

CELSO GABATZ

IMAGINÁRIOS E MÍSTICAS NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo-RS, como requisito parcial e final para a obtenção do Grau de Mestre em História sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Carlos Tau Golin.

**PASSO FUNDO-RS
2013**

CIP – Catalogação na Publicação

G112i Gabatz, Celso
Imaginários e místicas nas reduções jesuíticas / Celso
Gabatz. – 2013.
170 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de
Passo Fundo, 2013.

Orientador: Professor Dr. Luiz Carlos Tau Golin.

1. Brasil – História – Reduções Jesuíticas, 1754-1756. 2.
Índios Guarani. 3. Mística. 4. Religião e Mitologia. I. Golin,
Luiz Carlos Tau, Orientador. II. Título.

CDU: 981

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a algumas pessoas muito importantes e especiais na minha vida: Meus Pais e Minha Filha.

Meus Pais, pelo seu exemplo. Por terem me ensinado o valor do trabalho digno, leal e honesto. Minha Saudade...

Minha Filha, por me mostrar o prazer da vida que pode ser bonita na simplicidade. Meu carinho. Meu Beijo...

AGRADECIMENTO

Considerando que esta Dissertação é resultado de uma longa caminhada que não começou na UPF, agradecer pode não ser tarefa fácil, nem justa. Para não correr o risco da injustiça, agradeço de antemão a todos que de alguma forma passaram pela minha vida e contribuíram para a construção de quem sou hoje.

Pessoas que me permitem viver todos os dias intensamente do começo ao fim. Aquelas pessoas que existem em minha vida e a completam com pequenas alegrias e grandes atitudes...

Pessoas... Que com um sorriso, um abraço, uma palavra, passaram pela minha vida deixando a sua marca e a saudade, por que souberam fazer a diferença...

A todos os professores, funcionários e colegas do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo;

Ao meu orientador, professor Dr. Luiz Carlos Tau Golin, pelos ensinamentos e dedicação dispensados;

A professora Dr^a Gizele Zanotto pelas sugestões pertinentes no momento da Qualificação;

Ao professor Dr. Walter Frantz pela sua disponibilidade em participar da Banca Examinadora;

A Universidade de Passo Fundo pela concessão da Bolsa de Estudos;

A minha esposa Ruth, pela compreensão;

Aos meus pais pelo exemplo;

A minha filha pelo carinho.

OBRIGADO!

RESUMO

A presente Dissertação de Mestrado está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado em História, da Universidade de Passo Fundo-RS (UPF), e à Linha de Pesquisa Espaço, Economia e Sociedade, tendo como tema central *Imaginários e Místicas nas Reduções Jesuíticas* na área geográfica de abrangência da antiga Província Jesuítica do Paraguai com as suas respectivas frentes missionárias do Paraná, Uruguai, Paraguai e Tape. Mais do que uma leitura compreensiva e crítica dos fatos e de seus desdobramentos históricos acerca da colonização do *Novo Mundo*, a pesquisa procura esclarecer os processos envolvidos no encontro entre a cultura ocidental cristã católica e a cosmovisão mítica guarani, buscando compreender como ocorreu a modelação moral dos guaranis à fé cristã no âmbito das Reduções Jesuíticas. Utilizando-se a metodologia dedutiva e o método de procedimento sócio-histórico-analítico, com consultas em bibliografias de fontes primárias e secundárias, cartas ânuas e relatos arrolados em abordagens etnográficas, foi possível constatar que, as Reduções Jesuíticas serviram ao propósito de serem espaços destinados ao processo de cristianizar para civilizar os povos indígenas guaranis, a fim de salvar sua alma e, ao mesmo tempo, fazer com que as populações autóctones indígenas se tornassem ‘civilizadas’, de modo a contribuir com as prerrogativas da colonização. Neste processo, acabaram sendo destacados conceitos morais ocidentais e a mentalidade religiosa cristã europeia que almejava concretizar a expansão e assimilação das prerrogativas eclesásticas católicas para uma realidade ainda desconhecida em toda a sua amplitude religiosa, moral, social e humana. A dissertação busca aprofundar, as possíveis adequações resultantes das impressões dos jesuítas, que engendraram juízos de valores tidos como condenáveis nas práticas guaranis e que motivaram uma ação missionária que privilegiava as representações de Deus, através de sua imagem condenatória e, ao mesmo tempo, benevolente e amorosa, segundo uma constelação de elementos intrínsecos às místicas cristãs, com suas simbologias, tradições e valores, que foram elementos decisivos na modelação moral dos povos indígenas guaranis.

Palavras-Chave: Reduções Jesuíticas. Imaginários. Místicas. Religião. Indígenas.

ABSTRACT

The present Master's dissertation is linked to the History Post-Graduation Program - Master's in History, from The University of Passo Fundo, and to the Research Line called Space, Economy and Society, having as central theme The Imaginaries and the Mystiques in the Jesuit Settlements in the geographical area covered by the former Jesuit Province of Paraguay with their respective fronts missionary Paraná, Uruguay, Paraguay and Tape. More than a comprehensive and critical reading of the facts and their historical deployments over the new world colonization, this research tries to enlighten the processes involved in the meeting between the Catholic Christian Western culture and the Guarani mythical cosmivision, searching for the understanding of how the moral modeling of the Guarani people to the Christian faith occurred in the scope of the jesuit settlements. Using the deductive methodology and the social historical analytical method of procedure, prospecting bibliographies of primary and secondary sources, report letters and narratives enlisted in ethnographic approaches, it was possible to notice that the Jesuit settlements served to their purpose of being spaces created to the process of Christianizing to civilize the Guarani Indigenous people, in order to save their souls, and, at the same time, turning the autochthonous Indian people into 'civilized' ones, and contribute with the prerogatives of colonization. In this process, Western moral conceptions and the European Christian religious mentality which aimed to achieve the expansion and assimilation of Catholic ecclesiastical prerogatives to an unknown reality in all its breadth religious, moral, social and human. The dissertation seeks to deepen of that time were highlighted, as well as the possible adequations coming from the impressions of the jesuits, who engendered senses of values considered condemned in the Guarani practices, and that motivated a missionary action which privileged the representations of God, through His condemnatory and, at the same time, benevolent and loving image, according to a constellation of elements intrinsic to the Christian mystiques, with their symbologies, traditions and values, which were decisive elements in the moral modeling of the Guarani Indigenous people.

Key-words: Jesuit Settlements. Imaginaries, Mystiques, Religion, Indigenous People.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	09
1 CONQUISTA DO NOVO MUNDO	17
1.1 CRISTIANIZAR PARA CIVILIZAR	17
1.1.1 O Contexto da Conquista do Novo Mundo.....	22
1.1.2 A Barbárie e as Idolatrias no Novo Mundo.....	25
1.1.3 Profecias e Messianismos	28
1.2 POSTULADOS MISSIONÁRIOS OCIDENTAIS E O CONCILIO DE TRENTO.....	32
1.3 A ORDEM DOS JESUÍTAS	38
2 IMAGINÁRIOS DA CONQUISTA E A COSMOVISÃO MÍTICA GUARANI	46
2.1 ASPECTOS DOS IMAGINÁRIOS NOS SÉCULOS XVI E XVII.....	49
2.2 A COSMOVISÃO MÍTICA GUARANI.....	55
2.2.1 A Importância dos Xamãs na Vida Cotidiana dos Guaranis	60
2.2.2 As Danças e os Cantos na Compreensão Mítica Guarani.....	64
2.2.3 O Significado da Palavra, das Rezas e dos Sonhos para os Guaranis	66
2.2.4 A Busca da Terra Sem Mal dos Guaranis	69
2.3 DESAFIOS CONCERNENTES À INTEGRAÇÃO GUARANI AOS IMAGINÁRIOS EUROPEUS.....	74
2.3.1 Os Desafios Iniciais	78
2.3.2 Elementos para a Constituição de um Modelo Evangelizador	82
3 MÍSTICAS CRISTÃS COMO INSTRUMENTO DE EVANGELIZAÇÃO NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS.....	88
3.1 CONSIDERAÇÕES TERMINOLÓGICAS ACERCA DA MÍSTICA.....	89
3.2 <i>MÍSTICAS CRISTÃS</i> VIVENCIADAS NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS	95
3.2.1 A Concepção de Fé pregada pelos jesuítas	101
3.2.2 O Lugar dos Milagres na Evangelização Jesuítica	107
3.2.3 As Missas e as Procissões nas Reduções Jesuíticas.....	114
3.2.4 A Eucaristia Instituída pelos Jesuítas nas Reduções	121
3.2.5 O Significado do Batismo Instituído nas Reduções Jesuíticas....	124
3.2.6 A Morte e o Sepultamento nas Reduções Jesuíticas	129
3.3 <i>CONVERSÃO</i> COMO PRESSUPOSTO PARA A MODELAÇÃO MORAL... ..	133
3.3.1 A Confissão	137
3.3.2 O Castigo.....	140
3.3.3 A Penitência	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS.....	158

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A presente dissertação de Mestrado tem como tema central a ser abordado: *Imaginários e Místicas nas Reduções Jesuíticas*. A escolha do tema ocorreu em função do interesse em melhor compreender os imaginários e as místicas europeias cristãs, nos séculos XVI e XVII, a partir daquilo que estas suscitaram na transição da mentalidade medieval, para o período moderno. Interessa perceber, sobretudo, este sentido decorrente da conquista de novos territórios que ensejou novos paradigmas e volatizou antigas certezas, que conduziu o ser humano a descortinar os mistérios da natureza e, em nome da fé católica, lançou-se para conquistar o *Novo Mundo*, cristianizando para civilizar os povos que habitavam este novo território.

O *Novo Mundo* é um dos nomes dados ao hemisfério ocidental, mais especificamente, ao continente americano. O termo tem as suas origens no final do século XV, quando da chegada à América do navegador Américo Vespúcio. A chegada neste novo continente expandiu o horizonte geográfico europeu que, até então considerava a Europa, a África e a Ásia como os únicos constituintes do universo. Em contraste com o *Novo Mundo*, os continentes europeu, africano e asiático formavam o *Velho Mundo*.

Mito e realidade, fantasias e abstrações faziam parte das descrições de uma realidade ainda não conhecida pelos europeus. Sua caracterização ocorria em termos de comparação com o contexto europeu. O *Novo Mundo Americano* foi descrito de forma farta, opulenta e colorida, moldada na riqueza e na exuberância, mas também no seu viés despudorado e sedutor. Os europeus se encantavam, cediam aos charmes exóticos, deliciavam-se com as especiarias, sonhos, luxos e fortunas. Frente à conquista do *Novo Mundo*, a igreja e a aristocracia entabularam uma aliança que lhes garantiria interesses afins.

É importante destacar que no final do século XV, Cristóvão Colombo já havia explorado ilhas que se encontravam no Oceano Atlântico e que foram denominadas de *índias*, sendo que seus habitantes foram identificados como *índios*, termos estes

adotados pela coroa espanhola e que rapidamente foram difundidos por toda a Europa.¹

No início do século XVI, Pedro Álvares Cabral teria tido contato com as populações autóctones que viviam num território que, mais tarde, viria a ser o Brasil. Estas viagens acabaram ampliando os horizontes europeus para a conquista de novas terras, ou seja, de um *Novo Mundo*. Aliás, como já apregoava Américo Vespúcio, em 1504, quando publicou um texto denominado *Novus Mundus*, com o objetivo de contestar Cabral que as terras que ele havia encontrado não eram parte da Ásia e sim, de outro continente, um *Novo Mundo*.²

O conflito entre o real e o imaginário acerca do *Novo Mundo*, ensejou uma diversidade de entendimentos sobre a compreensão animista legada pelos gregos e acolhida pelo mundo europeu, e a outra, tida como mecânica, do mundo natural, que permitiria a concepção de uma universalidade do gênero humano. Era através das relações mediadas pelos signos religiosos que houve a justificativa ideológica para a conquista *espiritual* da América e a sua integração às estruturas religiosas da igreja católica romana numa latente recusa a aceitação da alteridade indígena guarani.

A imagem que foi sendo elaborada acerca do *Novo Mundo* e, que predominou nos séculos XVI e XVII, inspirava-se no Mito da Idade de Ouro da antiguidade e, pela concepção idealizada de um *paraíso cristão católico*.

Com a descoberta das Índias e de seus habitantes que andavam nus – desafiando a tradição bíblica e não sentindo vergonha – era fácil transpor o mundo ideal, de um mundo distante no tempo para um distante no espaço. O Éden podia se localizar nas longínquas costas do Atlântico.³

Os europeus que chegaram ao continente americano no século XVI traziam consigo uma bagagem cultural e religiosa peculiar do seu tempo. A sua visão de mundo, seus códigos e práticas, refletiam a nova estruturação social que

¹ AMARAL, Ilídio do. *Sobre Descobertas Europeias do Novo Mundo e Primeiros Contactos Humanos no século XV e XVI*. Estudos em homenagem Luís Antonio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2004, p. 143-152. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4958.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2012.

² CATARIN, Cristiano. Américo Vespúcio. Américo Vespúcio e seu olhar sobre o Brasil. *Historianet*. Disponível em: <<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=579>>. Acesso em: 26 dez. 2012.

³ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 45.

despontava, no final da Idade Média, alicerçada nos esforços do Estado Absoluto e na contestação dos argumentos dos protestantes referentes aos dogmas católicos.

A *razão*, tão propagada pelos intelectuais do renascimento, analisada e melhor sistematizada por intelectuais como Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650), sublinhada pelo Iluminismo, acabou por atingir o Estado, a Igreja e, conseqüentemente, a nova ordem social europeia, levando suas influências para o *Novo Mundo*.

O *Novo Mundo* a ser colonizado representava um grande desafio: aculturar, nos moldes europeus, um povo que ali vivia, com uma cultura muito diferente da europeia e, sobretudo, um povo que não era cristão e, que, portanto, vivia em *pecado*. Para isso, a coroa e a igreja uniram forças, a fim de cristianizar para civilizar as populações indígenas, sobretudo guaranis.

A cristianização do *Novo Mundo* foi uma tentativa de impor, aos nativos, um pensamento hegemônico nos âmbitos político, ideológico, econômico, cultural e espiritual, nos moldes europeus. Para realizar este trabalho, os missionários da *Societas Iesu*⁴, Ordem Jesuítica conhecida pela denominação de *Companhia de Jesus*, vieram para o *Novo Mundo*. Sua finalidade era de cristianizar e, ao mesmo tempo fazer com que as populações autóctones indígenas se tornassem civilizadas, de modo a contribuir com as prerrogativas da colonização.

Assim, criaram as Reduções Jesuíticas. Mesmo admitindo a existência de dignidade humana nas populações indígenas guaranis, os jesuítas não deixaram de manifestar-se sobre a sua suposta bestialidade, as práticas da antropofagia, poligamia, belicosidade e superstições. Entendiam que a sua missão seria uma forma de inibir as práticas e os costumes ancestrais para assim conduzi-los a um estado de disponibilidade para o apostolado cristão católico.

⁴ *Societas Iesu* é a descrição em latim para *Companhia de Jesus*. Foi fundada no dia 15 de agosto de 1534 por um grupo de seis estudantes da Universidade de Paris, o francês Pedro Fabro, os espanhóis Francisco Xavier, Alfonso Salmerón, Diego Lainez, Nicolau de Bonbadilla e o português Simão Rodrigues, liderados pelo basco Iñigo López de Loyola, conhecido posteriormente por Inácio de Loyola. O objetivo inicial da congregação era o de desenvolver trabalhos de acompanhamento hospitalar e missionário na cidade sagrada de Jerusalém ou onde o papa os enviasse. Cumprem votos de pobreza e castidade e seguem uma rígida disciplina a partir dos *Exercícios Espirituais* instituídos por Loyola. (MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo do Seu Poder*. Porto Alegre: Globo, 1949).

Esta postura propagada pelos missionários da *Companhia de Jesus* integrava-se a um projeto evangelizador que buscava um retorno às origens da cristandade, conforme os testemunhos bíblicos da igreja primitiva. Neste processo, os jesuítas buscaram difundir uma postura existencial, que propunha a redução dos indígenas guaranis aos padrões religiosos e culturais voltados para uma perspectiva eurocêntrica.

O objetivo primordial das Reduções Jesuíticas era a evangelização com o propósito de cristianizar para civilizar as populações autóctones guaranis, sendo que para isso era imprescindível o trabalho de *conversão* dos mesmos.

A conversão religiosa, a transformação dos índios em fiéis católicos; a salvação dos índios, libertando-os da escravidão do demônio, numa autêntica guerra contra Satanás e a ameaça constante dos *encomenderos*. A paz evangélica, implantada por meio de um equilíbrio de interesses da Coroa e das reduções.⁵

Com base neste referencial, o presente trabalho procura verificar, em que medida, as Reduções Jesuíticas da antiga Província Jesuítica do Paraguai⁶ com as suas respectivas frentes missionárias do Paraná, Uruguai, Paraguai e Tape⁷

⁵ QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000, p.76. A palavra *Redução* sintetiza o preceito de reduzir, delimitar o espaço físico para aculturar as populações indígenas ao modelo cristão católico europeu. Num período de aproximadamente 25 anos, foram fundadas mais de 30 Reduções. (FLORES, Moacyr. *Reduções Jesuíticas dos Guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997).

⁶ A Província Jesuítica do Paraguai, reunindo as regiões do Rio da Prata, Tucumã e Chile, foi fundada em 1601, após desmembramento da Província do Peru. Entre os anos de 1609 e 1610, o primeiro provincial, Padre Diego de Torres Bollo, definiu as diretrizes e ordenamentos para a nova província. (FURLONG, Guilherme. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB. 1962).

⁷ Ítala Becker situa temporalmente e, também no espaço, as frentes missionárias, a saber: A Frente Missionária do Uruguai abrangendo as margens do Rio Uruguai. Na margem ocidental, as reduções ocupavam parte das atuais províncias argentinas de Corrientes e Misiones, delimitadas pelos rios Uruguai a leste e Paraná a oeste. Na margem oriental, localizavam-se no que hoje corresponde ao Estado do Rio Grande do Sul, entre os rios Ibicuí, Piratini e Ijuí. No âmbito desta delimitação geográfica inseriam-se as reduções de San Inácio Mini (fundada em 1611 no Guairá e transferida em 1631), Concepción (1619), Santa Maria La Mayor (fundada em 1619 no alto Paraná e transferida em 1633), Yapeyú (1626), Nuestra Señora de La Candelária (fundada na margem esquerda do Uruguai em 1616 e transferida em 1637), La Cruz (1628), San Javier (1629), San Carlos del Caapí (fundada em 1631 na margem esquerda), Santo Tomás (fundada na margem esquerda em 1632), San Nicolás (1626), Candelária del Piratini (fundada na margem esquerda em 1626 e transferida em 1637 para a margem direita), Todos los Santos Del Caaró (1628), San Carlos Borromeu (1637), Apóstoles (1633), San Miguel Arcanjo (1632). A Frente Missionária do Tape ocupava as bacias do Alto Rio Ibicuí e Jacuí, no território onde atualmente é o Estado do Rio Grande do Sul. Na época existiam as seguintes reduções: Nuestra Señora de La Candelária (1626 – com o mesmo nome surge em 1628 uma nova redução na Frente Missionária do Uruguay, a qual acaba sendo transferida para a margem ocidental do Uruguay em 1637), Santo Tomás ou Santo Tomé (1632), San José (1632), San Miguel

reforçaram os conceitos morais cristãos católicos e a mentalidade europeia. Interessa, sobretudo, compreender como os missionários jesuítas, a partir da sua percepção de fé e suas ações, conseguiram constituir, nos séculos XVI e XVII, um novo paradigma de religiosidade para as populações indígenas guaranis, através dos contornos dos imaginários e das místicas cristãs, ou seja, quais os procedimentos adotados pelos missionários jesuítas, nas Reduções, para alcançar a modelação moral e a conversão das populações autóctones indígenas guaranis à fé católica.

No entender de Zanotto, compreender como funcionam e como se manifestam os imaginários de culturas e como estes se portam em suas relações de poder diante de culturas *diferentes*, sempre é uma tarefa que exige bastante cuidado, especialmente por se tratar de um campo histórico que abrange diversas e diferentes teorias, definições e pontos de vista,⁸ em especial em se tratando de um tema, como desta dissertação, que envolve questões de religiosidade e de congregações religiosas. Neste mesmo sentido, Poulat chama a atenção para o cuidado que se deve ter ao realizar uma pesquisa desta monta, a fim de manter um olhar histórico acerca dos fatos em questão e de cunho não teológico, uma vez que este último preza por um olhar de autocompreensão da instituição, enquanto que, o historiador constata uma pluralidade de compreensões.⁹

Sendo assim, o presente trabalho foi realizado mediante esforços para que, não fossem emitidos juízos de valor referentes às religiões e religiosidades, buscando, como afirma Peter Berger, abordar a religião como uma atividade humana, a fim de manter o que o autor denomina de *ateísmo metodológico*, o qual

(1632), San Cosme e Damián (1632), Santa Tereza (1632), Santa Ana (1633), San Joaquin (1633), Jesús María (1633), San Cristóbal (1634). O território da Frente Missionária do Paraguay corresponderia à porção de terras entre as margens oriental do Rio Paraguay e a margem ocidental do Rio Paraná. Seus limites seriam ao norte o Rio Icarai e o Rio Jejuiguaçu, ao sul o Rio Paraná inferior até a sua confluência do Rio Paraguay. Na época eram as seguintes as reduções desta Frente Missionária: San Inácio Guaçu (1609), Nuestra Señora de La Encarnación del Itapuá (1615), Guarambaré (1615), Nuestra Señora de la Natividad del Acaray (1619). (BECKER, Ítala. Lideranças Indígenas no começo das Reduções Jesuíticas da Província do Paraguai. In: *Pesquisas Antropologia*, n. 47. São Leopoldo: IAP, 1992. p. 12).

⁸ ZANOTTO, Gizele. *TPF. Tradição, Família e Propriedade: as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012. p. 17.

⁹ POULAT, Emile. Compreensão Histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da história. *Concilium*. N. 7, p. 811-824, 1971. p. 817.

trabalha, sobretudo, na materialidade e nas questões que podem ser observadas de forma metódica.¹⁰

Diante do exposto, o presente trabalho de Dissertação, ligado ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado em História da Universidade de Passo Fundo-RS (UPF), utilizou o *modo de análise*, prioritariamente dedutivo, por esta diretriz na medida em que o raciocínio dedutivo caracteriza-se pela lógica de aprofundamento a partir de um princípio geral e, com base neste, o esboço de algumas conclusões pertinentes, neste caso, como ocorreu o processo de cristianização e civilização das populações autóctones indígenas guaranis a partir de sua inserção nas Reduções Jesuíticas, buscando compreender a influência dos imaginários e das místicas cristãs católicas neste contexto específico.

No que se refere a pesquisa, foi utilizada documentação indireta, com consulta em bibliografia de fontes primárias e secundárias, tais como: cartas anuais, relatos arrolados em abordagens etnográficas, descrição das atividades da Companhia de Jesus, bem como obras de Antonio Ruiz de Montoya, Brasnislava Susnik, Bartomeu Meliá, José Eisenberg, Viveiros de Castro, Egon Schaden, Martin Dreher, Eliane Deckmann Fleck, Monica Martini, Ronaldo Vaifas, entre outros pesquisadores importantes sobre o tema, publicações avulsas, revistas especializadas entre outros documentos.

Para melhor evidenciar o tema acima exposto, o presente trabalho encontra-se estruturado em três capítulos, sendo os mesmos divididos da seguinte forma:

O primeiro capítulo pretende abordar o contexto que envolveu a conquista do *Novo Mundo*. Para isso, optou-se por analisar, de forma breve, a realidade histórica vislumbrada na Europa no século XVI e a ideologia existente, por parte do Estado e da Igreja, referente aos processos que seriam adotados na conquista de novos territórios.

Acreditava-se que os povos existentes no *Novo Mundo* eram seres *selvagens* e, por sua vez, questionava-se a sua capacidade de viver conforme os padrões e costumes civilizacionais e religiosos eurocêntricos. Por isso, era necessário, na visão dos *conquistadores*, cristianizá-los para, com isso, civilizá-los.

¹⁰ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 186.

Cristianizar para que as populações autóctones indígenas assimilassem a fé cristã católica, a fim de salvar sua alma; civilizar, para que, a partir da incorporação dos dogmas cristãos católicos e, conseqüentemente, da cultura europeia, pudessem ser inseridos nos propósitos da conquista dos novos territórios além mar.

Para que esse processo ocorresse, a participação da igreja católica romana era fundamental. Para uma melhor compreensão e contextualização da participação da igreja nos ideais do *Novo Mundo*, o presente capítulo também descreverá alguns elementos acerca dos Postulados Missionários europeus, analisando o *Concilio de Trento*, que teve um papel importante, numa época conturbada da história da igreja, nas definições da compreensão dogmática católica, especialmente em resposta ao movimento da reforma protestante.

Vale destacar que, dentre os movimentos reformistas da igreja católica, a Ordem dos Jesuítas optou em continuar submissa ao papado. A Companhia de Jesus acabou sendo enviada para evangelizar as populações do *Novo Mundo* e, a partir das convicções de Loyola, dedicou-se a evangelização cristã católica, bem como às obras de caridade e a conversão daqueles tidos como *infiéis*.

Na sequência, o segundo capítulo pretende compreender os aspectos dos imaginários europeus da época em que ocorreu a conquista do *Novo Mundo* e, como este se voltou à realização da cristianização e civilização das populações indígenas guaranis, num contexto que apresentava uma cosmovisão mítica diversa da concepção europeia.

Neste sentido, se pretende lançar um olhar sobre algumas das principais caracterizações míticas guaranis, quais sejam: *xamãs*, danças e cantos, palavra, rezas e sonhos, bem como a busca da terra sem mal, para, então, finalizar a abordagem neste capítulo realizando uma breve ponderação acerca do desafio desta *integração* dos povos indígenas guaranis ao imaginário dos colonizadores.

Finalmente, para encaminhar, já de maneira mais estruturada a resposta da questão que norteou o presente estudo, o tema abordado no terceiro capítulo envolverá o estudo acerca das místicas como um instrumento utilizado para a cristianização dos indígenas guaranis inseridos nas Reduções Jesuíticas. Sabe-se que o esforço dos jesuítas era no sentido de tornar os índios cristãos e convertê-los à cultura cristã católica.

Constata-se que a ação dos missionários jesuítas foi realizada a partir de um processo de convencimento e negociação que teve como elemento central a percepção moral onde os imaginários e as místicas cristãs serviam como instrumento para a conversão como um pressuposto para a modelação moral das populações indígenas guaranis. É imprescindível perceber que as experiências e as estruturas mentais, culturais e ideológicas, acabam revelando diferentes visões e comportamentos sempre vinculados a uma linguagem discursiva que “não é um aglomerado arbitrário de palavras, mas uma forma de vida, ligada a uma concepção geral de vida e do cosmos”.¹¹ Sendo assim, a questão que permeia este capítulo é de como os missionários jesuítas buscaram persuadir as populações indígenas guaranis com o propósito de que estas aderissem aos imaginários e as místicas cristãs católicas em contraposição à cosmovisão mítica ancestral guarani.

Mais do que uma leitura compreensiva de determinadas situações e os seus possíveis desdobramentos, o objetivo deste estudo é o de poder contribuir para esclarecer algumas questões acerca das relações sociais vivenciadas num dado período e forjar uma memória que pretende contribuir para o resgate da cultura indígena guarani com suas sensibilidades, significados e manifestações.

¹¹ CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1975. p. 94.

1 CONQUISTA DO NOVO MUNDO

Com a conquista do *Novo Mundo*¹² pela civilização ocidental, abriu-se a possibilidade da Europa consolidar-se ainda mais como centro do mundo. Nesta época, a civilização ibérica do século XVI encontrava-se marcada, profundamente, pela instrumentalização da igreja católica romana. Assim, criaram-se as bases para a formação de uma identidade religiosa e secular *sui generis*. As pessoas eram condicionadas pelo universo medieval com a sua espiritualidade, suas superstições, seus medos e utopias. Foi neste cenário que a Igreja e o Estado se organizaram para ocupar novos territórios.

Assim, o presente capítulo pretende analisar, num primeiro momento, elementos culturais, políticos, religiosos, filosóficos e históricos que permitiram formular um entendimento acerca de como ocorreram os processos de cristianização e civilização dos povos que viviam neste novo continente, de forma especial, as populações autóctones guaranis. Além disso, o capítulo pretende compreender os postulados missionários, as diretrizes do Concílio de Trento e a criação da Ordem dos Jesuítas, enquanto elementos de uma ética e moral católica, cujo objetivo era o de evangelizar até *os confins da terra*, estando o *Novo Mundo* nos seus planos.

1.1 CRISTIANIZAR PARA CIVILIZAR

Embora seja possível reconhecer que a compreensão acerca do tema da cristianização e da civilização guarani já tenha sido aprofundada pela historiografia, pretende-se, através deste trabalho, inserir algumas reflexões resultantes destas discussões para uma melhor delimitação do assunto, diante do objeto desta pesquisa, que envolve os imaginários e as místicas no processo de evangelização dos indígenas. Cristianização e civilização são dois conceitos fundamentais que marcaram profundamente a trajetória de colonização da América, estando associados a processos de assimilação e resistência indígenas.

Para melhor compreender o processo de cristianização e civilização guarani, ocorrido, sobretudo, nos séculos XVI e XVII, se faz necessário observar o contexto

¹² Uma das mais significativas descrições sobre esta questão é a obra do aventureiro e mercenário alemão Hans Staden. (STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2010).

que abarca este estudo, buscando-se demonstrar que, o fator religiosidade perpassou por todo o processo colonizador. O contato entre os europeus e os indígenas ocorreu a partir desta percepção religiosa da vida. Sendo assim, em se tratando da colonização europeia, pode-se afirmar que, cristianização e civilização são como dois aspectos de um mesmo fenômeno, sendo mediados pelo *espírito de cristandade*.¹³

Os primeiros contatos entre os missionários e os indígenas revelaram as dificuldades que esta adesão ao cristianismo iria suscitar. Esta tarefa exigia que os indígenas estivessem dispostos a ouvir e aceitar os parâmetros de comportamento enfocados pelos missionários. Além disso, influenciados pelas idéias do renascimento¹⁴ os missionários compreendiam que “el cristianismo como una perfección del hombre aun en el orden natural”¹⁵ e, portanto, “siendo uma

¹³ Em termos políticos, a união entre o Estado e a religião foi oficializada com o italiano Henrique de Susa (1210-1271). A principal contribuição de Henrique de Susa foi acerca da doutrina de *plena potesdade papal*. Ele entendia que a autoridade papal estava baseada numa complexa estrutura de doutrina legal e canônica que definia o poder papal absolutista, ao mesmo tempo em que defendia o direito de bispos e cardeais em participarem na direção da igreja católica. Os princípios da sua argumentação supunha que toda a lei e toda autoridade política seriam derivadas de Deus. Desta forma, todos os príncipes exerceriam a sua autoridade por mandato divino. O direito civil, por conseguinte, também era divino, pois era lei criada por autoridades ungidas por Deus. O direito civil estaria subordinado ao direito canônico. Henrique entendia que a autoridade do papa estaria mais próxima de Deus do que a autoridade civil, pois o papa era colocado como sendo o vigário de Cristo e capaz de agir com a autoridade concedida por Deus. A autoridade papal também se aplicava aos reinos não cristãos. Toda autoridade havia sido retirada destas nações e transferida para os fiéis quando Cristo veio ao mundo. Essa transferência de poder ocorreu primeiramente na pessoa de Cristo, que combinou os papéis de sacerdote e rei, e esse poder de sacerdócio real foi transferido aos papas. A influência dessa doutrina durou até o século XVII, sendo uma das bases filosóficas da expansão imperial hispânica e lusitana. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. II. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 53-70).

¹⁴ O período que ficou conhecido como Renascimento ou Renascença surgiu como consequência das conquistas marítimas que ampliaram o comércio e a diversificação dos produtos de consumo na Europa a partir do século XV. Com o aumento do comércio, principalmente com o Oriente, muitos comerciantes europeus fizeram riquezas e acumularam fortunas. Com isso, eles dispunham de condições financeiras para investir na produção artística de pintores, escultores, músicos, arquitetos, escritores, entre outros. Os governantes e o clero passaram a dar proteção e ajuda financeira aos artistas e intelectuais da época. Essa ajuda, conhecida como mecenato, tinha por objetivo fazer com que os artistas se tornassem mais populares nas regiões onde atuavam. É neste período que ocorre uma maior valorização da cultura greco-romana, do conhecimento, dos dons artísticos. A fragmentada sociedade feudal da Idade Média transformou-se em uma sociedade dominada, progressivamente, por instituições políticas centralizadas, com uma economia urbana e mercantil. O clero ajustou seu comportamento à ética e aos costumes de uma sociedade laica. As atividades dos papas, cardeais e bispos somente se diferenciavam das usuais entre os mercadores e políticos da época. A aproximação humanista da teologia com as escrituras gerou um grande impacto entre católicos e protestantes. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 7-22).

¹⁵ PRIEN, Hans Jürgen. *La Historia del Cristianismo en America Latina*. Salamanca: Visedo, 1985. p. 205.

perfección, para llegar a él se necesitaba proceder de lo menos perfecto a lo más perfecto”.¹⁶

Inseridos nesta perspectiva que acabava valorizando as referências da civilização europeia, os indígenas tiveram sua humanidade questionada e seu suposto primitivismo destacado, sobretudo, a partir da constatação da inexistência de determinadas condutas morais, tidas como incompatíveis com a maneira de viver dos europeus.¹⁷ O essencial neste tipo de procedimento foi o fato de considerar que havia uma estreita relação entre a cristianização e a civilização. O índio para ser um bom cristão, segundo os preceitos da época, deveria abandonar os seus costumes e crenças e adotar como próprios os ideais que lhe foram passados pelos europeus.

Os jesuítas acreditaram, no início, que a falta de civilidade dos indígenas contribuiria para a conversão, porém, não foi isso que constataram:

O sucesso da empresa missionária era possível, portanto, porque os tupi eram, na verdade, tanto ou mais preparados para aceitarem a fé cristã do que os antigos romanos. (...) Essas iniciativas funcionaram em um primeiro momento, pois os índios pareciam aceitar facilmente a conversão. O problema é que os nativos também retornavam ao seu antigo modo de vida com a mesma facilidade.¹⁸

Neste processo de cristianização e civilização, houve uma valorização de certas condutas sociais e religiosas com o propósito de suscitar um novo comportamento. Os religiosos faziam recomendações detalhadas no tocante aos cuidados com a higiene pessoal, limpeza dos alimentos, das habitações, das vestes, na aprendizagem de serviços manuais, técnicas agrícolas, respeito à monogamia e

¹⁶ BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionaria Hispanica, 1960. p. 204.

¹⁷ “Desde o início da conquista todos queriam emitir a sua opinião sobre a natureza dos índios, e estas eram as mais variadas, principalmente sobre a sua capacidade de viver conforme os padrões e costumes europeus e a capacidade para receber a fé cristã. Havia, basicamente, duas teorias com relação à natureza indígena: uma favorável ao índio, ressaltando as suas virtudes, definindo-o como ‘bom selvagem’; a outra, contrária, imputava-lhe defeitos, chamando-o de ‘cão imundo’”. (COLAÇO, Thaís Luzia. *“Incapacidade” indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas*. 1. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2003. p. 84-85).

¹⁸ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 104.

às leis de Deus, as quais, uma vez que fossem cumpridas, possibilitariam alcançar uma vida de acordo com os padrões civilizados e cristãos.¹⁹

A preocupação dos missionários com a limpeza pessoal e das habitações, se deveu a uma identificação primária da limpeza corporal com a limpeza espiritual, ou seja, uma condição essencial para aderir à fé cristã. Reiterando este aspecto, Borges o justifica “de la misma manera que lo hacen todos los hombres de razón”.²⁰

Segundo a visão dos missionários, os índios eram indolentes e viviam na ociosidade que favorecia a proliferação de vícios e hábitos dissonantes do modelo civilizacional e religioso que pretendia ser implantado. Capacitá-los para o trabalho se constituía num fundamento para solucionar as suas necessidades vitais e habilitá-los a viver segundo os padrões civilizados europeus.

Entre las costumbres anti-naturales que había que erradicar figuraban la antropofagia, las guerras y agresiones mutuas, los incestos, los matrimonios entre consanguíneos o antes de la edad conveniente, las borracheras, el entierro de mujeres y siervos junto con el cacique difunto, la poligamia, los nombres bárbaros, la desnudez y la idolatría.²¹

Para que os missionários conseguissem exercer um controle mais eficaz sobre o comportamento indígena, que resultasse num processo de modelação religiosa e social, era imprescindível que os mesmos abandonassem “su habito de vivir en moradas dispersas e inaccesibles al modo de las alimañas”.²² Os indígenas deveriam ser congregados em núcleos de população regida “por leyes acomodadas a la naturaleza de los hombres”.²³

O método de formar reduções consistia, portanto, em “poner a los índios al alcance de los misioneros para que estos les pudieran predicar al cristianismo”²⁴ ou ainda, de acordo com os objetivos da evangelização e modelação humana e cristã,

¹⁹ BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispanica, 1960. p. 206.

²⁰ BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 186.

²¹ BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 79.

²² BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispanica, 1960. p. 216.

²³ BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispanica, 1960. p. 216.

²⁴ BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionalia Hispanica, 1960. p. 217.

com a premissa de “controlar las costumbres de los nativos, con el fin de impedir sus prácticas religiosas paganas”.²⁵

O cotidiano nas reduções se encontrava em estreita ligação com o imperativo político de uma vida racional e social nos moldes europeus. A vida nos povoados pretendia converter o indígena em um ser humano com características ocidentais.

La conducta civilizadora del misionero se asentara en el principio de insertar al indio en el nuevo orden de cosas pero respetando, e incluso copiando o fomentando, los aspectos más positivos de la civilización indígena, o perfeccionándolos con los que él podía aportar.²⁶

Alguns aspectos da cultura ancestral indígena, compatíveis com o projeto de cristianização e civilização que foram trazidos pelos missionários, foram percebidos, usados e, estrategicamente, acabaram sendo mantidos.²⁷ A atuação mais crítica dos missionários recaiu sobre “las costumbres que fomentaban las borracheras, las conspiraciones políticas y la lascívia”²⁸ e, mais ainda, com questões acerca da idolatria e dos movimentos de resistência liderados pelos *hechiceros*²⁹, também conhecidos como os *xamãs* ou *pajés*.

Neste processo de cristianizar para civilizar, acaba sendo primordial entabular uma análise sobre outros aspectos relevantes, como por exemplo, o contexto jurídico da conquista, as *barbáries* e as idolatrias, bem como as profecias e os messianismos que moldaram as mentalidades na conquista do *Novo Mundo*.

²⁵ BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionaria Hispanica, 1960. p. 217.

²⁶ BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 18.

²⁷ Um dos exemplos disso foi que ocorreu a manutenção estratégica de alguns caciques nos seus postos. Isso permitia aos jesuítas inserir-se com maior intensidade no contexto das populações guaranis e obter a adesão maciça das populações autóctones na medida em que os caciques representavam uma autoridade que já era reconhecida e respeitada.

²⁸ BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 79.

²⁹ O vocábulo *hechicero* significa, na tradução para o idioma português, *feiticeiro*.

1.1.1 O Contexto da Conquista do *Novo Mundo*

O período colonial foi marcado pela tentativa de submissão política dos territórios ultramarinos e pela imposição da cultura ocidental européia. De acordo com Joseph Höffner, “o europeu foi ao encontro dos povos conquistados numa consciência de superioridade”.³⁰ Cabia, pois, “atingir, além dos limites da Cristandade, os povos infiéis, inimigos da cruz e do império, a fim de convertê-los ou destruí-los”.³¹

Com a formação dos Estados Nacionais Europeus e o comprometimento das teorias de dominação universal do papa e do imperador, houve um ressurgimento das idéias que se amparavam nos princípios do universalismo e do *orbis christianus*. O universalismo constituiu-se enquanto herança das idéias imperiais romanas. Assim, segundo esta forma de pensamento, o mundo existente fora dos limites do império, não significava uma limitação geográfica deste império. O cristianismo incorporou esta peculiaridade e a utilizou para expandir o poder e a influência da *Civitas Dei*.³² Já o *orbis christianus*³³ era uma imagem cristã medieval do mundo. Essa forma de pensar revelava que o mundo era de Deus, e o seu representante legítimo na terra era a Igreja Católica. Imaginava-se que Deus exigiria que as pessoas na terra lhe reconhecessem e lhe prestassem culto. Nesse sentido, o papa e os reis europeus tinham como missão entender e sustentar esta compreensão. Com isso, não apenas a Igreja, mas todos os setores da sociedade se encontravam impregnados pelas questões da fé:

Destarte devia o rei governar, o comerciante tratar, o soldado conquistar, o navegante descobrir terras, o padre pregar ao rei, ao comerciante, ao

³⁰ HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho*. Rio de Janeiro: Presença, 1986. p. 15.

³¹ CERVO, Amado Luiz. *Contato entre Civilizações*. Rio de Janeiro: Graw Hill, 1975. p. 19.

³² *De Civitate Dei* (A Cidade de Deus) é uma obra composta de vinte e dois livros de autoria do bispo Agostinho de Hipona. Nela busca descrever o mundo, dividido entre o dos homens (o mundo terreno) e o dos céus (o mundo espiritual). Sua concepção básica é a de que a história universal seria, desde o personagem bíblico Adão, uma luta entre a fé e a descrença. Dois princípios em uma luta constante: a *civitas dei* e a *civitas terrena*. o reino de Deus e o reino do mundo ou reino do diabo. Agostinho adapta a tradição das ideias de Platão ao mundo cristão latino. Mais do que uma simples defesa do cristianismo, Agostinho queria atrair os pagãos para a causa do cristianismo, e por isso, analisa as teorias pagãs e platônicas construindo a cidade de Deus em contraposição à perecível cidade dos homens. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. I. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 76-78).

³³ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI*. *Revista de História*. Nº144. São Paulo: Editora da USP, 2001. p. 19-71.

soldado, ao navegante e abençoá-los, cada um continuando o seu ofício. Fosse qual fosse o ofício, todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade. Na base de tudo estava a crença firme de que o orbe era essencialmente cristão.³⁴

Com as idéias acerca da dominação universal houve uma ampliação das fronteiras e a busca por uma pregação no sentido de evidenciar uma suposta unidade na fé que incitava à conversão e destruição dos inimigos do papa e do imperador. No período do *orbis christianus* ocorreu uma tríplice divisão no tocante a categoria dos *infiéis*.

