**. Porto: Edições 70.
- 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, Companhia das Letras. 1991.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- TODOROV, Tzvetan. **Os Gêneros do Discurso**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- . **As morais da história**. Lisboa: Publicações Europa-América., 1991.
- TRAJANO, Wilson Filho. *Que Barulho é Esse, o dos Pós-Modernos?* **Anuário Antropológico/86**. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, p. 133 – 151, 1988.
- TRINDADE, Liana Salvia. *Convergência e Conflitos de Interpretação do Real; A Festa de Corpus Christi como Representação Paradigmática da Diversidade cultural*. **Revista Imaginário**, São Paulo, USP, n. 1, p.99- 125, 1993.
- VARA(h), Alfredo. **La construcción guaraní de la realidad - una interpretación psicoanalítica**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1984. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 3).
- VEYNE, Paul. **O Inventário das Diferenças. História e Sociologia**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguay (1611 – 1758)**. MCA IV, 1970.
- VIDAL, Lux Boelitz. **Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira**. São Paulo: HUCITEC - Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- VIERTLER, Renate B. *A caminho de Bakororo: alguns aspectos das representações da vida pós-morte dos índios Bororo do Brasil Central*. **Revista Imaginário**, USP, São Paulo, n. 1, p. 137- 153, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- . *O campo na selva, visto da praia*. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 170- 190, 1992.
- . *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 35, p. 21 - 74, 1992.
- VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- WACHTEL, Nathan. **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1530- 1570)**. Madrid: Ed. Alianza, 1976.

WATSON, Amey et al. **Dicionário de Sociologia**. Porto Alegre: Globo, 1963.

WINIK, Charles. **Dicionário de Antropologia**. Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1969.

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](#)