Qualquer um que profanasse a fé cristã era considerado infiel. Alguém poderia ter sido infiel por jamais ter ouvido algo sobre a fé cristã, como aconteceu, com os pagãos. Mas também poderia repudiar a fé aceita, como sucedeu com os judeus que se tornaram infiéis à promessa, ou como os hereges que chegaram a renegar a realização da promessa de Jesus Cristo.³⁵

Fundamentados em uma leitura da Bíblia, os teólogos e intelectuais justificavam a ação contra aqueles que não compactuavam com a fé católico-romana. Havia, naquele discurso, uma estreita relação entre os conceitos de *pagão* e *guerra*. O combate contra os *pagãos*, ou seja, aqueles que não tinham ainda assumido a fé católica era percebida como causa sagrada.

A partir de conceitos legados por Aristóteles e Tomás de Aquino, os juristas dos séculos XV, XVI e XVII, reforçaram o caráter social da natureza humana. Sendo assim, somente uma sociedade tida como perfeita seria capaz de atender a realização das necessidades materiais, espirituais e humanas, provendo o bem estar comum de seus integrantes, traduzindo esta convivência em paz, unidade e ordem.

Os combates aos infiéis haveria de forjar uma vocação cruzadista que se manifestava na vigilância sobre um ideal de pureza da fé católica, bem como a observância das práticas e dos preceitos cristãos. Desta forma, o entendimento jurídico nas novas áreas conquistadas supunha o seguinte:

³⁴ DE PAIVA, José Maria. *Colonização e Catequese*. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1982. p. 23.

³⁵ HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho*. Rio de Janeiro: Presença, 1986. p. 47.

O soberano pontífice detinha um poder universal ilimitado, no domínio tanto espiritual quanto temporal. Poder de depor um rei cismático ou de submeter príncipes infiéis à autoridade de um príncipe cristão. São Pedro havia dado à Igreja uma autoridade plena, tanto no domínio espiritual como no domínio temporal, a fim de garantir desse modo a unidade da Igreja que postulava a conexão com os infiéis entre si e sua submissão a um único chefe. O poder do pontífice se estenderia sobre o universo dos príncipes cristãos e infiéis, dos clérigos e dos leigos.³⁶

Para Dreher, o principal instrumento utilizado para a conquista foi, basicamente, a igreja católica romana, por meio do trabalho de suas ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, mas o instrumental jurídico foi o sistema de padroado³⁷, em continuidade ao regime de cristandade. O sistema de padroado, geralmente, significava o direito de protetor, adquirido por quem fundou ou dotou uma igreja. Nos textos historiográficos, o termo padroado se refere ao direito de autoridade da coroa. Esse direito consistia na delegação de poderes ao rei pelos papas com as seguintes obrigações e deveres: zelar pelas leis da igreja; enviar missionários evangelizadores; sustentar a igreja nestas terras. O rei tinha também direitos de arrecadar dízimos e apresentar os candidatos aos postos eclesiásticos, sobretudo bispos.

Ao pressupor esta afirmação ideológica, se passou a entender que depois de Jesus Cristo, os reinos e jurisdições precisavam ser transferidos dos *infiéis* para os *fiéis*. Por isso, somente os cristãos teriam o direito de governar, sendo preciso submeter-se, por um direito divino, aos que faziam triunfar a convicção cristã européia alicerçada na espada e na cruz. Ser cristão significava, portanto, renunciar a uma liberdade individual, de consciência, política e coletiva. Além disso, significava negar enormemente suas raízes culturais, tradições, sistema de vida, laços sociais e identidade coletiva.

Sendo assim, o contexto da conquista do *Novo Mundo*, estava alicerçado na evangelização cristã, ligada, diretamente ao Estado e as suas ações jurídicas para com o território colonizado, fazendo prevalecer o direito europeu e não considerando o direito das populações autóctones que aqui viviam.

³⁶ CERVO, Amado Luiz. *Contato entre Civilizações*. Rio de Janeiro: Graw Hill, 1975. p. 23-24.

³⁷ DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. IV. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 38-42.

1.1.2 A Barbárie e as Idolatrias no *Novo Mundo*

Na Europa renascentista o termo *bárbaro* foi repetidamente empregado para classificar o *outro*. Seu uso abarcou desde os estrangeiros provenientes de sociedades que eram motivo de admiração, como chineses e árabes, até povos tidos como culturalmente mais atrasados, como era o caso dos africanos e tártaros. O termo foi cunhado pelos antigos gregos e, em virtude do expansionismo romano, difundiu-se por toda a Europa. Os helênicos e latinos utilizavam-no para justificar a escravização do estrangeiro considerado *inferior*.³⁸

Foi Aristóteles quem sistematizou a noção de barbárie e a vinculou ao conceito de *escravo-natural*. Na Europa, os textos aristotélicos começaram a ser conhecidos em meados do século XIII, quando inúmeros textos clássicos foram transcritos para o *latim*. O ocidente "começou a se apropriar das riquezas intelectuais do mundo árabe, no mesmo momento em que se sentia bastante forte para combatê-lo com as armas".³⁹ As idéias aristotélicas repercutiram propiciando a contestação das teses de Agostinho e a emergência do *tomismo* ou seja, a doutrina filosófica e teológica baseada nos ensinamentos de Tomás de Aquino⁴⁰, como corrente filosófica.

Segundo Aristóteles, o gosto pela carne humana, a ferocidade e a crueldade eram aspectos típicos do comportamento *bárbaro*, que revelava o predomínio das paixões nos atos do estrangeiro e contrastava com o comportamento moderado e racional helênico. Tomava-se, portanto, o *bárbaro* como um exemplo negativo na

³⁸ FAGAN, Brian. *Precursores de la Arqueologia en America*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 30.

³⁹ JACQUART, Danielle. A escola de tradutores. In: CARDAILLAC, Louis. T. *Séculos XII-XIII; Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. p. 156.

⁴⁰ O tomismo defendia a existência de uma rígida hierarquia, estabelecida por Deus nos primórdios do universo, para separar as criaturas entre elas mesmas. Esta divisão possuía como principal critério a presença da razão em seus mais variados matizes: a *ratio* dos anjos, por exemplo, mostrava-se superior a dos seres humanos. Dentro dessa hierarquia natural, os seres humanos possuíam ainda suas próprias subdivisões. Sustentava-se que um camponês, por exemplo, deveria ser inferior a um filósofo. O tomismo conseguiu estabelecer uma concepção de natureza humana condizente tanto com os principais dogmas católicos quanto com a hierarquia da sociedade feudal. (AQUINO, Tomás de. *Súmula contra os gentios*. IN: Tomás de Aquino; Duns Scot; Ockham. Coleção: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 61).

medida em que não havia aprendido a dominar a sua natureza para desenvolver seu atributo mais elevado, a saber, a razão.⁴¹

A aquisição do termo *bárbaro* pelas culturas cristãs foi relativamente fácil. A cristandade previa um único gênero humano no qual o preceito teológico de um único progenitor para todos os seres humanos pretendia ser algo insofismável. Foi por conta deste entendimento que *bárbaro* também ganhou um sentido de afinidade com o paganismo, pois se insistia que o termo estava diretamente ligado aos povos que desconheciam o cristianismo.

Aos missionários enviados para trabalhar nas terras do *Novo Mundo*, o *tomismo* era seguido, pois se constituía em doutrina oficial da igreja católica durante os conturbados séculos XVI e XVII, nos quais se buscava não somente conter o avanço das consideradas heresias, mas, sobretudo, divulgar o catolicismo romano. Nesse sentido, a "missão integrava já uma estratégia ofensiva da igreja".⁴²

Ao supor uma distinção ou ruptura entre a natureza e a cultura, o indígena diferia-se do *bárbaro*, pois este compartilhava parcialmente da razão natural. Contudo, essa distinção não raro fazia com que os missionários confundissem as duas noções, sustentando a completa ausência de razão entre os *bárbaros* indígenas. Desse modo, os dois conceitos se encontravam próximos. Deve-se dizer que se o *bárbaro* não possuía uma faculdade da razão completamente desenvolvida, e por isso era tido como inconstante; o indígena não a tinha em absoluto, e por isso era qualificado como *traíçoeiro*.⁴³

Representando a autoridade dos desejos sobre a razão, a barbárie inscrevia o comportamento indígena num quadro contraditório e ambíguo, no qual predominavam a hesitação, perfídia, mentira e infidelidade nas relações sociais. O *bárbaro* era identificado como não digno de confiança na medida em que os seus

⁴¹ De acordo com o aristotelismo, existiria uma lei natural que impulsionava os seres humanos rumo à perfeição, deslocando-os de um estágio inicial onde predominava a mobilidade e a fluidez, para um lugar no qual imperava a estabilidade, o eterno. As sociedades humanas não escapavam a essa lei inexorável, movendo-se em direção ao estágio mais elevado de convivência: a *polis*. O filósofo acreditava na capacidade de organização social como o princípio mais elevado. Quanto mais aprimorada fosse a sociedade, mais perfeitas seriam as pessoas que a integravam. (ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Carlos García. Madrid: Editorial Gredos, 1988. p. 435).

⁴² VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 16.

⁴³ MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires: Paidós, 1986. p. 35.

casamentos eram tidos como ilegítimos; as suas relações entre tribos eram consolidadas a partir das guerras; subsistiam indefinidamente as traições e a antropofagia. Desse modo, para os jesuítas, a conduta dos indígenas era realçada pela busca de um prazer sem qualquer norma ou comportamento que lhe atribuísse uma noção moral de culpa ou pecado.⁴⁴

Nos textos jesuíticos, o comportamento *bárbaro* dos indígenas se encontra lado a lado com o comportamento considerado *demoníaco*. Esta interpretação decorreu do tão propalado combate às heresias, onde as religiões que se afastavam do catolicismo romano recebiam uma definição *demoníaca*. Souza afirma que as representações inicianas faziam alusão constante à concepção da América como território *demoníaco*. Os missionários jesuítas vieram para o continente americano imbuídos de uma compreensão demonológica que vinham sendo consolidadas nas experiências inquisitoriais européias. Esse conhecimento inquisitorial mostrava-se útil para decodificar os rituais indígenas, aproximando-os de sua expressão supostamente *demoníaca*.⁴⁵

O padre Ruiz de Montoya relata um caso emblemático de idolatria ocorrido em uma pequena redução do Guairá. Segundo consta, alguns índios reconhecidamente devotos deixaram, sem motivo aparente, de freqüentar a missa. Preocupados com o assunto, os missionários sondaram seus catecúmenos e, graças a informações obtidas, descobriram a existência de um suposto culto *demoníaco*. Havia, em algum monte, um templo, onde os corpos de três poderosos feiticeiros recentemente mortos eram cultuados como deuses. Estes cadáveres, segundo os relatos dos jesuítas, possuíam o *dom da palavra* e, mediante eloquentes discursos, instruíam seus seguidores para evitar o culto cristão. Diziam também que haviam ressuscitado e que este fato seria a prova incontestável de sua divindade.⁴⁶ Os missionários queimaram e destruíram os corpos, bem como o templo, reduzindo tudo a cinzas. Porém, faltava ainda um corpo que não estava no local, de modo que

⁴⁴ Este comportamento chegava a causar aspereza nas declarações dos missionários: "Cocodrilos fingidos que, hijos del interés, ni buscan, ni quieren otra ley que la de sus conveniencias". (Relação dos primeiros esforços para a fundação da missão dos chiquito pelo padre José Francisco Arce, nos anos de 1691 e 1692. IN: CORTESÃO, Jaime. Antecedentes do Tratado de Madri. (1703-1751); *Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955. p. 84).

⁴⁵ SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização; séculos XVI - XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 26.

⁴⁶ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná. Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 36.

restava descobrir para onde os *idolatrias* o haviam levado. Em meio a esta busca, os padres encontram um neófito que lhes contou o seguinte:

A media noche (dixo) el cuerpo que en aquel Templo que visteis era adorado, dio voces, pidiendo le favoreciessen, y levassen de al li llevadme (dezia) sacadme de aqueste lugar, porque en mi busca vienen aquellos males hombres a cogirme, con animo de quemarme, sacadme apriesa: y yo si estos me maltratan haré que cayga fuego del Cielo [...] y que crezcan las aguas, y inunden la tierra, y convocaré a mí amigos los de San Pablo, para que vienguen la injuria que me hizieren.⁴⁷

Esta concepção de idolatria se pautava por uma descrição plástica e detalhada do que viria a ser o inferno. A opinião era a de que nos *ídolos* indígenas espreitava o demônio, ou seja, a insistente classificação dos cultos indígenas como idolatria implicava, sobretudo, no pendor dos missionários para atribuir aos índios elementos que lhes eram completamente estranhos.

Assim, essas representações denunciavam aquilo que se opunha às ideias evangelizadoras dos jesuítas, prejudicando a cristianização e a civilização destes povos. Com o passar dos tempos, os missionários buscaram avaliar, com maior empenho, estas ocorrências e acabaram se submetendo a uma intensa atividade laboral para alcançar as populações nativas.

1.1.3 Profecias e Messianismos

Conceitualmente, explica Max Weber, que o cristianismo seria uma religião de *salvação* por realçar uma prerrogativa profética⁴⁸ e messiânica.⁴⁹ Para tanto,

⁴⁷ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reino, 1639. p. 37. Não deixa de ser bastante curioso e contraditório que o próprio Montoya, antes de transcrever este relato tenha frisado que os indígenas eram livres de toda idolatria. "libres de ídolos y adoraciones". (MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reino, 1639. p. 36).

⁴⁸ O termo *profético* é derivado de *profecia* que segundo o Dicionário do Aurélio é definida como "s.f. Predição por inspiração divina. / Toda predição de acontecimentos futuros, por conjetura ou acaso". (AURÉLIO. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<http://www.dicionariodoaurelio.com-/Profecia.html>>. Acesso em: 27 dez. 2012).

⁴⁹ O termo *messiânico* advém de *messias* ou *messianismo*, que, de acordo com o Dicionário do Aurélio significa "s.m. Crença no Messias. / Espera de um messias. / Nome dado a diversos movimentos religiosos de caráter teocrático (Oceania, África), suscitados como consequência do

seria uma doutrina que explicaria os motivos pelos quais os indivíduos precisariam ser salvos. O cristianismo católico romano teria a profecia como a sua base, enquanto a doutrina, seria o seu elemento racional.⁵⁰ O messianismo profético de busca de *salvação*, foi uma das principais características da religião cristã desde sua instituição como religião oficial do Império Romano.⁵¹

A religião cristã católica supunha uma relativa igualdade dos seres humanos perante Deus. Partindo deste dogma fundamental, os filósofos e teólogos procuraram enquadrar a filosofia aristotélica - que considerava o grego como ser humano superior - nos eixos de uma concepção global de humanidade. Tanto os defensores, quanto os críticos dessas idéias moviam-se num campo que acabava implicando numa invariável classificação dos indígenas como seres *inferiores*. Os missionários foram construindo um discurso que pudesse justificar a modelação moral dos indígenas, a partir dos aspectos inerentes a compreensão cristã católica que lhe conferissem o *direito* de catequese.

O importante era demonstrar a notável metamorfose produzida pelo cristianismo e ressaltar o longo caminho trilhado pelos colonizadores para restituir a humanidade a seres que, há muito, perderam ou adulteraram as regras mínimas de civilidade. O nascimento de um novo ser, concebido

contato com culturas tecnicamente superiores, e que consistem na crença em um messias capaz de reorganizar e restabelecer a ordem econômica e social que os mitos locais descrevem como originais". (AURÉLIO. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<http://www.dicionario-doaurelio.com/Profecia.html>>. Acesso em: 27 dez. 2012).

⁵⁰ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963. p. 330.

A busca de cura dos males humanos originou rituais destinados a evitá-los ou eliminá-los. No interior dos primeiros cultos religiosos, que atendiam às preocupações coletivas, o sofrimento individual também gerou a figura do conselheiro espiritual, que estabeleceu a individualidade na relação entre os seres humanos e o seu deus (ou deuses). Esse sacerdote passou a ser considerado um profeta. Detinha, portanto, o conhecimento de *salvação* dos seres humanos. Para Weber, foi justamente pela intermediação dos profetas que surgiu uma religiosidade fundamentada no mito de um *salvador*. A anunciação e a promessa de um ser divino, onipotente e justo, atingiam grandes massas que esperavam pelo fim dos seus males. A promessa religiosa, então, estabeleceu uma ética na religião: uma conduta moral que levava o sujeito à tão esperada *salvação*. A recompensa dos infortúnios da vida e que poderia ser atingida neste ou no outro mundo (paraíso). Mas a redenção ganhou significado, de fato, a partir do momento em que foram oferecidas doutrinas que explicassem os motivos da *salvação*, já que elas deram origem a uma regulamentação ética da conduta humana. (WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963. p. 309-346).

⁵¹ Leandro Karnal alerta que o messianismo é uma das principais características do catolicismo romano porque todas as épocas de sua história foram de expansão. Nasceu como uma religião mediterrânea, mas, ao se associar ao poder secular romano iniciou sua propagação no continente europeu. No século XVI rompeu as fronteiras europeias em processos de expansão distintos em seus fundamentos: motivações (religiosas e políticas), intenções, organização, etc. (KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 19-39).

pelos religiosos e por Deus, promovia a morte de bestas humanas e o surgimento de cidadãos da cristandade.⁵²

Para os jesuítas, a América era tida como parte do *império do diabo*, lugar onde este mantinha milhões de indígenas cativos. Afirmavam também que, graças à inestimável ajuda dos seus ministros, os feiticeiros (*pajés ou xamãs*), o *demônio* controlava os ameríndios, obrigando-os a perpetrar seu execrável culto. Sendo assim, a idéia primeira era que os *pajés* deveriam ser excluídos da convivência cotidiana, convertidos ou até, mortos.

Desse modo, os jesuítas poderiam vir a ocupar o espaço destas lideranças para estabelecer alianças com os caciques e assumir as funções antes exercidas pelos feiticeiros, iniciando, portanto, um processo de difusão da fé católica, de aculturação e de atrelamento dos indígenas à ideologia colonial. Aos *soldados de Cristo*⁵³, competia, pois, fazer triunfar o senhorio de Cristo, num contexto onde se supunha existirem dois senhores: um *legítimo*, ou seja, Cristo e outro *falso e tirano*, que era Lúcifer:

Considera que no mundo se acham dois senhores: um legítimo senhor, que é Cristo; o outro, tirano, que é Lúcifer. Ambos levantam bandeira, fazem gente, procurando trazer muitos ao seu próprio partido. Considera, pois que Jesus Cristo, assentado em um lugar humilde, com rosto benigno e amoroso, rodeado de seus discípulos, lhes ordena que vão por todas as partes do mundo a chamar os homens ao seu serviço, alistando-os debaixo da bandeira da sua cruz; que da outra parte contrária Lúcifer, príncipe das trevas, assentado em trono de fogo, com semblante horrível, os olhos abrasados, a boca ensanguentada e cheia de fumo, sumamente enraivado e furioso, manda também a inumeráveis demônios, de que está rodeado, que se espalhem por toda a Terra e chamem a todos os homens a se rebelarem contra Deus. Sendo pois estes dois capitães tão diversos e contrários, são também diferentes as armas com as quais querem se combata. Lúcifer quer que os seus soldados combatam contra Deus com a força do amor próprio, que é o monstro das três cabeças, de que fala S. João: concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida; convidando a todos a procurarem para si gostos, riquezas e honras juntamente com ofensas de Deus. Porém, Jesus Cristo, totalmente oposto, quer que os seus soldados

⁵² RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 81.

⁵³ Os jesuítas se autodenominavam *soldados de Cristo* que haviam sido conduzidos a um campo de batalha. A referência à batalha tinha a ver com o propósito da evangelização. Acreditava-se que Cristo usava armas de mortificação para coibir *desejos pessoais desordenados*, mas que também poderia ser humilde e amoroso. O *demônio*, por sua vez, também estaria trabalhando com seus soldados. (FARIA, Marcos Roberto de. *Ética e Educação Jesuítica no século XVI: Formar soldados para Cristo*. *Revista Filosofia Capital*. Vol. 5, Edição 11, p. 62-76. Brasília: 2010. p. 6).

combatam com o ódio santo de si mesmos, e com a mortificação universal de todos os afetos desordenados.⁵⁴

Talvez nenhum outro relato seja tão peculiar para descrever esta vocação jesuítica de assegurar a unidade da fé entre as nações ditas civilizadas e a evangelização a povos ainda não cristãos, enquanto obra redentora da igreja, como o testemunho evocado pelo padre Antônio Ruiz de Montoya, que segue:

Como fosse importunado pelo demônio, no quarto dia, senti o desejo de rezar. De repente, viu-se transportado para uma região estranha e tão afastado e separado de si mesmo que lhe parecia estar morto. Então, mostraram-lhe um imenso agrupamento de pagãos, perseguidos, esmagados por toda espécie de injúrias, aprisionados por alguns homens, de armas na mão. Ao mesmo tempo, viu alguns homens mais resplandecentes que o sol, de vestimentas brancas. Eles tentavam por todos os meios afugentar aqueles que pareciam demônios, e toda aquela luta parecia realmente uma representação do Juízo Final como é pintado em geral: os anjos defendendo as almas perseguidas pelos demônios. Ele notou que os membros da companhia desempenhavam o papel de anjos, e desde então passou a sentir o desejo ardente de se tornar seu companheiro numa empreitada tão honrosa. Logo em seguida, viu e sentiu realmente que o Cristo, Nosso Senhor, descia em sua direção. E, aproximando-se dele, que estava de joelhos, colocou-lhe a mão no ombro. Ele pôde, então, alcançar sua boca do ferimento e, por um longo período, beber o néctar suave que lhe saía; o prazer do sabor e o odor ultrapassava tudo o que se pode imaginar. Compreendeu então que o Cristo Jesus o escolhia para a província do Paraguai, onde havia milhares de pagãos à espera da boa nova das núpcias do Cordeiro.⁵⁵

Os missionários consideravam-se *emissários* de Deus. Em sua crença, Deus teria a oportunidade de realizar o seu mandado através deles. Entendiam-se como *escolhidos* tendo a honra de morrer, se preciso fosse, nos *campos de batalha* em meio às populações nativas. Sentiam-se portadores de uma obra divina. Procuravam, através de seu empenho e dedicação missionária, transformar *feras* ou *animais* em seres humanos, depois em cristãos e, se possível, em santos.⁵⁶

Esse era o legado dos missionários: cristianizar para civilizar. Tal foi o trabalho conjunto realizado entre o Estado e os missionários que em 1558, foi criado um *Plano Civilizador*, o qual contribuía, diretamente, com a Coroa Portuguesa, na

⁵⁴ CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus. (Primeira meditação para o sexto dia, n. 1) In: *Obras Completas de Inácio de Loyola*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

⁵⁵ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 30.

⁵⁶ AHLERT, Jacqueline. *As Miniaturas na Imaginária Missionária*. O Acervo do Museu Monsenhor Estanislau Wolski. Dissertação (Mestrado em História). Passo Fundo: UPF, 2008. p. 34.

medida em que na concepção dos missionários, sendo os indígenas civilizados e não escravizados, estes obedeceriam às deliberações da coroa e dos jesuítas, criando um clima mais pacífico e profícuo aos interesses do Estado e da igreja católica.⁵⁷

Porém, neste momento, importante se faz, analisar os Postulados Missionários, a partir das deliberações do Concílio de Trento e a sua influência nos processos de assimilação de uma nova postura religiosa cristã e católica, junto aos povos autóctones.

1.2 POSTULADOS MISSIONÁRIOS OCIDENTAIS E O CONCILIO DE TRENTO

Os europeus que chegaram à América no século XVI e traziam consigo uma bagagem cultural e religiosa peculiar. A sua cosmovisão, seus códigos e práticas, refletiam a nova estruturação social que despontava no final da Idade Média, alicerçada nos esforços do Estado Absoluto e na Contra Reforma que buscavam submeter o ser humano à razão. É esta razão tão propagada pelos intelectuais do renascimento, analisada e desdobrada posteriormente por Descartes e, sublinhada pelo Iluminismo, que atingiu a Igreja e o Estado.

O século XVI reflete um período onde as reformas simbolizavam o aprofundamento de um dilema religioso que a Igreja, por vezes não queria e, por outras, não podia atender. É inegável que o século XVI foi também um período de grandes transformações e muitas rupturas na Europa, no que se refere à teologia cristã, através da reforma protestante.

Ao refletirmos sobre as transformações e rupturas da teologia cristã do século XVI, a Reforma Protestante é o primeiro evento que surge em nosso pensamento. Marco de uma transformação radical da religiosidade cristã, os

⁵⁷ O padre Manuel da Nóbrega, em seu *Plano Civilizador*, justifica a reforma a partir dos lucros potenciais para a coroa e os seus súditos. No sistema de *encomiendas*, os índios mantinham sua liberdade quando se submetiam às ordens dos colonos; no plano de Nóbrega, todavia, os nativos que aceitassem se submeter aos jesuítas e viver nas aldeias conservariam sua liberdade e seriam protegidos contra os colonos. A reforma proposta por Nóbrega foi implementada em conjunto com a decisão do governo colonial de trabalhar mais efetivamente na pacificação dos índios nas regiões costeiras do Brasil. (EINBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 111-112).

movimentos religiosos liderados por Lutero, Calvino e Zwinglio provocaram uma vasta reorganização da devoção cristã no velho continente.⁵⁸

Neste contexto de reformas, especialmente com Martim Lutero (1483-1546), através de seu lema *o justo viverá por fé*, havia um esforço sistemático para que a Igreja fosse compreendida como “criatura de Deus” e “não como uma construção de pessoas”. A partir da pregação do evangelho, Lutero divisou uma *ecclesia reformata semper reformanda*. Seu princípio hermenêutico era exposto pelas características *solae: sola scriptura, sola gratia, sola fide* que confluíam no *solus Christus*.⁵⁹

Uma análise mais apurada sobre o ocorrido na época da Reforma pode revelar que havia um grande distanciamento entre o ideal evangélico pregado, daquilo que deveriam ser a igreja e os cristãos, conforme o proferido no referencial dos Atos dos Apóstolos e da Igreja Hierosolimita⁶⁰, bem como das atitudes e ações tomadas pelos prelados. Em outras palavras, em tal cenário, configurava-se a leitura de uma decadência moral no âmbito da fé católica romana. Em muitas cidades os detentores do poder secular instituído, lutaram contra os direitos do clero, especialmente contra suas imunidades fiscais e isenções jurídicas. As cidades criavam paróquias, mas se reservavam o direito de nomeação de seus pregadores. Também os conventos e suas propriedades passaram a ser administrados pela cidade.

A busca pelo ordenamento dos anseios religiosos, do século XVI, necessitava conviver com o advento da *devotio moderna*⁶¹, que teve sua origem nos

⁵⁸ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 27.

⁵⁹ ALTMANN, Walter. Lutero, Afinal o que Quis? In: DREHER, Martin N. *Reflexões em torno de Lutero*. Vol. I. São Leopoldo: Sinodal, 1981. p. 16.

⁶⁰ A Igreja Hierosolimitana aqui descrita é a do século I. Segundo Atos capítulo 4, versículo 42. Esse grupo “perseverava na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações”. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. I. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 20). Leandro Karnal observa que tanto a Igreja Hierosolimitana como a Igreja das Catacumbas são constituídas na memória historiográfica como períodos edênicos, em referência aos quais todos os demais são considerados decadentes. Essa constante busca pelas origens quase sempre veio acompanhada de extremismos que sugeriam inclusive que seria útil a existência de hereges. (KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé – Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 43-45).

⁶¹ Um dos expoentes desse movimento foi Thomas de Kempis (1380 – 1471) que em 1421 escreveu a obra *De Imitatio Christi* (A Imitação de Cristo). Essa obra encontra-se dividida em quatro partes. A primeira estabelece alguns avisos úteis para a vida espiritual. A segunda e terceira partes esboçam a vida e a fé interior. A última parte retrata o caminho da salvação através de algumas recomendações sobre o sacramento do altar. Seu texto é um auxiliar à oração e às práticas devocionais pessoais.

grupos chamados *irmãos de vida comum*, os quais surgiram, a partir de 1380, em algumas regiões dos Países Baixos. A *devotio moderna* acabou por induzir o surgimento de inúmeras congregações e ordens, bem como, a reorganização daquelas mais antigas. Portanto, é possível perceber que, embora os movimentos de ruptura protestantes tenham sido muito importantes, existiram outros dentro da própria igreja católica que “procuraram reformar o cristianismo sem romper ou serem excluídos da instituição centrada em Roma”.⁶²

Sendo assim, somente na primeira metade do século XVI foram criadas oito ordens religiosas. Entre elas devem ser destacados os *barnabitas*, os *capuchinhos*, os *oratorianos* e a mais conhecida, como será visto, a seguir, os *Jesuítas*. Todas possuíam algo em comum: não se dedicavam a vida contemplativa, mas viam na vida ativa em busca da concretização da vontade de Deus.⁶³ Esse movimento da *devotio moderna* tendia a ser uma reação ao pessimismo que acompanhou o século XIV. Seu método pressupunha a renúncia de toda e qualquer propriedade, ascetismo e uma piedade prática alicerçada na volta às fontes cristãs. Portanto, fica evidente que “(...) essas ordens testemunham um novo espírito que começou a reinar no seio da Igreja (...). São rigoristas puritanos, pessoas dispostas ao sacrifício, de profundo amor e cheios de alegre louvor a Deus, dados à prática da caridade, pregadores e educadores”.⁶⁴

As novas ordens religiosas tinham uma atuação local e limitada. Seus objetivos só poderiam ser colocados a serviço da Igreja de forma mais efetiva se houvesse uma disposição para tal, através da definição de novos paradigmas de evangelização e missão. Com as mudanças sociais evidenciadas pelos movimentos de reforma e as transformações decorrentes da renascença, tornava-se imprescindível reafirmar dogmas e sistematizar princípios. Assim, entre 1545 e 1563, aconteceu um dos mais importantes Concílios⁶⁵ na história da igreja, o denominado *Concílio de Trento*.

Alguns a consideram um dos maiores tratados de moral cristã. (KEMPHIS, Thomas de. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Paulus, 1997).

⁶² EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 27.

⁶³ DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 118-121.

⁶⁴ DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 122.

⁶⁵ No total podem ser destacados cinco grandes Concílios na história católico cristã, além do Concílio de Trento. O primeiro que aconteceu em Jerusalém por volta do ano 60 d.C decidiu pela necessidade

O *Concílio de Trento* foi convocado a fim de reafirmar a compreensão da Igreja como instituição religiosa normativa e reprimir os avanços das ideias reformistas e as supostas heresias. No Concílio, os teólogos mais famosos da época elaboraram os decretos, que depois foram discutidos pelos bispos em sessões privadas. Interrompido várias vezes, o Concílio durou 18 anos e seu trabalho somente terminou quando suas decisões foram solenemente promulgadas em sessão pública.

O Papa Paulo III, em 1537, ao encaminhar a *Bula de Convocação do Concílio de Trento*, justificava que este se fazia necessário para “(...) poner remedio a tantos males no habría mejor camino a seguir que el seguido com tan buen tino por sus antepasados em casos semejantes; a saber: la convocación de una asamblea de la Iglesia”.⁶⁶ O Papa Paulo III referia-se às heresias, à reforma, às guerras e divisões entre os cristãos, bem como ao perigo turco, como motivação para que o Concílio fosse convocado. Suas metas eram a “(...) extirpación de la herejia, reforma de los costumbres y de la disciplina eclesiástica y la paz de toda la Iglesia”.⁶⁷

Todo o corpo das doutrinas católicas havia sido discutido à luz das críticas das premissas dogmáticas protestantes. Neste contexto, o *Concílio de Trento* condenava a doutrina protestante da justificação pela fé, bem como proibia a intervenção dos príncipes em negócios de cunho eclesiásticos e a acumulação de benefícios materiais pela igreja. Junto a isso, acabou definindo o *pecado original* e declarando, a tradução denominada *Vulgata*⁶⁸, como texto bíblico autêntico a ser seguido.

de proclamar a *Boa Nova* da Salvação sem fazer distinção entre judeus e gentios. O segundo ocorrido em Nicéia em 325 d.C ocupou-se com a questão da trindade enquanto dogma da fé. Ponderou e definiu a questão cristológica entre Jesus e Deus, o Pai. Fixou a data da Páscoa e promulgou a lei canônica. O terceiro, de Constantinopla em 381, firmou outra vez algumas questões doutrinárias acerca da trindade e promulgou em definitivo o credo oficial da Igreja. O quarto, Vaticano I, ocorreu de 1868 a 1871, e tratou da autoridade e infalibilidade papal e de assuntos relacionados à fé e a moral. O quinto e último, Vaticano II, ocorreu entre 1962 e 1965 e foi denominado de concílio pastoral. Acabou definindo novas formas de evangelização. Alterou o rito das missas sugerindo uma maior participação dos fiéis e recomendou a realização das celebrações em língua vernácula. (ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1997).

⁶⁶ BOJORGE, Horácio. Vaticano II? Concílio Doctrinal? Una Reflexión en El Centenario Del Vaticano I. *Perspectiva Teológica*. São Leopoldo: Ano II, número 3, 1970. p. 175.

⁶⁷ BOJORGE, Horácio. Vaticano II? Concílio Doctrinal? Una Reflexión en El Centenario Del Vaticano I. *Perspectiva Teológica*. São Leopoldo: Ano II, número 3, 1970. p. 176.

⁶⁸ Vulgata significa *edição popular* e foi amplamente utilizada durante os primeiros séculos da Igreja ocidental. A Vulgata foi compilada por São Jerônimo, a pedido do Papa Dâmaso. No primeiro esboço,

Em Trento, também foram reafirmados os sete sacramentos católicos: Batismo, Crisma, Eucaristia, Confissão, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio. Acreditava-se que os sacramentos seriam rituais destinados aos fiéis para que pudessem receber a graça divina. A Igreja os recomendou para que possibilitassem uma maior sacralidade a situações da vida cristã. Propagava-se que os mesmos teriam sido instituídos pelo próprio Cristo, como sinais eficazes para alcançar a salvação.⁶⁹

Além de terem sido reafirmados os sete sacramentos, também o celibato clerical e a indissolubilidade do matrimônio, o culto dos santos e das relíquias, a doutrina do purgatório e as indulgências foram melhor debatidos e assumidos incondicionalmente. Junto a isso, houve a recomendação para a criação de escolas preparatórias dos que quisessem ingressar no clero, denominadas *seminários*. No *Concílio de Trento*, ao contrário dos anteriores, ficou estabelecida a supremacia dos papas⁷⁰, de acordo com as normas do direito canônico e segundo a interpretação bíblica da sucessão apostólica.

Analisando-se historicamente, percebe-se que o *Concílio de Trento* buscou, em sua atuação, reafirmar alguns dos antigos dogmas da Igreja Católica, os quais vinham sendo contestados pelos reformistas da época. Nesse sentido, o espírito tridentino oficializou um ideal onde a Igreja era considerada uma sociedade de fiéis cristãos que viviam sob a autoridade inquestionável do papa, estando estes espalhados em diferentes povos e nações. Conforme a opinião de Karnal, a importância das decisões tomadas neste Concílio, não reside tanto na

reafirmação sobre a validade da intercessão aos santos ou sobre as imagens. A novidade a este respeito é definir o católico por esse atributo. A intercessão aos santos e sua representação passam a ser elementos identificadores da fé católica, como a figura do papa já era há muito tempo.⁷¹

Jerônimo usou a septuaginta grega, incluindo partes apócrifas e, mais tarde, o texto original hebraico. Através de mais de doze séculos, o texto da Vulgata foi transmitido com cada vez maiores modificações. O Concílio de Trento reconheceu a necessidade de um texto autêntico a partir da língua latina e autorizou uma revisão das edições existentes. Uma reformulação moderna como resultado do Concílio Vaticano II, foi concluído em 1977. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. I. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 75-76).

⁶⁹ ZILLES, Urbano. *Os Sacramentos da Igreja Católica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

⁷⁰ DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 125.

⁷¹ KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé – Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 58.

Assim, é importante ressaltar que a tradição católica, nesse processo de transformação, se configurou, não apenas como um cristianismo que aceita os princípios fundamentais desta fé, como a criação, o pecado, o amor de Deus, a salvação, etc., mas sim, como um cristianismo que vai incorporando outros elementos até então considerados secundário para os católicos. Nesse sentido,

O católico passa a ser, cada vez mais, quem aceita a autoridade do papa, o que venera santos, o que incorpora a transubstanciação na Eucaristia, as indulgências, as novenas e procissões, os tríduos de intercessão, o celibato clerical como forma superior de vida e tantos outros elementos. O que antes parecia acessório, agora torna-se o busílis das questões.⁷²

Segundo Dreher, o *Concílio de Trento* sacramentou o cisma da Igreja ocidental, tornando-a confessional e superando o nominalismo⁷³, ao lançar as bases para uma Igreja de caráter universal, com novos princípios de administração e vida eclesiais.⁷⁴ Sendo assim, esse período representou um tempo de reavivamento e de expansão do catolicismo. Uma época propícia, portanto, para que as novas ordens religiosas pudessem colocar-se a serviço da Igreja. Diante deste contexto, a evangelização da América Latina surgiu como alternativa desafiadora para a Igreja Católica pôr a termo sua perspectiva catequética e evangelizadora.

Lutero por diversas vezes havia atacado o culto as imagens. A reação dos conciliares busca revigorar a doutrina católica em relação a esta temática estabelecida desde o Concílio de Nicéia (325). O decreto relaciona as seguintes partes: a primeira declara como *legítima e recomendável* a veneração de imagens de santos, da Virgem Maria e de Cristo. A segunda parte retrata as possíveis vantagens que o culto aos santos é capaz de trazer aos fiéis, pois as imagens pretendem lembrar verdades evangélicas e o exemplo de fidelidade e dedicação à causa de Deus. A última parte recomenda o cuidado com o uso das imagens. Deve-se zelar para que os fiéis não tenham a falsa impressão de que Deus pode ser reduzido a algo material. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 122-126).

⁷² KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé – Representação Religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 58.

⁷³ *NOMINALISMO* – do Latim *NOMINALENS* de *NOMEM* = nome. Corrente Filosófica que nasceu na Idade Média e que propunha interpretar as *Ideias Gerais* ou *Universais* como isentas de qualquer existência real, tanto na mente humana, quanto em forma de um ou mais elementos substanciais, reais. As *Ideias Gerais* seriam meros signos (ou símbolos) linguísticos; isto é, nomes, palavras. (VILLELA, Fabio Renato. *NOMINALISMO*. Ensaio Filosófico. Recanto das Letras. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/ensaios/2215833>>. Acesso em: 22 dez. 2012).

⁷⁴ Além das decisões dogmáticas, a principal decisão em termos de reforma foi a criação de cátedras para o ensino da *Sagrada Escritura* em todas as escolas e catedrais, proporcionando o acesso ao que se acredita ser uma melhor formação tanto dos jovens quanto do clero. Neste cenário, igualmente importantes são as funções pastorais. Sugere-se que ocorram novas vocações onde o *empenho pela Obra de Deus* demandava muita devoção e vigilância. (DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 125).

Dentre as inúmeras ordens religiosas reconhecidas e autorizadas pela Igreja Católica, a partir do *Concílio de Trento*, a presente pesquisa fará uma análise mais detalhada da Ordem dos Jesuítas, uma vez que esta é o objeto de estudo da presente dissertação, que tem como foco compreender como ocorreu o processo de cristianização das populações guaraníticas e como foi trabalhada, pelos jesuítas, a questão dos imaginários e das místicas cristãs.

1.3 A ORDEM DOS JESUÍTAS

A Ordem dos Jesuítas, entre os movimentos de reforma da igreja do século XVI, foi uma das que optou por permanecer submetida à liderança papal.⁷⁵ A Companhia de Jesus, como era denominada a Ordem dos Jesuítas, foi obra de Iñigo de Oñez y Loyola, ou como era mais conhecido, Inácio de Loyola (1491-1556). Nascido no seio da nobreza basca, ele foi *pagem* na casa do tesoureiro-mor da família real, D. Juan Velásquez Del Cuéllar. Obteve formação escolar básica e foi instituído cavaleiro numa época em que o catolicismo espanhol vivia momentos decisivos diante do combate contra os povos mouros.

Com a morte do monarca espanhol D. Fernando e a decadência política de D. Juan Velásquez, Inácio é convocado para lutar na guerra franco-espanhola. Na batalha de Pamplona os espanhóis são vencidos e Loyola fica bastante ferido.⁷⁶ Enquanto se recupera, começa a se interessar pela leitura de obras como *Vita Christi*, de Lindolfo da Saxônia e *Legenda Áurea*, de Jacobus a Voragine. Todas as obras recomendavam a peregrinação até Jerusalém. A leitura desses textos provocou uma profunda mudança em Loyola. Assim, este teria percebido também que, todas as vezes que

meditava sobre a sensualidade da vida entrava em depressão, quando, porém, meditava sobre a possibilidade de uma imitação aos santos ou de

⁷⁵ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 28.

⁷⁶ Loyola tomba com a perna direita estilhaçada por uma bala de canhão. Sua carreira militar termina na realização do seu sonho de galhardia e coragem no serviço do seu soberano. (QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 23-24).

uma peregrinação a Jerusalém, ficava alegre e feliz por longo tempo. A depressão vinha do mau espírito, a alegria provinha de Deus.⁷⁷

Na cidade de Manresa, enquanto aguardava o momento de partir para Jerusalém, segundo relata sua autobiografia, o mesmo conseguiu amadurecer muitas questões acerca da *fé cristã*. Também passou a “se dedicar à população carente do vilarejo, descobrindo que tinha um grande prazer naquelas ações caridosas”.⁷⁸ Para tanto, fez longas meditações, maltratava o corpo e buscava, com isso, purificar-se contra todos os impulsos. Foi nesse tempo que Inácio começou a escrever a sua nova orientação para os cristãos católicos, denominada *Os Exercícios Espirituais*. Nesta obra Loyola esboçou uma *purificação*, um novo modo de viver e ser cristão.

Loyola, em seus escritos, também simboliza o inferno na sua plenitude. O aprendiz seria capaz de experimentá-lo em todos os seus sentidos: “vê, ouve, cheira, saboreia, apalpa até que o horror medonho se tenha assenhorado dele e o tenha dominado um pavoroso medo diante do julgamento de Deus”.⁷⁹ Através do reconhecimento de que o corpo pecava, havia uma sinalização a um dos votos praticados pelos integrantes da congregação *a castidade e a mortificação do corpo*.⁸⁰

Loyola almejava regar a vida dos cristãos de modo que estes se sentissem e vivessem em perfeita integração e harmonia com a Igreja e com Deus.⁸¹ A

⁷⁷ DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 118-119.

A partir da sua experiência, Inácio de Loyola acentua a doutrina da *'cooperatio hominis cum Deo'*. Nela, a veneração de Maria, aos santos e a ascese são aspectos característicos.

⁷⁸ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 29.

⁷⁹ MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo do Seu Poder*. Porto Alegre: Globo, 1949. p. 20. Cassiodoro havia afirmado que o temor representava a porta para a conversão. Thomas de Kempis realçava na sua *Imitação de Cristo* que uma hora de sofrimento no inferno era mais dura de suportar do que um século das piores expiações. O homem era capaz de libertar-se do pecado original através do batismo, mas por ser imperfeito, poderia ser seduzido pelos sete pecados mortais: orgulho, cobiça e ira (pecados do espírito), gula, luxúria e preguiça (pecados da carne), além da avareza que não tinha um lugar específico nesta classificação. (QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 31).

⁸⁰ QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 32.

⁸¹ QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 30-39. Os *Exercícios* são um chamado à meditação. Estruturados em quatro semanas de duração, sob a orientação e controle de um mestre. A consequência é o fortalecimento da vontade dos participantes em fazer tudo para a glória e honra de Deus. Três eram as formas que possibilitava alcançar a divindade: “a humildade, o desapego à riqueza e ao corpo físico, e, por fim, a busca pela imitação da

essência do cristianismo, para Loyola, significava reconhecer e respeitar o ordenamento da “lei eterna ou divina, da lei natural e da lei humana”.⁸²

As quatro reflexões que são suscitadas na obra *Os Exercícios Espirituais* refletiam a busca incessante e meticulosa para libertar-se de toda a felicidade mundana e servir apenas à glória de Deus e à salvação:

‘deformata reformare’: reformar aquilo que foi deformado por influência do pecado; ‘reformata conformare’; refazer de acordo com o modelo divino; ‘conformata confirmare’: reforçar o que está conforme a Deus; ‘confirmata transformare’: através das meditações sobre o amor de Deus transformar a vida em conformidade com o Evangelho.⁸³

Assim sendo, o bom cristão, para Loyola, seria aquele que era capaz de renunciar à liberdade com resignação. Por isso, afirmava que as atitudes dos cristãos deveriam ser de louvor, reverência, serviço e consciência da total dependência em relação ao seu criador e mantenedor.⁸⁴

Inácio de Loyola preocupava-se com a formação de pessoas cultas, de visão católica, dispostas e capazes de participar com entusiasmo, dedicação e inteligência na vida cultural, civil e religiosa da sociedade em geral. Loyola buscava ter um programa de formação que atendesse e capacitasse intelectual e moralmente o indivíduo.⁸⁵

Depois de ter estado na *terra santa*, Loyola retornou para Barcelona, onde estudou *latim*, indo, em seguida para a Universidade de Alcalá e, posteriormente para a Universidade de Salamanca. Nestes dois espaços, divulgou seus escritos sobre os *Exercícios Espirituais*. Na sequência, foi estudar em Paris onde conheceu Francisco Xavier, com quem mais tarde fundaria a Companhia de Jesus. Depois de permanecer por um período em Paris, seguiu para a Espanha, marcando encontro

vida de Cristo”. (QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 34).

⁸² QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 25-26.

⁸³ KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé – Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 49.

⁸⁴ MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo do seu Poder*. Porto Alegre: Globo, 1949. p. 15-19.

⁸⁵ “Os Jesuítas eram cuidadosamente selecionados, bem preparados e adestrados, com vigor físico, moral e espiritual, disciplinados e obedientes”. (DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História), UNISINOS. São Leopoldo, 1991. p. 312).

em Veneza, na Itália, com seus amigos para demandarem acerca de possíveis visitas à Jerusalém. Enquanto esperavam a realização da viagem, recrutam pessoas para acompanhá-los. Preocupados em não serem presos novamente pela inquisição católica, combinam que, ao serem questionados sobre a procedência de sua organização, diriam que faziam parte da Companhia de Jesus, ressaltando que Cristo era o único superior ao qual seguiam.⁸⁶

A Companhia de Jesus caracterizava-se como uma instituição religiosa com fins pastorais, comprometida com o mundo e harmonizada com uma vida de intensa oração, trabalho e piedade. Nesse sentido, o objetivo principal dos jesuítas constituía-se em “persuadir cristãos, hereges e pagãos a vivenciarem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina”.⁸⁷ Os jesuítas proclamavam que a perfeição poderia ser atingida nas aptidões naturais dos seres humanos, sendo possível alcançar a perfeição por esforço próprio. Para tanto, era imprescindível que houvesse liberdade interior ante os bens terrenos, paixões, sentimentos e futilidades.⁸⁸

A perspectiva descrita por Loyola em sua obra *Exercícios Espirituais*, atestava que, a Companhia de Jesus se configurava num movimento de reforma da igreja, apresentando uma nova interpretação do cristianismo, a qual denominavam de *o nosso modo de proceder*. Esta ordem encontrava-se sob a bandeira do papa, “tendo sido uma das ordens mais importantes na formulação da resposta ao protestantismo produzida durante o Concílio de Trento”⁸⁹, conforme já foi apresentado, em outra oportunidade.

Do ponto de vista moral, os jesuítas buscavam a santificação pessoal através do método disciplinar prescrito por Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais*. Do ponto de vista institucional, os jesuítas procuravam se engajar em atividades apostólicas de conversão, as quais

⁸⁶ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 28-31.

⁸⁷ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 32.

⁸⁸ MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo do Seu Poder*. Porto Alegre: Globo, 1949. p. 169-190.

⁸⁹ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 32.

eram orientadas pelo preceito soteriológico tomista de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma.⁹⁰

Na sua forma de conceber as práticas de piedade e engajamento, os jesuítas concediam grande importância à prudência ao adaptarem as regras da instituição a uma determinada realidade vivencial. Isso foi observado quando a atividade apostólica da Ordem dos Jesuítas foi transformada em um empreendimento missionário de caráter coletivo, religioso e continental. Sendo assim, em relação às regras, “os jesuítas buscavam adaptá-las e usavam seu espírito de tolerância para decidir quando perdoar violações dessas normas”.⁹¹

No plano político, os Jesuítas compreendiam o Estado como uma exigência da convivência social e um direito natural para que houvesse paz social e cristã. A luta empreendida pelos reis contra os hereges, *infiéis* ou de outras denominações religiosas, era justificada a partir do princípio do *Bem Comum*.⁹² Para Inácio de Loyola, o rei tinha a incumbência de restaurar no mundo a plenitude de Deus. E, “será nessa perspectiva que a Companhia de Jesus irá atuar, submetida simultaneamente à Igreja e à Coroa (...) aos seus quadros jurídicos e institucionais”.⁹³

A chegada dos primeiros jesuítas à América aconteceu somente em 1549, junto com a vinda do primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Souza.

D. João III nomeou Tomé de Souza para o posto de governador-geral do Brasil. De acordo com as ordens do Rei, Tomé de Souza recebeu a incumbência de fundar uma cidade na Bahia, repelir os corsários, combater os índios inimigos da costa e estabelecer um sistema de arrecadação de impostos que incidissem sobre a exploração de pau-brasil. Além desses objetivos militares e econômicos, D. João III ordenou a Tomé de Souza promover a conversão dos pagãos.⁹⁴

⁹⁰ EINSBERG, José. *As Missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 32-33.

⁹¹ EINSBERG, José. *As Missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 45.

⁹² QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 44.

⁹³ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). UNISINOS. São Leopoldo, 1991. p. 310.

⁹⁴ EINSBERG, José. *As Missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 63.

Cabia, portanto, aos jesuítas que acompanharam a expedição do primeiro governador geral do Brasil a tarefa de catequizar, converter e civilizar as populações indígenas. Assim sendo, “a Companhia de Jesus, como as demais ordens religiosas que se dedicaram às missões, receberam o encargo de representar a Igreja face aos neófitos indígenas e levar a cabo este objetivo maior da salvação”.⁹⁵

Os missionários da Companhia de Jesus estavam envolvidos pelas transformações produzidas na civilização cristã ocidental na modernidade. O espírito das cruzadas e a onda milenarista⁹⁶ do período da contra reforma serviam de suporte para uma atitude etnocêntrica⁹⁷ de reprovação e desconsideração das crenças e culturas do *Novo Mundo*. Nesse sentido, não caberia apenas e tão somente cristianizar, mas civilizar e integrar os índios nos valores e tradições da sociedade cristã europeia.

Muchos creían sinceramente que iban a instaurar en América una cristiandad pura y virginal anunciada en las profecías. No hay duda de que dicho milenarismo explica la seriedad con la que los misioneros aplicaban ciertos preceptos de base del cristianismo: caridad, humildad, pobreza, etc.⁹⁸

O papel dos Jesuítas na América era o de dedicar-se com todo o afinco e esmero para que acontecesse a salvação das almas, a propagação da doutrina cristã, as obras de caridade, a formação católica de *infieis*, bem como *introduzi-los* na sociedade dita civilizada.

⁹⁵ KERN, Arno Alvarez. *Missões: Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 91.

⁹⁶ O milenarismo cristão baseia-se na revelação descrita por João no livro bíblico do Apocalipse no capítulo 20, onde se lê que o demônio permanecerá preso em um abismo durante mil anos, durante os quais Cristo reinará, junto com os mártires e com aqueles que não tenham adorado a *besta*. Depois, o demônio seria libertado por um breve tempo e se levantaria contra Cristo marchando sobre a terra. Então, cairia fogo do céu e seriam consumidos o demônio, a *besta*, e todos os seus seguidores. Em seguida, ocorreria o *Juízo Final*, quando todos os mortos haveriam de ressuscitar tendo a incumbência de comparecer diante do Cristo, que os julgaria segundo suas ações. Os que não tivessem seus nomes escritos no *Livro da Vida*, seriam destruídos eternamente. Esse tempo de mil anos, citado no Livro do Apocalipse, tem sido calculado pelos milenaristas de distintas maneiras. Agostinho refutava os que esperavam um rápido advento do milênio, argumentando que Cristo havia dito que ninguém podia conhecer esse dia e essa hora, "nem os anjos do céu, nem o Filho, mas apenas o Pai". A crença no novo advento de Cristo e o Juízo Final acabaram sendo assumidos como paradigmas dogmáticos importantes na maioria das igrejas cristãs. (DUBY, Georges. *Ano 1000. Ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Edições UNESP, 1995).

⁹⁷ Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. (ROCHA, Everardo. *O que é Etnocentrismo*. Brasília: Editora Brasiliense, 1984. p. 7-22).

⁹⁸ NECKER, Louis. *Índios Guaraníes y Chamanes Franciscanos*. Vol. 7. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990. p. 214.

Os missionários jesuítas eram formados pelos valores concernentes à moral cristã e, neste sentido, não conseguiram valorizar e respeitar a religiosidade guarani e as suas manifestações rituais em toda a sua multiplicidade. Entendiam as crenças indígenas designando-as arbitrariamente como pagãs, idolátricas, fruto da ação demoníaca.

Esses missionários viram-se diante do desafio da conversão dos pagãos, desde o início de sua empreitada no continente americano, desafio este que acabou rendendo um sem número de especulações a respeito das características culturais de cada povo encontrado. Para os missionários católicos, as diferenças culturais se traduziam em diferentes perspectivas de conversão, e o estudo dos hábitos e costumes dos povos descobertos acabou gerando, portanto, uma nova etnologia comparada, na qual categorias medievais como “bárbaro” foram gradualmente abandonadas.⁹⁹

O contingente dos Jesuítas que veio ao Brasil em 1549 era composto por seis membros liderados pelo Frei Manuel da Nóbrega. Este grupo precisa ser compreendida na sua ação missionária por uma questão importante e que merece ser mencionada: os registros documentais escritos do cotidiano jesuítico e o trabalho que pôde ser realizado. Os jesuítas necessitavam manter uma estreita comunicação escrita com os seus superiores na Europa. Isso proporcionou que as correspondências jesuíticas pudessem se constituir em uma das mais importantes fontes da historiografia a relatar o encontro entre europeus e as populações indígenas no Brasil colônia.¹⁰⁰

Diante do exposto no presente capítulo, é possível vislumbrar que a conquista de um *Novo Mundo* realçou uma vasta gama de possibilidades no sentido de entabular um contato cultural europeu com os povos indígenas que aqui habitavam. Este processo de conquista aconteceu com a ocupação do território e o confronto com o *outro*, buscando interagir e moldar as populações indígenas às culturas europeias e ao cristianismo católico romano. Com o propósito de cristianizar para depois civilizar os indígenas, a Ordem Jesuítica, soube entabular um projeto missionário muito peculiar e audacioso.

⁹⁹ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 60.

¹⁰⁰ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 60.

Tendo presente os aspectos observados no decorrer do presente capítulo, a próxima abordagem irá tratar de alguns elementos acerca dos imaginários europeus dos séculos XVI e XVII, na perspectiva da evangelização, bem como esboçar um aprofundamento sobre a cosmovisão mítica guarani e os desafios iniciais da *integração* destes à cultura cristã católica.

2. IMAGINÁRIOS DA CONQUISTA E A COSMOVISÃO MÍTICA GUARANI

Com a conquista europeia do chamado *Novo Mundo*, inevitavelmente, culturas diferentes foram postas frente a frente. De um lado a cultura europeia colonizadora e evangelizadora e, de outro, as culturas locais dos povos autóctones. Este encontro de culturas proporcionou, em certa medida, aquilo que Peter Burke concebe como *hibridismo cultural*, também reconhecido pelo autor como encontro cultural, que pode ser vislumbrado, no caso da colonização europeia, no sentido negativo, ou seja, pela “perda de tradições regionais e de raízes locais”,¹⁰¹ a partir do processo de cristianização com vistas à civilização. Porém, este encontro de culturas, segundo Burke, é “muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado”¹⁰², ocorrendo, portanto, um movimento constante de construção e de desconstrução das identidades culturais.

Desta forma, considerando o processo de assimilação da fé cristã católica no Brasil colonial, é importante ter presente que a interação com a história dos missionários jesuítas e dos indígenas, ocorreu a partir da articulação, expansão e tentativa de reprodução do catolicismo, enquanto doutrina teológica de caráter tido como sagrado e normativo, sendo este processo adotado como um instrumento de convencimento, de persuasão e de saber. Portanto, a história da Companhia de Jesus, especificamente abordada neste estudo, configurou-se no Brasil colonial, como a história de uma missão cristianizadora e civilizadora.¹⁰³

A expansão ocidental sugeria tanto uma incorporação territorial, quanto a incorporação espiritual a partir do cristianismo, a saber, católico romano. A cristandade se consolidou dependente de um governante temporal – o imperador – e de um governante espiritual – o papa.¹⁰⁴ Vale sublinhar que, segundo a compreensão medieval, o império deveria ser imagem do *reino celestial*, tanto que o

¹⁰¹ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.18.

¹⁰² BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 50.

¹⁰³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 226-232.

¹⁰⁴ GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

imperador recebia a investidura de poder daquele que era designado de *Rei dos Reis*.¹⁰⁵

Mesmo não existindo uma unanimidade quanto aos limites de poder e os papéis de cada um dos governos, importa acentuar que existia uma grande interdependência entre a igreja e o império, bem como entre a cruz e a espada, sempre quando houvesse a necessidade e o interesse de anunciar o evangelho onde ainda não era conhecido, ou de impô-lo, onde havia sido rejeitado. A cristianização do *Novo Mundo* foi a tentativa de impor, aos nativos, um pensamento hegemônico nos âmbitos político, ideológico, econômico, cultural e espiritual.

Tendo como parâmetro o contexto europeu e, a partir daquilo que pôde ser encontrado no continente americano, surgiram visões proféticas e promessas baseadas nos escritos bíblicos do apocalipse. Reiterou-se a corrupção da Igreja e a chegada de um possível anticristo. Este quadro apresentado na época deveria ser *vencido* com a instauração de novas ordens religiosas que levariam as *forças do bem e da verdade* até os confins da terra, de modo a alcançar o *triunfo* e a *vitória sobre o mal* que assolava a humanidade. Os missionários foram desafiados a serem estandartes de Cristo, obedecendo aos ensinamentos de Deus e auxiliando na propagação dos propósitos cristãos católicos.¹⁰⁶

A tarefa do sacerdote cristão missionário era a de decifrar este mundo e estabelecer uma nova ordem sagrada para os povos que habitavam o *Novo Mundo* e ainda não haviam aderido à fé cristã. Cabia-lhe, ainda, extirpar antigas tradições e implantar as *escrituras sagradas* como verdade incondicional para aqueles que eram identificados como seres afastados do *dogma supremo*. Os missionários acreditavam que, a pessoa, quanto mais afastada do estado de *natureza*, ou seja, do estado da barbárie, mais cristã e *civilizada* poderia vir a ser. A natureza referida nesta perspectiva supunha algo *bruto* à espera de ser *purificado*, lapidado pela ação dos súditos de Cristo.

As regiões conquistadas pelo colonialismo mercantilista eram tidas como em estado de *natureza*. Assim, era indispensável levar a cristandade a estes espaços, a

¹⁰⁵ POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e *caráibas* no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*. v.21, n.40, São Paulo: 2001. p. 177-195.

¹⁰⁶ DE FIORE, Joaquim. Introdução ao apocalipse. *Veritas*, v. 47, n. 3, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 453-471.

fim de propiciar a civilidade aos *gentios* que se encontravam em *estado de natureza*. Esta era a tarefa dos jesuítas no Brasil.

Os imaginários cristãos que permeavam a mentalidade dos conquistadores e da igreja, em decorrência da chegada ao *Novo Mundo*, se referiam ao que estes supunham acerca da vida dos povos indígenas, bem como o que deveria ser feito para que estes pudessem auferir a salvação através da fé católica. Estes imaginários, não se reduziam, portanto, a um pensamento uniforme e absoluto. O profundo e o verdadeiramente difícil de ser percebido dentro desta perspectiva era o controle cotidiano de tudo que acontecia na vida profana, nas formas de observar o tempo, nos modos de saudação, nas regras alimentares, nas maneiras de vestir, nas imputações morais, na arquitetura das casas e dos castelos, na iconografia e nas artes.¹⁰⁷

Nesse sentido, o discurso jesuítico buscava ampliar as noções da lei, da civilização e da ordem neste novo paradigma encontrado no *Novo Mundo*. Os objetivos da catequese eram os de fazer com que os habitantes das novas terras alcançadas tivessem um corpo e um espírito que fossem o mais perto possível daqueles que eram considerados *os mais próximos de Deus*: os cristãos europeus. Assim sendo, o maior desafio a ser vencido, nesta perspectiva messiânica de evangelizar e civilizar os habitantes do *Novo Mundo* era a de que coisas, pessoas e lugares pudessem se reconhecer naquele que era tido por eles como a origem de tudo, ou seja, Deus. Assim, nos imaginários europeus da época, não seguir os preceitos dos missionários significava deixar prosperar a força de um grande inimigo, *Lúcifer*.¹⁰⁸

No caso dos índios guarani, cabia aos jesuítas, “retirar-lhes da ignorância”, para que pudessem ter “meios de interpretar o mundo” e fazer uma “leitura correta”, de acordo com as determinações de um código cristão católico. Tal código os próprios jesuítas teriam incorporado para poderem compreender as marcas

¹⁰⁷ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994. p. 22-56.

¹⁰⁸ SANTOS, Maria Cristina dos. *Crença e Descrença na América Meridional do Século XVII*. Estudos Ibero-Americanos. v. XXVI, n. 2. Porto Alegre: PUCRS, 2000. p. 121-134.

deixadas por Deus no mundo¹⁰⁹, que deveria ser transformado pelo trabalho de convencimento incansável, metódico e racional.

Ao tratar da questão dos imaginários sociais, Baczko pondera que existe uma relação, ou melhor, uma associação entre os imaginários sociais e o poder, como pode ser percebido na ideia dos imaginários europeus, onde as esferas que se encontravam no poder procuraram usar dos imaginários para manter-se neste *status quo*.¹¹⁰ Também como mecanismo de reforço e persuasão dos imaginários sociais, encontram-se os mitos e os ritos, que tem como função, além de reforçar a ordem social vigente, demonstrar uma hierarquia social.¹¹¹

Assim, o discurso jesuítico será marcado pela disputa religiosa entre a compreensão teológica católica e a mítica guarani. Este discurso esteve qualificado a partir da ação de alguns sujeitos, governantes e ou missionários, que se definiram como corretos e adequados e não admitiam, com facilidade, questionamentos. Em suas concepções, cabia-lhes “a verdade”, por serem europeus, cristãos e escolhidos. No caso dos Jesuítas, a missão de cristianizar para civilizar foi uma tentativa de estabelecimento de uma ação social coerente com sua filosofia catequética e soteriológica. Os jesuítas acabaram por estabelecer regras de convívio entre visões dicotômicas, fazendo valer uma suposta autoridade e buscando impor uma nova compreensão cultural e religiosa aos indígenas. Nesta incumbência, os missionários foram sempre pragmáticos e triunfalistas. Seu discurso era baseado no exemplo e na ação.

Diante do exposto, o presente capítulo tem como objetivo analisar a compreensão dos imaginários europeus, bem como o aprofundamento acerca da cosmovisão mítica guarani e de como ocorreram alguns destes processos de confronto, assimilação e integração.

2.1 ASPECTOS DOS IMAGINÁRIOS NOS SÉCULOS XVI E XVII

¹⁰⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 19-48.

¹¹⁰ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi. Vol.1. Memória e História*. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda. 1985. p. 296-297.

¹¹¹ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi. Vol.1. Memória e História*. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda. 1985. p. 300.

Como mencionado anteriormente, no século XVI, a Europa enfrentava diversas crises. Entre elas o enfraquecimento do feudalismo e o advento da reforma protestante, a qual causava um desconforto na estrutura do catolicismo vigente. Este cenário de instabilidade propiciou a modificação do comportamento das pessoas, fazendo com que estas começassem a descortinar novas interpretações acerca das dificuldades e dos sofrimentos cotidianos, permeados por símbolos e imagens mediados pela igreja.¹¹²

O antigo otimismo cristão passou a ser substituído por uma compreensão negativa da natureza humana. Representações literárias e artísticas acentuavam as provações humanas e a severidade dos julgamentos divinos. Sendo assim, ocorria o fortalecimento de um imaginário de comportamentos e ações tidas como corretas, permeadas por manifestações simbólicas que almejavam retratar o conflito existente entre o bem e o mal, num mundo cheio de conceitos doutrinários, crenças e ceticismos.¹¹³

A igreja buscava responder aos avanços destas crises e das heresias através da imposição do catecismo, reforçando interpretações acerca do *terrível apocalipse*, instaurando a excomunhão, os sermões, bem como processos de perseguição e extermínio às denominadas bruxarias e os seus agentes.¹¹⁴ Tal processo serviu para justificar atos indiscriminados de violência praticados pela própria igreja, gerando um sentimento de insegurança, apatia intelectual, veneração pelas relíquias tidas como *consagradas*, provocando assim, um receio profundo em descortinar um mundo e uma realidade ainda desconhecida.

Observa-se então, neste período, uma grande mudança de valores, crenças e formas de ver e interpretar o cotidiano, ou seja, ocorreu uma mudança na noção dos imaginários da população europeia, fazendo com que valores até então tidos como corretos e, por vezes até inquestionáveis, acabassem sendo vislumbrados sob outra ótica. A ousadia, a curiosidade e o aprofundamento intelectual e científico,

¹¹² GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 178-182.

¹¹³ NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986. p. 41-115.

¹¹⁴ GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 59-84.

antes vistos como negativos, em meio a esta crise passam a ser contemplados como virtudes.¹¹⁵

Tanto o crescimento das cidades, quanto a grande atividade comercial criaram outra perspectiva de organização e ritmo de vida. Duas modalidades de tempo passaram a conviver paralelamente: o tempo da igreja, orientado pelo sino e os momentos de oração e, o tempo profano, organizado de forma metódica pelas horas do relógio.¹¹⁶

Vale destacar também que diante dos imaginários coletivos da época, a mulher, a partir dos ensinamentos e da dogmática cristã, passou a ser compreendida como perturbadora da vida da Igreja e, portanto, uma ameaça para as boas condutas cristãs e sociais. Ocorria, na época, uma associação entre a mulher, o pecado e a sensualidade.¹¹⁷ À mulher, neste cenário, cumpria a responsabilidade pelos sofrimentos, pela morte, pela distância dos seres humanos do *paraíso*, uma vez que, a Igreja reiterava que a virgindade e a castidade, cumpriam o propósito de serem valores indispensáveis para poder ser escolhido por Deus.¹¹⁸

¹¹⁵ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

¹¹⁶ ELLIOT, J. H. *O Velho Mundo e o Novo (1492-1650)*. Lisboa: Editorial Quercus, 1987. Cabe aqui uma ressalva. Segundo a compreensão deste mesmo autor, apesar dos problemas levantados pelo conhecimento da América, não se organizava ainda qualquer ataque fundamentado à precisão cronológica e histórica da Bíblia sobre a criação do homem e da sua dispersão depois do dilúvio. A filosofia tanto política como social da Europa quase não estava ainda afetada pelos resultados da observação e da pesquisa etnográfica. As possibilidades do relativismo enquanto articulação capaz de desafiar presunções religiosas, políticas e sociais, também era algo pouco expressivo.

¹¹⁷ Uma das justificativas para esta visão negativa atribuída às mulheres se encontrava fundamentada no papel assumido por Eva, considerada a grande culpada pela queda do gênero humano. Como punição pelo *pecado* cometido, Eva teria de se submeter a tudo, sofrer e “ser governada por um Deus vingativo e seu representante terreno, o homem”. (BERGESCH, Karen. Falas de violência e o imaginário religioso. In: NEUNFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal-EST, 2008. p. 118). Seguindo, Gebara, aponta que este estereótipo imposto para a mulher, fez com que a mesma fosse “assimilada à fraqueza da carne, à sensualidade, à volúpia, à tentação, ao pecado, enfim, considerada um ser humano pela metade”. (GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1990, p. 28).

¹¹⁸ As primeiras impressões sobre as mulheres Guarani realçam os encantos, a beleza e a liberalidade sexual. Revelavam, ainda, um alto grau de incompreensão em relação aos padrões sociais que permeavam a vida cotidiana. É importante ressaltar que, para o cristianismo, o ato sexual encontrava-se associado ao mal, ao pecado, à queda e à morte, e daí a defesa do casamento monogâmico e sua finalidade exclusivamente procriadora. Interessante lembrar também que o cristianismo impôs codificações de amplo alcance que dizem respeito aos lugares, aos parceiros, aos gestos permitidos ou proibidos. A abstinência rigorosa, a castidade permanente e a virgindade possuíam, igualmente, um alto valor moral e espiritual.

Neste mesmo período, ocorreu uma significativa ampliação dos horizontes geográficos através da conquista de novos territórios. Tal fato não representou a eliminação do sentimento de inquietação vivenciado pela sociedade europeia. As novas *descobertas* romperam fantasias e desafiaram a imprecisão astronômica. Mesmo assim, subsistia uma visão que evidenciava,

de um lado, portanto, uma humanidade escravizada às necessidades que artificialmente impôs a si mesma, condenada à perseguição ofegante dos bens imaginários, destinada por isso mesmo à inquietação, à doença e à decrepitude. De outro, seres vivendo ao abrigo do desejo extenuante de mudança, seguros de uma total integridade física, imutavelmente puros porque escapam ainda à civilização, ao seu código de valores, às proibições e às suas exigências.¹¹⁹

Nesta época, havia uma espécie de antagonismo entre as formas de vida mercantis europeias e um sentido de ignorância ou inocência em relação ao pecado, ao mal e ao inferno. Em virtude desta compreensão é que ia se delineando uma ideia de que o caminho ao desconhecido e a possibilidade de obter sucesso, sempre estaria condicionado à *ação divina*. Desta forma, Deus estaria guiando e orientando para descortinar novos horizontes, sem percalços.

O perfil mais exótico das culturas que viriam a ser encontradas era avaliado a partir de determinados padrões que permeavam os imaginários europeus e que derivavam, em grande medida, de uma percepção cristã do mundo, a qual era retratada através da natureza e das descrições simbólicas refletidas na escultura, na pintura, na poesia. Estas, portanto, serviam como possibilidades de difusão, ordenamento e hierarquização deste *Novo Mundo* que se consolidava.¹²⁰

A racionalidade orientava e qualificava cada vez mais os imaginários cotidianos da elite intelectual e religiosa europeia, provocando mudanças estruturais e mentais numa sociedade em transição. Almejava-se a formação de um *novo ser humano* que surgia em meio a novas demandas econômicas e culturais. Havia uma

¹¹⁹ GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 107.

¹²⁰ DIAS, J. S. da Silva. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 361-364.

busca pela pesquisa, pela divulgação de uma cultura clássica, sem deixar de lado os valores elementares do Cristianismo.¹²¹

Muitos elementos dos imaginários europeus, neste novo contexto de mundo, ficaram fragilizados. Ao perscrutar novos ambientes, o ser humano pôde perceber a medida do seu poder e também a ilusão na qual se encontrava imerso. O mundo que havia sido alcançado foi compreendido numa perspectiva com reminiscências paradisíacas.

Mesmo em se tratando de outro contexto, Girardet, em sua obra *Mitos, Mitologia e Política*, ao abordar o *Mito da Idade de Ouro*¹²² contribui para a reflexão, quando sublinha por um lado, a inocência e a pureza do estado de natureza, enquanto que, por outro lado, faz menção aos valores envolvendo a amizade, a solidariedade e a comunhão. Girardet pondera que,

com algumas nuances, todo sonho, toda recordação, toda evocação de uma Idade de Ouro qualquer parece, com efeito, repousar sobre uma única e fundamental oposição: a de outrora e do hoje, de um certo passado e de um certo presente. Há o tempo presente e que é o de uma degradação, de uma desordem, de uma corrupção das quais importa escapar. Há, por outro lado, o tempo de antes e que é o de uma grandeza, de uma nobreza ou de uma certa felicidade que cabe redescobrir.¹²³

As reflexões entabuladas em decorrência das expansões marítimas e que, entremontes, estavam atreladas ao fenômeno do *renascimento* provocaram alterações profundas nos paradigmas da existência humana, da cultura e da natureza.¹²⁴ A espontaneidade, a inocência e o primitivismo das populações autóctones, passaram a ser vistas, pelos europeus, como elementos legitimadores de um direito natural e histórico, a fim de desencadear o processo de evangelização. Uma descrição e também uma suposta justificativa para esta premissa foi retratada por Johan Huizinga:

¹²¹ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 50-54.

¹²² Ver explicações acerca do termo nas *Considerações Iniciais* desta Dissertação. Einsberg ao abordar a ideia clássica da Idade de Ouro, refere-se ao estado pré-moral, bem como a um estado sem lei, nem rei. (EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 121).

¹²³ GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 105.

¹²⁴ Muito importante nesta conjuntura é a obra de THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

A visão apocalíptica do caráter fantasmagórico de uma morte e de um renascimento projetado sobre a coletividade; da ideia de uma decadência do "mundo" e das instituições pelo "Reinado do Anticristo". E, ao mesmo tempo, da ideia de uma revelação, reservada geralmente a alguns eleitos que constituem o núcleo ideológico, e de uma transformação geral da situação, com o retorno do Messias ou o início da era do espírito.¹²⁵

A conquista de novos territórios possibilitou aos europeus o contato com outras populações e, conseqüentemente, promoveu uma mudança de sua compreensão acerca dos limites geográficos da humanidade, para além do continente Europeu. Neste sentido, Baczko ressalta que "a imaginação social, além de fator regulador e estabilizador, também é a faculdade que permite que os modos de sociabilidade existentes não sejam considerados definitivos e como os únicos possíveis, e que possam ser concebidos outros modelos e outras fórmulas".¹²⁶

A imagem que foi sendo elaborada retratava a existência de populações tidas como antropoides, ciclopes e monstros das mais variadas espécies, todos, desprovidos de uma capacidade intelectual compatível com o gênero humano e sem semelhanças com os padrões de civilidade europeia.¹²⁷ Sendo assim, a realidade observada pelos europeus que intuía ver seres que andavam sem roupas, se apresentava como um claro desafio aos preceitos bíblicos.¹²⁸ Vivendo num mundo desprovido de moralidade, sem organização civilizacional e sem abundância de bens materiais era, pois, imprescindível, aos olhos dos europeus, suscitar os parâmetros descritos pela compreensão neotestamentária e redimir o mundo para que o *Jardim do Éden* pudesse ser preservado.¹²⁹

A filosofia política e social europeia, ao que parece, ainda não estava permeada pelos resultados da observação e da pesquisa etnográfica. As possibilidades inerentes ao relativismo enquanto instrumento capaz de desafiar

¹²⁵ HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. Lisboa: Editora Ulissea, 1924. p. 34.

¹²⁶ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi. Vol.1. Memória e História*. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda. 1984. p. 403.

¹²⁷ DUBY, Georges. *Ano 1000, Ano 2000. Na pista de nossos medos*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 56-102.

¹²⁸ A ação da Igreja contra determinadas condutas ao longo da Idade Média era comandada por prerrogativas sociais, que se inscreviam num vasto programa de reforma religiosa e moral. Esta vontade de impor uma nova ordem social se encontrava diretamente ligada a uma convicção pastoral de salvar as almas. É importante lembrar ainda que as virtudes fundamentais colocadas aos cristãos eram a fé, a castidade e a caridade. Já o batismo, além de constituir-se em rito de iniciação, era a garantia de uma suposta retidão cristã.

¹²⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 216-251.

presunções religiosas, políticas e sociais há muito estabelecidas, mal tinham sido percebidas.¹³⁰ Questionava-se, sobretudo, a origem dos povos ameríndios.

De fato, as populações dos novos territórios conquistados apresentavam diferenças culturais e religiosas significativas, em comparação com a realidade europeia. Os imaginários europeus, estreitamente ligados a uma manutenção do poder constituído no âmbito religioso e secular, suscitaram inúmeras iniciativas para que se desenvolvessem procedimentos de persuasão das culturas autóctones, indígenas. Com base nestas questões, a próxima seção deste estudo almeja vislumbrar as peculiaridades e sentidos da cosmovisão mítica guarani.

2.2 A COSMOVISÃO MÍTICA GUARANI

Antes de adentrar no tema relativo a esta seção, se faz salutar apresentar, brevemente, definições que perpassam determinadas nuances conceituais deste trabalho, que são a *mítica* e a *religião*. Ambos os conceitos se transfiguram em manifestações culturais. Mircea Eliade pondera que o *mito* é uma narrativa envolvendo uma criação, na qual busca revelar como ocorreu a atividade criadora dos deuses, demonstrando as intervenções do sagrado no mundo.¹³¹ Pondera, ainda, que “o mito é, pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo”.¹³²

Kolling, ao referir-se à relação mítica com a natureza, afirma que esta se vale de ritos para expressar experiências culturais e religiosas:

É uma relação afetiva cordial. Para melhor corresponder a esta relação, os seres humanos religiosos se valem dos ritos, forma conatural ao ser humano que leva a expressar simbolicamente experiências culturais e religiosas. Constata-se, por conseguinte, que os mitos e a religião se cruzam de forma sutil e se exteriorizam nos ritos e explicações relativas à origem da vida e do seu sentido.¹³³

¹³⁰ AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. Revista de História*. 144, 1º semestre. São Paulo: 2001. p. 19-71.

¹³¹ ELIADE, Mircea. *Das Heilige uns das Profane*. Hamburg: Rowohlt, 1957.

¹³² ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 84.

¹³³ KOLLING, João Inácio. *Mito e Religião*. Unilassale. Disponível em: <http://www.unilasalle.edu.br/lucas/assets/upload/MITO_E_RELIGIAO.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2012. p. 5.

O autor citado acima, também afirma que o *mito* tem a função de mediar conflitos, bem como ameaças que venham a prejudicar e colocar em risco a convivência social dos seres humanos.¹³⁴ Por conseguinte, pode-se afirmar que “o mito integra o mundo sagrado e quando alguém vive o mundo religioso vai agir de uma forma determinada e vai tentar induzir outras pessoas a viver desta forma”.¹³⁵

Embora a *religião* seja composta por *mitos* que são utilizados para passar adiante determinados dogmas, ela se atém, e está voltada a um sistema doutrinário de crenças que acaba fazendo parte dos fundamentos de uma cultura. Sendo assim, a *religião* é mais ampla e dogmática e estabelece hierarquia de valores. Na *religião*, as pessoas buscam muito mais do que a explicação da origem das coisas ou de fatos, mas “através da religião pode a pessoa mover-se na relação com o absoluto por razões muito variadas, como medo, submissão, busca de segurança, de forças, equilíbrio diante de acontecimentos, de adoração, etc.”.¹³⁶

Portanto, *mito* e *religião* são conceitos próximos, porém, distintos. Nesta seção, procurar-se-á lançar um olhar para a cosmovisão mítica guarani, segundo as observações retratadas pelos conquistadores, em seus relatos.

O processo da conquista das populações autóctones do chamado *Novo Mundo*, levado a termo pelos europeus, não representava apenas a luta de uma concepção de fé de caráter ortodoxo contra o suposto paganismo dos *gentios*. Representava também o predomínio da racionalidade europeia sobre a sublinhada e qualificada nos seus detalhes, *barbárie indígena*.

O padrão de civilização seguido no “Velho Mundo” passou a ser considerado um referencial para todo o desenvolvimento dos padrões da razão humana. Ocorreu, portanto, a substituição dos rígidos parâmetros do sistema mítico em função do conhecimento, da política e da técnica. A nova ordem acabou desta forma, qualificando o ser humano como senhor e possuidor da própria natureza.

Foi, a partir desta perspectiva, que aconteceu o processo de catequização dos povos indígenas no Brasil. Porém, a compreensão mítica em confronto com a

¹³⁴ KOLLING, João Inácio. *Mito e Religião*. Unilassale. Disponível em: <http://www.unilasalle.edu.br/lucas/assets/upload/MITO_E_RELIGIAO.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2012. p. 6.

¹³⁵ KOLLING, João Inácio. *Mito e Religião*. Unilassale. Disponível em: <http://www.unilasalle.edu.br/lucas/assets/upload/MITO_E_RELIGIAO.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2012. p. 8.

¹³⁶ KOLLING, João Inácio. *Mito e Religião*. Unilassale. Disponível em: <http://www.unilasalle.edu.br/lucas/assets/upload/MITO_E_RELIGIAO.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2012. p. 8.

racionalidade europeia e sua cultura cristã católica, acabava retratando modelos e situações bastante diferenciadas. Os índios consideravam-se vinculados à realidade cósmica, sobretudo através da flora e da fauna. Provavelmente, os mitos mais antigos vivenciados por estas populações estavam ligados ao céu, sendo esta a primeira noção do divino, pois ao olhar para o céu, percebiam a imensidão infinita e remota. Isso proporcionava a eles uma experiência religiosa.¹³⁷ A realidade advinda dos mitos permitia a compreensão da raiz da própria existência e o sentido da origem do universo.

Armstrong pondera que “o mito trata do desconhecido; fala a respeito de algo para o que inicialmente não temos palavras. Portanto, o mito contempla o âmago de um imenso silêncio”.¹³⁸ O referido autor segue ponderando que a “mitologia fala de outro plano que existe paralelamente ao nosso mundo, e em certo sentido o ampara. A crença nessa realidade invisível, porém mais poderosa e, por vezes chamada de mundo dos deuses, é um tema básico da mitologia”.¹³⁹

Nesse mesmo sentido, Azzi destaca a importância dos mitos na vida cotidiana dos indígenas, sua razão de existir, bem como sua influência na organização social.

Os mitos permitiam ao indígena não apenas compreender sua integração no mundo da natureza, como também o relativo distanciamento adquirido com relação a ela mediante a emergência da racionalidade. Era através dos mitos que os indígenas se situavam no universo e encontravam a razão de ser de sua organização social.¹⁴⁰

O antropólogo e pesquisador das religiões, Mircea Eliade, analisa a função do mito como acontecimento que inaugura a irrupção do sagrado no mundo. O mito consegue originar um tempo e um espaço repleto de sentido e de significados.¹⁴¹

¹³⁷ ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução: Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 21.

¹³⁸ ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução: Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 9.

¹³⁹ ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução: Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 10.

¹⁴⁰ AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p.134.

¹⁴¹ “Der Mythos offenbart das absolut Heilige, denn er berichtet von der Schöpfertätigkeit der Götter und offenbart die Heiligkeit ihres Werkes, der Mythos beschreibt die verschiedenen, manchmal

Seguindo a mesma linha de pensamento, Crippa ressalta que o mito serve como fonte para a compreensão do mundo, constituindo-se, por conseguinte, também como fonte de “toda a verdade”.

Para quem vive o mito, ele é a única história verdadeira, propondo numa linguagem acessível à gênese do mundo, das coisas e do homem. Os mitos reproduzem ou repropõem gestos criadores e significativos, que permanecem, sustentando a realidade constituída.¹⁴²

Portanto, grande parte do o comportamento humano, sobretudo, religioso, moral e político, encontra-se ligado à compreensão do mundo e das coisas evidenciadas pelos mitos.¹⁴³ Para João Batista Libânio “o homem primitivo entende-se vazio de si, como força autônoma, autojustificante. A sua consistência recebe-a o homem de fora, de uma força estranha a ele, que se lhe vem e que pode ser invocada através de ritos, gestos, danças”.¹⁴⁴ Esse mundo não é estático, mas caracterizado por manifestações cíclicas, imprevistas e por vezes até desconhecidas.¹⁴⁵

Os homens primitivos têm consciência de que ao transgredirem as regras que mantêm o equilíbrio de sua existência, podem ser castigados pelas divindades. Sabem, igualmente, que podem ser perturbados por espíritos estranhos, misteriosos, hostis e por demônios malignos, que podem assumir a forma humana ou animal.¹⁴⁶

dramatischen Einbrüche des Heiligen in die Welt”. (ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane – Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt, 1957. p. 57).

¹⁴²CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1975. p. 18. Azzi constata com base nesse referencial que os índios mesmo não tendo uma teoria elaborada sobre o mundo, a família, a tribo e os elementos constitutivos da vida e da racionalidade a partir do modelo europeu, ainda assim estavam permeados por uma racionalidade vivencial e existencial advinda dos mitos. (AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 135).

¹⁴³ AZZI, Riolando. *Razão e Fé – O Discurso da Dominação Colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 87-113.

¹⁴⁴ LIBÂNIO, João Batista. In: AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 136.

¹⁴⁵ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 359.

¹⁴⁶ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 361.

A rigor, a mitologia guarani se constitui de inúmeros seres divinos, sobrenaturais e espirituais.¹⁴⁷ Isso decorre da grande importância atribuída à vivência e às experiências sobrenaturais que o indivíduo seguiu, de modo a constituir o seu ideal de vida.¹⁴⁸ De acordo com Meliá, os guaranis vivenciavam suas experiências religiosas através da dança, do canto e de palavras proferidas.

A experiência religiosa guarani é constituída pelas formas de relação com o divino, pelas formas do canto e da dança, pelas formas da palavra profética mais do que pelo conteúdo de suas crenças. A profusão de representações seria apenas um recurso da cosmogonia metafórica que ordena simbolicamente as formas do dizer.¹⁴⁹

Os guaranis assumem uma multiplicidade de discursos cosmológicos numa cultura mítica voltada para as vivências cotidianas sem determinadas suposições dogmáticas de caráter totalizante e definitivo, a exemplo das tradições cristãs monoteístas.¹⁵⁰

A mítica guarani, para exemplificar, retrata a afirmação de uma não necessidade da morte, do sofrimento, das dificuldades cotidianas. Para eles, os problemas podem ser solucionados mediante a imanência do divino na dimensão humana. Segundo este princípio, o guarani seria *bom* ou *mau* por natureza. Portanto, o destino humano não estaria ligado a nenhum atributo moral, nem a qualquer tipo de castigo ou condenação. Todos seriam destinados para o *Além*. Não haveria o reconhecimento de uma relação estreita entre os procedimentos e atitudes

¹⁴⁷ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 364.

¹⁴⁸ SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU, 1974. p. 146.

¹⁴⁹ MELIÁ, Bartomeu, *apud*: DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História); São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 364.

¹⁵⁰ “O monoteísmo é um sistema religioso que afirma a existência de um só Deus. Enquanto sistema religioso, em termos históricos, trata-se de uma construção cultural religiosa ocorrida ao longo de um período histórico entre os séculos IX e V a.C. Seu canal de expressão doutrinária fundamental é a chamada ‘bíblia hebraica’ que reúne um conjunto de textos sagrados assumidos como normativos pelo Judaísmo e, em boa medida, também pelo Cristianismo. O ambiente geográfico e cultural para a emergência dessa síntese histórica e teológica é o contexto do Antigo Oriente. Neste espaço conviveram grupos sociais distintos com expressões culturais próprias. O monoteísmo, apesar de ser uma expressão que reflete a identidade de um determinado grupo social e cultural, hebreus ou judeus, não surgiu de forma estanque a partir do depósito de bens simbólicos de uma só cultura semítica. Sua construção se deu em diálogo e em intercâmbio com expressões simbólicas de outros grupos presentes no antigo Oriente”. (REIMER, Haroldo. *Monoteísmo e Identidade*. Disponível em: <http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Monoteismo_e_Identidade.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2012. p. 1).

do cotidiano e o julgamento na eternidade. O guarani não necessitava merecer o céu, pois todos são destinados a uma felicidade completa e eterna¹⁵¹, sendo que,

cada qual tem as suas experiências religiosas próprias, de acordo com o caráter e os pendores místicos de sua personalidade. Assim, no decorrer dos anos, vai formando a sua própria concepção do mundo, o seu sistema interpretativo, de acordo com suas tendências e experiências pessoais.¹⁵²

Na sequência deste estudo, se buscará explicitar algumas questões concernentes à compreensão mítica guarani no tocante aos *xamãs*, danças e cantos, a importância da palavra, das rezas e dos sonhos, bem como da busca da *terra sem mal*.¹⁵³

2.2.1 A Importância dos *Xamãs* na Vida Cotidiana dos Guaranis

La practica fundamental del shamán guarani es precisamente el sueño, mediante el cual se vincula con el mundo mítico.¹⁵⁴

Conforme assevera Einsberg, os jesuítas acabaram descobrindo “que as sociedades [guaranis] tinham três formas institucionais de autoridade: chefes, curandeiros (*pajés*) e um conselho de anciãos.¹⁵⁵ A autoridade e o poder do *xamã*

¹⁵¹ Segundo segue relatando Schaden, “ademais, o guarani odeia o que quer que se lhe afigure como cerceamento de sua liberdade, que preza acima de tudo”. (SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU, 1974. p. 105).

¹⁵² DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História), São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 365. Um dos primeiros relatos acerca das crenças guaranis é do Padre Alonso Barzana em uma carta ao provincial no ano de 1594. “Es toda esta nación muy inclinada a la religión, verdadera ó falsa. Tienen grandísima obediencia a los Padres y la misma ó mayor a los hechicheros que los engañan en falsa religión, tanto que si se lo mandan ellos, no solo les dan sus haciendas, hijos y hijas, y les sirven pecho por tierra; pero ni se menean sino por su voluntad. Y esta propensión suya a obedecer a título de religión ha causado que no solo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios”. (HERNÁNDEZ, Pablo P. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. p. 23).

¹⁵³ As considerações acerca da mítica guarani serão pautadas nesta seção, com relatos e manifestações concernentes aos imaginários guaraníticos na sua dimensão descrita pelos jesuítas e, portanto, sem as descrições relativas ao testemunho documental dos próprios indígenas.

¹⁵⁴ VARA(h), Alfredo. *La Construcción Guarani de la Realidad – Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1984. p. 90. Vara busca caracterizar na sua obra, uma visão geral e introdutória da vida cotidiana dos guaranis. A segunda parte do seu trabalho retrata alguns conceitos acerca dos mitos de criação e destruição do mundo.

¹⁵⁵ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 67-68.

guarani, comumente chamado de *pajé*¹⁵⁶ pelos guaranis e outros grupos da América do Sul, acontecia através da revelação onírica, inspiração. É ele que liderava toda a manifestação e expressão psicoemocional, tendo ele a suposta “possibilidad de recibir los mensajes de los dioses, a través del sueño, el trance alucinatorio y la posibilidad de interpretar los mensajes, hacen shamán al guaraní”.¹⁵⁷

A realidade guarani era permeada por uma cosmovisão que retratava inúmeros *espíritos* capazes de explicar a dinâmica do universo. Portanto, a possibilidade de comunicar-se com eles e manipulá-los, implicava também influir decisivamente na ordem universal. Pode-se afirmar que “el shamán es poeta, ideologo, sacerdote, medico, brujo, conductor, es el hombre clave entre los guaraní”.¹⁵⁸ Armstrong descreve o *xamã* como um grande protagonista religioso em épocas passadas.

O *xamã* era um mestre de transe e do êxtase, cujas visões e sonhos capturavam o etos da caçada e davam a ela um sentido espiritual. Acreditava-se que ele tivesse o poder de sair do corpo e viajar em espírito ao mundo celestial. Quando entrava em transe, viajava pelo espaço e comungava com os deuses, em benefício do povo.¹⁵⁹

É, justamente através da mediação do sagrado, que o *xamã* e a sua comunidade interagem numa união criadora e mantenedora de valores, condutas e princípios culturais.

Viveiros de Castro, em seu estudo sobre as populações Tupi Guarani do norte do Brasil, revela que o *xamã* é aquele que torna visível a divindade. Ele seria capaz de vê-la, os demais apenas de ouvi-la. Sendo assim, “um *xamã* encena ou

¹⁵⁶ De acordo com Einsberg, “um índio adquiria o status de *pajé* ao demonstrar habilidades mágicas e capacidade de comunicar-se com os espíritos. Qualquer pessoa que cumprisse esses pré-requisitos poderia assumir o papel de *pajé*”. (EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 68).

¹⁵⁷ VARA(h), Alfredo. *La Construcción Guarani de la Realidad – Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1984. p. 90. Na verdade, qualquer indivíduo da tribo pode receber revelações, mas é pelo poder, inspiração e autoridade do *xamã* que se reforça o sentido e o fundamento da integração e resistência do grupo frente às adversidades.

¹⁵⁸ VARA(h), Alfredo. *La Construcción Guarani de la Realidad – Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1984. p. 90.

¹⁵⁹ ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução: Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 26-27.

representa os deuses e mortos, ele torna visíveis e audíveis suas ações, mas não os encarna no sentido ontológico”.¹⁶⁰

Também cabia aos *xamãs* a manipulação singular da memória cotidiana do seu grupo. Ele se configurava como um representante, um mediador por excelência, entre o passado e o presente. Não havia uma disposição de julgar a eficácia terapêutica da atuação do xamã. Todo fracasso era entendido como abandono das práticas religiosas, hábitos culturais e costumes culinários.

O xamã estando entre a vida e a morte, mas do lado dos vivos, ocupa assim uma posição intermediária entre o mundo mortal, individual e póstumo e o mundo vital, presente e coletivo. É esta posição intermediária e mediadora que lhe confere seu valor político, por capacidade de representação, que exerce entre as esferas do cosmos e dentro da sociedade. Ela se materializa na estrutura do canto xamanístico, câmara de ecos onde sempre se sabe que outro fala.¹⁶¹

Acreditava-se que os *xamãs* tinha o poder de comunicar-se com os espíritos e, para tanto, a estes pertencia o dom de curar. Isso concedia a eles um elevado poder social: “Os índios acreditavam que o *pajé* falava a verdade sobre questões religiosas devido ao poder de persuasão dos rituais de cura que ele executava.”¹⁶² Assim, os *xamãs* faziam uso do reconhecimento e respeito advindos dos seus *poderes mágicos* dentro de suas tribos. A autoridade de certos *xamãs* permitia que eles próprios se reconhecessem como verdadeiros *hombres-dioses*¹⁶³ e criadores *del cielo y de la tierra*.¹⁶⁴

¹⁶⁰ CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 544. Nesse sentido, o *xamã* possuía a consciência daquilo que aludia. Era capaz até de explicitar aspectos da sua canção e receber solicitações para que intercedesse pela proteção das crianças da aldeia. A possessão era uma noção estranha, pois as almas seriam capazes de deixar determinado corpo, mas jamais entrar em corpos alheios.

¹⁶¹ CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 604.

¹⁶² EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 79.

¹⁶³ NECKER, Louis. *Índios Guaraníes y Chamanes Franciscanos*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990. p. 48. Necker descreve em detalhes os poderes e o exercício xamanístico. “Los chamanes tenían la reputación de tener todo tipo de poderes sobre la naturaleza y los hombres. Reivindicaban el control sobre las lluvias o la fertilidad. Tenían fama de poder curar, pero también provocar la enfermedad, hasta matar a distancia. Estos magos eran también profetas y capaces de adivinación”. (NECKER, Louis. *Índios Guaraníes y Chamanes Franciscanos*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990. p. 48).

¹⁶⁴ NECKER, Louis. *Índios Guaraníes y Chamanes Franciscanos*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990. p. 48.

Ao ser realizado um apanhado histórico, é possível perceber que os *xamãs* também assumiam a qualidade de ícones da resistência da cultura guarani frente à invasão e imposição do cristianismo. Bartomeu Meliá ressalta de que forma os xamãs que organizaram e resistiam ao novo regime que lhes estava sendo imposto se articulavam:

los chamanes eran quienes, interpretando justamente la servidumbre colonial como el mayor mal concreto, organizaban la reacción y la rebelión contra dicho régimen y esto a partir de la mitología y mediante la revitalización de los ritos tradicionales.¹⁶⁵

De acordo com o acima exposto, Ardanaz salienta que, somente entre 1537 e 1735 ocorreram mais de 50 movimentos de resistência liderados por *xamãs* frente à invasão e imposição europeia na América do Sul.

Ante la presencia y el dominio foráneos, los hechiceros seleccionan dentro de la cultura guaraní cuanto hay de religioso y le confieren un valor simbólico: en procura de la redención de su pueblo, convierten los aspectos religiosos en símbolo de identidad étnica y cultural.¹⁶⁶

A figura dos *xamãs* provocava, em muitas situações, sentimentos de temor e veneração e, em outros momentos mais extremos, o terror e a adoração. Nesse sentido, as primeiras cartas jesuíticas lamentam a credulidade dos índios e o fato de se deixarem guiar cegamente por qualquer *xamã*, lembrando sempre que estes possuíam um elevado reconhecimento social.

O Padre Manuel da Nóbrega justifica que “qualquier de los suyos que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito”.¹⁶⁷ Em outro momento, Nóbrega refere alguns indicativos sobre a inconstância indígena deixando claro que

¹⁶⁵ MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani Conquistado e Reducido*. Ensaios de Etnohistória. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988. p. 38.

¹⁶⁶ ARDANAZ, Daisy Ripodas. Movimientos Shamánicos de Liberación entre los Guaraníes (1545 – 1660). In: *Teologia: Revista de la Facultad de Teologia de la Pontificia Universidad Catolica Argentina*. V. 24. Buenos Aires: Teologia, 1987. p. 260. Ardanaz consegue tematizar uma visão do conjunto relacionando aspectos importantes e significativos da liderança política e religiosa dos *xamãs* num contexto de afirmação cultural.

¹⁶⁷ NÓBREGA, Manuel da. In: CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia*. V. 35. São Paulo: USP, 1992. p. 35.

“todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus costumbres les parece áspero”.¹⁶⁸

2.2.2 As Danças e os Cantos na Compreensão Mítica Guarani

La danza y sus cantos simbolizan el modo como la sociedad se une, trabaja y se alegra.¹⁶⁹

Conforme já foi mencionado, anteriormente, é a partir do universo caracterizado pelas forças míticas que os guaranis articulam sua vida social. Claude d' Abbevielle assinala o seu caráter festivo que envolve o canto e a dança, ponderando que, “vivem eles em permanente estado de alegria, de festa, contentes e satisfeitos, sem preocupações, sem inquietações nem tristezas, sem fadigas nem angústias que mortificam e consomem o homem em pouco tempo”.¹⁷⁰ Outro que também destaca a importância do canto e da dança na realidade guarani é Fernão de Cardim, ao enfatizar que o canto e a dança fazem parte da formação das crianças que aprendem desde cedo esta forma de manifestação e interação social.

Logo de pequeninos os ensinam os pais a bailar e cantar e assim bailam cantando juntamente, porque não fazem uma coisa sem a outra, e tem tal ordem que às vezes acabam todos juntamente, como se estivessem todos em um lugar; são muito estimados entre eles os cantores, assim homens como mulheres.¹⁷¹

Em geral, as danças, os cantos e as rezas faziam parte de um ritual onde se buscava a proteção de modo a estar livre dos males cotidianos. As preces, além da

¹⁶⁸ NÓBREGA, Manuel da. In: CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. In: *Revista de Antropología*. V. 35. São Paulo: USP, 1992. p. 35-36.

¹⁶⁹ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 49.

¹⁷⁰ AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 133. O mesmo autor também se refere aos Tupinambás do norte do Brasil. “A dança é o primeiro e principal exercício. São, ao meu ver, os maiores dançarinos deste mundo. Não passa um só dia sem que para isso se reúnam nas suas aldeias. Dançam sem trejeitos, nem saltos, nem requebras e rodeios; colocam-se muito perto uns dos outros, sem entretanto tocar nem falar; quase sem sair do lugar”. (AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 133).

¹⁷¹ CARDIM, Fernão de, apud: AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 51-52.

proteção traziam consigo o pedido por boas colheitas, chuvas abundantes e fartura na caça e pesca. Meliá reitera que “la fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida religiosamente”.¹⁷²

A dança é um modo de existir. Não apenas jogo, mas celebração, participação e não espetáculo. A dança está presa à magia e à religião, ao trabalho e à festa, ao amor e à morte. Dançar é vivenciar e exprimir, com o máximo de intensidade, a relação do homem com a natureza, com a sociedade, com o futuro e com seus deuses.¹⁷³

Percebe-se que existia um grande e profundo simbolismo nas danças e nos cantos que reverenciavam uma realidade capaz de ser alcançada.¹⁷⁴ Nesse sentido, Meliá contextualiza a festa como uma expressão social igualitária e sacramental, que “puede ser considerada como sacramento según el cual los productos materiales que serán consumidos son bendecidos y son rezados en un canto-danza religioso”.¹⁷⁵

Era também, através das danças, que acontecia a atualização da mitologia tradicional em contraposição a realidade do colonialismo.

Os cantos cosmogônicos, os mitos fundacionais e atualizadores, as orações e as palavras poéticas põe o Guarani em comunicação com seus deuses constituindo o núcleo mais vital, medular de sua cultura, sua expressão privilegiada e o esqueleto de seu ser social.¹⁷⁶

¹⁷² MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 45. Quem também realça o caráter devocional religioso da cultura guarani é Pierre Clastres no seu estudo sobre os Mitos e Cantos dos Guaranis do Paraguai. “La sustancia de la sociedad guaraní es su mundo religioso. La relación de los guaraníes con sus dioses es lo que los mantiene como un yo colectivo, lo que los reúne como una comunidad culturalmente homogénea”. (CLASTRES, Pierre. *La Palabra Luminosa – Mitos e Cantos Sagrados de los Guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993. p. 11).

¹⁷³ GARAUDY, Roger, apud: AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 132. Os missionários ficam admirados com o lugar ocupado pela dança e pelo canto na tradição indígena. Simão de Vasconcelos afirma que todos viviam da caça e da pesca “o demais tempo cantam, dançam, saltam e lutam”. (VASCONCELOS, Simão de, apud: AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 132).

¹⁷⁴ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 370.

¹⁷⁵ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 48.

¹⁷⁶ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 371.

É possível afirmar que, através dos cantos e danças acontecia uma união entre o mundo real e concreto com o mundo sobrenatural mítico. Conforme Alfredo Vara(h) “todo canto es remetido, en su significación, a un único universo simbólico, una misma mitología y un ritual compartido. Una comunidad guaraní que ha dejado de cantar, ha dejado de ser una comunidad”.¹⁷⁷

2.2.3 O Significado da Palavra, das Rezas e dos Sonhos para os Guaranis

Para el guaraní la palabra lo es todo y todo para él es palabra.¹⁷⁸

León Cadogan, nos seus estudos sobre a importância e o fundamento da palavra junto aos guaraní *Mbyá*¹⁷⁹ observou que “el fundamento de la palabra es la palabra originaria, la que los Padres, al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal, les repartirían”.¹⁸⁰ O dom da palavra inerente aos pais *divinos* e a consequente participação da palavra, pelo guarani, marcava o que cada qual era e o que poderia vir a ser.¹⁸¹

Assim, é possível afirmar que a palavra se reveste de um significado peculiar em praticamente todas as situações vividas pelos povos guaranis. Ou seja, “na concepção, no nascimento, na recepção do nome, na iniciação, na paternidade e

¹⁷⁷ VARA(h), Alfredo. *La Construcción Guaraní de la Realidad – Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1984. p. 125.

¹⁷⁸ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 29.

¹⁷⁹ “Entre os povos indígenas presentes no Brasil, os Guaranis são subdivididos entre os Kaiowá, Nhandéva e Mbyá. Entre os índios Guaranis, os Mbyá são considerados pelos estudiosos como os que mais preservam sua tradição, devido principalmente ao fato desse grupo indígena ter se estabelecido em território que durante muito tempo foi inacessível aos colonizadores ibéricos e aos missionários jesuítas durante o início do século XVII. Dessa forma, tornaram-se conhecidos como ‘caaiguás’ ou ‘cainguás’, ou seja, ‘índios da floresta’. A antropóloga Hélène Clastres afirma que os ‘caaiguás’ que se mantiveram isolados no período colonial podem ser o grupo de onde se acredita que descendem os Mbyá”. (MOSER, Laís Campos. Índios Guaranis Mbyá: localização geográfica, população, migração, tradição. *Revista Ciência em Curso*. ISSN 1980-1173. V.5, n.3, abril/junho 2010. Disponível em: <http://www.cienciaemcurso.unisul.br/interna_capitulo.php?id_capitulo=172>. Acesso em: 20 dez. 2012).

¹⁸⁰ CADÓGAN, León. *Ayvu Rapytav* In: MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 32.

¹⁸¹ MELIÁ, Bartomeu. A Experiência Religiosa Guaranis. In: MARZAL, M. *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 312-315.

maternidade, enfermidade, vocação xamanística, morte e post-mortem”.¹⁸² É importante destacar que, em função de uma palavra única e singular que o indivíduo diz, acaba havendo, para este povo, uma consubstanciação da pessoa.

A cosmovisão guarani realçava o nascimento do ser humano a partir da palavra, pois “el hombre, al nacer será una palabra que pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana”.¹⁸³ O nome concedido a cada um, a partir do seu nascimento, caracterizava o indivíduo pelas suas virtudes. As mais importantes, e que sempre eram reverenciadas, diziam respeito a “grandeza de corazón y fortaleza”.¹⁸⁴

O guarani procurava a sua perfeição de *ser*, na essência do seu *dizer*. Seu reconhecimento, valorização e prestígio eram medidos, essencialmente, pela riqueza das nuances dos seus cantos e modos de manifestá-los. Meliá observa que, potencialmente, todo guarani era ao mesmo tempo profeta e poeta, de acordo com o grau que atingia a sua experiência religiosa.¹⁸⁵

Praticamente toda a vida do guarani se encontrava prefigurada e convergia na essência mística da divindade que dependia da disposição espiritual de ouvir a voz da revelação. Para poder ouvir palavras boas, o indivíduo necessitava de um comportamento exemplar, através de jejuns, continência sexual, observância de modos austeros de viver, comer e até dormir. Era através do comportamento e das atitudes que ocorria a possibilidade de *dizer-se*. Meliá percebe esse processo como sendo a oração presente na vida cotidiana do guarani.¹⁸⁶

Schaden, ao discorrer sobre as rezas do povo guarani, salienta que “o recurso sempre à mão de que dispõe o Guarani para provocar e ao mesmo tempo

¹⁸² DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História), São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 366.

¹⁸³ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 33.

¹⁸⁴ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 35. A cerimônia de escolha do nome cabia ao *pajé*. Para poder identificá-lo corretamente ele dirigia-se às *potências celestiais* mediante cantos que poderiam durar a noite inteira. Ao entrar num transe e receber os poderes sobrenaturais, ele os transmitia para a criança. O guarani não se chama dessa ou daquela maneira, mas ele é. Assim, não é compreensível ao guarani que o sacerdote cristão necessite perguntar aos pais da criança qual o seu nome.

¹⁸⁵ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 35.

¹⁸⁶ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 38. Cabe lembrar que a palavra continua sendo um dom que é recebido do alto e não um conhecimento aprendido de outro mortal. Existem, todavia, momentos onde há uma maior incidência de revelações. Quase todas estão ligadas a alguma crise existencial.

dar vazão a suas vivências religiosas é o *porahêi* ou reza. O que de mais valioso um indivíduo possui são os seus *porahêi*, a que se refere com orgulho e até com alguma reverência”.¹⁸⁷ Portanto, era através das rezas e orações que o guarani percebia o mundo. Mais do que isso, compreendia que o mundo era capaz de atrasar a sua futura, derradeira e inevitável destruição.¹⁸⁸

Eliane Deckmann assegura que o guarani ao ser “educado pela palavra desenvolve a sensibilidade para escutar, decodificar e dizer palavras que lhe vêm através dos sonhos”.¹⁸⁹ Também Nimuendajú, nessa mesma linha de pensamento, observa que os sonhos eram portadores de saber e poder.

Ainda que os sonhos não produzam resultados imediatamente palpáveis, eles são experiências de onde provêm saber e poder. Quem sonha sabe e pode muito mais que aquele que não sonha; por isto, os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder.¹⁹⁰

Os sonhos eram um meio de receber as rezas que compreendiam uma maneira sublime da palavra acontecer. Eram fontes de todo o conhecimento, motivação e força para a ação.¹⁹¹ O guarani evidenciava nos sonhos as atividades e os ideais perseguidos no contexto de sua vida real, concreta, acordada. Realçava a utopia de um mundo que supere a condição humana com suas dores e imperfeições. Por isso, a manifestação primordial da religiosidade guarani era a busca profética e incansável da *terra sem mal*. Um lugar onde a pessoa pudesse reviver a sua condição divina, desfrutando de um mundo “donde las plantas crecen por sí solas y en abundancia y donde el convite y la danza no conocen fin ni cansacio”.¹⁹²

¹⁸⁷ SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 118-119.

¹⁸⁸ CLASTRES, Pierre. *La Palabra Luminosa – Mitos y Cantos Sagrados de los Guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993. p. 49-58.

¹⁸⁹ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História), São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 367.

¹⁹⁰ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 367.

¹⁹¹ CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté – Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 529-549.

¹⁹² MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 71.

Meliá refere que na base da compreensão mítica guarani sobre os seres humanos estaria:

la idea de que es posible superar la condición humana de modo radical, pues la distancia entre hombre y dioses es al mismo tiempo infinita y nula. El secreto de la filosofía tupí-guaraní parece ser exactamente éste: la afirmación de una no necesidad de muerte, la suposición de una inmanencia de lo divino en lo humano.¹⁹³

Sendo assim, constata-se que, tanto a palavra, quanto as rezas e os sonhos eram elementos míticos fundamentais na cultura dos povos guaranis que habitavam o *Novo Mundo*.

2.2.4 A Busca da Terra Sem Mal dos Guaranis

Segundo a cultura guarani, um dos mitos mais importantes para a sua coesão social era o *paraíso terrestre*, também conhecido como *terra sem mal* (*ywy Mara wy*), local este onde as pessoas se encaminhariam após a sua morte. Neste contexto, “os índios acreditavam que esse lugar era cheio de árvores frutíferas que margeavam um rio onde o povo não fazia nada além de dançar”.¹⁹⁴

A terra sem mal que o guarani procurava, encenava e até vivenciava, exprimia um espaço único, concebido como real, na medida em que encerra um *lugar de origem, a morada dos deuses e heróis*.¹⁹⁵ Significa, portanto, um espaço sagrado que se opunha ao caos e a tudo aquilo que, por ventura, pudesse cercear a liberdade indígena.¹⁹⁶

¹⁹³ MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 61.

¹⁹⁴ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 73-74.

¹⁹⁵ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 105.

¹⁹⁶ Einsberg afirma que o paraíso terrestre buscado pelos indígenas foi identificado pelos jesuítas com o conceito cristão de céu. (EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 74-75).

A ideia de *santidade*¹⁹⁷ era uma expressão utilizada pelos europeus, e buscava exprimir o espaço e o tempo sagrado das sociedades mais arcaicas, sendo uma expressão peculiar que remontava

o momento em que todos haveriam de ‘voar para o céu’ onde não faltariam ‘mantimentos e víveres, comer e beber:’ os frutos cresceriam sozinhos na terra, e as flechas caçariam por conta própria no mato; as velhas se tornariam moças e não haveria necessidade senão de bailar, cantar, festejar, beber e fumar.¹⁹⁸

A manifestação primordial da religiosidade guarani se caracterizava pela busca profética e incansável da *boa terra*, mas, sobretudo, estava ligada “ao desejo de retornar à condição divina e ao espaço sagrado no qual os homens foram instalados anteriormente”.¹⁹⁹

Para el guaraní hay una relación directa entre tierra-sin-mal y perfección de la persona; el camino de una lleva a la otra. Y así como la tierra-sin-mal es real y está en este mundo, la perfección, es también real en la tierra. La tierra-sin-mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad y de amor mutuo, produce también personas perfectas, que no sabrían morir.²⁰⁰

A terra sem mal era real para o guarani, na medida em que o seu fundamento não era a natureza, mas a crença religiosa que lhe dava princípio e a conserva como um mito. Meliá faz uma ponderação ressaltando que, segundo a compreensão guarani,

¹⁹⁷ Eliade esclarece que as categorias de tempo e espaço não conseguem ser concebidas pressupondo a universalidade e uniformidade do espírito humano face à natureza. Essas reações estariam condicionadas pela cultura e, portanto, também pela própria história. (ELIADE, Mircea. *Das Heilige uns das Profane*. Hamburg: Rowohlt, 1957. p. 22-39).

¹⁹⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 106.

¹⁹⁹ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 378. Maria Isaura Queiroz salienta que “o êxodo para a terra sem males não traz nenhuma modificação estrutural à tribo; o que faz é produzir um deslocamento geográfico, no intuito de recuperar a coesão interna. O êxodo é por excelência um rito religioso, e não o início de um processo de transformação social”. (QUEIROZ, Maria Isaura, apud. DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 378-379).

²⁰⁰ MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 73.

la tierra recibe, pues, su hermosa plenitud de su fundamento religioso, basado a su vez en un acto litúrgico realizado por Nuestro Primer Padre. La conservación del mundo consistirá en mantener viva y actual esa liturgia. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su inminente destrucción.²⁰¹

Cadogan pondera nessa mesma direção, ao descrever que o fundamento da terra acabava sendo a festa onde acontecia a partilha do alimento. Desta maneira, era no fruto da terra e, no trabalho conjunto, onde o indivíduo constituía-se como parte deste princípio a ser compartilhado por todos.

Habiendo conseguido la plenitud de los frutos, darás de comer de ellos a todos tus prójimos sin excepción. Dando de comer a todos, sólo así, sólo viendo Nuestro Padre Primero nuestro amor a todos, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces.²⁰²

Conforme Egon Schaden, o espírito místico presente em todas as esferas da vida guarani poderia ser compreendido de forma mais profunda quando se considerava o lugar da cataclismologia no conjunto das representações míticas. Nesse sentido, haveria uma necessidade psíquica em encontrar um elemento de redenção. Para Schaden, “o espírito guarani oscila entre o sentimento de pavor que lhe causa o inevitável cataclismo e a esperança de alcançar o paraíso antes que seja tarde”.²⁰³

Os guaranis preocupavam-se em interpretar, corretamente, os sinais que consideravam ser da iminente destruição do mundo. Cabia ao *Pajé* esta incumbência de anunciar e preparar a tribo para tal acontecimento. Nimuendajú refere que,

²⁰¹ MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991. p. 68.

²⁰² CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá – Guaraní del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1992. p. 131.

²⁰³ SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 161. Ele complementa assinalando que, talvez por isso, a ideia de redenção tenha adquirido grande relevância na religião tribal.

se o pajé adquiria a convicção – fosse por sonhos, visões ou manifestações da natureza de que a destruição do mundo se daria em futuro iminente, reunia então seus discípulos, jejuava e dançava com eles para que lhes fosse revelado o caminho para o leste. Costumava demorar muito para que tal revelação lhe ocorresse. Assim que o caminho se lhe revela, todos vão com ele para o leste.²⁰⁴

Segundo a compreensão guarani, as sucessivas destruições do mundo resultavam num extenuante cansaço da terra. Esta se dirigiria à divindade e, em súplica, pediria a destruição do cosmos para, finalmente, conseguir descansar sossegada.²⁰⁵

Na opinião de Schaden, os mitos do paraíso faziam parte das tradições em quase todas as tribos americanas, mas “parece que nenhuma tradição mítica chegou a ter o lugar que lhe coube entre os guaranis, em cuja religião veio ocupar posição central, mormente, em virtude da maneira que se ligam com o mito da destruição do mundo no futuro”.²⁰⁶

Cadogan chamou a atenção para a descrição de dois paraísos assinalados por *Yapaguay*²⁰⁷, um indígena guarani que foi educado pelos jesuítas, tornando-se um homem bastante culto e instruído, além de profundo conhecedor dos meandros da fé cristã católica. Numa relação feita a partir das duas culturas que ele tão bem conhecia, refere que o âmbito terrestre, que seria o Éden bíblico, e o celeste, o céu ou país de Deus.

Sobre o primeiro, *Yapaguay* escreveu: “Nosso Senhor Deus fez o primeiro pai e fez também sua esposa, e para morada deles fez uma bela terra, chamada Paraíso. Neste lugar fez um bonito horto e diversas árvores frutíferas de frutos muito

²⁰⁴ UNKEL, Curt Nimuendaju. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva – Guarani*. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1987. p. 100. A designação para o leste é segundo Nimuendaju, decorrente do fato dos guaranis realizarem todos os seus atos religiosos com o rosto voltado para o sol nascente.

²⁰⁵ SCHADEN, Egon. *A Religião Guarani e o Cristianismo*. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 29.

²⁰⁶ SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 177. Schaden complementa que “como todas as religiões, também ela visa dar aos fiéis um recurso para a superação psíquica da morte e para a solução de outros problemas que afligem a existência humana”. (SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 177).

²⁰⁷ A principal obra de *Yapaguay* foi – *Sermones e Exercícios*. (CADOGAN, León. “*Chonó Kybwyrá: Aporte al Conocimiento de la Mitología Guarani*”. Asunción: Suplemento Antropológico de la Revista Ateneo Paraguayo, V. 3, 1968).

doces para eles”.²⁰⁸ Em relação ao paraíso celeste, havia uma referência de que lá, a alma viveria para gozar a felicidade plena e eterna. Segundo o indígena, todos aqueles que tivessem por patrono Francisco Xavier,²⁰⁹ um dos fundadores da Ordem Jesuítica, “depois de mortos, [seriam conduzidos], ao céu, de uma árvore frutífera de formosos frutos a outra”.²¹⁰

As diferentes versões do mito do paraíso comprovam um acentuado sincretismo²¹¹, mas também realçam todo o empenho necessário aos que pretendem ser dignos de alcançar este lugar entrementes já conquistado, segundo a tradição, por grandes sacerdotes e heróis lendários.

Para ser digno é preciso dedicar-se com o máximo fervor, durante semanas e meses, a danças e cantos litúrgicos e sujeitar-se a restrições, como jejuar e abster-se de comer carnes pesadas. Uma vez satisfeitas todas as exigências, o corpo se torna bastante leve para poder subir em direção da Terra Prometida.²¹²

Como se pode perceber, tanto a imortalidade, quanto a fartura de alimentos e a ausência de doenças eram aspectos característicos no conceito de paraíso entre os guaranis. Conforme Nimuendaju, os guaranis da atualidade são marcados por um

²⁰⁸ YAPAGUAY *apud* SCHADEN, Egon. *A Religião Guarani e o Cristianismo*. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 29.

²⁰⁹ Francisco Xavier foi um dos fundadores da Companhia de Jesus e fazia parte do grupo de jesuítas evangelizadores na Índia. “Em 1541, Xavier partiu de Lisboa com destino a Goa, para lá fundar as primeiras missões jesuíticas nos recém-conquistados domínios portugueses da costa da Índia. As missões de Xavier no Oriente e de Nóbrega no Novo Mundo formam as primeiras atividades transoceânicas empreendidas pelos Jesuítas após a fundação de sua Ordem”. (EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 64).

²¹⁰ CADOGAN, León. “*Chonó Kybwyrá: Aporte al Conocimiento de la Mitología Guarani*”. Asunción: Suplemento Antropológico de la Revista Ateneo Paraguayo, V. 3, 1968. p. 70.

²¹¹ Pierre Sanchis, ao referir-se ao conceito de *sincretismo*, pondera que este envolve três aspectos. O primeiro aspecto concebe o sincretismo numa mistura de culturas e não somente de religiões; o segundo aspecto refere-se a um cenário envolto em conflitos, uma vez que culturas diferentes quando entram em contato, estão em posições diferenciadas de poder e, acabam produzindo conflitos. E, finalmente o terceiro aspecto abordado pelo autor, tem a ver com o fato de o sincretismo estar ligado a um processo histórico, sendo, portanto, um fenômeno que se modifica de acordo com o espaço e o momento em que ocorre. (SANCHIS, Pierre. *As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Nº 28. pg. 123-138. São Paulo. 1995).

²¹² SCHADEN, Egon. *A Religião Guarani e o Cristianismo*. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 30.

acentuado pessimismo e misticismo decorrentes do processo de colonização.²¹³ A busca da *Terra sem Mal* acabou se tornando um recurso de contestação do neocolonialismo e da defesa do ideal de liberdade. Assim, os guaranis “são um povo que ao buscar a preservação de sua estrutura interna e do seu modo de ser autêntico, por muitas vezes, tem comprometido e até promovido a desorganização grupal, em função da contínua pregação da destruição final”.²¹⁴

Diante do exposto acerca da cosmovisão mítica guarani, bem como dos imaginários europeus do século XVI e XVII, a próxima seção pretende abordar, aspectos do confronto cultural dos imaginários europeus e das populações autóctones indígenas.

2.3 DESAFIOS CONCERNENTES À INTEGRAÇÃO GUARANI AOS IMAGINÁRIOS EUROPEUS

Era importante em função do olhar colonizador, impor uma série de novas condutas políticas, culturais, econômicas e religiosas para que os padrões tidos como exóticos pudessem ser sobrepujados através do *testemunho triunfante da fé cristã*, permitindo, assim, a demonstração da superioridade europeia.

Nesse sentido, Romano, em sua obra *Brasil: Igreja contra o Estado*, chama a atenção para o fato de que se façam análises mais contundentes e abrangentes sobre o espaço ocupado pela Igreja e sua atuação, priorizando questões doutrinárias e soteriológicas para poder, com isso, compreender as ações desta, através de sua hierarquia interna e externa.²¹⁵

Portanto, para os missionários eram muito importantes algumas demonstrações físicas acerca da fé e os exemplos manifestados aos nativos, visto que, apenas pela palavra e pela propagação da doutrina, certamente não

²¹³ Segundo Nimuendaju o pessimismo inconsolável e a apatia em relação ao futuro são temas recorrentes em um povo que encontrou na fuga para o Além o único caminho da salvação. (UNKEL, Curt Nimuendaju. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva – Guarani*. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1987. p. 70-71).

²¹⁴ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 383.

²¹⁵ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

conseguiriam fazer-se entender e, muito menos convencer os indígenas dos fundamentos que embasavam o catolicismo, como de fato, ocorreu. Desta forma, acreditava-se que, uma nova premissa cultural e religiosa poderia ser referendada através de inúmeros apelos persuasivos, sobretudo visuais, levando em conta o conhecimento que os missionários adquiriram observando traços da compreensão mítica guarani.

Esse aspecto referente ao uso de alguns símbolos pode ser observado tanto no emprego da água benta, das relíquias sagradas e no culto dos Santos, quanto na manutenção de algumas convenções referentes ao sepultamento. Os Jesuítas sugeriam que o corpo deveria ficar voltado para o nascente e que o funeral deveria incluir alimentos para os mais necessitados. As descrições feitas pelos missionários buscavam evidenciar amplamente as sensações de dor, compaixão e repugnância, através do forte apelo aos sentidos do olfato e da visão, de modo a causar impacto, traumatizando e predispondo os mesmos a buscar a salvação da alma através da *conversão à fé católica*.²¹⁶

Embora a justificativa mais pertinente para a ação jesuítica era a de evangelizar, os conceitos europeus de humanização e civilização se mostravam sempre presentes. Ao instaurar hábitos e construir espaços que pudessem sublinhar uma espécie de estabilidade, a missão evangelizadora e civilizatória, conseguiu moldar, em grande medida, as emoções e os sentimentos indígenas em conformidade com os padrões ocidentais.²¹⁷

Vale ressaltar, que sempre foram recorrentes as tentativas de descrever a estupidez, a insensibilidade e a falta de criatividade indígena, nos relatos missionários dos séculos XVI e XVII. Daí decorre, que toda forma de expressão e interpretação distintas da civilização europeia eram sempre amparadas na justificativa para criar uma nova conduta religiosa e civilizacional.²¹⁸

²¹⁶ SWAIN, T. N. 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*, v.4, n.2. Brasília, 1996. p. 133.

²¹⁷ Neste sentido, os comportamentos foram ensinados racionalmente e subjetivamente pelos Jesuítas, constituindo o que Bourdieu denomina de *habitus*. Portanto, o *habitus* “é um dos fatores mais eficazes de conservação social, pois fornece a aparência de legitimidade às desigualdades sociais, e sanciona a herança cultural e o dom social tratado como dom natural”. (BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 41).

²¹⁸ O fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, acreditava que para alcançar a salvação da alma era fundamental o combate contra as potências de Satanás, sob o estandarte da Cruz. (BANGERT, W. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 20).

Acreditava-se que, para humanizar era preciso evocar as emoções, disciplinar o corpo, repetir incessantemente as mesmas *verdades*. Era preciso também controlar e restringir a ação física, os sentidos, os desejos e vontades e a natureza bruta, a fim de que a alma pudesse se desenvolver até um estágio considerado adequado.

A arquitetura, as artes plásticas, a música, o teatro, as procissões, paradas militares, os diversos rituais cristãos, faziam parte deste plano evangelizador civilizatório do cotidiano missioneiro, bem como ordenavam a vida diária do povo que vivia nas Reduções Jesuíticas. Por mais que educar os sentidos de um modo geral fosse o principal objetivo, o aparato visual era sempre indispensável. A premissa de utilizar a arte como representação de alguma essência, como forma de superação e negação de uma determinada natureza, remonta a compreensão platônica que admitia a existência de um meio para transformar uma suposta desordem em um novo paradigma humano.²¹⁹

Este ideal de um equilíbrio das emoções, tão presente no período da *Renascença*, influenciou muito a visão da música e da arte em geral, como formas de alcançar harmonia e integração. Através das danças se acreditava que o ritmo só ganharia sentido se fosse subordinado à harmonia. O ritmo desordenado era percebido como incapaz de edificar os sentidos, liberando, sobretudo, na dança, instintos desenfreados, não permitindo uma vivência dos significados que se acreditava estarem presentes na harmonia.²²⁰

Os missionários, neste confronto cultural, não foram capazes de considerar a cosmovisão mítica guarani de forma positiva, instrumental, constitutiva de uma nova premissa religiosa a ser formulada. A compreensão jesuítica apenas incorporou alguns traços religiosos e culturais indígenas, na medida em que estes pudessem ser relacionados, favoravelmente, à construção de uma religiosidade católica.

²¹⁹ De acordo com a concepção platônica, haveria uma hierarquia, ou até algumas etapas de aprendizado e utilização da arte como instrumento pedagógico. Como afirma com grande percepção 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”. (KARNAL, L. *Teatro da Fé: Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 61).

²²⁰ Ilustrativo para elucidar esta questão é a obra de CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1998.

Os jesuítas priorizaram determinadas situações tidas como universais e imutáveis, presentes naquilo que acreditavam ser a verdade contida na harmonia e no belo. Para formular explicações referentes a natureza e aos fins da arte, os teólogos criaram argumentações que sublinhavam uma importância social. Estas explicações se encontravam amparadas em pensadores como Aristóteles e Horácio, que priorizavam o valor persuasivo e pedagógico da imagem.²²¹ Na mesma direção, havia a filosofia Tomista como parte importante destas construções teóricas sobre o valor atribuído à capacidade que as imagens teriam ao comunicar sentimentos, valores e princípios.²²²

Com os decretos do *Concílio de Trento* passou-se a ser concebido que as imagens poderiam ser cultuadas, sendo-lhes permitido prestar honras e homenagens, não porque fossem objetos da adoração, mas, por representarem elementos de mediação entre os seres humanos e Deus. Ao venerar a Cristo, aos Santos ou a Maria, se supunha que a imagem possuía um caráter de mediação com estes. Desta forma, a semelhança com o modelo e a maior proximidade com o real, sempre visava tornar a estátua ou a imagem uma representação fidedigna do modelo original.²²³

Assim, uma possível releitura ou resignificação do invisível acabava sendo um recurso bastante utilizado com o nítido propósito de suprir, a suposta, incapacidade de elaboração mental dos povos considerados bárbaros, incultos e não civilizados. Criou-se, de forma muito objetiva e simplificada, uma ordenação lógica de argumentos que buscavam comprovar a existência daquilo que não poderia ser enxergado.

²²¹ Aristóteles é visto como um dos fundadores da filosofia ocidental. Horácio tornou-se célebre por ser um dos maiores poetas da Roma Antiga. Ambos, na Antiguidade Clássica, intuem a noção de equilíbrio, e desta, a certeza de que só através da inteligência e da razão seria possível atingir a beleza, o bem e a verdade. Atribui-se à vida terrena grande destaque e ao homem, o papel de centro do universo. Ambos defendem que a emoção deveria sujeitar-se à razão. (DUBOIS, Claude Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: Editora da UnB, 1995. p. 155-170).

²²² O tomismo ou filosofia escolástica foi adotada oficialmente pela Igreja Romana, e se caracterizou pela tentativa de conciliar e integrar o pensamento aristotélico e neoplatônico, aos textos da Sagrada Escritura, gerando uma filosofia do Ser, inspirada na fé, tendo como pressuposto uma teologia de caráter mais científico. (RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996).

²²³ Como já pôde ser detalhado no capítulo primeiro desta dissertação, “este Concílio (...) respondeu às graves e urgentes necessidades de sua época, e chega praticamente a abolir toda e qualquer particularidade litúrgica que caracterizava povos, culturas e regiões diversas, e determinava uma quase completa uniformidade de culto na Igreja Romana”. (MELO, José Raimundo. *Liturgia e Inculturação: dos testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal. Perspectiva Teológica*, nº 29. Belo Horizonte, 1997. p. 300).

Subsistia o aprofundamento e o controle explícito das emoções com o propósito de ensinar uma diferenciação dos seres humanos em relação aos demais animais. Neste contexto, a barbárie e a animalidade acabam sendo, na grande maioria das vezes, caracterizadas como sinônimos. Sobre isso é ilustrativa a análise entabulada por Keith Thomas:

Com o objetivo de elevar os homens acima dos animais uma vez que todas as funções físicas tinham associações animais indesejáveis, alguns consideravam ser a moderação do corpo, ainda mais que a razão, o que distinguiria os homens das bestas. Nem todos atingiam um nível peculiar de autoconsciência. Mas a maioria das pessoas era ensinada a encarar seus impulsos físicos como impulsos 'animais', a exigir controle. O contrário significaria ser 'animalesco' ou 'brutal'. A luxúria, em particular, era um sinônimo de condição animal, pois as conotações sexuais de termos como 'bruto', 'bestial' e 'animalesco' eram mais fortes do que hoje. A nudez era bestial, pois as roupas, como o ato de cozinhar, constituíam um atributo humano exclusivo.²²⁴

Parece oportuno, a partir desta realidade, focar algumas perguntas. Como vislumbrar e trazer à tona pressupostos básicos de uma determinada concepção teológica? Como referir ideias acerca do inferno, do paraíso, dos anjos, e figuras santificadas sem a pretensão de mostrá-las? Como criar condições de explicar a fé, a graça, a esperança, alguns elementos litúrgicos numa linguagem que permita, de alguma forma, torná-los mais palpáveis ou presentes?

Ao *povoar* o mundo indígena com novas e impactantes imagens, os missionários procuraram transformar um modo de viver, mas não parece terem conseguido criar um ordenamento positivo de respeito e alteridade, uma motivação que pudesse suscitar uma nova maneira de vislumbrá-los, não apenas como pouco racionais ou pouco sensíveis. As representações acabaram criando novas possibilidades interpretativas. Houve transformações nos costumes, nos ritos e nas ações indígenas. Todavia, também houve mudanças nos rituais católicos, incorporando-se aspectos das místicas e dos imaginários indígenas.

2.3.1 Os Desafios Iniciais

²²⁴ THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 45-46.

A ação missionária dos jesuítas foi incisiva em sua tarefa de evangelizar para cristianizar. Era imprescindível estabelecer regras de convívio entre os diferentes. Esta topologia implicava no estabelecimento de códigos de comportamento e na organização de espaços culturais e sociais de modo a constituir uma dinâmica civilizadora exitosa segundo os padrões europeus.²²⁵

No início da ação colonial, se esperava que os indígenas pudessem viver de acordo com o estilo europeu, ou seja, vivendo em povoados, morando em família com esposa e filhos, cultivando uma parcela de terras, criando seu próprio gado e respeitando a propriedade alheia. Num segundo momento, também acabou sendo incorporado um novo conceito de humanidade a este princípio. Cabia, assim, andar vestido, dormir em alguma cama, ser monogâmico, aprender ofícios manuais, administrar suas posses, saber orientar-se e cumprir as suas obrigações para com os seus semelhantes nos povoados que haviam se formado.²²⁶

Essa mudança na forma de vivência cotidiana dos indígenas inicia-se, de forma mais enfática, com a instituição das reduções ou agrupamentos de indígenas em espaços chamados *aldeias*. Assim, “nas *aldeias*, nome pelas quais *aquelas* comunidades passaram a ser chamadas, os índios eram forçados a viver de acordo com a lei natural e as leis civis”.²²⁷

As aldeias se apresentavam como uma forma de organização peculiar. Era preciso buscar uma situação de convivência entre mundos distintos e que oportunizasse uma minuciosa ocupação do tempo e do espaço, com uma rígida e previsível rotina, assim como uma suposta socialização para a fé cristã, alicerçada no poder irrestrito dos missionários jesuítas.

²²⁵ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. p. 52-55.

²²⁶ BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 50. Cabe destacar que após o I e II Concílios de Lima, nos anos de 1551 e 1567, respectivamente, sugeriu-se que os indígenas deveriam rezar ao deitar e ao levantar, bendizer a comida e a bebida, manter limpas as ruas e praças, obedecer aos chefes, saudar-se mutuamente, santificar-se e dar graças pela vida em geral. A vida política estava diretamente ligada a uma atualização da natureza social do ser humano enquanto habitante de um povoado onde poderia alcançar a condição de ser humano civilizado. (RAMOS, Antonio Dari. *Entre a Graça e a Ameaça – Um Estudo das Representações de Deus nas Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)*. São Leopoldo: UNISINOS (Dissertação de Mestrado). 2001. p. 59-70).

²²⁷ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 109.

As Reduções Jesuíticas, de um modo geral, foram empregadas e engendraram, pelo menos, três diferentes realidades: A primeira envolvia o processo de congregar os indígenas tidos como *infiéis* em determinados povoados; a segunda compreensão estava baseada na existência e organização do próprio povoado e, ainda, uma terceira, supunha o princípio do conjunto de povoados considerados afins, por questões geográficas e, potencialmente capazes de receber a ação missionária. De acordo com Arno Kern, as reduções guarani foram, a partir do século XVII, transformadas em paróquias sob a jurisdição diocesana local e, em sentido mais amplo, acolhiam indígenas em processo de conversão ou já convertidos.²²⁸

Ao apresentar os indígenas a uma nova ordem política e humana, as reduções desafiaram para que os guaranis pudessem, efetivamente, abandonar determinados comportamentos que se encontravam em oposição a moral e a vida cristã católica, sobretudo, no tocante a antropofagia, a poligamia e a nudez.

As relações de poder, por exemplo, necessitavam ser observadas na perspectiva de perceber processos unilaterais entre atores que representaram vários papéis, em várias peças. A ação missionária nas aldeias acabou sendo permeada, sobretudo, por diversas nuances legitimadoras de uma presumível autoridade cultural, política, econômica e espiritual por parte dos jesuítas.

É importante destacar que, desde o surgimento das primeiras congregações cristãs, os seguidores de Jesus se depararam com duas posições peculiares em relação a tradições afastadas do âmbito da fé cristã.²²⁹ O pesquisador Paulo Suess,

²²⁸ KERN, Arno Alvarez. *Missões. Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 9. Conceitualmente o Padre Antonio Ruiz de Montoya, descreve de forma significativa o termo 'redução'. "Note-se que chamamos 'Reduções' aos 'povos' ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separadas umas das outras em questão de léguas duas, três ou mais, 'reduzindo-os' a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou". (MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 34).

²²⁹ Enquanto um dos precursores da tradição cristã, João se esmerava em defender uma continuidade entre a história geral (*pagã*) e a história especial da salvação (judaico-cristã) conforme o Evangelho Bíblico de João 1.1-8, Paulo é apresentado em Atos dos Apóstolos como alguém que ensinava que deveria existir uma ruptura radical entre o mundo cristão e o mundo pagão conforme Atos 14.15 e 17.30. As contradições na atitude dos cristãos quanto a essa questão se observam também em outras passagens dos Atos dos Apóstolos. Segundo Atos 17.22-23, por exemplo, Paulo teria se posicionado a favor da experiência espiritual dos *pagãos* e faz uso dela no seu trabalho missionário.

mostra como essa tensão perpassa a história do cristianismo. Para ele, desde a patrística²³⁰ até os dias atuais, duas doutrinas e práticas missionárias puderam prosperar: Uma que declara que as culturas pagãs se encontram fora da história da salvação e nada podem acrescentar ao cristianismo; a outra que admite encontrar nas culturas pagãs alguns aspectos da salvação, ou seja, *lampejos da verdade*.²³¹

Ao longo de sua história, a igreja sempre buscou nos escritos antigos, os fundamentos para a sua prática e para a formulação da sua doutrina. Até o Concílio Vaticano II²³², ela se serviu muito mais daqueles escritos que excluíram as culturas pagãs da história da salvação. A missão da Igreja Romana e do poder ibérico entre os povos indígenas das Américas foi, nesse sentido, um dos exemplos mais claros do que era capaz uma teologia que outorgava o poder de invadir, conquistar, expulsar, derrotar e subjugar os supostos inimigos da cristandade.

As novas experiências contempladas pelos europeus, por exemplo, na Índia, China, Japão e até nas Américas, já não bastavam para poder qualificar uma suposta diferença entre os *cristãos*, daqueles que eram julgados como *pagãos*, *sem cultura* e provenientes de um sistema de *barbárie*. A teologia cristã concretizava uma visão protetora e incentivadora de conquistas. A situação dos povos indígenas conquistados era conhecida na Europa, através das cartas jesuíticas. Mas essas notícias não eram determinantes nas obras dos teólogos europeus. Nas igrejas e na sociedade prevalecia a mentalidade de que os povos contatados deviam ser destruídos ou incorporados ao domínio da Igreja e de Sua Majestade.²³³

²³⁰ O termo *patrística* designa uma corrente teológica que surgiu no século XVII, e tinha como finalidade aprofundar o conhecimento dos padres referentes à fé cristã, estudando, para isso, o período que abrange desde o novo testamento até o século VII da era cristã. (HIRSCHBERGER, Johannes. Os começos da Filosofia Patrística – História da Filosofia na Idade Média. *Consciência.org*. Disponível em: <http://www.consciencia.org/filosofia_medieval3_patristica.shtml>. Acesso em: 31 dez. 2012).

²³¹ SUESS, Paulo. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 162.

²³² “O Concílio Vaticano II representou uma série de conferências realizadas entre os anos de 1962 e 1965, consideradas o grande evento da Igreja Católica no século 20. Com o objetivo de modernizar a Igreja e atrair os cristãos afastados da religião, o papa João XXIII convocou autoridades eclesiais católicas de todo o mundo. Da pauta dessas discussões constavam temas como os rituais das missas, os deveres dos padres, a liberdade religiosa e a relação da Igreja com os fiéis e os costumes da época”. (NAVARRO, Roberto. O que foi o Concílio Vaticano II? *Revista Mundo Estranho*. Disponível em: <<http://mundoestranho.abril.com.br/materia/o-que-foi-o-concilio-vaticano-ii>>. Acesso em: 26 dez. 2012).

²³³ A classificação clássica dos comportamentos das igrejas cristãs e de seus teólogos perante as outras religiões ao que parece sempre levou em conta a preponderância em pelo menos três atitudes:

Pedro Borges salienta que o *processo civilizador* sempre esteve associado a uma perspectiva de cristianização. Neste sentido, os missionários assumiram uma conduta intransigente no processo de convencimento das populações autóctones. Ao aportar na América, os europeus se encontraram impregnados pelo ideal das cruzadas, ou seja, a luta do Bem contra o Mal e a notória intenção de difundir o Evangelho a toda a terra.²³⁴

O projeto de *reduzir* os indígenas a povoados não era absolutamente dissociado e independente de um projeto político e econômico. Seu propósito era pacificar grupos arredios que resistiam ao projeto colonial e integrar novos grupos a um sistema que permitisse um controle massivo. O interesse econômico era claro: uma vez reduzidos, os indígenas poderiam ser facilmente integrados ao sistema de trabalho colonial.

2.3.2 Elementos para a Constituição de um Modelo Evangelizador

Animados pela utopia milenarista e inspirados pela espiritualidade inaciana na luta contra o *mal*, os jesuítas se colocavam como *escolhidos por Deus* na tarefa de evangelizar até os confins da terra. Investidos desta prerrogativa messiânica buscavam empreender a sua pregação para aqueles que qualificavam como criaturas que viviam em estado de *degeneração humana*.²³⁵

Na América do Sul os missionários subiram montanhas, atravessaram densas florestas e rios cortados por corredeiras. Enfrentaram chuvas torrenciais,

o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. Todas ancoradas, respectivamente, no eclesiocentrismo, no cristocentrismo e no teocentrismo. A atitude exclusivista pressupõe um conceito de verdade que reduz a revelação de Deus a uma única linguagem, a de sua tradição, e confina a fé a um único sistema de conhecimento que reivindica para si a exclusividade do acesso a Deus. A atitude inclusivista tende a adotar um discurso bastante genérico e universal. As culturas são relegadas a um plano secundário e tenderiam a desaparecer na medida em que são remetidas a uma causa primeira: *Deus* ou a *natureza*. A atitude pluralista reconhece que todas as religiões são caminhos que conduzem a Deus, o Absoluto. Cada uma delas é dotada de plenas condições sem a necessidade de tutela cristã. (CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: Editora UFGD, 2008. p. 15-20).

²³⁴ BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986. p. 50-56.

²³⁵ Máxime Haubert sugere que a tarefa dos missionários se encontrava amparada nos princípios bíblicos do Antigo Testamento conforme o profeta Isaías no capítulo 18, versículo 2. "Ide, mensageiros ligeiros, rumo aos homens perdidos e dilacerados, a um povo terrível após o qual não há qualquer outro, aos homens que estão à espera e esmagados aos pés". (HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 43).

pântanos, insetos e pragas, frio e calor. No seu contato com as populações autóctones, acabaram percebendo que as tradições e os costumes indígenas não se alinhavam com os conteúdos na fé cristã e, diante disto, insistiram em definir um modelo de evangelização. No entanto, perceberam que havia uma ausência de referenciais históricos ou de situações análogas que pudessem balizar e entabular uma possível diretriz para a sua ação missionária. Desta maneira, os métodos empregados foram mais improvisações e soluções passageiras diante de infinitas necessidades.²³⁶

Cabia, pois, revisar modelos de evangelização que pudessem trazer ideias inovadoras e se consolidarem enquanto justificativas dos princípios de um apostolado missionário, capaz de ir ao encontro de algumas virtudes como a fé, a caridade, a esperança, a doação suprema, e se preciso fosse, o próprio martírio²³⁷, imitando o discipulado cristão de viver de acordo com os padrões, condutas e métodos da própria ordem religiosa, pautando as atividades com disciplina, autenticidade e humildade.

Os primeiros tempos de evangelização no *Novo Mundo* foram desafiadores e difíceis. Os missionários dependiam da boa vontade dos colonizadores para obterem o seu sustento. Tinham uma vida itinerante. Os ofícios (principalmente batismos, casamentos e confissões) embora numerosos e não redundavam em uma conversão definitiva, nem num abandono das antigas tradições. Era preciso, segundo o pensamento dos missionários, definir, com maior clareza, os objetivos da catequese através de um modelo humanístico, político e civilizacional.²³⁸

Os jesuítas se esforçavam em concretizar a evangelização das tribos guaranis insubmissas, de modo a assegurar a exploração de todo o potencial econômico da região e também para que se instaurasse uma sensação de um

²³⁶ DUSSEL, Enrique. *Historia liberationes: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas/CECHILA, 1992. p. 7-12.

²³⁷ A suposição de que Satanás governava sobre estes povos bárbaros justificava uma submissão forçada. Os missionários compreendiam que através de inúmeros milagres, sinais e prodígios, haveria a possibilidade de ocorrer um aperfeiçoamento das almas na vida e doutrina cristã. “Muitos são os padres entusiasmados por esta obra realmente divina: transformar os animais em homens, depois em cristãos e talvez em santos. Muitos são os que se jogam chorando aos pés de seus superiores, suplicando-lhes que lhes permitam conquistar o Céu e talvez o martírio numa vindima tão abundante e gloriosa”. (HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 44).

²³⁸ KRISCHER, Michael. *Die Kirche in Paraguay. Von der Kolonialzeit zum Ende des Stroessner-Staates*. Mettingen: Brasilienkunde Verlag, 1991. p. 2-15.

relativo apaziguamento entre índios e colonizadores. Ao evangelizá-los, os missionários asseguravam, ainda, a mão de obra indispensável ao início das reduções.

A imposição de um modelo de evangelização e civilização dos indígenas estava diretamente condicionada a uma liderança efetiva dos missionários jesuítas. As primeiras reduções que foram sendo criadas se consolidaram numa constante preocupação dos missionários em seguir determinadas normas de comportamento, em proceder de forma adequada a administração dos sacramentos e o ensino do catecismo. Mesmo em meio a inúmeras dificuldades, como por exemplo, a extensão territorial, o escasso número de colaboradores e o desconhecimento da língua, os missionários seguiram firmes, fiéis e decididos no seu propósito de evangelizar, segundo as regras ditadas pela igreja católica, a ordem inaciana e a sua vocação apostólica de modo, que pudessem alcançar a perfeição.

Nuestro consuelo común es vivir pobremente entre los pobres por amor de Aquél que siendo rico se hizo niño pobre. Todos tenemos el mismo ardiente deseo de librar a estos pobres miserables de la doble servidumbre, la del demonio y la de los españoles, para que ellos en la libertad de hijos, conquistada por Cristo, conozcan a su Eterno Padre, y le sirvan únicamente a él con gratitud y alegría. Preservarlos de este peligro es nuestra tarea, cuya misma magnitud nos instiga y da fuerza a nuestro ánimo.²³⁹

Os primeiros contatos com as populações indígenas, geralmente, causava um impacto negativo, especialmente nas mulheres e crianças, provocado pela

²³⁹ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA. *Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Peuser, 1927-29. Vol. I, p. 303-304. Havia uma preocupação efetiva para que a doutrina cristã pudesse ser levada a termo. “No tocante a doutrinar os índios, a tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento, terão que ir muito pouco a pouco, até tê-los ganho muito para si. Mas, ao entrar, batizem as criaturas enfermas e catequizeem os adultos doentes, de maneira que nem grande nem pequeno morra sem batismo”. (RABUSKE, Arthur. Carta Magna das Reduções do Paraguay. *Estudos Leopoldenses*, a. XIII, v.14, n. 47. São Leopoldo: 1978. p. 25). Em outra passagem, igualmente o provincial Diego de Torres Bollo, refere outra vez algumas instruções aos primeiros missionários a partir da constatação de que era pequeno o sucesso obtido com a pregação e a realização dos ofícios. Muitos indígenas retonavam as suas antigas crenças mesmo tendo recebido um nome cristão através do batismo. Ainda assim valia o imperativo de que era imprescindível continuar os trabalhos. “Batizem os adultos com muita prudência e recato, estando eles bem catequizados e instruídos, e tendo-se garantias de que vão perseverar na redução. Inicialmente seja como solenidade, juntando-se alguns dos que hajam de ser batizados”. (RABUSKE, Arthur. Carta Magna das Reduções do Paraguay. *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, a. XIII, v. 14, n. 47, 1978. p. 33).

imagem de abatimento, fome, enfermidade, ferimentos, vestes esfarrapadas e extremo cansaço dos missionários recém-chegados. Mesmo assim, na maioria das vezes, isto não impedia que fossem recebidos com grande hospitalidade.²⁴⁰

Uma vez inseridos no cotidiano indígena, os missionários relatavam a tristeza e incompreensão por encontrá-los vivendo como animais, em habitações inapropriadas e praticando toda sorte de ações abomináveis, razão pela qual, segundo os dogmas cristãos, estavam sendo punidos exemplarmente por Deus. Os jesuítas faziam questão de enfatizar aos indígenas que, ao não aceitarem o único e verdadeiro Deus, estes deveriam estar conformados em serem lançados impiedosamente no grande fogo aceso no centro da terra – o inferno, lugar este onde os inimigos de Deus eram castigados e onde já deveriam estar os seus ancestrais lamentando todos os seus erros cometidos na face da terra.

Os índios que assumissem uma atitude de humildade e aceitação das palavras e ensinamentos dos *enviados de Deus*²⁴¹, poderiam ser libertos dos sofrimentos eternos e viveriam às glórias e alegrias da vida celeste, junto ao *Pai eterno*. Não obstante a essa convicção, os missionários percebiam que os seus argumentos nem sempre conseguiam ser eficientes.

É certo que se eles fossem mais racionais e percebessem bem a vida eterna no céu que hão de ter os verdadeiros cristãos; e as penas eternas para as quais caminhamos que não querem sujeitar-se a viver com os preceitos evangélicos, se deveriam sujeitar a todos os trabalhos só pela esperança de tão grande prêmio nos céus, e pelo temor de tão grandes penas no inferno, porque se muitos se vendem a sua liberdade, e fazem-se escravos voluntários, para poderem viver temporariamente uma vida que brevemente há de acabar, com mais razões se deveriam sujeitar a todas as pensões, fazendo-se cristãos, visto o não poderem isentar-se delas para viverem eternamente no céu; mas isto não percebem aqueles índios brutais senão depois de muito cansaço dos missionários; por isso não se

²⁴⁰ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 59-65.

²⁴¹ Desde o início que o lema *Ad maiorem Dei gloriam* (para maior glória de Deus) sintetizava este desejo de mais, de chegar mais longe, a mais pessoas e a mais culturas. A glória de Deus representava o desejo de que a humanidade tivesse vida plena e em abundância. Inácio de Loyola adotou a expressão *in gloriam Dei* nos Exercícios Espirituais, na Fórmula do Instituto e nas Constituições da Companhia. Por esta razão, passou a expressar não somente um motivo da Companhia, mas uma síntese de toda a mística inaciana, segundo a qual todo o jesuíta deveria estar profundamente comprometido de fazê-la a razão da sua vida apostólica. (TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. v. 22, n. 43. São Paulo: 2002. p. 11-32).

convencem com motivos espirituais para saírem para as missões; mas só por motivos e interesses temporais, que eles vejam com os olhos.²⁴²

Riolando Azzi acentua que, a busca por um modelo de evangelização significava também reconhecer o predomínio da racionalidade europeia, a partir da convicção de que esta se encontrava, pelos seus valores e princípios, num estágio mais avançado da evolução humana. Os jesuítas entendiam que, por possuírem a verdade humana, a razão, o sentido ideológico e moral, justificava-se o domínio sobre a terra, bem como dos seus habitantes e, a salvação mediante a adesão à fé católica.²⁴³

Um dos paradoxos mais divulgados pela literatura colonial, a respeito desta suposta pobreza cultural indígena, seria a sua limitação do alfabeto, carecendo de três letras básicas: F, L e R. Tais vocábulos eram considerados essenciais para demonstrar a marginalidade indígena em relação ao processo evangelizador. Transparecia claramente, um projeto de dominação e a implantação de um modelo de evangelização alicerçado no massivo controle dogmático, constitutivo de uma verdade irrefutável: a superioridade da doutrina cristã católica. Sendo assim, afirmavam que o alfabeto “carece de três letras, a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto por que assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta vontade vivem desordenadamente, sem terem, além disso, nem conta, nem peso, nem medida”.²⁴⁴

A consolidação de um modelo de evangelização decorreu do poder de convencimento jesuítico. Os indígenas deveriam, nesta concepção catequética e civilizadora, naturalmente perceber a fraqueza de suas crenças diante da argumentação dos missionários que se esforçavam em anunciar a Deus como uma

²⁴² DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976. Vol. II, p. 42.

²⁴³ AZZI, Riolando. *A Crisandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 123-124.

²⁴⁴ GANDAVO, Perro de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. História da Província de Santa Cruz. Itatiaia: Belo Horizonte, 1980, p. 124. Na sua Crônica da Companhia de Jesus, Simão de Vasconcelos, faz um comentário na mesma linha acerca dos indígenas. “Vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem Rei (freio comum a todo homem racional). E um sinal desta singularidade lhes negou também o Autor da natureza as letras F, L, R. Seu Deus é seu ventre, segundo a frase de São Paulo; sua lei e seu Rei são seu apetite e gosto”. (VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3. ed. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 97)

verdade de força irresistível, diante do qual qualquer criatura somente poderia se curvar se não estivesse possuído pelas forças malignas.²⁴⁵

Havia, portanto, um esforço diligente por articular a palavra dentro de um raciocínio dogmático e moral, de modo a irradiar as verdades da doutrina católica, suplantando uma religiosidade profundamente vinculada à natureza. A pregação missionária não se configurava como um diálogo, mas um monólogo autoritário e dominador utilizando-se, para isso, de distribuições hierárquicas de papéis, simbologias e místicas, a fim de que se criasse um imaginário na sociedade indígena que estivesse em sintonia com o projeto de evangelização.

Neste processo, os jesuítas não tinham, portanto, o objetivo de compreender o caráter religioso e social de uma visão cósmica articulada, a partir de uma expressão vivencial guarani. O confronto entre os imaginários trazidos pelos missionários cristãos, na sua comparação com a cosmovisão mítica guarani, apresentava-se como uma relação de poder com vantagens para os jesuítas, sendo que, a alteridade e o respeito para com o *diferente*, não foi uma questão importante para aqueles que chegaram ao *Novo Mundo*, uma vez que o objetivo primordial nos novos territórios era cristianizar para civilizar.

Os registros históricos demonstram que foi preciso um trabalho incisivo dos missionários que se valeram de diversos mecanismos de *convencimento* e, ao mesmo tempo, de imposição da cultura europeia e cristã católica, uma vez que processos de resistência eram constantes. Neste sentido, o próximo capítulo irá abordar, mais detidamente, como ocorreu este processo de cristianização e civilização do povo guarani, analisando as místicas utilizadas pelos jesuítas nas reduções para a tão almejada conversão das populações guarani.

²⁴⁵ Vale ressaltar que o poder de convencimento não era inequívoco e, portanto, houve movimentos de resistência à colonização, cristianização e imposição da dita civilidade europeia.

3. MÍSTICAS CRISTÃS COMO INSTRUMENTO DE EVANGELIZAÇÃO NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

A ação evangelizadora de caráter civilizatório, promovida pelos jesuítas, ocasionou mudanças significativas no conjunto das crenças e do cotidiano indígena. As reduções tornaram-se um local de encontro conflituoso entre culturas e valores distintos. Aos indígenas, supostamente, cabia aceitar uma nova forma de aldeamento, novas formas de construir suas habitações, sujeitar-se a uma determinada rotina sugerida por um tempo cronológico, novas e diferentes funções sociais, novas demandas na produção de bens econômicos, uma nova modalidade de organização política, entre sexos, prestígio e autoridade, muito embora tal aceitação não tenha ocorrido de forma pacífica e resignada como acaba sendo relatado numa parcela significativa das obras históricas.

Deve ser salientado, ainda, que este capítulo refere-se às místicas cristãs pregadas nas Reduções Jesuíticas enquanto práxis humana pela suposição da existência de um Deus monoteísta, cristão e católico. Tal abordagem é pontual no debate desta dissertação e não exclui outras formas de manifestações místicas de Deus, que sabidamente ocorrem em outras culturas, inclusive, não cristãs.

Neste sentido, e buscando compreender como ocorreu a assimilação das místicas cristãs nas Reduções Jesuíticas, o presente capítulo buscará realizar um aprofundamento sobre a compreensão mística e, de que formas estas puderam ser assimiladas no processo de catequização. Para tanto, num primeiro momento, serão abordadas algumas considerações acerca das místicas na sua dimensão conceitual. A seguir, pretende-se focar alguns aspectos da concepção de fé pregada pelos jesuítas, através do estudo de temas como os *milagres*, as missas, a eucaristia, o batismo, a morte e o sepultamento. Por fim, pretende-se tecer algumas considerações sobre a *conversão* como pressuposto para a modelação moral dos guaranis.

3.1 CONSIDERAÇÕES TERMINOLÓGICAS ACERCA DA MÍSTICA

A palavra *mística* possui a sua origem no mundo helênico. Representa um adjetivo da palavra *mistério*. Na Bíblia, no Antigo e Novo Testamento, existem diversos significados concernentes a mistério. Este pode representar os desígnios secretos do rei (Tb 12.7; 11), os planos de guerra (2Mc 13.21), os segredos de algum amigo (Eclo 22.22; 27.16) e os desígnios tidos como divinos conhecidos apenas por pessoas escolhidas e inspiradas por Deus (Dn 2.28).²⁴⁶

Na igreja cristã antiga, *mistério*²⁴⁷ designava o plano de Deus na libertação e salvação da humanidade. Este plano encontrava-se “prefigurado nas religiões, mais densamente articulado no Antigo Testamento, concretizado em Jesus Cristo e tornado presente no tempo pela Igreja mediante a palavra, os sinais sacramentais, as celebrações litúrgicas e a prática dos cristãos.”²⁴⁸ A *mística*, nesse sentido, se concretiza, fundamentalmente, pela irrupção de Deus na vida humana. Sendo assim, em Deus haveria o comprometimento com a prática, a vida e o projeto histórico articulado pelo próprio Cristo. A partir de uma visão teológica, defendida por Marcelo de Barros e Penha Carpenedo, a *mística* seria um alimento da fé, representada por sinais e sacramentos:

A mística consiste no caminho através do qual a pessoa vai sendo incorporada a esta experiência de comunhão e de vida nova. Faz isso pelo amadurecimento de uma vida de amor a Deus e ao próximo, que é alimentada por meio de sinais e de sacramentos.²⁴⁹

Segundo os autores acima citados, é justamente nos sinais da fé que acontece a comunhão e a missão solidária pela transformação do mundo. Assim, a partir da interpretação cristã, a *mística* evoca o íntimo de cada pessoa, manifestada,

²⁴⁶ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhardt – A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 14-15.

²⁴⁷ Geralmente traduzido em latim por *Sacramentum*. É um mistério que possui uma dimensão cósmica – *mysterion kosmikón*. Algo que perpassa toda a criação e culmina numa ordem trinitária (Cristo, Espírito Santo e Deus Pai).

²⁴⁸ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhardt – A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 15-16.

²⁴⁹ BARROS, Marcelo de; CARPENEDO, Penha. *Tempo para Amar – Mística para Viver o Ano Litúrgico*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 17.

de forma especial, na eucaristia. Conforme Duque refere, também a liturgia cristã possui um papel importante para a *mística*:

la liturgia es el principal encuentro objetivo con Dios, produce en nosotros la posibilidad de acercarnos al misterio desde nuestra ladera humana, divinizada por ella. De poder cooperar con la obra de Dios. Es la vida teologal. Vibración de fe, de esperanza, de caridad. El don divino que se nos da, y por el cual nos damos.²⁵⁰

A *mística*, em sua manifestação, se caracteriza e configura como uma radical unidade do mundo, buscando apresentar-se como um princípio supremo a ser seguido, ou seja, como uma experiência imediata de Deus. Nesse sentido, a linguagem mística também se reveste de paradoxos.

Peter Burke, em sua obra *Hibridismo Cultural*, chama a atenção para o fato de que os contatos e as vivências entre grupos diferentes ocorrem desde os tempos remotos e, estes, acabam atingindo a todos. Sendo assim, segundo o autor, é possível vislumbrar, de forma híbrida, o resultado destes encontros múltiplos e sucessivos que sempre acabam acrescentando novos elementos a esta mistura.²⁵¹ Desta forma, os encontros ocorridos entre a cultura jesuítica europeia e indígena guarani, no processo de catequização, acabaram sendo respaldados por vivências distintas e por vezes, complexas e excludentes.

Portanto, na *mística cristã*, Deus passa a ser concebido como absoluto de tudo e ao mesmo tempo do nada. O mundo consegue ser vislumbrado como infinito e finito. A grande virtude do saber passa a ser o não saber e o absoluto saber representa o não saber que não se sabe. Percebe-se uma questão dialética que indica o limite da linguagem *mística*. Não há uma preocupação em descrever de forma objetiva o mundo no qual o indivíduo se encontra. Existe apenas o interesse de traduzir uma experiência do espírito, que se caracteriza em “ser nada, para estar no seu devido lugar no todo”.²⁵² Essa experiência encontra-se, portanto, alicerçada

²⁵⁰ DUQUE, Jimenez Baldomero. *Teología de la Mística*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963. p. 470. Duque ainda acrescenta que as graças, os dons e as virtudes concedidas por Deus, levarão o indivíduo a uma atividade cada vez mais extensa e intensa de caridade. A pessoa terá uma identificação cada vez maior com Jesus Cristo. Consequentemente, sentir-se-á mais membro de sua Igreja, mais filho de Deus e mais irmão de todas as criaturas.

²⁵¹ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 31.

²⁵² BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhardt – A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 22.

na “humildade, serenidade, discipulado da cruz, conformidade com Cristo”.²⁵³ Assim, há um princípio norteador que acentua uma realidade na qual “Dios llama, se comunica, ama”.²⁵⁴

A partir do exposto, a *mística cristã* acaba envolvendo uma suposta experiência imediata com Deus, caracterizada mais pela contemplação do que por alguma mediação, palavra, símbolo ou gesto. Este aspecto se encontra associado à teoria Aristotélico-Tomista, que acentua o princípio *nihil volitum quin prae cognitum* ou seja, nada pode ser querido sem que seja previamente conhecido. O sentido do *místico* se manifesta como aquele que experimenta e busca exprimir a unidade do todo.

Todavia, essa experiência é traduzida num discurso *sui generis* onde são lembrados hipérboles, superlativos, combinações e termos contraditórios. Expressões como supra-essencial; supra-eminente; superinfinito; hiper-cósmico; superdivino permeiam as obras literárias dos principais expoentes desse movimento. Vale destacar que, entre 1488 e 1750, foram publicados mais de 2000 títulos em latim, espanhol, alemão e italiano, envolvendo aspectos acerca das místicas cristãs. Quase todos buscavam realçar aspectos teológicos e espirituais para que o indivíduo pudesse concretizar sua união com Deus. Tomás à Kempis, Gregório Magno, Mestre Eckhardt, Girolano Savonarola, João da Cruz e Inácio de Loyola são alguns nomes que aparecem com maior destaque.²⁵⁵

O *místico* acredita encontrar-se absorvido pela imanência de Deus em todas as esferas de sua existência. A partir desse entendimento, Deus ocuparia todos os espaços, sendo o centro, a razão e o destino de toda criatura.²⁵⁶ Essa união intrínseca implicaria nos seguintes termos:

Participación, entrega, consagración, una vida, un estilo. Abarca toda la persona y toda la vida de la misma y le confiere un claro sentido. El místico es un deseoso, un caminante, un peregrino que no tiene aquí ciudad

²⁵³ LOEWENICH, Walther von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 146.

²⁵⁴ ANDRES, Melquíades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 07.

²⁵⁵ VELASCO, Juan Martín. *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Editora Trotta, 2004. p. 15-49.

²⁵⁶ O teólogo católico Martin Grabmann atesta que na sua essência a *mística* se encontra ligada a esta imanência divina. “Sie ist Wissenschaft vom Innwerden und Verkosten göttlicher Dinge auf Grund einer Verähnlichung und Vereinigung mit ihnen, die vom Heiligen Geiste durch Einflößung einer fühlbaren Liebe”. (GRABMANN, Martin. *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*. München: Theatiner Verlag, 1922. p. 18-19).

permanente y busca la del futuro. Emplea su vida para ganarla en una auto donación que exige cada vez mayor sacrificio e introduce cada vez más adentro en el castillo o morada del Señor el hombre camina y se libera de todo lo que es medio, busca lo que es fin y experimenta lo único que permanece, el amor como servicio a Dios y a los hombres.²⁵⁷

A mística, na compreensão de Andres, pressupõe uma vida alicerçada na “vibración de fé em caridad ardiente, divina inteligencia y sabiduria” dos dons do Espírito Santo.²⁵⁸ Nesse sentido, o autor alerta que o amor incondicional de Deus plenifica e enriquece os dons mediante a graça e induz à transformação²⁵⁹, que só poderá ser concretizada no seguimento, no discipulado. O caminho do seguimento traduz a utopia por um mundo onde se perpetuem a justiça, a fraternidade, o perdão e principalmente o amor.

Percebe-se assim, que a *mística cristã* apresenta dois aspectos relevantes: o primeiro, de uma conotação individual, que seria a busca pela salvação através do contato pessoal com Deus e, um segundo elemento, de uma relação coletiva, ou seja, da união de indivíduos que compartilham e que buscam, de forma conjunta, assimilar os ensinamentos de Cristo numa construção social baseada na solidariedade, perdão, justiça e amor.

Inácio de Loyola sugeria, nas *Constituições da Companhia de Jesus*, aprovadas em 1558, que cada cristão seguisse o mandado de Cristo como expressão fraterna de amor e serviço, com o seguinte propósito:

Desenvolver a nossa personalidade em Cristo, e viver em comunhão de experiências com Ele, num esforço constante no ideal da maior glória de Deus, na esperança de quem sabe que tudo pode em Cristo, e que a nenhuma outra recompensa aspira senão a Cristo.²⁶⁰

²⁵⁷ ANDRES, Melquíades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 11.

²⁵⁸ ANDRES, Melquíades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 6-15. Para uma melhor compreensão da *mística cristã*, vale ressaltar que os dons do Espírito sempre tiveram o objetivo de equipar a Igreja para a obra que lhe foi confiada. A palavra *dom* se origina da palavra grega *charisma* e significa gratificação divina, dote espiritual, capacidade milagrosa. Esta palavra foi usada especialmente para designar os dons do Espírito conforme a Palavra Bíblica do Apóstolo Paulo na sua primeira Carta a Comunidade de Corinto, na Grécia. (BIBLIA. 1ª Carta a Corinto capítulo 12, versículos 4-12. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000).

²⁵⁹ Conforme pondera Andres, cabe ao ser humano responder às promessas de Deus para, em última análise, purificar-se. (ANDRES, Melquíades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 6-15).

²⁶⁰ LOYOLA, Santo Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa: Imprimatur, 1975. p.14.

Para Inácio de Loyola, o fundamento da plenitude humana e divina era o amor. Nesta concepção, as pessoas foram criadas a partir de um ato de amor. Por isso, em reverência e submissão os indivíduos deveriam servir a Deus para que conseguissem salvar a própria alma. O autor reforça a ideia de que, ao entregarem-se completamente a Deus, as pessoas conseguiriam concretizar uma comunhão profunda e eterna. Assim, aconteceria um nascimento e a encarnação do Filho de Deus. Esta união *mística* passaria a ser o sentido maior da existência do gênero humano. Vale observar que, com esta visão, desaparece a distância histórica que separa o ser humano piedoso do evento principal da fé cristã – Jesus Cristo²⁶¹, sendo que a pessoa já não necessitaria mais da intermediação de instituições para alcançar a salvação. Ela mesma passaria a ser o parâmetro para qualquer atitude.

A ideia acerca da mística cristã engloba o desejo de servir a Deus em completa submissão à sua vontade, devendo este desejo ser tão intenso e profundo a ponto de não poupar nenhum esforço físico ou psicológico, levando-se em conta de que o exemplo de Cristo precisaria ser seguido radicalmente em todas as coisas. É essa vivência, segundo Souza, que possibilita uma conversão do cristão em sintonia com a imagem de Deus.

A imagem de Deus deverá ser restaurada no homem. Trata-se de um aspecto global. Alvo e destino do homem que, como um todo, como criatura viva, volte a ser imagem de Deus. Corpo, alma e espírito, toda a estrutura do homem deve levar a imagem de Deus na terra. Deus tem agrado somente em sua imagem perfeita.²⁶²

A tentativa de descobrir o significado da obediência é também um paradoxo dialético de submissão e liberdade. A mística cristã ensina que o ser humano somente poderá ser verdadeiramente livre, quando conhecer o caminho da submissão e da obediência a Deus. Portanto, seria necessário “experimentar a realidade de Deus e, através dela, a própria realidade. E isso cria uma atitude verdadeira com relação ao que somos e ao que temos, e com relação aos

²⁶¹ DREHER, Martin N. *Coleção História da Igreja V. II*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 117-118.

²⁶² SOUZA, Ricardo Barbosa de. *O Caminho do Coração – Ensaio sobre a Trindade e a Espiritualidade Cristã*. Curitiba: Encontro Publicações, 1999. p. 110.

demais”.²⁶³ O filósofo Emmanuel Levinas confirma esta prerrogativa, ao ponderar que “a dimensão divina só se abre através de um rosto humano”.²⁶⁴

A mística sempre foi uma resposta às crises do seu tempo. Havia condições materiais, religiosas, políticas e por vezes até ideológicas para que ocorresse a emergência de uma espiritualidade mais subjetiva. A ruptura ocorrida na Idade Média entre a ciência e a fé e, ao mesmo tempo, entre o evangelho e a história, legitimaram uma experiência religiosa mais imediata e direta em relação ao testemunho descrito nas fontes bíblicas.

Contribuindo com as ponderações acima, Morin aponta que o período iluminista foi um momento muito significativo para a história do pensamento na Europa, pois propiciou uma enorme dialógica entre valores antagônicos:

Depois da explosão do renascimento, o século das Luzes foi um momento capital na história do pensamento europeu. A grande dialógica aberta após a Renascença, ou seja, a relação, ao mesmo tempo, antagônica e complementar entre fé e dúvida, razão e religião, teve o seu ponto central em Pascal, homem de fé e de dúvida. Essa grande dialógica, no século do Iluminismo, foi marcada pela preponderância (talvez hegemonia) da razão.²⁶⁵

Tal dicotomia, a partir deste período histórico, acabou trazendo à tona elementos que passaram a questionar os aspectos teóricos explicativos da *mística cristã*, a partir da razão humana, sendo que esta, segundo o autor, passou a ser confrontada com um *culto quase religioso*. Isso acaba levando a uma

²⁶³ SOUZA, Ricardo Barbosa de. *O Caminho do Coração – Ensaio sobre a Trindade e a Espiritualidade Cristã*. Curitiba: Encontro Publicações, 1999. p. 126.

A presença de Deus pode acontecer no íntimo de cada indivíduo, mas somente poderá ser confirmada na presença e comunhão com o outro. Martim Lutero fala da dialética entre submissão e liberdade. Ele reiterava que “o cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito”. (LUTERO, Martinho. *Tratado sobre a Liberdade Cristã*. Obras Seleccionadas Vol. II. São Leopoldo: Sinodal e Porto Alegre: Concórdia, 1989. p. 437).

²⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. In: BARROS, Marcelo; CARPENEDO, Penha. *Tempo para Amar – Mística para Viver o Ano Litúrgico*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 15.

²⁶⁵ MORIN, Edgar. Para além do Iluminismo. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, nº 26. abril 2005, p. 24. Disponível em: <<http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/view/416/343>>. Acesso em: 19 dez. 2012.

desconsideração da realidade complexa da sociedade, envolta de incertezas e contradições.²⁶⁶

Nesse sentido, a próxima seção irá abordar a maneira como foram utilizadas as *místicas cristãs* pelos jesuítas nas reduções com o propósito de cristianizar para civilizar as populações autóctones indígenas guarani.

3.2 AS MÍSTICAS CRISTÃS VIVENCIADAS NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

Una buena parte de la explicación del triunfo de la religión católica entre los indios se debe a la personalidad de los primeros evangelizadores, además de sus calidades espirituales están dotados de un verdadero espíritu de invención y de adaptación.²⁶⁷

Os primeiros missionários jesuítas que chegaram ao Brasil traziam consigo o referencial de devoção e serviço alicerçados em uma fé que sugeria um ideal de humildade²⁶⁸, pobreza e entrega incondicional à causa de Cristo e à Igreja.

Vais a plantar el Evangelio en los corazones de aquellos infieles. Y eso haréis, si verdes estudiosamente en la guarda de vuestra regla, sin glosa ni dispensación. Habéis sido llamados por el Padre de familia a su Viña no por dinero, sino sin promesa de paga, pisoteadores de la gloria del mundo,

²⁶⁶ MORIN, Edgar. Para além do Iluminismo. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, nº 26. abril 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/view/416/343>>. Acesso em: 19 dez. 2012.

²⁶⁷ DUVERGER, Christian. *La Conversión de los Indios de Nueva España*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 121; 124.

²⁶⁸ Melquiades Andrés retrata a vida de devoção e serviço observada por um monge recém-chegado para cristianizar os índios. "A las doce de la noche se levantaban todo el año a cantar maitines y a rezar los de Nuestra Señora; y salían de dichos oficios a las dos y media, y muchas noches a las tres. Tenían a esta hora la primera contemplación hasta cerca del alba, y leíase un rato en algún libro de oración o espíritu, a que luego el prelado amonestaba con fervor. Hacíales señal el prelado para que pudiesen ir a sus celdas, pero lo más se quedaban hasta el día en oración mental, y algunos dellos se iban al coro desde se tañía a silencio, que era a las ocho de la noche, y hasta las siete de la mañana, que salían de prima, se estaban en el coro en oración y disciplina. Eran de prontísima obediencia, que es raíz de virginidad, matriz de perfección y de toda virtud. Fueron sumamente pobres, pudiendo ser en tierra y tiempo de tanta grosedad, sobrados y ricos. Las celdas tenían una cruz, y dos banquillos, una tabla junto a la pared que hacía de mesa, la cama era una tabla o barbacana de cañas, con dos mantas, y muchos con una sola; el almohada de jerga o gruesa estameña. Los llamaban vulgarmente los santos, como se usaba en la antigua iglesia". (ANDRÉS, Melquiades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 323-324).

poseedores de la pobreza, para que, hechos necios al mundo, lo convirtáis por la locura de la cruz.²⁶⁹

Os objetivos dos jesuítas apontavam para uma atitude relacional e de integração entre o aspecto temporal e o espiritual. Sendo assim, pregavam, de forma efusiva, que: “todo para mayor gloria, reverencia, servicio y alabanza de su divina Majestad”.²⁷⁰

A vida de oração, penitência, pobreza e serviço, se encontravam ligadas a uma raiz eminentemente teológica de seguimento a Cristo. Dentro desta concepção, o ser humano estaria destinado a viver em harmonia e comunhão com o seu criador, mas necessitaria ter a consciência dessa unidade e buscar o caminho que lhe permitisse vivenciar plenamente a sua redenção. Para alcançar este objetivo, era preciso perseguir o propósito de uma igreja que soubesse imitar biblicamente o modelo hierosolimitano.²⁷¹

Zumárraga confere cinco características para que essa nova ordem possa acontecer.

Examinar las culpas y agradecer los bienes recibidos;
Contemplar a Cristo como modelo e imitarle;
Contemplar y vivir la comunión e intercesión del Cuerpo místico;
Contemplación e intervención en la vida de la Iglesia celeste;
Salir de este mundo en paz y anticipar esta salida con el deseo.²⁷²

Um dos exemplos mais marcantes para compreender as *místicas cristãs* no discurso jesuítico é a experiência de fé vivida pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, na sua obra *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*, datada de 1639. Analisando esta obra, percebe-se um estilo próprio e uma riqueza de detalhes acerca das

²⁶⁹ ANDRÉS, Melquiades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 320.

²⁷⁰ ANDRÉS, Melquiades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 311. A mística cristã católica e jesuítica pressupõe uma atitude humilde e amorosa no serviço à causa divina. Servir a Deus significa amá-lo por inteiro. É vivenciá-lo concretamente em todas as situações da vida cotidiana.

²⁷¹ KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 44.

²⁷² ANDRÉS, Melquiades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 325.

superstições, dos milagres, das aparições de santos, demônios e anjos. Os relatos de Montoya necessitam ser compreendidos no conjunto dos padrões e objetivos seguidos pelos missionários daquele período. Os relatos buscavam reduzir os índios a uma visão política, humana e cristã eminentemente europeia. Esta perspectiva se vislumbrava na maneira como os guaranis eram qualificados no tocante às suas formas culturais. Assim eram descritos os índios: “vivendo a sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em geral na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou”.²⁷³

Algumas passagens nos relatos de Montoya esboçam um homem extremamente fiel aos princípios da sociedade do seu tempo. Alguém que viveu a fé num espírito místico de intensidade ímpar. Ao registrar a chegada dos jesuítas na província do Paraguai, Montoya deixa claro que a atuação missionária encontrava-se alicerçada na *vontade divina* e numa vivência de fé impregnada pelo espírito de doação, humildade e serviço.

Como as coisas passadas de suas vaidades e loucuras com muita violência lhe arrebatassem o pensamento, que ele apenas queria fixar em Deus, na morte, na eternidade de pena ou de glória, era-lhe um tormento cruel o ver-se submergido em devaneios e loucuras, amigos e passatempos, que o mundo julga uma vida feliz, mas na verdade não passa de morte desditosa. 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 (...). Muito de repente esteve como que numa região estranha, tão longe e afastado de si mesmo, como se já não fosse ele próprio. A esta altura, mostraram-lhe um enorme campo de gentios e nele alguns homens que, com armas nas mãos, corriam em sua perseguição e, tendo-os alcançado, golpeavam-nos com cacetes, feriam-nos e os maltratavam, bem como, agarrando e cativando a não poucos, punham-nos em grandíssimos embarços ou trabalhos. Ao mesmo tempo viu certos homens, mais resplandecentes do que sol, adornados com vestidura branca. Chegou ao conhecimento de que eles eram da Companhia de Jesus, e isso não por meio da cor, mas através de determinada inteligência, que lhe ilustrava o entendimento (...). 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 com os Anjos defendendo

²⁷³ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 34.

Num período posterior, outro relato que chama a atenção é do missionário tirolês, Antônio Sepp que descreve os guaranis como “bárbaros selvagens e desumanos que vinham muitas vezes completamente nus”. Em outra passagem, Sepp menciona novamente que “tanto as meninas como os rapazes andam como Deus os criou, em *puris naturalibus*”. (Tradução do Autor da Dissertação: *Natureza pura ou inocência*) (SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972. p. 119; 113).

as almas, e os demônios atacando-as. Enxergou que faziam o papel dos Anjos os da Companhia, e à sua vista ele se inflamou do desejo de ser-lhes companheiro em tão honroso encargo.

Logo se seguiu o ver e sentir, de modo experimental, que Cristo Nosso Senhor baixava do alto, vestido de uma roupa roçagante e celestial (...), e, aproximando-se dele (...), pôs-lhe o braço sobre seus ombros, e, puxando-lhe o rosto ao encontro da chaga do lado, colocou-lhe sobre ela a boca, onde por um bom espaço de tempo absorveu um suavíssimo “vapor” que por aquela chaga saía, deleitando o gosto e olfato para além de tudo que se pode imaginar.

Ali entendeu que Cristo Jesus, regalo das almas que por meio da graça a Ele se unem, escolhia-o para (...) onde havia grande soma de gentios à espera somente de ouvir das novas ditosas das bodas do Cordeiro, imprimindo em sua alma um ardente desejo de dedicar-se à sua conversão”.²⁷⁴

A partir das primeiras incursões jesuíticas no Paraguai por volta do ano de 1609, o provincial Diego de Torres, prescreve aos missionários algumas normas de comportamento pessoal, orientações oportunas à administração dos sacramentos, de ensino do catecismo e à instrução de devoções.²⁷⁵

Nuestro consuelo común es vivir pobrememente entre los pobres por amor de Aquél que siendo rico se hizo niño pobre. Todos tenemos el mismo ardiente deseo de librar a estos pobres miserables de la servidumbre, para que ellos en la libertad de hijos, conquistada por Cristo, conozcan a su Eterno Padre, y le sirvan únicamente a él con gratitud y alegría.²⁷⁶

Desde o princípio, os missionários eram constantemente lembrados da sua tarefa primordial de seguir as regras ditadas pela igreja e por Inácio de Loyola. Era preciso reafirmar a vocação apostólica de modo a alcançar-se perfeição, através de um modelo de sofrimento pela fé.²⁷⁷

²⁷⁴ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 29-30.

²⁷⁵ Foi justamente através do exemplo pessoal dos missionários que houve uma facilitação para a adesão guarani e a consequente execução dos propósitos da conquista espiritual. (DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 324).

²⁷⁶ BOLLO, Diego de Torres, apud. DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 325.

²⁷⁷ Este modelo de sofrimento pela fé, a fim de alcançar a salvação, é conhecido dogmaticamente por *soteriologia* para a tradição cristã católica.

E la determinación firme de los hijos de guardar nuestras reglas hasta el último ápice, y de observar la disciplina religiosa de nuestra Compañía. A esto nos mueve la presencia de Dios que está en todas partes, y es Él quien inflama en su amor a aquellos que por su causa se expondrían a estar en medio de demonios.²⁷⁸

Inúmeros foram os relatos que confirmam e favorecem expressões das *místicas* jesuíticas, enquanto resultado de uma visão etnocêntrica que considera unicamente os padrões religiosos, morais e culturais do ocidente. Para facilitar a cristianização, os jesuítas procuraram encontrar elementos na mitologia indígena que pudessem ressaltar a cultura cristã.

Através de suas investigações da cultura e dos mitos Tupi Guarani, os jesuítas tornaram-se peritos em identificar elementos da cultura cristã na mitologia indígena. Ao assumirem que os mitos correspondiam a eventos da antiga história do cristianismo, os jesuítas evitavam o árduo e doloroso processo de dessacralizar as histórias indígenas e substituí-las por mitos cristãos.²⁷⁹

Assim, o esforço missionário jesuítico em catequizar e civilizar os indígenas foi comparado a caminhada do povo de Deus na Bíblia. Da mesma forma, como os israelitas buscaram a terra prometida, os jesuítas aspiravam alcançar a perfeição.²⁸⁰

Por amor del Señor sufriendo muchos trabajos y tribulaciones corporales y espirituales por su amor en penitencia de los pecados que nos llamó de tenebris ad lucem, para que nos, indignos de tanto bien, conociendo,

²⁷⁸ RABUSKE, Arthur. Carta Magna das Reduções do Paraguay. *Estudos Leopoldenses*, a. XIII, v.14, n. 47. São Leopoldo: 1978. p. 24. A preocupação de que houvesse uma clara, efetiva e duradoura conquista espiritual pode ser percebida numa outra instrução de Torres Bollo. “No tocante a doutrinar os índios, a tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob o policiamento, terão que ir, até tê-los ganho. Mas, ao entrar, batizem as criaturas enfermas e catequizeem os adultos doentes, de maneira que nem grande nem pequeno morra sem batismo”. (RABUSKE, Arthur. Carta Magna das Reduções do Paraguay. *Estudos Leopoldenses*, a. XIII, v.14, n. 47. São Leopoldo: 1978. p. 25).

²⁷⁹ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 75.

²⁸⁰ Os missionários atravessam densas florestas, montanhas, pântanos e rios cheios de corredeiras. Em muitas situações são surpreendidos por tempestades, insetos e muitos animais ferozes. Contudo, nada se comparava com a sua vontade de buscar a Cristo. O padre Lorenzana sublinha - “no hay tal andar como buscar a Cristo, no hay tal andar como a Cristo buscar”. (LORENZANA, Pedro de *apud* HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 52).

suframos todo en pacientia por amor de Aquél que nos enseñó por palabra y obra.²⁸¹

Cada jesuíta considerava-se um *anjo* ou *emissário* de Deus. Nessa ótica, o exemplo apostólico implicava em afirmar que Deus agia através de cada missionário *per ministerium nostrum inter gentes*.²⁸² Na ânsia por desenvolver seus talentos e também produzir muitos milagres, os jesuítas exercitavam, diariamente, a oração, a penitência, a castidade e a devoção aos santos para que “destas partes, de Nosso Senhor tão esquecidas tantos mil anos há, nunca se acendeo, nem se conheceo tal fogo, queria que de tal maneira ardeseis em charidade, que até os matos se queimassem com elle”.²⁸³

Observando e identificando-se com os apóstolos, os jesuítas seriam “irmãos de Jesus Cristo, herdeiros com ele da sua glória, as plantas, a nova semente, que o Senhor nestas partes pôs e plantou”.²⁸⁴ Assim como o próprio Cristo, os jesuítas estavam preparados “para morrer e assim redimir o pecado dos índios”.²⁸⁵

A *suprema glória*, buscada pelos jesuítas, o mais elevado desígnio da vontade divina, significava identificar-se plenamente com Deus através de palavras e

²⁸¹ AZPICUELTA, Juan de *apud* GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 115.

Esse relato do padre Juan de Azpicuelta aos seus companheiros e irmãos de Coimbra, reflete que os jesuítas entendiam o seu sofrimento como consequência direta dos pecados cometidos pelos índios. Tanto a dor física como a espiritual somente poderiam ser suportados na medida em que houvesse uma identificação com Cristo e junto com ele, de forma solidária, a busca por uma nova realidade.

²⁸² Essa consideração do Padre Manuel da Nóbrega aos seus confrades e irmãos de Coimbra em agosto de 1549, se encontra alicerçada no parâmetro bíblico do livro de Atos dos Apóstolos 8. 4-8. O catecúmeno Filipe serve de inspiração para os jesuítas prosseguirem na sua missão: “Aqueles que tinham sido espalhados anunciavam o Evangelho por toda parte. Filipe foi até a capital da Samaria e anunciava Cristo às pessoas dali, e as multidões ouviam com atenção o que ele dizia. Todos escutavam e viam os milagres que ele fazia. Os espíritos maus, gritando, saíam de muitas pessoas, e muitos coxos e paralíticos eram curados. E assim o povo daquela cidade ficou muito alegre”. (BIBLIA. Atos dos Apóstolos 8. 4-8. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000).

²⁸³ NÓBREGA Manuel da, *apud*: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 118.

A expectativa do Padre Nóbrega e a de que o fogo da caridade trazido pelos jesuítas fosse capaz de acender o coração dos índios para que também estes se tornem missionários em meio a um mundo de trevas. Nóbrega chega a compor um diálogo imaginário entre dois irmãos, um intérprete e o outro ferreiro, numa de suas tantas cartas. Nessa obra – *Diálogo sobre a Conversão dos Gentios* - é anunciado que converter almas é o mais alto estado da perfeição a ser alcançado pelo ser humano. Para tanto é preciso “arder no espírito, falar a língua, ter fé e ser capaz de fazer milagres”. (GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 118).

²⁸⁴ GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 118.

²⁸⁵ GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 119.

ações. Dessa forma, o padre Francisco Pires escreve: “não sei cousa que me farte, nem me satisfaça, nem me console, nem me aqueça, senão acabar de ver já todo o Brasil cristão, ou ser como Deus e saber tudo”.²⁸⁶ A busca por uma vida segundo as verdades cristãs fazia dos missionários, pessoas que buscavam a privação e a dor física e espiritual como condição para a santificação. Todas as lamúrias, os sofrimentos e a extrema pobreza, fizeram o padre Ambrósio Pires declarar, em 1555, que os jesuítas perambulavam pelos campos como *humas mortes vivas, ou humas vidas mortas*.²⁸⁷

É importante observar que, no processo de evangelização com caráter civilizatório, desenvolvido pelos missionários da Companhia de Jesus, como já visto no capítulo primeiro dessa dissertação, ocorre uma tentativa de transformar substancialmente a cosmovisão mítica guarani. Cabe lembrar aqui, a manifestação de Burke sobre um hibridismo cultural que pode ser percebido, a partir da inserção jesuítica no *Novo Mundo* e, da grande influência das *místicas cristãs*, com seus símbolos e valores.

Por isso, pretende-se, a partir deste momento, aprofundar algumas definições sobre o entendimento da fé, dos milagres, missas, procissões, eucaristia, batismo, morte e sepultamento, enquanto elementos constitutivos das místicas cristãs que fizeram parte do trabalho evangelizador nas Reduções Jesuíticas e que influenciaram neste processo civilizatório. Sendo assim, a questão que orienta a pesquisa, a seguir, diz respeito às tentativas de convencimento dos povos indígenas através de novas visões místicas com seus valores e conceitos cristãos.

3.2.1 A Concepção de Fé Pregada pelos Jesuítas

Os jesuítas eram movidos por uma exaltação messiânica que propunha o advento de uma nova ordem, a partir do *trunfo do exército de Deus*. A eles

²⁸⁶PIRES, Francisco, apud: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 119. Em outra descrição o padre Luis Grã escreve a Inácio de Loyola relatando que os missionários levam “una vida desamparada de toda ayuda humana, y desnudos, despojados y descalços, y desagasallados em tierra despoblada, o poblada de enemigos”. (GRÃ, Luiz, apud: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 116).

²⁸⁷ GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 116.

prevalecia a convicção de terem recebido um *dom* especial para difundir a mensagem da salvação em Cristo. O padre Ruiz de Montoya reforça a ideia de que este *dom* seria um privilégio colocado à disposição dos índios, quando descreve uma de suas muitas visões.

Parecia que estávamos três membros da companhia, numa planície e que de repente veio em nossa direção um rebanho de animais muito brilhantes, de cabeça baixa, focinho para o chão, grunhindo como se estivessem sendo levados à força. Tive um prazer particular em vê-los. E o mesmo aconteceu com meus companheiros, que exortei aos gritos a que me ajudassem a reuni-los e a guiá-los para uma igreja que nos apareceu naquele lugar, toda resplandecente. Conseguimos encerrá-los com muita facilidade, sem que nenhum deles escapasse. Mal entraram, os animais se transformaram em homens, e o missionário ouviu uma voz que lhe dizia: Senhor, salvarás os homens e os animais.²⁸⁸

Os jesuítas compreendiam a sua missão, a partir de uma autoafirmação, na qual se colocavam como sendo mensageiros de Cristo. Difundiam este ideal por acreditar serem enviados para que pudessem exercitar a sua vocação evangelística, através da pregação e da confirmação daquilo que *Deus queria*, baseados na palavra bíblica do profeta Isaías 18.2. “Ide, mensageiros velozes, rumo a uma nação de homens altos e de pele brunida, a um povo terrível ao perto e ao longe; a uma nação temida por toda parte; a uma nação poderosa e esmagadora, cuja terra é sulcada de rios”.²⁸⁹

Nesse sentido, os jesuítas insistiam e, ao mesmo tempo, faziam questão de mostrar, de muitas formas, que a sua vinda para o novo continente acontecia no lugar do próprio Deus.²⁹⁰ Para eles, Deus era o criador do céu e da terra, dos seres humanos e de tudo que havia no mundo, que almejava tornar-se conhecido em toda

²⁸⁸ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 43-44.

²⁸⁹ BIBLIA. Isaías capítulo 18, versículo 2. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

²⁹⁰ Uma das formas de demonstrarem o trabalho que estavam fazendo, consistia em apresentar relatos através de cartas. Einsberg, quando aborda o tema envolvendo a instituição epistolar jesuítica, afirma que esta seria “o objeto de inúmeras reconstruções históricas desde o século VII. As cartas jesuíticas são uma das principais portas de entrada dos historiadores ao cotidiano do Brasil quinhentista. Em um primeiro momento, historiadores da própria Companhia de Jesus, utilizaram-se delas para glorificar o empreendimento missionário descrito naquelas cartas. As cartas eram escritas com muito cuidado. Para os missionários, aquela era a única via de comunicação com pessoas que tinham algum interesse em suas atividades pastorais”. (EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 46; 49).

a sua majestade.²⁹¹ Os jesuítas afirmavam com veemência que, a vontade divina era inquestionável. Sendo assim, todos aqueles que não ouvissem o apelo de Deus seriam entregues aos inimigos e enviados, diretamente, ao inferno. Deus, segundo este entendimento, não haveria de suportar os que

Viveram em superstições ridículas, ignorando em seu coração e em seus atos o único Deus verdadeiro, uno em essência e três em pessoa que, no entanto, os criou para servi-lo, e cujo filho, nascido de uma virgem, morreu na cruz para salvá-los (...) caso se rebelarem contra a luz que vem de tão longe para iluminá-los, serão lançados sem piedade ao grande fogo aceso no centro da terra para castigar os inimigos de Deus, lá onde já estão seus ancestrais, onde ardem por toda a eternidade, gemem e urram, lamentando os erros cometidos na terra. Em compensação, se eles ouvirem o enviado de Deus, ele lhes explicará as fraudes do mau espírito e os libertará de sua escravidão; e eles serão capazes de obedecer aos mandamentos de Deus, ele lhes explicará as fraudes do mau espírito e os libertará de sua escravidão; e eles serão capazes de obedecer aos mandamentos de Deus, que a partir de então os considerará seus filhos; e eles terão acesso à felicidade e à glória prometidas aos que o reconhecem e o adoram como Pai. Que eles não recusem essa felicidade! (...) é preciso que eles saibam que têm uma sorte inestimável de receber entre eles um missionário jesuíta e que inúmeras nações invejam esse privilégio (...) ele vem lhes trazer a liberdade dos filhos de Deus, e o grande rei que reina sobre as duas margens do oceano prometeu aos missionários uma liberdade infinita para todos aqueles que se perfilarem sob sua autoridade e proteção.²⁹²

Sendo assim, esta concepção cristã ponderava que, por conhecerem o nome de Deus, mas ainda assim não o servirem, todos estariam sujeitos ao castigo eterno. Então, era pregado aos guaranis, que Deus não suportava mais toda a sorte de adultérios, mentiras, preguiça, comilança e rebeldia. Por isso, havia enviado os seus mensageiros, neste caso os jesuítas, para punir exemplarmente todas as atrocidades que os tornaram miseráveis diante da lei do *Supremo Criador* de tudo aquilo que existe.

O padre Antônio Sepp (1655-1733) deixa transparecer o sentido que orienta o seu esforço apostólico no processo de cristianização guarani: “Já vivestes

²⁹¹ GRIEBELER, José Carlos. *O Projeto de Evangelização de Antônio Sepp – Uma Leitura Missiológica de “Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos”*. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2002. p. 59-61. Haubert comenta que muitos missionários suplicam a permissão de conquistar o céu e talvez o próprio martírio. Esse entusiasmo era movido por uma obra peculiar – “transformar os animais em homens, depois em cristãos e talvez em santos”. (HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 44)

²⁹² HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 66-67.

bastante tempo miseráveis e nus entre os tigres; vivei agora mais felizes. Até agora vivestes como gentios, bárbaros, canibais: agora, porém, hei de vos fazer homens, civilizados, humanos e cristãos.”²⁹³ A intervenção missionária aconteceu com o intuito de concretizar a salvação dos indígenas mediante a aceitação e o reconhecimento do signo de Cristo.

A prática missionária encontrava-se alicerçada na vivência do apostolado conforme os preceitos do catolicismo renascentista onde as hostes do espírito do mal necessitavam ser desestruturadas. Os jesuítas atuavam a partir desta clara visão religiosa da dicotomia entre o bem e o mal. Neste contexto, o espaço indígena era vislumbrado como um vazio, ou seja, um espaço ocupado e dominado pelo pecado e, que necessitava “escapar à voracidade do lobo infernal, e ser conduzido do deserto às pastagens felicíssimas e abundantes da vida sempiterna”.²⁹⁴

Predominava neste processo civilizatório, o *compelle intrare*, em língua vernácula - ‘*obrigado a entrar*’ - que legitimava o emprego da força, justificada pelo ideal de uma responsabilidade tutelar positiva no tocante a salvação dos índios. Esta compreensão missionária estava ligada ao princípio bíblico do Evangelho de Lucas 14. 23: “Vão pelos caminhos e trilhas e obriguem os que vocês encontrar a entrar, para que a minha casa fique cheia”.²⁹⁵ Este entendimento supunha que a presença do sacerdote cristão era o que permitia a chegada de um pouco de luz e de razão em meio a tanta escuridão e barbárie. Meliá reitera que, em toda a documentação jesuítica “parece estabelecerse una oposición sistemática entre tradición y racionalidad”.²⁹⁶

²⁹³ SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972. p. 111. Na mesma carta endereçada aos seus companheiros na Europa, Sepp detalha a sua missão: “acabamos de ganhar almas; armemos agora novamente as redes para a caça. Que dizes se tocamos também outros peixinhos remidos pelo Precioso Sangue de Cristo para o barco de São Pedro e o grêmio da Igreja?” (SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972. p. 111). Em outra correspondência transparece que o demoníaco, o insano e a irracionalidade deveriam ser aniquilados completamente. “Refulge a esperança de que a nação inteira, como avezinhas errantes a voejarem aqui e ali, enquanto a flauta da pregação soa docemente em feliz caça, venha a pousar, em breve, na eira fecunda da restante cristandade”. (SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972. p. 116).

²⁹⁴ SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972. p. 187.

²⁹⁵ BIBLIA. Lucas 14. 23. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

²⁹⁶ MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani Conquistado e Reducido*. Ensaios de Etnohistória. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988. p. 109.

Para Meliá, o que mais desafiou os missionários foram os comportamentos que revelavam aspectos elementares da vivência guarani, como a nudez, a poligamia, a antropofagia, os ritos funerários, a feitiçaria, etc. Dessa forma, mais que um comportamento tribal, a tradição e a mítica indígena, se afirmavam pelo caráter normativo e paradigmático das experiências com os antepassados. Os jesuítas não conseguiam, diante desta cosmovisão de mundo e relação com o imaginário mítico, compreender e nem aceitar a tradição guarani com suas mitologias a partir de expressões coletivas anteriores, ou seja, no “buen modo de vivir de antepassados”.²⁹⁷

Para Azzi, a preocupação fundamental dos jesuítas sempre foi a de “incutir a ideia de um Deus único, puramente espiritual e situado acima do mundo da natureza por ele criado”²⁹⁸, devendo ser adequado a vida concreta, cotidiana, relacional. Nesse sentido, o discurso missionário passava a ser único, exclusivo e monolítico. Certamente, a aceitação pelos guaranis dessa forma exclusivista de uma nova religiosidade não foi algo tão pacífico e simplório.

É importante observar que a intolerância e a negação da identidade indígena, baseada na sua cosmovisão mítica, foi detalhada, em diversos relatos jesuíticos.²⁹⁹ Todo o esforço dos missionários se concentrava na explicitação de uma fé marcada pelo espírito de renovação moral e espiritual. O ideal a ser concretizado em relação aos indígenas pressupunha a atuação contínua e permanente em prol da *Santa Fé*, em um trabalho de doação pela causa, conforme sugere Nóbrega:

Havemos de trabalhar com muito fervor, pois, segundo a claridade, com que trabalharmos na vinha do Senhor, nos pagará, quando chamar à tarde os obreiros para lhes pagar seus jornais, os quais já ouvireis que só deram,

²⁹⁷ MELIÁ, Bartomeu. *El Guarani Conquistado e Reducido*. Ensaios de Etnohistória. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988. p.108.

²⁹⁸ AZZI, Riolando. *Razão e Fé: O Discurso da Dominação Colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 150. Teologicamente a crença indígena foi compreendida como uma intromissão demoníaca nos domínios de Deus. Portanto, seria necessário extirpá-la.

²⁹⁹ Conforme a constatação do frei Diego Duran “nuestra fe católica, que como es una sola en la cual está fundada una iglesia, que tiene por objeto un solo dios verdadero, no admite consigo adoración ni fe de otro Dios”. (TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 103).

não conforme o trabalho e tempo, senão ao fervor, amor e diligência que se puser na obra.³⁰⁰

Também merece destaque, na presente análise, envolvendo o trabalho de *conversão* realizado pelos jesuítas, as palavras do sacerdote e bibliotecário da Biblioteca de Milão, Ludovico Antonio Muratori.

Os jesuítas se colocaram a serviço desses povos, com coragem de mártires e paciência verdadeiramente apostólica. Fizeram de um povo bárbaro, privado dos princípios morais e da religião, um povo civilizado. Mas não pense ser fácil converter à fé cristã, aqueles povos selvagens. Ao contrário, esta tarefa custa fadigas imensas, perigos e sofrimento. Se não fossem esses corajosos sustentados pelo espírito de Deus, não seria possível ganhar para Deus aquelas brutais gerações.³⁰¹

A partir das dificuldades encontradas, entre elas o idioma, foi necessário que os jesuítas aprendessem as línguas indígenas para poderem, de uma forma mais eficiente, “explicar as coisas da fé para os nativos pagãos”.³⁰² Então, começaram a aprender tupi e a ensinar aos indígenas o idioma português. Sendo assim, “o domínio da oratória, portanto, tornou-se um possível caminho para os padres conquistarem alguma autoridade perante os nativos.”³⁰³ Além disso, conhecer o idioma dos nativos proporcionou aos jesuítas, uma interação maior acerca das crenças e da mítica indígena, a fim de, com isso, poder empreender a sua tarefa missionária de forma mais exitosa.

O domínio da língua nativa também propiciou aos jesuítas um entendimento mais profundo da religião e dos costumes indígenas. Através da observação etnográfica da cultura Tupi, os irmãos da ordem aprenderam sobre as crenças dos nativos e seus rituais religiosos, e, a partir daí, formularam

³⁰⁰ NÓBREGA, Pe Manuel da. Diálogo sobre a Conversão do Gentio. In: *Cartas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1988. p. 235. Outro sacerdote, o padre José Manuel Peramás que manteve intensa correspondência com vários missionários da Companhia de Jesus no Brasil e no Paraguai, assim escreve: “En los pueblos guaraníes el interés máximo se concentraba en Dios y en las cosas de Dios”. (PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946. p. 36).

³⁰¹ MURATORI, Ludovico Antonio. *O Cristianismo Feliz nas Missões Jesuíticas do Paraguay*. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993. p. 74.

³⁰² EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 69-70.

³⁰³ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 69-70.

táticas para persuadi-los a acreditar no ensinamento cristão que pregavam.³⁰⁴

Conforme o exposto, a evangelização cristã católica, realizada a partir do trabalho dos jesuítas no Brasil, foi um processo consolidado, tendo na sua essência uma forte convicção espiritual. Entretanto, é preciso salientar que grandes foram as dificuldades dos jesuítas levarem a termo seus propósitos, na medida em que estes se encontravam diante de outra cultura muito distante dos princípios que orientavam a sua missão. Sendo assim, os jesuítas trabalharam utilizando-se de algumas *místicas cristãs*, a fim de promover a tão esperada *conversão* dos guaranis.

3.2.2 O Lugar dos *Milagres* na Evangelização Jesuítica

Como visto anteriormente, os *xamãs*, também conhecidos como *pajés*, detinham um poder destacado nas sociedades indígenas guaranis. Estes representavam uma mediação do sagrado, mantendo para tanto uma união criadora e propagadora de valores, condutas e princípios culturais. Neste contexto, os *xamãs* eram os que tinham a ligação direta com os espíritos e, portanto, eram capazes, inclusive, de efetuar curas e, no vocabulário jesuítico, fazer *milagres*. Para poderem se destacar e receber o reconhecimento dos povos nativos, os jesuítas, através da fé cristã católica, também propagam supostos *milagres*.

Ao chegar ao Brasil, Anchieta foi enviado a São Vicente para trabalhar com Nóbrega que ficou muito impressionado com as habilidades médicas do companheiro: quando Anchieta curava os índios de alguma enfermidade, eles se convertiam mais facilmente. Nas sociedades Tupis, o poder de comunicação com os espíritos estava restrito àqueles que tinham o dom da cura. Se os jesuítas desejavam algo mais do que o direito de pregar a palavra – eles queriam persuadir seus ouvintes – eles teriam que convencer os nativos a acreditarem que não eram meros impostores. Isso implicava convencê-los de que, como os *pajés*, eles também tinham o privilégio de

³⁰⁴ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 62-73.

conversar com os espíritos. Isso colocava os irmãos em direta competição com os pajés.³⁰⁵

Assim, vida cotidiana dos guaranis, após a chegada dos Jesuítas, esteve envolta em relatos e situações que eram interpretados como *milagres*, supostamente efetuados, a partir de uma convicção cristã. Exemplo disso foram doenças tidas como incuráveis que “desaparecem” com o batismo; prodígios que eram operados pela comunhão; relíquias ou imagens de Santo Inácio que eram recomendadas para partos difíceis; febre e dores no corpo que desapareciam quando o missionário colocava sobre a testa um pano embebido da transpiração que havia aparecido num quadro da *Puríssima Conceição*.³⁰⁶

Muitos índios, considerados quase mortos, eram, aparentemente, trazidos de volta à vida pelas mãos dos jesuítas, enquanto estes recitam palavras de Francisco Xavier ou aplicam sobre o ferimento, *licor* de São Nicolau. Em muitas situações, os índios ainda conseguiam recobrar os sentidos para, em tempo, receber os sacramentos que viriam a garantir, segundo os jesuítas, a vida eterna. Isso tudo acabava justificando a eficácia das místicas jesuíticas através da modelação moral e espiritual.³⁰⁷

³⁰⁵ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 79-80.

³⁰⁶ Os jesuítas souberam explorar a relevância doutrinária e dogmática da Virgem Maria. Esta premissa teológica faz parte dos chamados Proto Evangelhos (escritos entre 140-170 d.C.) e os denominados Pseudo Mateus (séc. IV ou V) – ambos livros apócrifos. Neles encontramos narrativas que descrevem as circunstâncias envolvendo a concepção e o nascimento da Virgem. A iconografia da Virgem, em especial a que se refere à Maria Imaculada, tem sido uma das mais relevantes na tradição católica, considerando os atributos que esta carrega consigo, oriundas das associações, bem como das *invocações* feitas a esta no decorrer dos tempos. Tudo isto foi bastante utilizado nas Reduções Jesuíticas.

³⁰⁷ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 140.

Nos relatos de índios supostamente *ressuscitados* existe a advertência para uma vida em conformidade com os princípios defendidos pelos missionários. “Padre, não te canses de ensinar o caminho do céu a estes meus parentes, para que se salvem, porque é incrível o bem que fazes”. (MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 155). Em outro registro, mais uma vez fica clara a tentativa dos jesuítas em afirmar que seu trabalho deveria ser assumido e praticado por todos. “Filhos meus, é por vossa causa que tornei a meu corpo! Morri de fato, mas agora tenho de viver novamente porque somente venho trazer-vos umas novas alviçareiras de Nossa Mãe e Senhora, a Virgem Maria. Diz-vos ela que a leveis adiante, e eu, por mim, vos rogo o mesmo. Sede solícitos da vossa obrigação de seguirdes o caminho da verdade, dardes bom exemplo, de vos amardes uns aos outros e cumprirdes os conselhos que os padres vos dão”. (MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 151). Os relatos dos índios ressuscitados produziram muitos benefícios e efeitos positivos ao

Os milagres costumavam ser relatados, pelos jesuítas, através de cartas. Neste contexto, e estudando as cartas nas quais constam os ditos *milagres* efetuados pelos jesuítas, Berto ressalta que “tanto os significantes como os significados produzidos nas cartas jesuíticas só teriam condições de oferecer sentido conforme os termos são colocados em relação entre si e com o seu contexto”.³⁰⁸ Para tanto, os relatos de *milagres* que compõe as cartas, devem ser vislumbrados:

Como um espaço de comunicação e negociação entre indígenas e jesuítas, cuja construção retórica precisa lidar com diferentes pontos de vista e relações entre natureza e cultura. A necessidade de acomodar a cultura indígena em seus códigos caracteriza a representação final da narrativa dos milagres em que segue a sequencia: moral – norma – conversão.³⁰⁹

Um dos primeiros relatos de *milagres* ocorreu com o próprio Padre Montoya, o qual descreveu a cura de um grave ferimento na perna.

Tinha eu o joelho inchado e os nervos ou tendões como se fossem de ferro. Julguei que o remédio mais eficaz seria o da oração. Encomendei-me a meu glorioso Pai Santo Inácio. Apenas adormeci um pouco, sentindo então a meus pés a presença de Santo Inácio, que ao tocar-me o pé me disse: Prossegue a tua viagem, pois já estás são! Despertei de imediato – não sei se de fato dormia - movi a perna e achei-a curada. Dobrei-a e não senti qualquer dor, levantei-me, pus-me a passear, dei patadas com o pé que estivera tolhido, e achei-me bom de todo, são e alentado, sem cansaço algum. Pus-me de joelhos, para render graças a Deus, que opera tais maravilhas através de seus Santos.³¹⁰

Inúmeras cartas ânuas³¹¹ registravam as supostas curas milagrosas promovidas pelos missionários jesuítas.

processo de evangelização. O Padre Montoya refere que “os efeitos deixados revelaram-se maravilhosos, porque não houve pessoa no povoado que deixasse de confessar-se”. (MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 155).

³⁰⁸ BERTO. Carla. Milagre, Retórica e Conflitos Políticos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH. São Paulo, julho 2011. p. 1. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/-anais/14/1300918256_ARQUIVO_Anpuh2011.pdf>. Acesso em 20 dez. 2012.

³⁰⁹ BERTO. Carla. Milagre, Retórica e Conflitos Políticos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH. São Paulo, julho 2011. p. 2. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300918256_ARQUIVO_Anpuh2011.pdf>. Acesso em 20 dez. 2012.

³¹⁰ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 63.

³¹¹ “Em relação às Cartas Ânuas 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,

Una India de pies a cabeza cubierta de lepra despues de baptizarla con la salud del alma se servió nuestro señor comunicarle tambien la del cuerpo tienen estos indios particular devoción al agua bendita por los mercedes que nro señor por su medio les hace algunas que padecido mal con solo lavarse quedaban sanas.³¹²

Em outro relato é explicitado, mais uma vez, que a capacidade de curar vem a ser uma demonstração da misericórdia e do poder de Deus.

A una niña que estava muy al cabo baptizo el Pe. en los braços de su me. Y luego la hiço dar un poquito de licor de S. Nicolas começo a mejorar luego y sano en breve. Otra yndia adulta estava muy mala de enfermidad muy peligrosa catequiçola el Pe. y baptiçola ofreció una missa por su salud y dióle un poquito de licor de S. Nicolas y mejoro de suerte que de allí a 4 dias buena y sana fue a la Yglesia otro yndio enfermo de camaras de sangre estava tan al cano q apenas se podia cathequizar recibio el baptismo començo luego a mejorar sano perfectamente y el decia q Dios le havia sanado por medio del baptismo.³¹³

Especialmente as mulheres eram compelidas a acreditar, em meio aos trabalhos de parto, que depois da confissão os jesuítas podiam curar pelo simples toque de suas mãos. Estas, muitas vezes chegavam a crer que, se não houvesse efeito, isso era uma consequência de algum mal que deveria ser primeiro punido para depois ser extirpado.³¹⁴ Portanto, a doença ou a dor era interpretada como uma prova de que Deus desejava a todos *vivir christianamente*.³¹⁵

Universidades e Missões junto aos índios. Continham uma detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades”. (FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Das práticas tradicionais às práticas reducionistas: rituais de cura, luto e sepultamento nas reduções jesuítico-guarani (província jesuítica do Paraguai, século XVII). *Espaço Ameríndio*. Edição Especial. Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 9-44, out. 2011, p. 10, nota de rodapé 3).

³¹² MONTOYA, Antonio Ruiz de, *apud*: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *A Doença e a Morte na Religiosidade Guarani* – Elementos para uma História do Medo nas Reduções Jesuítico – Guaranis. São Leopoldo: UNISINOS, Estudos Leopoldenses, Vol. 1, n° 1, 1997. p. 21.

³¹³ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *A Doença e a Morte na Religiosidade Guarani* – Elementos para uma História do Medo nas Reduções Jesuítico – Guaranis. São Leopoldo: UNISINOS, Estudos Leopoldenses, Vol. 1, n° 1, 1997. p. 21-22. Uma outra prática confundida com o batismo e que foi utilizada em muitas situações pelos jesuítas era o *asperges*. Um rito sacramental onde o indivíduo era submetido à aspersão com água benta. Ao fazê-lo o celebrante recitava a antifona latina contida na palavra bíblica do Salmo 51, versículo 9. “Asperges me, hyssopo. et mundabor: lavabis me et super vivem dealbador”. Em língua vernácula – “Purifica meu pecado com o hissopo e ficarei puro. Lava-me, e ficarei mais branco do que a neve”. (BIBLIA. Salmo 51, versículo 9. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000).

³¹⁴ GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio* – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. Em uma correspondência de Vicente Rodrigues ao Padre Simão

Bastante significativos, na tentativa de comprovar os *milagres*, também eram os depoimentos de indígenas que teriam ressuscitado e que apresentavam advertências e conselhos a todos que resistiam ao modo de ser cristão apregoado e difundido pelos missionários. Um dos primeiros relatos foi registrado pelo Padre Montoya na redução de Loreto, quando um indígena, supostamente, ressuscitou para contar o que viu, tendo como propósito, reforçar a importância da confissão e dos sacramentos cristãos para ter uma vida em paz e longe do *demônio*.

Ordenei o lugar de sua sepultura, na qual algumas horas depois vi que um padre estava enterrando um defunto, sendo que não duvidei de que fosse esse. Perto do meio-dia me chamaram da parte desse defunto, afirmando os mensageiros que havia ressuscitado e que todo o povo acudia para vê-lo. Fui e descobri que lhe tinham tirado a mortalha, apresentando ele o rosto muito alegre e agradável. Disse-me que morreria e que ali, perto de sua cama encontrou-se sua alma com um demônio feroz, o qual lhe disse: És meu! Não sou, respondi por que fiz muito boa confissão e recebi os sacramentos. Nada disso, retorquiu o demônio, pois não te confessaste bem, visto que há anos te embebedaste e nunca te acusaste desta culpa! É verdade, disse que não me confessei destes pecados, mas não foi por malícia e sim por esquecimento, e assim Deus perdoou. Não perdoou e assim eu te hei de levar comigo, por seres meu. Nisso apareceu-lhe o Apóstolo São Pedro e com ele dois Anjos: cuja presença afugentou o demônio. No domingo, depois de haver confessado somente aquilo que o demônio o advertira, visto que não tinha outra coisa de que arrepender-se, bem como o havendo declarado assim mesmo de público a toda gente, adormeceu no Senhor. E de tarde o enterramos.³¹⁶

Montoya justifica esta suposta ressurreição, como iniciativa da ação bondosa de Deus que visava confirmar a modelação espiritual dos guaranis. A afirmação do *demônio* em requisitar a alma do indígena, evoca a iniciativa de que, em todo o povoado, se fizesse a confissão sistemática, plena e detalhada, conforme ensinavam os missionários. Montoya reconheceu que estes acontecimentos estavam sendo importantes para a crença dos indígenas na fé cristã.

Rodrigues no ano de 1552, já é possível comprovar que as dificuldades existentes na vida cotidiana dos indígenas nada mais seriam do que uma prova da afirmação do poder de Deus operado através dos próprios jesuítas. “Por que caívan muchas veces en graves enfermedades y muríanles hos hijos y otras pruebas que nuestro Señor lhes hazia de manera que por estos y otros médios se va la tierra poniendo em costumbre baptizar si no los castigará nuestro Señor”. (GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 132).

³¹⁵ GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. p. 131.

³¹⁶ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 71-72.

Dando força à pregação a àquela novel Cristandade, para que os índios acreditassem nas invisíveis da morte, comum a todos – no que haviam vivido enganados, pensando que não era comum, mas casual – e a propósito das almas que ficavam nos sepulcros (...) um erro procedente do demônio e de suas astúcias, com as quais os maus espíritos enganavam os magos ou feiticeiros, que os índios tinham tido por deuses.³¹⁷

Montoya justificava os *milagres* dizendo que estes eram “meios, de que Deus se utilizou para a conversão dos índios daquela Província e de seus aumentos na fé católica”.³¹⁸ As aparições de *demônios* eram colocadas, lado a lado, com as aparições de inúmeros santos. Nos relatos, há uma clara tendência a identificar as aparições como um recurso ao comportamento adotado por alguns indígenas tidos como insubordinados e infiéis. O *demônio* era identificado com a imagem cruel e amedrontadora do inferno e da perdição eterna. Os santos apareciam coadunados com a ideia de uma harmonia plena, beleza incomensurável e felicidade infinita. Sendo assim, a partir da ideia de *milagres*, acreditava-se que “normalmente, Deus, seus anjos e santos intervêm sem cessar junto aos missionários para levarem os pagãos a desejar o céu e temer o inferno”.³¹⁹

Para Montoya, as experiências místicas vividas pelos jesuítas e neófitos tinham uma dimensão profética que sugeria uma interpretação teológica *sui generis*, conforme a palavra do apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto, na sua primeira carta, no capítulo 14, versículo 22: “As profecias são dadas aos fiéis, e não aos infiéis; mas os milagres são dados aos infiéis, não aos fiéis”.³²⁰ Esta compreensão bíblica estava associada, diretamente, ao testemunho missionário recomendado por Inácio de Loyola: *Christi frumentum sum, dentibus bestiaram molar, ut panis mundus*

³¹⁷ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 75.

³¹⁸ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 75.

³¹⁹ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 139. Nesse sentido, em outro relato, Haubert explica que a “impiedosa mão do Senhor cai sobre todos aqueles que resistem ao Evangelho: polígamos dissimuladores são queimados vivos ou levados por alguma doença repentina; uma mulher convertida, mas que recusa o batismo, sendo morta com o filho; um congregado que duvida do purgatório é levado para esse local de expiação por algum tempo e sofre penas cruéis; um outro índio que não crê no inferno perece numa queimada; os gafanhotos ou as epidemias afligem as aldeias que expulsam os jesuítas ou abrigam feiticeiros”. (HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 142).

³²⁰ BIBLIA. Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, capítulo 14, versículo 22. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

inveniar. Na tradução vernácula significa: “Sou um bom trigo de Cristo e, portanto, devo ser moído pelos dentes das feras para tornar-me um pão limpo”.³²¹

Meliá entende que, os *milagres* também se evidenciavam, em muitas situações, através de sonhos e visões, que serviam como um “recurso privilegiado para apresentar a doutrina da fé, sobretudo àquela relativa às verdades escatológicas”.³²² Também havia muitos relatos acerca de sonhos e visões com a consciência moral, de admissão de culpa e de arrependimento:

A uma mulher, à qual um pecado repetido com tenacidade prendia, apareceu o Santo e, repreendendo-a por causa do grande descuido de sua alma – caminho pelo qual ela ia rumo à perdição – levou-a a que, fazendo uma boa confissão, se afastasse do vício em questão e seguisse a virtude. Outra mulher desejava sua admissão, mas, fazendo o exame de sua consciência, para purificá-la adormeceu e, em sonhos, pareceu-lhe ver a Virgem e ouvir que admoestava quanto a certos pecados. Por havê-los cometido em sua mocidade, já eram antigos. Despertou com isso e achou que a advertência fora correta. Arrependida, alegre e grata, à Virgem, confessou, pois as suas culpas.³²³

A descrição dos convertidos ou tidos como ressuscitados era feita de forma plástica e detalhada. Cada aspecto era teatralizado e envolto numa atmosfera mística, onde prevaleciam e triunfavam práticas de devoção, representações, condutas e ensinamentos relativos à modelação comportamental e moral dos índios. A documentação jesuítica verbalizava, de forma solene, as representações dos *bem-aventurados* com Deus.

Passei desta vida á outra nesta noite! A primeira coisa que vi, foi uma tropa de demônios muito feios, os quais vieram a meu encontro. Vinham munidos de uma espécie de garfos, com que queriam prender-me, mas um Anjo de

³²¹ Tradução realizada pelo autor da presente dissertação.

³²² MELIÁ, Bartomeu. *Queimada e Semeadura* – Da Conquista Espiritual ao Descobrimento de uma Nova Evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 84. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no seu estudo sobre a inconstância apresentada pelos Tupinambás em relação aos ensinamentos Jesuíticos, refere que “a pregação escatológica fez grande sucesso, pois vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal”. Portanto, a explicação para a receptividade (por vezes inconstante) do discurso europeu, não deveria “ser procurada apenas 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.” (CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. In: *Revista de Antropologia*. V. 35. São Paulo: USP, 1992. p. 32-33).

³²³ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 178.

grande formosura, que estava comigo, defendeu-me e com uma espada de fogo pôs em fuga os demônios. 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 os demônios. Ali eu vi com os meus olhos como golpeavam e atormentavam as almas que lá havia, sendo que conheci entre elas algumas dos que vieram conosco.

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, antes alegre e regozija a alma sua vista. Vi também Nossa Senhora; mas como hei de falar sobre sua formosura, uma vez que não exista com que compará-la?! Diga-se o mesmo da alegria, que tinham aqueles bem-aventurados!

E é esta, a causa da minha vida! Já desejo voltar àquela vida de felicidade. Oxalá morressem hoje todos os habitantes, sem que sobrasse ninguém, e fossem comigo para verem as belezas que eu vi! De fato, que regozijos que vi!

Oh, se não se cometessem pecados! Oh, se amassem a Deus de todo o coração! Oh, se cumprissem a todos os seus mandamentos! Como haveriam de estar contentes.³²⁴

Os relatos supõe a personificação do mal através de seus inúmeros agentes. Desta forma, fica claro que havia um propósito em modelar o comportamento dos indígenas e identificar atos condenáveis pela moral católica e cristã, além de reafirmar as místicas jesuíticas em toda a sua plenitude.

Assim, é perceptível que, os supostos milagres realizados pelos jesuítas, contribuíram para que pudessem alcançar um patamar representativo de sacralidade, tornado os padres “seres heroicos” e, de certa forma, sagrados para os indígenas.

3.2.3 As Missas e as Procissões nas Reduções Jesuíticas

O ritmo da vida nas Reduções Jesuíticas ocorria a partir de diversas práticas e cerimoniais, que tinham como pano de fundo moldar o comportamento moral e espiritual dos guaranis, a partir da prática e fé católica cristã. Os dias, nestes locais, iniciavam ao som de tambores e gritos que anunciavam:

³²⁴ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 153-155.

Irmãos, o dia começa a raiar! Que Deus os proteja e ajude! Acordem seus filhos e filhas para que eles venham orar a Deus e louvá-lo, ouvir a santa missa e ir em seguida ao trabalho. Não demorem, não sejam fracos, não se deixem conquistar pela preguiça!³²⁵

Depois de se dirigirem à igreja, para uma hora de oração e, em seguida, distribuir algumas tarefas e inspecionar determinados afazeres, chegava a hora dos missionários celebrarem a *santa missa*. Esse era um momento especial onde todos deveriam, invariavelmente, participar.

As crianças entram na igreja cantando benditos e louvados sejam o Santíssimo Sacramento do altar e a Puríssima Conceção da Santíssima Virgem Maria, Nossa Senhora e Nossa Mãe, concebida sem pecado original no primeiro instante de sua existência. As mulheres entram pelo pátio; os homens, pelas portas laterais. Todos se dispõem de acordo com uma ordem imutável. Vigilantes cuidam para que os fiéis não conversem ou lancem-se olhares com más intenções. Não há missa sem cantores e música.³²⁶

A igreja era identificada como um espaço sagrado de oração, penitência, louvor e súplica por todos que já haviam se convertido. Hernández afirma que “cuando se notaba la falta de alguno, se averiguaba la causa de los que la podían saber y se anotaba para justificarla á su debido tiempo: y si había faltado sin legítima causa, había de sufrir el castigo”.³²⁷

Em última análise, a vontade do missionário encontrava-se relacionada com a vontade do próprio Deus. Sendo assim, o padre entendia que poderia, sem maiores preocupações, castigar o guarani. Este aspecto pode ser percebido, claramente, num dos registros de uma carta ânua, de 1637, onde o comportamento encontra-se associado à punição física: “Habia un indio muy enredado en su mala

³²⁵ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 257. Tudo iniciava por volta das cinco horas da manhã, cerca de uma hora antes do sol nascer. Imediatamente as crianças, os adolescentes e também os jovens eram levados à frente da igreja. Os meninos perfilavam-se numa coluna, de um lado, e as meninas do mesmo modo, mas no lado oposto. Duas crianças recitavam orações de santos da Igreja ou do catecismo que eram repetidas em coro pelos demais.

³²⁶ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 257-258.

³²⁷ HERNÁNDEZ, Pablo P. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. p. 308. Muratóri também destaca que “é verificado se alguém faltou à missa ou à doutrina e qual foi o motivo. Os culpados eram castigados na proporção de suas faltas. Tudo é celebrado para reavivar no povo, a fé.” (MURATÓRI, Ludovico Antonio. *O Cristianismo Feliz nas Missões Jesuíticas do Paraguai*. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993. p. 101).

vida. Pronto le alcanzó el castigo: mordióle una víbora, devolviéndole la mordedura el sano juicio, picándole la conciencia más que la víbora. Conoció el justo castigo de Dios”.³²⁸

Participar das missas era o imperativo imposto pelos jesuítas para prosperar material e espiritualmente. O indivíduo que não aceitasse frequentar com assiduidade as missas e as demais atividades sacramentais era considerado um “cristão indigno” e um “vassalo infiel.”³²⁹ O Padre Montoya assegurava que a participação nas missas garantia o sucesso tanto material, como também espiritual.

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. E os que não acompanhavam essa praxe, fizeram a experiência da pobreza e miséria.(...) poderia eu relatar de muitos que, indo á missa diária, tinham abundância material (...), bem como de outros que, omitindo-se na assistência á missa quotidiana e às vezes nalguma festa, mesmo afanando-se e continuamente trabalhando, tinham apenas com que sustentar-se.³³⁰

³²⁸ CARTA ÂNUA DE 1637 – 1639. In: *MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 121.

³²⁹ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. O Modelo Jesuítico de Igreja nas Reduções Guaranis. In: *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal & Porto Alegre: EST, 1998. p. 106

³³⁰ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 102.

Num outro relato, Montoya afirma que foi necessário intervir, afim de que supostos *demônios* não aniquilassem uma plantação. Tudo decorre do fato de um Guarani insistir em não participar das missas tanto em dias de trabalho como em dias de festa. “Determinado índio não ia à missa nem nos dias de trabalho, nem nos dias de festa. Perseverou nesse costume um ano inteiro. Num domingo, estando todos a ouvir o sermão e a missa, somente este 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 a imitar as cabras. Espantado, o pobre índio se recolheu à sua choça. Vindo gente à tarde, o índio lhes contou a despeito de sua aflição e, andando eles por aquelas plantações, viram várias pegadas de animais. 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. Aconselhei-lhes que lá pusessem cruces e aspergissem tudo com água benta. Fez-se assim, mas no domingo depois deu se o mesmo ruído do demônio. E, para darem a entender que aquele índio era a causa de tudo, os demônios como que iam correndo para a choça daquele índio, que se defendia com a invocação do nome de Jesus. Pediram-me remédio e, depois da missa, eu fui até aquele posto. Cheguei e, tendo visto as pisadas e que de propósito com elas haviam destroçado e deitado a perder toda aquela plantação, cuja cor amarela dava grandes indícios de fogo, e o fruto que estava ainda em leite ou novo, chamuscado e murquinho, perguntei quem morava naquela choça. Em resposta apenas então me contaram a falta e seu autor. Revesti-me de sobrepeliz e tomei na mão a água benta, e, em nome de Jesus Cristo e pelos méritos de seu servo Inácio, mandei-lhe (ao demônio) que fosse embora daqueles lugares e que em povo algum fizesse dano. Pus num copo fechado um pedaço de sotaina de Santo Inácio, e nunca mais voltou o demônio. Levei comigo ao povoado aquele índio, que de lá em diante, foi um cristão bastante exemplar”. (MONTOYA, Antonio

Em outras passagens, fica claro que, os ausentes nas celebrações, ainda eram *dominados pela sua índole selvagem* e que, portanto, necessitam ser tratados como tal. Em todos os relatos acontecia uma desqualificação dos guaranis, tanto pelo discurso, pelas práticas, quanto pela imagem. Cabe observar o sentimento em uma significativa parcela dos indígenas, a partir dos procedimentos de convencimento dos jesuítas:

Visitávamos ao amanhecer os enfermos, sendo que logo mais se dizia a missa, como 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.

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 pequenino respondeu:

‘Vou escutar a palavra de Deus, que na igreja pregam os padres. Não quero ficar fora dela como os animais’.

Feriram estas palavras o coração daquele homem e ele, pela lição de um menino, imitou a este e perseverou em não faltar jamais á doutrina e aos sermões.³³¹

Ilustrativo e contundente é o relato, onde algumas crianças decidem castigar um menino por este não ter participado da missa, na redução de *Corpus Christi*:

Tienen grande aprecio de los sacramentos y notable estima Del s.º sacrificio de la misa como lo mostraron los muchachos en un hecho donoso con otro chiquillo de 9. a 10. años que deajo de oyrla un día de Domingo, y entendiéndolo ellos convocaran a la plaça un esquadron de los de su edad y como si le sacaran a hacer del justicia le sentaron en tierra en medio de todos, y haciendose cada cual verdugo del pobre muchacho le cargaron de tantas salivas, que dejaron no menos disforme que corrido y confuso, al son de las palabras que le deçian llamándole hijo del diablo que no oya misa en el día verdadero (así llaman al Domingo) y echándole mano le llevaron a empellones por las calles del pueblo dando voces que aquel era un muchacho del infierno, esclavo del demonio y otras palabras semejantes con que dexaron bien castigada la culpa que pudo tener.³³²

Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 102-103).

³³¹ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 57; 186.

³³² RAMOS, Antonio Dari. *Entre a Graça e a Ameaça – Um Estudo das Representações de Deus nas Cartas Anuas da Província Jesuítica do Paraguai (1609 – 1637)*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 2001. p. 122-123.

Como é possível perceber, os indígenas, muitas vezes resistiam a uma participação efetiva nos rituais da missa. Para isso, parece importante observar que, os padres foram adaptando os rituais cristãos católicos em relação à compreensão das míticas guarani, com a expectativa de despertar o interesse e levá-los a participar da missa, cotidianamente, e envolvê-los nas principais cerimônias religiosas cristãs.

Nessas cerimônias, os padres muitas vezes organizavam peças teatrais nas quais as crianças indígenas encenavam passagens do evangelho. Ademais, os nativos podiam usar seus paramentos religiosos tradicionais, cantar em tupi e tocar seus próprios instrumentos. Os jesuítas descobriram que a imitação da linguagem corporal dos nativos era outro meio pré-linguístico muito eficiente de magia social.³³³

Toda a vida comunitária das reduções ganhava a sua expressão maior nas celebrações litúrgicas e nas solenidades em honra aos santos, quaresma, semana santa e, principalmente, na festa do *Corpus Christi*. Em todas as festividades eram introduzidas danças e, nunca faltavam os enfeites com flores da época, velas acesas, imagens e a queima de aromas. O Padre Sepp reitera que todo esse esforço buscava motivar os guaranis para a piedade e devoção. “Procurei suscitar sentimentos de piedade em nossos índios, esta gente rude”.³³⁴

A preparação para as festividades e procissões se encontrava alicerçada nas prerrogativas do cristianismo colonial, onde a percepção religiosa se

³³³ EINSBERG, José. As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 84-85.

³³⁴ SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972. p. 181. Martim Dreher ressalta que a piedade popular encontrava-se caracterizada por inúmeras controvérsias teológicas nessa época. Buscava-se a imitação da vida dos santos, fazer procissões, peregrinações e missas votivas. Ainda assim, a pergunta pela seriedade e pela teologia por trás dessas atitudes permanecia sem resposta. Mesmo com as formulações de Agostinho relativas à graça, continuavam existindo inúmeras indefinições e, por vezes, distorções. (DREHER, Martin N. *Coleção História da Igreja V. III*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 19). Conforme a opinião de Hans Schwarz e também Robert Jenson, os meios da graça compreendem a *palavra* e os *sacramentos* como intrínsecos à vida cristã. Contudo, a compreensão cristã também necessita observar alguns questionamentos relevantes. Como seria possível a graça de Deus ser, de fato, aceita e comunicada através de palavras e de objetos? Cada qual deveria aceitar isso de forma mágica ou simbólica, espiritual? Pode-se demonstrar que a graça provém de Deus ou ela viria apenas a partir da realidade de vida emocional de qualquer pessoa? Haveria uma maneira de perceber que os meios da graça poderiam ser eficazes para quem os recebe? (BRAATEN, Carl E. e JENSON Robert W. *Dogmática Cristã V. 2*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 259).

apresentava ligada à imagem, ao simbólico, ao tipicamente exteriorizado.³³⁵ Haubert relata que as principais festas eram marcadas pelo esplendor das cerimônias e pela originalidade e fervor de seus participantes.

Durante a quaresma após o padre ter feito um pequeno sermão e os fiéis terem cantado o salmo 50 (miserere), os homens e até os meninos se entregam a flagelação pública. As ruas então ficam vermelhas de sangue. Mas, no dia seguinte de manhã, como faz muito calor nessa época, todos trabalham sem camisa; e qual o pasmo ao ver que todas as feridas já estão cicatrizadas sem que os índios tenham usado qualquer remédio.³³⁶

Hernández exemplifica esse período como sendo uma época de grande piedade, recolhimento, penitência, disciplina e de vontade fervorosa para vivenciar em palavras e ações o sofrimento, a tristeza e a morte de Cristo, o salvador.

En medio de todo esto, el orden y el silencio en esta procesión, como en todas las de los Guaraníes, era admirable; y aun para que en nada se perturbase aquel concierto, no se permitía que ningún disciplinante fuera en el cuerpo de la procesión; sino que todos quedaban à la parte exterior de las filas. Al llegar à las puntas de la plaza donde había cruz, se suspendía un poco la procesión, se cantaba algún devoto himno propio del tiempo, y se terminaba con la oración de Pasión cantada.³³⁷

As representações do Cristo flagelado buscavam suscitar sentimentos de piedade, devoção e arrependimento. Por isso, obrigatoriamente, todos deveriam buscar a confissão, o jejum e a abstinência de qualquer relação conjugal. Hernandez reconhecia o esforço e a disposição dos guaranis em cumprir com disciplina e fervor estes preceitos da piedade cristã católica, trazida pelos jesuítas.

Cuanta había sido la tristeza y duelo con que los Guaraníes acompañaban los padecimientos del Salvador, otra tanta era la alegría que les tría el recuerdo de su gloria y triunfo en la Resurrección. Lo que en esta y semejantes circunstancias mayor consuelo daba era el ver una multitud de fieles que de su propia voluntad se acercaban a recibir la sagrada

³³⁵ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. O Modelo Jesuítico de Igreja nas Reduções Guaranis. In: *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal & Porto Alegre: EST, 1998. p. 109.

³³⁶ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 275.

³³⁷ HERNÁNDEZ, Pablo P. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. p. 311.

devoção entre muitas outras e a participação no divino sacrifício passou a ocupar o centro de toda vida espiritual.³⁴⁰

Outro aspecto importante a ser considerado era a estreita relação existente entre a Igreja e o Estado. Na medida em que acontecia um controle direto dos obreiros, quanto à participação dos seus fiéis nas atividades religiosas da Igreja, também se observa uma forma de controle social muito benéfica e positiva aos interesses da Coroa.³⁴¹

3.2.4 A Eucaristia Instituída pelos Jesuítas nas Reduções

A participação na Eucaristia estava condicionada a prática da confissão e a exigência de uma vida de retidão moral e de piedade. Era imprescindível conhecer os mistérios da fé católica, estar sem pecados, com a alma limpa, ter passado por rituais de purificação como, por exemplo, a abstinência sexual e o jejum, de modo a estar apto para receber a Eucaristia, segundo ensinavam os missionários. Muratóri destaca que, o preparo para tomar parte na Eucaristia era caracterizado por uma devoção singular.

Antes da comunhão, entoam em voz alta, os atos das virtudes teologais e do arrependimento, acompanhados com outras orações do Santíssimo Sacramento que são repetidas pelo povo, com toda a devoção. É indescritível, a maneira como se aproximam da Eucaristia, com um piedoso afeto e ternura impressionante.³⁴²

A experiência reducional dos jesuítas reforçava a ideia de que os índios eram capazes de receber este sacramento e que, a suposta inconstância em ter um comportamento cristão exemplar era o resultado da falta de paciência, caridade e perseverança dos próprios missionários.

³⁴⁰ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. O Modelo Jesuítico de Igreja nas Reduções Guaranis. In: *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal & Porto Alegre: EST, 1998. p. 106.

³⁴¹ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. O Modelo Jesuítico de Igreja nas Reduções Guaranis. In: *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal & Porto Alegre: EST, 1998. p. 106.

³⁴² MURATÓRI, Ludovico Antonio. *O Cristianismo Feliz nas Missões Jesuíticas do Paraguay*. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993. p. 103.

Conforme Martini pondera, a Eucaristia era recomendada como um *remédio* muito eficaz para perseverar na doutrina cristã e estar imune a doenças e ao poder do demônio, conseqüentemente “no la negaban a los aborígenes, aunque los sometían a un tiempo de preparación prolongado – fijado en siete años desde la recepción del bautismo - a partir del cual podían abrigar cierta seguridad de que perseverarían en la fe”.³⁴³

Os neófitos muitas vezes se preparam para receber o Senhor jejuando ou se flagelando para gozar com maior pureza do abraço do Esposo celeste. Não foram poucas as do sexo inferior que, tendo sido solicitadas para amores vergonhosos, responderam que era execrável profanar um corpo santificado pelo corpo de Cristo. Muitos vão ao confessionário sem pecado na consciência, apenas para receber a bênção.³⁴⁴

A participação na comunhão pascal era precedida pela verificação do conhecimento do significado da doutrina católica, contida no catecismo. O confessor deveria estar bem seguro de que o penitente havia se arrependido, verdadeiramente, e de que sabia, de cor, os mandamentos, os dogmas e as principais leis e virtudes cristãs, ensinadas pelos jesuítas nas reduções.

O padre entrega ao penitente uma tabuinha onde foi gravada a palavra ‘*confesó*’ para poder comungar, quando o paroquiano se aproximar da santa mesa, deve entregar a tabuinha ao sacristão. Se for necessária alguma reconciliação, o penitente só receberá a tabuinha depois de tê-la realizado.³⁴⁵

De acordo com Mônica Martini, a estreita vigilância que os jesuítas exerciam em relação ao cumprimento dos preceitos pascais, fez surgir interpretações equivocadas. A mais frequente era receber o sacramento sem estar em estado de graça lícito. Em alguns casos “trataban de engañar al misionero por otras vías como,

³⁴³ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 210.

³⁴⁴ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 277.

³⁴⁵ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 277.

por ejemplo, afirmar haber perdido la cédula de confesión, en cuyo caso se negaba el sacramento al perdidoso obligándolo a que se confiese otra vez y la traiga”.³⁴⁶

É importante ressaltar que, os índios em geral, recebiam a Eucaristia a cada mês. Entrementes, esta podia ser facultada em momentos solenes ou especiais, como por exemplo, para as comemorações do santo de sua devoção. Aos enfermos ou idosos, a Eucaristia era ofertada publicamente no primeiro domingo após a Páscoa, desde que houvesse acontecido a confissão preparatória em suas casas no dia anterior.³⁴⁷

Haubert observa que a Eucaristia pode ter sido assimilada enquanto prática de mediação e alcance de determinados benefícios, numa espécie de *antropofagia ritual*³⁴⁸, ou seja, uma espécie de ingestão sacramental de Deus. Esta premissa explicaria o interesse e empenho dos índios em receber o sacramento internalizando o mistério da transubstanciação.³⁴⁹

³⁴⁶ Entre os catecismos adotados pelos jesuítas, o primeiro foi de autoria do Frei Luis de Bolaños, aprovado no III Concílio de Lima, no ano de 1583. O assim denominado *Catecismo Breve* continha 17 perguntas e respostas que os índios deveriam saber e guardar na memória. Algumas das perguntas eram as seguintes: “1. Diga-me, Deus existe? – Sim, Padre, Deus existe. 2. Quantos deuses existe? – Um só, não mais. 3. Onde está Deus? – No céu e na terra e em todo lugar. 4. Quem é Deus? – É o Pai e o Filho e o Espírito Santo, que são três pessoas em um só Deus. 10. Quem é Jesus Cristo? – É Deus e homem verdadeiro, que sendo Filho de Deus como o é, se fez homem no ventre da Virgem Maria, e nasceu deixando-a virgem, e morreu na cruz para livrar os homens do pecado. 15. O que entendes por Santa Igreja? – A comunhão de todos os fiéis cristãos, cuja cabeça é Jesus Cristo, e seu vigário na terra o Papa Santo de Roma. 16. E se são batizados e tornarem a pecar, que terão que fazer para não serem condenados?” – Confessar suas culpas ao sacerdote, arrepender-se delas. A partir destas questões, é possível perceber que o “Catecismo Breve” engloba um núcleo doutrinal e temático muito claro e preciso: Deus e sua obra criadora; Jesus Cristo e a salvação; a Igreja e os meios para a salvação. (DALCIN, Ignácio. *Em Busca de uma “Terra sem Males”*. Porto Alegre: EST/PALMARINCA, 1993. p. 133-135).

³⁴⁷ Já no Sínodo de 1603 ficou determinado como imprescindível administrar o viático a todos os índios *capazes* sem descuidar de dispor de encarregados para esta tarefa. (HERNÁNDEZ, Pablo P. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. p. 346-349).

A prática de levar a Eucaristia aos que se encontravam em vias de morrer é uma tradição cristã que existe desde os primórdios. O viático segundo a tradição católica, seria o último sacramento dado a qualquer pessoa à beira da morte. Era dado ao moribundo geralmente sob a forma de pão, mas nos casos em que o moribundo não pudesse comungar desse modo, era permitido conceder somente o vinho.

³⁴⁸ HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p. 159-170.

³⁴⁹ O dogma da transubstanciação baseia-se nas passagens Bíblicas do Novo Testamento no Evangelho de João capítulo 6, versículos 53, 55 e 57. Nelas Jesus ensina ser o *Pão da Vida*. O seu corpo e sangue como verdadeira comida e bebida em favor de muitos. (NABETO, Carlos Martins. *A Fé Cristã Primitiva*. São Paulo: Clube dos Autores, 2009).

Es general la tendencia del indio a suponer que, en el momento de la consagración, Cristo desciende del cielo en cuerpo y alma para introducirse dentro de la hostia. Los padres encargados solían colocar en una mesa adornada la efigie del Niño Jesús para explicar que era este que entraba en su corazón pero no sin vida, como esta estatua, sino glorioso como en el cielo.³⁵⁰

Hernandez refere ainda que a Eucaristia era muito importante e difundida com maior frequência e fervor em determinados momentos da vida reducional. Assim, “comulgaban cuando habían de emprender algún viaje largo, como el de las ciudades de españoles, el de la exploración de las costas, ó de alguna función de guerra, ó cuando eran llamados para construcción de fortalezas ó edificios”.³⁵¹

3.2.5 O Significado do Batismo Instituído nas Reduções Jesuíticas

O batismo era o principal ritual de passagem para a fé cristã católica, na medida em que simbolizava uma nova realidade do indivíduo. Depois de estar condicionado por inúmeros ensinamentos e orientações e, principalmente, pela demonstração de boas condutas, o indígena, anteriormente tido como pagão, seria merecedor do sacramento do batismo.

O batismo representava a porta de entrada para uma nova vida na qual estavam ingressando os neófitos.³⁵² Era o primeiro sacramento; aquele que possibilitava a administração dos demais. Batizar significava conceber uma nova vida, com novos costumes e rituais que deveriam ser incorporados ao cotidiano dos guaranis.

Em boa parte dos registros documentais dos jesuítas existia uma clara intenção de informar os batismos realizados, dando muita importância ao número de indígenas batizados. O testemunho missionário evidenciava a preocupação de que os batizados sempre fossem bem instruídos, mas não informava se tiveram uma

³⁵⁰ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 212.

³⁵¹ HERNÁNDEZ, Pablo P. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913. p. 291.

³⁵² FURLONG, Guilherme. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB. 1962. p. 279.

vida cristã satisfatória. O padre Guilherme Furlong descreveu que, “los Bautismos se hacían con solemnidad, los domingos. Había pueblos en que cada domingo había 16 a 20 Bautismos solemnes. Se hacía a las catorce o quince horas, y era función bien larga”.³⁵³

Ao constituir as suas reduções, os jesuítas se encontravam com uma numerosa quantidade de guaranis que, de alguma forma, já haviam mantido algum contato com a realidade européia, seja pelo comércio, seja pela prestação de algum serviço. Cabia, então, averiguar quem havia recebido o Batismo de forma *válida* ou *indigna*.

Si se declaraban cristianos, se trataba de dilucidar cuándo, cómo y por quién habían sido bautizados, y, de no llegar a una total certidumbre, les administraban, luego de asegurarse de que se contaban con la instrucción necesaria, el bautismo ‘sub conditione’. Si, por el contrario, afirmaban ser infieles, pasaban a engrosar las filas de los catecúmenos, sin faltar casos en que indios válidamente sacramentados negaban haberlo sido por vivir al antojo de sus costumbres ancestrales.³⁵⁴

O batismo *sub conditione* era uma recomendação conciliar e que era utilizada quando havia dúvida sobre o fato do batismo já ter sido ministrado anteriormente. Podia ser realizado, também no caso do mesmo ter sido celebrado em perigo de morte ou quando não houvesse certeza de ter sido adequadamente praticado segundo as determinações legais prescritas pela igreja romana.³⁵⁵

Os jesuítas relataram diversos casos de indígenas que fugiram das reduções ou dos ensinamentos cristãos. Nestas situações as consequências eram sempre descritas de forma contundente.

Otro caso tambien desastrado a hecho que los Yndios se reduzgan a prisa, y no se detengan en sus tierras antiguas, que custa no poco trabajo el arrancarlos dellas. embio el Padre varias veces a llamar a unos Yndios que se hazian rehazios y no querian venir, enfin vinieron y al entrar por la puerta

³⁵³ FURLONG, Guilherme. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB. 1962. p. 279.

³⁵⁴ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 186-187.

³⁵⁵ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 186-187.

de sua casa cayo inmediatamente un rayo, que mató una vieja infiel con su hijo en los brazos, que era la que mas culpa avia tenido en la tardanza y assi encastigo della no quise dios que gozasse del beneficio del Santo bautismo.³⁵⁶

O suposto castigo servia como um alerta a todos, com o propósito de mostrar que Deus poderia também suscitar ímpetos de revolta e vingança. O castigo sugeria que o juízo não ocorria motivado apenas pela infidelidade, mas pela repetida conduta de desapego as verdades cristãs, repassadas pelos missionários.

Una desventurada Yndia muger de un cacique, la qual estando enferma tenía el Padre mucho cuydado della yendola a ver a menudo y embiandole la comida afin de ganarle a ella y a su marido para Dios, y porque la enfermedad no parecia grave y su marido tenía otra muger la iba despacio catequizando en estas el Demonio la engaño y a menudo noche se le antojo de ir a su pueblecillo y su marido y los de su casa condescendieron con ella, y la llebaron mucho antes de amanecer porque el Padre no sintiesse, yba muy contenta la pobre quando la Justicia de Dios la alcanço y le atajo los pasos porque apenas andubo unamedia legua quando murio alli de repente miserablemente antes de recibir el Santo bautismo.³⁵⁷

Os jesuítas procuravam mostrar que os indígenas, ao desprezar a pregação cristã, sempre acabavam sofrendo tribulações horríveis advindas da ira divina. Não receber o Batismo e ficar distante das virtudes mediadas pela pregação cristã, poderia acarretar numa *morte ruim*, pois, afinal de contas, morrer sem o Batismo era abdicar de todos os benefícios garantidos na redenção.

É importante ressaltar que, mesmo com as reiteradas precauções manifestadas pelos missionários, constantemente se encontravam índios não batizados. Esta situação geralmente estava ligada ao fato dos *xamãs* insistirem que o Batismo poderia provocar a morte e que os próprios guaranis não tinham a intenção de renegar as suas práticas de antropofagia e, sobretudo, de poligamia.

Um exemplo emblemático é o caso do cacique Juan Cuara, em 1625, que questionou, de forma incisiva, a ação jesuítica.

³⁵⁶ CARTA ÂNUA DAS MISSÕES DO PARANÁ E DO URUGUAI, RELATIVA AO ANO DE 1633, PELO PADRE PEDRO ROMERO. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, v. III, p. 78.

³⁵⁷ CARTAS ÂNUAS DAS REDUÇÕES DO PARANÁ E URUGUAI DE 1634. In: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, v. IV, p. 132.

Su prédica, bajo la amenaza de convertir a los indios en sapos y ranas, les obligaba a apartarse de sacerdotes y religiosos y, en una interpretación fluctuante entre lo mágico y lo material, a no recibir el bautismo porque la sal era veneno y el crisma y el óleo sólo servían para ‘manchar’.³⁵⁸

Alguns anos mais tarde, em 1628, em Caaró, o feiticeiro Ñezú, reitera aos índios que devem “aplastad a esse sacerdote que baña a lós niños diciendo fórmulas mágicas”.³⁵⁹ De igual forma o feiticeiro Ivapiri, em 1632, culpa os batismos pela peste de varíola que havia se abatido sobre o povoado.³⁶⁰

Os jesuítas, ao se apresentarem como portadores de uma verdade suprema tentaram desestabilizar os *xamãs* na sua função. Com medo de caírem em descrédito, estes iniciaram diversos movimentos contrários à missão cristã católica, com o objetivo de reafirmar o seu poder e atribuição religiosa. Para os feiticeiros, a ação jesuítica representava uma afronta as suas crenças, costumes e cultura. Por isso, a literatura documental sugere um ritual de *desbatismo* que pode ser entendido como uma reação xamânica às cerimônias cristãs.³⁶¹

Aqui, se evidencia uma disputa entre os padres e os *xamãs*, que não se limitava ao âmbito mais estrito de cura de doenças, mas “havia também uma batalha pela produção de explicações convincentes para o sucesso ou o fracasso de tais práticas. Os pajés diziam que a terapêutica ministrada pelos jesuítas, assim como os rituais cristãos estavam matando os índios”.³⁶² Por outro lado, os jesuítas acusavam os *pajés* de estarem praticando ações pecaminosas e, com isso, estariam eliminado todas as chances que os indígenas possuíam de ir para o céu. Numa visão mais instrumental e prática, cabia aos jesuítas uma tarefa estratégica: convencer os

³⁵⁸ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teologia*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 191.

³⁵⁹ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teologia*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 191.

³⁶⁰ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teologia*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 191.

³⁶¹ DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991. p. 394.

³⁶² EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 81.

indígenas, apesar da resistência de alguns *xamãs* (pajés), a participar e assumir os rituais cristãos.³⁶³

Neste mesmo sentido, para a pesquisadora Daisy Ripodas Ardanaz, os casos envolvendo práticas xamânicas, sugerem a iniciativa dos jesuítas com o sentido de denunciar e desmistificá-las, a fim de colocar os indígenas contra as feitiçarias, ritos e cerimônias tidas como supersticiosas.³⁶⁴ Na interpretação de cunho moral e de caráter ortodoxo que os padres conferiam ao ritual, pode-se perceber que, este seria um instrumento criado para confrontar o batismo, e por este motivo seguiria o modelo cerimonial cristão.

Neçú, de sua parte e para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual.³⁶⁵

Aos missionários restava mostrar as virtudes benéficas do Batismo enquanto vontade de Deus em oposição às ações dos *xamãs*, convencendo os indígenas de que, pelo Batismo, poderia ocorrer uma cura das enfermidades do corpo e da alma. Neste sentido, Montoya relata que “quando entramos la primera vez hallamos dos Indias mui mal heridas la una pasada por la barriga con dos flechaços la qual baptize luego y fue el Señor servido que mui brebe sano”.³⁶⁶

Existia, portanto, entre os guaranis já batizados, uma percepção mais utilitária deste sacramento, na medida em que, o intuiam como capaz de anular possíveis efeitos malignos. Mesmo sendo uma interpretação que destoava muito da real compreensão teológica cristã do Batismo, é imprescindível avaliar que esta se

³⁶³ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 82.

³⁶⁴ ARDANAZ, Daisy Ripodas. Movimientos Shamánicos de Liberación entre los Guaraníes (1545 – 1660). In: *Teologia: Revista de la Facultad de Teologia de la Pontificia Universidad Catolica Argentina*. V. 24. Buenos Aires: Teologia, 1987. p. 261.

³⁶⁵ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 201-202.

³⁶⁶ CARTA ANUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. v. I, p. 278.

encontrava associada com algumas crenças pré-hispânicas, quanto à noção que os indígenas tinham da alma e o significado que davam ao nome. Portanto, “el nombre es, para los guaraníes, un pedazo de alma de su poseedor, se identifica con la persona formando un todo inseparable: cambiar de nombre es como nacer de nuevo, asumiendo una nueva personalidad simbolizada en un nuevo nombre”.³⁶⁷

Vale salientar ainda que, aos guaranis que haviam recebido o Batismo, se assegurava um tratamento diferenciado dentro das Reduções Jesuíticas.

Os índios não batizados se sentiam discriminados. Não poderiam assistir a missa integralmente, após o sermão eram postos para fora, e, assim sendo, procuravam aprender rapidamente a doutrina cristã para poderem participar da missa toda e obter outros privilégios. Os enfermos eram atemorizados com o perigo de morrerem antes do batismo e irem para o inferno.³⁶⁸

Ao impor o Batismo aos indígenas, os jesuítas conseguiram ampliar enormemente seus objetivos tendo em vista a cristianização. No entanto, como se observou, foi apenas uma vitória parcial, uma vez que o *desbatismo* evidenciava a intenção dos indígenas, contrária à esperada pelos jesuítas. Aos guaranis recaía uma assertiva peculiar: poder viver nas reduções sem abdicar de sua antiga casa; reduzir-se, mas não perder seus costumes e crenças; seguir as ordens dos padres, mas não deixar de seguir as instruções dos *xamãs*.

3.2.6 A Morte e o Sepultamento nas Reduções Jesuíticas

Para o guarani, a morte era percebida como um fenômeno puramente natural, resultante de más ações e intrinsecamente ligado a uma origem mítica. Os fatores que causariam a morte poderiam estar ligados a consequências de causas naturais, como por exemplo, “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 subsistencia del grupo doméstico, y cuya alma encuéntrase en un estado de

³⁶⁷ SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay VI*. Aproximación a las creencias de los indígenas. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1985. p. 32. .

³⁶⁸ CALAÇO, Thaís Luzia. *"Incapacidade" indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas*. 1. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2003, p. 116.

‘vagancia external’³⁶⁹ ou ainda, por causas consideradas não naturais atribuídas “a la interacción de poderes sobrenaturales negativos, vengativos o punitivos, o ya a la magia negra provocada por los shamanes, manipuladores de las fuerzas mágicas, o por otros miembros societarios”³⁷⁰.

Cabe salientar que, na maioria das sociedades constituídas, a morte acaba sendo percebida como uma ameaça, e resulta numa mobilização de elementos rituais e míticos que buscam eliminar a sensação peculiar de uma finitude humana, bem como, orientar as emoções através de práticas que tragam consolo e alimentem uma memória coletiva através do luto.³⁷¹

Alguns sentimentos, como o medo de doenças e o medo da morte, ocupavam um lugar peculiar nos séculos XVI e XVII. Este período acabou sendo marcado por uma mudança nas condutas religiosas e morais. O principal objetivo desta configuração teológica era a interiorização de uma moral, uma ordem e um controle cristão católico que pudesse coadunar preocupações comuns ao Estado e à Igreja.³⁷²

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no caso da cultura guarani, relata com muita propriedade o significado da morte.

O período que se segue à morte de um adulto é extremamente perigoso. O medo que se abate violentamente sobre todos, após o enterro contrasta 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 enquanto pânico, e a inércia à pressa.³⁷³

Seguindo a mesma linha de pensamento, Susnik reforça o conceito de que a morte se reveste, portanto, de um complexo significado.

³⁶⁹ SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay. V. Ciclo Vital y Estructura Social*. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1983. p. 54.

³⁷⁰ SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay. V. Ciclo Vital y Estructura Social*. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1983. p. 54.

³⁷¹ HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Odisséia, 1924. p. 153-156.

³⁷² KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998. p. 222-226.

³⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 491. O autor também refere 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”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 56).

La muerte es una transición conciente del estado de vivencia humana al estado de vivencia anímica. Ocurre un desequilibrio socio psíquico en la estrecha comunidad [que é retomado pelos] ritos mortuarios y las prácticas funerarias que manifiestan diferentes pautas para restablecer dicho equilibrio, conjugando o ya anulando la relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos.³⁷⁴

Para o guarani, a maioria das práticas rituais visava assegurar a separação entre a alma e o corpo da pessoa falecida. Assim, a participação de todos do grupo no rito funerário tinha o propósito de habilitar vivos para enfrentar este momento vital do ciclo da própria existência. Cabia, portanto, reverenciar o falecido dependendo das circunstâncias da morte, através do lamento, do choro ou da ira.

Outro aspecto relevante, abordado por Susnik, tem a ver com as descrições relativas à forma do sepultamento: “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 con ramas para evitar el contacto directo del cuerpo con la tierra, y se erigía una choza funeraria en miniatura”.³⁷⁵

Segundo Alfredo Vara(h), as técnicas funerárias representavam uma preparação para a ressurreição ou reencarnação da pessoa morta.

Tienen como sustrato la creencia en la reencarnación sobre todo los huesos son considerados esenciales para obtener una resurrección, o reencarnación inmediata del individuo los grandes shamanes son considerados capaces, con sus rezos, de provocar tal acontecimiento.³⁷⁶

Buscando entender que os indígenas acreditavam que o corpo, mesmo sem vida, era acompanhado até a sepultura pela alma, o Padre Montoya supõe que por este motivo os mesmos, seguidas vezes “enterraban sus muertos en unas grandes

³⁷⁴ SUSNIK, Branislava. *Guerra. Trânsito. Subsistência*. Asunción: Manuales del Museo Etnografico Andres Barbero, 1990. p. 103.

³⁷⁵ SUSNIK, Branislava. *Guerra. Trânsito. Subsistência*. Asunción: Manuales del Museo Etnografico Andres Barbero, 1990. p. 113. Outro aspecto registrado pelo padre Ruiz de Montoya tem a ver com o seguinte costume em relação ao período de luto. “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”. (MONTROYA, Antonio Ruiz de. *La Gran Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989. p. 78).

³⁷⁶ VARA(h), Alfredo. *La Construcción Guarani de la Realidad – Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1984. p. 114.

tinajas, poniendo un plato en la boca, para que en aquella cavidad estuviese más acomodada el alma, aunque estas tinajas las enterraban hasta el cuello”.³⁷⁷ O maior desejo ou aspiração para o guarani era poder alcançar uma condição onde pudesse vivenciar a imortalidade. Isto estava diretamente ligado com o fato de que esta seria uma condição suprema da divindade e, portanto, reservada a uma parcela de eleitos ou escolhidos.

O Padre Antônio Ruiz de Montoya, numa referência crítica datada do ano de 1628, registra a forma como os indígenas enterram os mortos antes de receber as orientações e instruções cristãs.³⁷⁸

Entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura una chocuella y de cuando en cuando van a limpiar la yerba que naçe en ella porque asi dicen que descansa el 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 redaço [?] 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 juntan, 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.³⁷⁹

Para o guarani, não havia ligação entre o livre arbítrio e o período posterior a sua morte. Isso decorria da compreensão de que não existiria castigo após a morte, muito menos alguma ideia em relação a uma possível condenação. As dificuldades enfrentadas para chegar a *terra sem mal* eram contempladas como eventuais

³⁷⁷ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *La Gran Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989, p. 78.

³⁷⁸ As orientações em relação ao sepultamento referendavam uma nova sensibilidade diante da morte e do período de luto. Nelas havia uma clara tendência a transformar o sepultamento em expressão pública e uniforme de uma nova religiosidade. Os jesuítas se esmeram em implantar um ritual funerário onde cabem alguns sacramentos como, por exemplo, a extrema unção e o viático. Também determinam o local da sepultura e o uso da mortalha. (KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.102).

³⁷⁹ CARTA ANUA 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)*. Vol.I (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 274.

acidentes de percurso que a alma necessitava percorrer. O guarani não concebia qualquer tipo de pavor ou desespero em relação à morte, mas era incapaz de tolerar algum tipo de cerceamento à sua liberdade.

O guarani tem muito mais medo dos mortos, que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são, como todos os índios, de um sangue frio admirável. Esta atitude deriva principalmente do temperamento dos índios e é consideravelmente reforçada pelas convicções religiosas. O guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma.³⁸⁰

Diante de uma nova prática ritual e litúrgica, que passou a ser inserida no âmbito das Reduções Jesuíticas, prevaleceu o sentido dogmático da concepção cristã, que ao contrário da indígena, não podia ser concebida sem a noção de que, no além, a alma seria julgada pelos seus atos e condenada ou recompensada, em virtude de sua conduta neste mundo. Assim, as manifestações indígenas diante da morte foram direcionadas a uma expressão uniforme, normatizada e pública.

Após a análise de várias questões acerca das místicas cristãs, nas Reduções Jesuíticas, cabe ainda vislumbrar, de maneira mais enfática, como ocorreu este processo da conversão, a partir de alguns pressupostos utilizados para a modelação moral dos guaranis na sua relação com o cristianismo católico romano, como será visto na seção seguinte.

3.3 CONVERSÃO COMO PRESSUPOSTO PARA A MODELAÇÃO MORAL

Remontando às origens, o termo *conversão* foi utilizado por Aristóteles nos tratados de lógica clássica, a fim de designar uma operação na qual, através um enunciado, pode-se extrair outro, que seja considerado equivalente, podendo ocorrer mediante a troca das respectivas posições dos termos, sujeito e predicado. No âmbito do pensamento religioso, o termo *conversão*, vem a significar a ação que

³⁸⁰ UNKEL, Curt Nimuendaju. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva – Guarani*. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1987. p. 35.

envolve o abandono de uma seita, crença ou mesmo uma religião e, a conseqüente passagem para outro grupo ou seita religiosa.³⁸¹

A função primordial empreendida pelos missionários nas reduções foi a de manter um contato mais íntimo com as populações nativas e viabilizar um controle sistemático de uma rotina cristã. De acordo com a opinião de Branislava Susnik, o projeto de modelação moral exerceu este papel:

Logró sí una aparente transmutación de 'las antiguas costumbres' de los indígenas, pero al Guaraní quedaba sólo la oportunidad de adecuarse a las obligaciones y 'premios' pautados. Se pretendía formar la unidad temporal de las 'doctrinas-pueblos' y una homogeneización psicomental de los indígenas fuera de cualquier interferencia de los colonos, siendo los sacerdotes, quienes monopolizaban no sólo funciones administrativas, sino también, y en primer lugar, el fundamental proceso de la reeducación de los Guaraníes neolíticos.³⁸²

Neste aspecto, os jesuítas souberam trabalhar, tendo como parâmetro, uma atitude soteriológica fundamental, ou seja, baseado nas suas ações com vistas à salvação dos povos indígenas, valendo-se de um poder hierárquico episcopal segundo as premissas defendidas institucionalmente pela igreja. Sobre esse tema, Romano pondera, com propriedade:

Ao contrário do pensamento que afirma a igualdade radical dos entes humanos, na perspectiva spinozana, as doutrinas cristãs ergueram um sistema hierárquico que postula a desigualdade como fundamento e alvo do político. Um dos maiores pilares do pensamento católico é Tomás de Aquino. Nele, a noção do universo como imensa hierarquia verticalizada que desce do Senhor, atravessa os arcanjos e anjos, chega aos sacerdotes e passa aos leigos poderosos para atingir os ínfimos da natureza, define a doutrina cósmica e cívica, espinha dorsal do catolicismo religioso e político.

³⁸¹ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 208. Homero Pinheiro inclui na sua explicação sobre o termo uma ideia acerca de verdadeiro e falso. Para o autor, ao praticar uma conversão, o indivíduo estaria abandonando uma crença religiosa que julga falsa para adotar outra que crê ser verdadeira. Por esta ótica, o sujeito é um converso para a religião que adota e um apóstata para a religião que abjura. Para os povos que sofreram o processo de conquista almejou-se uma conversão que se aproximava do exercício lógico aristotélico; a saber, o desejo de conversão com um sentido universal; a conversão de todos os povos não cristãos. Pinheiro alude, igualmente, ao fato de que a conversão pode ser voluntária ou simulada, por conveniência ou violência, ou, ainda, ambas. Pode se tratar de uma forma de sobrevivência ante uma situação extrema na qual os adeptos de um culto, sendo maioria, possuem a tutela do poder, o uso da lei e o serviço das armas. (PINHEIRO, Homero. *Temas & Textos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Aula, 1992. p. 403).

³⁸² SUSNIK. Branislava. *Los Aborígenes Del Paraguay, II, Ethnohistoria de los Guaraníes (Época Colonial)*. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979-80. p. 124.

A Igreja Católica exhibe na sua forma de governo e de pensamento social este imaginário metafísico.³⁸³

Este sistema de organização hierárquico e desigual, que povoava o imaginário cristão jesuítico, também se fazia presente na organização da vida cotidiana nas Reduções Jesuíticas, a fim de servir como mecanismo de *conversão*. Contribuindo com o afirmado, Zanotto, em sua obra *Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*, pondera que “cada ação é reinterpretada a partir da orientação teológica, que lhe transmite um sentido dentro do plano divino para a história”.³⁸⁴

Portanto, como afirma Romano, “da hierarquia celeste, segue-se a terrestre e a política”.³⁸⁵ Diante desta visão hierárquica e soteriológica do cristianismo católico romano, os jesuítas estabelecem novos paradigmas vivenciais aos indígenas. Ocorre assim, a disputa, segundo a opinião dos padres, da *verdade*, proferida pela fé cristã, contra as *superstições* existentes na cosmovisão mítica guarani, bem como da *virtude* cristã contra o *pecado* cometido pelos guaranis.³⁸⁶

A ideia transmitida pelos jesuítas era de que, livrando-se dos pecados e, definitivamente, incorporado à vida cristã, o novo fiel passaria a assumir algumas responsabilidades como a realização de rituais e a participação em cerimônias, cuja função era a de propiciar uma rotina sempre ligada à religião cristã católica.

Junto a essas exigências, a pedagogia jesuítica operava no imaginário do fiel a ser convertido, com a função de motivá-lo a aderir, de fato, à fé. Neste contexto, a tradição cristã católica teria sabido explorar “as emoções, como o medo e a angústia, integra-as à problemática do pecado e da danação, dissipa-as por meio de técnicas rituais, como a confissão e a penitência, conduzindo à plena assimilação da temática cristã da salvação e da redenção”.³⁸⁷

³⁸³ ROMANO, Roberto. *A igualdade: considerações críticas*. p. 12-13. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/articolispinoza/Roberto%20Romano.pdf>>. Acesso em: 26.12.2012.

³⁸⁴ ZANOTTO, Gizele. *TPF. Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012. p. 61.

³⁸⁵ ROMANO, Roberto. *A igualdade: considerações críticas*. p. 15. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/articolispinoza/Roberto%20Romano.pdf>>. Acesso em: 26.12.2012.

³⁸⁶ AHLERT, Jacqueline. *As Miniaturas na Imaginária Missioneira*. O Acervo do Museu Monsenhor Estanislau Wolski. Dissertação (Mestrado em História). Passo Fundo: UPF, 2008. p. 38-39.

³⁸⁷ GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI – XVIII)*, São Paulo: Companhia das Letras. p. 2003. p. 288.

Foi, a partir desta forma de atuação evangélica, que o imaginário do fiel foi estimulado a fazê-lo recorrer, cada vez mais, à ajuda sacerdotal, sendo que, com isso, os jesuítas acabaram ganhando espaço nas reduções e conseguindo o seu propósito de modelar a moral e a vida dos crentes.³⁸⁸ Conforme Janice Theodoro, os jesuítas “foram hábeis na composição de metáforas capazes de transformar e comprimir a realidade americana no texto bíblico, combinando situações similares narradas pelos indígenas até citações do Velho e do Novo Testamento”.³⁸⁹

Também Einsberg chama a atenção para o fato dos jesuítas terem relacionado os mitos indígenas com determinadas passagens bíblicas, facilitando, assim, o objetivo de alcançar uma adesão à doutrina cristã e, a possível *conversão* dos indígenas guaranis:

Através de suas investigações da cultura e dos mitos Tupi, os jesuítas tornaram-se peritos em identificar elementos da cultura cristã na mitologia indígena. Ao assumirem que os mitos Tupis correspondiam a eventos da antiga história do cristianismo, os jesuítas evitavam o árduo e doloroso processo de dessacralizar as histórias indígenas e substituí-las por mitos cristãos. A única coisa a ser feita era uma correção que eliminasse as imperfeições introduzidas pela transmissão oral das suas narrativas. Dessa maneira, a etnografia da cultura Tupi permitiu que os jesuítas decifrassem a estrutura de autoridade encerrada na organização social dos nativos e o papel dos mitos da reprodução e legitimação dessa estrutura.³⁹⁰

No seu projeto de modelação moral e de *conversão*, os jesuítas contaram com a decisiva colaboração das crianças, que atraídas por pequenos presentes e gestos de atenção, acabavam se tornando as divulgadoras das intenções dos

³⁸⁸ Vale salientar aqui, o que já foi exposto em outras passagens dessa dissertação, referente aos processos de resistência à cristianização, que ocorreram dentro das reduções. Estes foram constantes nos espaços onde se encontravam os jesuítas e os indígenas, porém não serão abordados, uma vez que a intenção é poder vislumbrar como ocorreu esta modelação do imaginário indígena, segundo os padrões europeus cristãos e católicos.

³⁸⁹ THEODORO, Janice. *América Barroca: temas e variações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p.15-37.

³⁹⁰ EINSBERG, José. *As Missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 75. Einsberg relata pontos de encontro da fé cristã com as crenças indígenas. “As crenças Tupis, de fato, forneciam uma base sólida para a pregação jesuítica: (a) os índios Tupi acreditavam na imortalidade da alma; (b) organizavam seu universo moral em torno da oposição entre o bem e suas recompensas, e o mal e suas punições; (c) veneravam São Tomé, assim como os jesuítas”. (EINSBERG, José. *As Missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 75).

missionários.³⁹¹ O fascínio exercido sobre as crianças se estendeu, posteriormente, aos adultos³⁹², sobretudo, através da música e das artes em geral.

A mentalidade jesuítica supunha que o missionário fosse um instrumento de correção moral para os indígenas. Como a doutrina cristã católica enfatizava uma exteriorização desta religiosidade, foram sendo consolidados espaços que permitiram a construção de uma sensibilidade religiosa, de acordo com as estratégias adotadas pelos missionários e, que visavam ampliar a introdução e a influência da modelação moral cristã a fim de cristianizar para civilizar. Entre as estratégias utilizadas para difundir a proposta de uma possível modelação moral com vistas à *conversão*, encontram-se a confissão, o castigo e as penitências que serão objeto de análise na sequência desta dissertação.

2.3.1 A Confissão

A confissão tinha um papel fundamental, na medida em que servia como um instrumento para policiar as atitudes dos novos fiéis e, ao mesmo tempo, fazê-los “pagar” pelos seus pecados, por intermédio das penitências. Além disto, um diferencial entre a confissão estabelecida na Europa e a empregada na região platina, é que nesta última, o sacramento³⁹³ da confissão deveria servir como um

³⁹¹ O tema da conversão das crianças ameríndias é tratado, com muita propriedade, na dissertação de Mestrado de Bianca Hennies Brigidi. (BRIGIDI, Bianca Hennies. *Anjos Rebeldes: Desvios dos Modelos de Discurso Missionário sobre a Conversão das Crianças Guarani (XVII)*. Dissertação (Mestrado em História), Porto Alegre: PUCRS, 2005).

³⁹² Fleck menciona que “muitos nutriam uma espécie de devoção fanática pelos jesuítas, resultante de seu carisma e dos poderes que lhe eram atribuídos”. (FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *O Modelo Jesuítico de Igreja nas Reduções Guaranis*. In: *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal & Porto Alegre: EST, 1998. p. 100).

³⁹³ A Igreja Católica Romana refere sete sacramentos nas sua vida celebrativa, a saber: batismo, crisma, eucaristia, reconciliação, unção dos enfermos, ordem e matrimônio. Segundo a sua compreensão doutrinária os sacramentos seriam rituais destinados aos fiéis, para que pudessem receber as graças divinas. Os sacramentos seriam destinados também a conferir um sentido de sacralidade a certos momentos e situações da vida cristã. Acredita-se que teriam sido instituídos pelo próprio Cristo através de “sinais visíveis” e confiados à igreja. Ao celebrá-los, através das palavras e elementos rituais, a igreja estaria alimentando, exprimindo e fortalecendo a fé de cada um dos seus membros. Conforme os cânones normativos católicos, os sacramentos são considerados sinais sagrados na medida em exprimem uma realidade sagrada, espiritual; podendo ser sinais que simbolizam um certo efeito; transmitem dons diversos da graça divina; porque nutrem, robustecem e exprimem a fé. É importante destacar também que na maioria das Igrejas protestantes de caráter histórico, se segue apenas dois sacramentos, o batismo e a eucaristia (santa ceia). O motivo para esta interpretação se encontra na perspectiva estudada por Lutero que definiu o sacramento como uma coisa material, que através da palavra de Deus, poderia assumir um caráter diferente. Não no

sinal do bom andamento da empresa evangelizadora. Por ser uma religião trazida pelos estrangeiros, com práticas e cultos estranhos, se imaginava que os indígenas mostrariam adesão à cristandade se passassem a confessar seus pecados regularmente.

Delumeau em seu estudo acerca da confissão e do perdão observa que esta pode ser vislumbrada sob duas óticas: uma que a relaciona com o medo do inferno, enquanto a outra a une com o amor a Deus:

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. Já outros, justificavam o arrependimento dos pecados por temor do Inferno. Com certeza, os indígenas que frequentavam 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.³⁹⁴

Conforme pondera o autor citado, para os guaranis, a confissão estava ligada ao medo de punições, quando estes não seguiam os ditames religiosos e morais trazidos pelos jesuítas. O que pode ser verificado, nos relatos históricos, são milhares de índios se confessando aos padres, emoções afloradas em forma de lágrimas, confissões minuciosas dos mais íntimos e pequenos erros, indígenas admitindo pecados de um passado pagão, bem como, confissões no leito de morte em registros otimistas quanto à boa aceitação nativa ao sacramento.

Muchos se acercaban al sacramento inmediatamente después de cometida la falta y confesaban con dolor y lágrimas culpas pequeñas e inevitables, que escaparían a la vista de ascetas perfectísimos, como haber pasado el día viernes sin haberse acordado con suficiente congoja de la Pasión de Cristo, haberse olvidado de rezar por los difuntos, o no haber sufrido las injurias con la suficiente resignación cristiana.³⁹⁵

sentido material, pois o vinho continuaria sendo vinho e o pão continuaria sendo pão, mas pela promessa divina seria atribuído um poder vinculado a estes elementos. Algo importante, segundo a tradição protestante é que os sacramentos seriam apenas dois, por serem instituídos diretamente por Jesus Cristo: o batismo (Mateus 28.19) e a ceia (1 Coríntios 11.23-26). (BORTOLINI, José. *Os Sacramentos em sua Vida*. São Paulo: Paulinas, 1981).

³⁹⁴ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. A confissão católica – séc. XIII a XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. p. 40.

³⁹⁵ MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987. p. 206.

Guilherme Felipe destaca que, existe uma grande incidência de relatos históricos afirmando a boa realização da confissão, ou seja, que esta prática era constante, mas que, por outro lado, seriam raros os registros que confirmariam a eficácia de tal sacramento.³⁹⁶ O mesmo autor também faz uma diferenciação dos registros das confissões, dividindo-as em *casos modelares*, que eram aqueles relatos que seguiriam uma lógica ideal de confissão e, *casos edificantes* ou *extraordinários*, que corresponderiam aos relatos enaltecendo a implantação da confissão, mas que não redundariam em uma suposta eficácia na vida indígena.³⁹⁷

Apesar de os relatos jesuíticos envolvendo a confissão procurarem ter, em sua maioria, um caráter edificante, evidenciam-se nestes, muitas dificuldades encontradas em administrar o sacramento no meio reducional. A confissão era considerada um instrumento capaz de manter os índios dentro das boas condutas cristãs, sob a vigia dos padres e, ao mesmo tempo, ter a função de reconciliá-los com Deus por tê-lo ofendido. Porém, poucos casos registrados dão conta da conduta do indígena após sua confissão, importando mais, para o discurso jesuítico, descrever o ato confessional, a fim de comprovar o êxito do trabalho cristianizador realizado nas Reduções Jesuíticas, como pode ser conferido em alguns relatos da Quinta Carta Anua, do P. Diego de Torres.

Pero el más grande consuelo entre tanta miseria consiste en que, apenas asoma la enfermedad, piden confesión.³⁹⁸

Al otro día volvimos a la enferma medio dudosos del efecto de nuestras oraciones. Ella nos recibió con buen ánimo, y nos pidió perdón por su obstinada resistencia; dio señal de gran dolor y arrepentimiento. Dando gracias a Dios, la bautizamos. Pronto después se fue contentísima al cielo.³⁹⁹

Pero cayendo en la cuenta que también bajo nuestra protección podían vivir con seguridad, vinieron juntamente con la mujer con que vivían sin casarse,

³⁹⁶ FELIPPE, Guilherme Galhegos. *VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS: batismo, confissão e matrimônio nas Reduções Jesuíticas (1609-1640)*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: PUCRS, 2007. p. 61-90.

³⁹⁷ FELIPPE, Guilherme Galhegos. *VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS: batismo, confissão e matrimônio nas Reduções Jesuíticas (1609-1640)*. Dissertação (Mestrado em História) Porto Alegre: PUCRS, 2007. p. 63-78.

³⁹⁸ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA. *Cartas Ânua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Peuser, 1927-29. Vol. I, p. 295.

³⁹⁹ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA. *Cartas Ânua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Peuser, 1927-29. Vol. I, p. 348.

a este pueblo, y después de una confesión general de toda la vida, se casaron por la Iglesia, viviendo ahora muy cristianamente.⁴⁰⁰

Como visto, os relatos enaltecem o que seria uma boa assimilação do sacramento da confissão por parte dos guaranis. O fato é que aquilo que os jesuítas interpretavam como sendo pecados indígenas eram, na realidade, apenas condutas, costumes ou práticas autóctones que não representam, na cultura nativa, nenhum erro ou falha comportamental.

Dentro do contexto reducional jesuítico que não respeitava a alteridade, era a visão cristã católica dos padres, por vezes, intransigente, que entendia as atitudes indígenas como algo errado, pecaminoso e passível de punição, como por exemplo, diante da poligamia ou da união conjugal em linhagem familiar.

A poligamia era um obstáculo complicado de se remover. Na prática, os padres tinham que convencer os homens a escolher uma entre suas várias mulheres e, portanto, a abandonar as demais. O problema se tornava ainda mais grave perante o desafio representado pelas leis positivas da igreja sobre casamentos consanguíneos e as práticas de casamento cruzado da estrutura de parentesco dos índios Tupi. As tribos Tupis eram pequenas e todos os seus membros tinham alguma relação de parentesco. Os jesuítas, portanto, tinham que decidir, em cada caso. Os missionários queriam de fato combater os pecados extremos, como é o caso da poligamia, mas estavam mais dispostos a tolerarem pecados menores, como o casamento consanguíneo.⁴⁰¹

Nesta perspectiva, se apresentava um *conflicto de crenças* gerando uma realidade nova, tanto para os padres como para os guaranis, onde cada parte observava, interpretava e agia de acordo com seu modo de ser – os primeiros classificando todas as atitudes nativas como falhas morais e tentando impor o que consideravam de acordo com a conduta de um moral cristão católica, e, os segundos, tentando adaptar-se à situação, relacionando-se com os primeiros, mas sem perder de vista sua cultura e tradição.

2.3.2 O Castigo

⁴⁰⁰ QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA. *Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Peuser, 1927-29. Vol. I, p. 349.

⁴⁰¹ EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000. p. 82-83.

As referências às ameaças e a concretização dos castigos corporais e de castigos tidos como *divinos*⁴⁰² pelos missionários se realizavam através de diversos meios de amedrontamento, visando uma assimilação da doutrina e das condutas cristãs católicas pelos indígenas. O castigo era um elemento de modelação da moral indígena que não deveria estar dissociado da compreensão acerca do processo civilizador europeu, com suas modalidades de controle social.

Norbert Elias, ao analisar o processo cristianizador e civilizador, moldado nas condutas europeias, oferece elementos que permitem uma aproximação para o estudo desses processos, na evangelização guarani. Ele aborda a modelação do comportamento moral dos indígenas baseada num processo de autocontrole que, ao mesmo tempo, era consciente e inconsciente, mas funcionava como mecanismo de *conversão* das condutas até então tidas como normais pelos indígenas. Neste sentido, o castigo exercia um forte apelo persuasivo, tanto consciente, quanto inconsciente.

Além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava prevenir transgressões de comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente, produzia uma colisão com a realidade social. Mas fosse consciente ou inconscientemente, a direção dessa transformação da conduta, sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos era determinada pela direção do processo de diferenciação social, pela progressiva divisão de funções e pelo crescimento de cadeias de interdependência nas quais, direta ou indiretamente, cada impulso, cada ação do indivíduo tornava-se integrado.⁴⁰³

Dos indígenas, os jesuítas esperavam que estes pudessem aceitar e viver de acordo com uma conduta moral cristã católica, a qual lhes daria a oportunidade

⁴⁰² Castigos tidos como divinos, eram aqueles que eram interpretados a partir da moral cristã e que haviam sido detalhados por Inácio de Loyola nos seus *Exercícios Espirituais*. Imaginava-se que pudessem ser lançados diretamente por Deus como punição através de desgraças coletivas ou individuais que fugiam ao controle humano.

⁴⁰³ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. p. 196. É importante destacar que Elias faz este comentário tendo como pano de fundo a realidade europeia. Mesmo assim, parece possível uma aproximação com o projeto missional jesuítico, na medida em que a aplicação de sanções como forma de assimilação de determinadas normas e condutas, faz parte tanto do processo de civilização, quanto de evangelização.

de salvação e os incluiria numa sociedade dita civilizada. Para isso, tanto o uso de castigos físicos quanto dos castigos *divinos*, ou seja, advindos *diretamente de Deus*, tinham a função de prevenir transgressões, criando adesão aos valores pregados pelos missionários. Em determinadas situações, faltas públicas sofriam penas públicas.⁴⁰⁴ Um dos exemplos mais evidentes, de pena pública, foi a punição imposta a um feiticeiro durante uma festa de Natal.

Chegou a festa do Santo Natal e, porque se juntaram naquele povoado muitos grupos de índios procedentes dos comarcões, julguei azada essa ocasião para, com pretextos de regozijo, destronizar aquele demônio e índio pernicioso. Fi-lo chamar, disse-lhe quão solene era o dia e que ele mesmo, com a sua pessoa, havia de alegrar-se a partir de um jogo em uso no meio dos cristãos. Era-o de que lhe haviam de vender os olhos e, deste jeito conseguisse agarrar alguém, dar-lhe-ia um prêmio especial. Começou a brincadeira, propiciando os moços a adúlá-lo, a imitar-lhe seu modo desajeitado de andar, a puxar-lhe a roupa, dar-lhe golpes e empurrões, até que dessem com ele por terra. O pobre homem, empenhado pela cobiça de alcançar o prêmio, esforçava-se nisso de agarrar a alguém. Os circunstantes ficaram tomados de pasmo, ao verem seu deus escarnecido de tal forma. Desfazendo-se do respeito e temor tido àquele monstro, com grande fúria investiram contra ele.⁴⁰⁵

A recomendação das *Constituições da Companhia de Jesus*, de corrigir, sobretudo com amor, mas quando necessário, aplicar confusão, vergonha e temor como explicitado na descrição anterior, de Montoya. Segundo o relato, o objetivo da pena era mostrar a todos que tais práticas eram impróprias para um *bom cristão*.

Dentro das organizações reducionais existia um sistema punitivo que visava coibir *excessos* e *descuidos* praticados pelos guaranis. Para que este sistema pudesse ser organizado, de modo a cumprir sua função, os missionários contavam com o auxílio de *alcaldes* e outros fiscais escolhidos para zelar, diuturnamente. Os *alcaldes* faziam parte do conselho administrativo das reduções, denominado de *cabildo*. A eles cabia a tarefa de prender aqueles índios que cometessem delitos,

⁴⁰⁴ Segundo a descrição do Padre Romero, após as aplicações das penas eram realizadas solicitações indígenas de castigo. Para o religioso, eram sinais de boa conduta, pois apresentam as noções de pecado e arrependimento. Para ele, os indígenas de São Nicolau de Piratini: “no consienten que aya vicios y pecados y por esso sin tener respecto unos a otros en viendo el pecado luego al punto avisan dello al Pe para que lo castigue que es cosa singular y efecto sin duda de la gracia que reciben q.do se hazen Xpianos, porque antes en su infidelidad era notable el secreto que guardaban en sus cosas”. (ROMERO, Pedro (1634) In: *Jesuítas e Bandeirantes no Tape: 1615-1641*. Introdução e notas de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. Manuscritos da Coleção De Angelis, v. 3. p. 60).

⁴⁰⁵ MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 165.

podendo, até mesmo, buscar e encarcerar índios fugitivos. Além disso, era permitido ao *alcaide* castigar o índio que cometesse alguma transgressão da ordem estabelecida, da moral ou em relação aos ensinamentos doutrinários proferidos pelos missionários. Quanto maior o delito, maior seria o castigo aplicado.⁴⁰⁶ Eram eles, segundo o padre Diego Durán, que “cuydan del concierto de toda la comunidad de dirigirlos en sus empresas, de castigarlos en sus excesos y descuidos conformemente a la prudencia y facultad de los P.es”.⁴⁰⁷

As ordens do padre Nicolás Durán, de 1623, eram claras na maneira como se deveria agir nas reduções, com relação aos castigos físicos, apontando para a importância deste método de modelação moral dos indígenas.

En las Reducciones nuevas donde no ay christianos y donde ay pocos, no haya castigo de ningun género y disimúlese en paciencia por no hacer odiosa la fee á los ynfieles, y donde ay muchos christianos, tampoco aia castigo, sino en caso muy raro, y esse sea muy leue. En las Reducciones antiguas de christianos, si están en prouincia de Ynfieles y donde se espera su conversion no aia castigo sin direcion del Superior de las Reducciones. Procuren los Padres no ser rigurosos en castigos ordinarios, para ganar nombre de Padres amorosos. En ninguna Reduccion se ponga cepo, sin orden expreso del P. Provincial, y quando le aia, no esté en nombre de los Padres, sino en nombre de los Capitanes y Alcaldes para que si fuere possible se diga que ellos castigan y no los Padres, que nunca han de castigar se su mano.⁴⁰⁸

Havia, portanto, uma preocupação latente, no âmbito das reduções, apontada, acima, por Durán, em não associar os castigos físicos diretamente com a autoridade dos jesuítas, mas com a ação dos integrantes do *cabildo*, embora fosse dos missionários a instrução das possíveis sanções a serem adotadas. Esta questão reforçava a percepção tida pelos missionários quanto ao sentido pedagógico dos castigos. Cibia, pois, observar para que eventuais exageros não tivessem um caráter negativo para o trabalho que era desenvolvido pelos jesuítas, junto às reduções. Dessa forma, a quantidade de açoites, um dos castigos *oficiais* aplicados,

⁴⁰⁶ QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 104-109.

⁴⁰⁷ DUODÉCIMA CARTA DEL P. NICOLAS MASTRILLO DURAN, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO EN LA PROVINCIA EN LOS AÑOS 1626 Y 1627. In: *Documentos para la Historia de la Argentina*. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 265.

⁴⁰⁸ PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguai*. Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912. p. 394.

variava de acordo com a intensidade e a circunstância da falta cometida. Também se observava o sexo, a idade e a posição social do indígena tido como *infrator*.⁴⁰⁹

Os missionários deixaram registrados, em documentos, o uso de castigos físicos nas missões indígenas, principalmente os castigos utilizados para *desapegar* o guarani de suas antigas práticas culturais, aquelas que se chocavam com os padrões de conduta da civilização cristã ocidental.

Da mesma forma, se justificava a aplicação de alguns castigos para acabar com *amancebamentos* com moças de tenra idade, como fica explícito na carta do Padre Diego de Boroa. “El desorden de casarse las muchachas christianas antes de tener edad, que eran verdaderos amancebamientos tuvo mas fácil remedio por quecõ algunos castigos que se hicieron, entiendo escarmentaron otras con el sexo y edad”.⁴¹⁰

Havia também castigos que decorriam daquilo que os missionários designavam como *vício desonesto*, ou seja, as relações sexuais fora do casamento monogâmico. Ao lado de pregações, que visavam desestimular tais práticas, os castigos físicos assumiam uma função corretiva:

Predicasseles todos los domingos y fiestas suyas endereçando siempre el sermon a corregir sus vicios y malas costumbres en particular las borracheras y el vicio desonesto y como es palabra de nrõ señor no vuelue vacia y va imprimiendoen sus coraçones aborrecimiento al vicio, y amor ala virtud como lo mostro una moça de bien poca edad a quien salió un indio a camino de su chacara con mal intento y ella resistio varonilmente pero como bien no pudiesse poner por obra de su dañada intencion como vna furia infernal puso las manos en ella arrastandola y tratando tan mal que estuvo enferma de dolores del cuerpo algunos dias pero sana del alma, quedando triunfando del demonio y del mal indio el qual pago su loco atrebimiento como merecía.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Arno Kern esclarece que “as crianças eram punidas por um máximo de quatro ou cinco açoites, de acordo com a idade, aplicados por quem estivesse no controle das atividades. As mulheres só podiam ser punidas por um máximo de vinte açoites, sendo a sentença sempre executada por outra mulher para evitar violência nos golpes. Para os homens, as penas poderiam ser maiores, mas jamais ultrapassavam vinte e cinco chicotadas diárias”. (KERN, Arno Alvarez. *Missões: Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 38).

⁴¹⁰ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 86.

⁴¹¹ NOVENA CARTA, DEL PADRE PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1616. In: *Documentos para la Historia Argentina*. Tomo XX. (Iglesia). Buenos Aires, 1924. p. 87.

Em outro caso, para melhor demonstrar como o medo relacionado com o castigo funcionava enquanto mecanismo de modelação moral dos guaranis, o padre Montoya relata o comportamento de um nativo que, temendo pecar, pedia para ser castrado.

Um moço virtuoso, movido pelas práticas dos padres com respeito à castidade e aceso de seu amor, pediu com grande instância a eles que o fizesse castrar. Embora edificados à vista de seu fervor, deram-lhe a entender, contudo, que isso não era lícito, ensinando-lhe ao mesmo tempo como devia portar-se para ser casto.⁴¹²

Outra forma simbólica, utilizada para despertar o temor e o medo pelos castigos, eram as leituras feitas pelos jesuítas sobre as catástrofes e as desgraças que ocorriam motivadas pelos pecados, face às transgressões para com as regras cristãs católicas. Os missionários aludiam que, esta realidade poderia ser diferente, na medida em que, a pregação dos padres estaria mostrando a correta direção para alcançar a bondade divina.⁴¹³ O final positivo dava a entender que a bondade de Deus, mesmo nesses momentos, não se distanciava dos indígenas, uma vez que sempre havia o reencontro com o criador, senão nesta vida dita temporal, mas na *vida eterna*.

A moral cristã católica, implantada nas reduções, era uma tradição marcada pela busca de renovação espiritual. Os castigos corporais e *divinos* deveriam ser entendidos, a partir da preocupação de não deixar que o indígena reduzido negasse a graça divina. Assim, tanto os castigos corporais, quanto os *divinos*, teriam sempre uma finalidade positiva. Também perpassava aos relatos da documentação analisada, a utilização pelos missionários de imagens de um Deus benevolente que acolhia os indígenas que se dispunham a aceitar e viver a fé cristã católica, bem como a utilização simbólica de um Deus irado, que castigava os faltosos que não

⁴¹² MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 251.

⁴¹³ Quanto às incursões da História na Teologia e as possíveis aproximações entre Teologia e História, fazemos eco à preocupação de Michel De Certeau que nos chama a atenção para os riscos que elas implicam, pois o historiador tanto pode priorizar uma abordagem espiritualista, quanto ver o conhecimento teológico como superstição, não fazendo nem História nem Teologia (CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992. p. 33) De igual forma é pertinente observar a compreensão sobre a ação divina na natureza engendrada por (DUBOIS, Claude Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: Editora da UnB, 1995. p. 125) O que se busca é, na verdade, uma melhor compreensão da doutrina que fundamentava a ação missionária jesuítica, buscando não descuidar de sua contextualização e das adaptações históricas a que esteve sujeita.

abandonavam as práticas culturais ancestrais dissonantes em relação à doutrina e à prática cristã.

As penas aplicadas nas reduções tomavam por base as normas jesuíticas da época, cujos princípios estabeleciam um ordenamento comum aos cristãos. O princípio da aplicação da pena buscava estabelecer as possibilidades de reconciliação daquele tido como *infrator*, a partir do gesto caritativo da Companhia de Jesus, que conseguia acolher o *transgressor* e levá-lo a situação de penitência.

Os missionários exigiam de todos os indígenas uma postura de retidão moral e a participação na piedade reducional. Nessa perspectiva, os castigos corporais e os castigos *divinos* desempenhavam a função de garantir a coesão grupal e a manutenção do controle dos missionários sobre os indígenas.

2.3.3 A Penitência

O castigo e a penitência seguem caminhos muito parecidos, diferenciando-se mais pelo fato de que, o castigo é algo imposto diante de uma situação vista como irregular, em razão de alguma conduta pré-estabelecida, com fins pedagógicos, enquanto a penitência poderia ser descrita como sendo um ato de vontade própria, por conta da noção de algum discernimento moral, onde a pessoa assume ter praticado o *pecado* e, busca um meio de obter o perdão para poder *reconciliar-se* com Deus.⁴¹⁴

Já nos primeiros documentos da igreja católica, a penitência⁴¹⁵ indicava um processo de mudança de mentalidade, que tinha como objetivo final a conversão. A pena confirmava-se como uma correção fraterna, um remédio cujo tratamento era longo e intenso. Neste sentido, a doutrina aristotélico-tomista contribuiu para uma

⁴¹⁴ FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

⁴¹⁵ Segundo o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, seria necessário o sacramento da penitência que desempenharia a função de perdoar os pecados do indivíduo para que este pudesse alcançar a absolvição ou o perdão de Deus. Mas, o perdão obtido não significaria a eliminação total das penas temporais, ou seja, do mal causado como consequência do pecado já perdoado. Seria necessário, ainda obter indulgência e praticar as boas obras a fim de reparar o mal cometido. (CATECISMO da Igreja Católica. Disponível em: <<http://www.catequisar.com.br/dw/catecismo.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2012).

definição onde a penitência corporal deveria ter por objetivo destruir o pecado do corpo para preservar a integridade da alma.⁴¹⁶

Segundo as orientações das *Constituições da Companhia de Jesus*, as correções necessitavam ser feitas com caridade e aplicadas com a devida discricção pelas autoridades envolvidas. Os *culpados* deveriam ser repreendidos com doçura e amor. A penitência pública deveria ser aplicada quando a falta cometida tivesse uma conotação pública, sempre ressaltando aspectos que pudessem reforçar a edificação espiritual do indivíduo.⁴¹⁷

A *civilização das condutas* que, para Loyola, estava diretamente ligada a uma noção da pureza da alma, ligava-se, necessariamente, à manutenção da *pureza corpórea*, que era legitimada através do *disciplinamento dos sentidos*, no caso dos guaranis, devendo ser acompanhada de manifestações de fervor e de devoção, demonstrados no *chorar copioso*, durante as missas e, na prática de penitências e de autoflagelação.⁴¹⁸

Os motivos elencados por Loyola para que fossem feitas penitências, eram três: para arrepende-se dos pecados passados, para que os sentidos obedecessem à razão e para buscar uma graça ou dom que a pessoa desejava.⁴¹⁹ Ao desviante, era apresentada a penitência, sacramento por excelência de purificação, uma vez que visava reparar os danos que o pecado causaria à alma.

Vale lembrar a insistente recomendação feita pelos jesuítas, registradas em seus relatos, de que os indígenas assistissem às missas, uma vez que a *adesão corporal* a estas cerimônias evidenciava uma *adesão espiritual* à doutrina cristã católica.⁴²⁰ Em razão disso, os indígenas ausentes à missa e omissos na

⁴¹⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 235-238.

⁴¹⁷ LOYOLA, Ignácio. S. J. (1550). *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 106.

⁴¹⁸ Loyola definia a autoflagelação como “castigar la carne, es saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose”. (LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios Espirituales*. Asunción: Centro de Espiritualidad Santos Mártires, 1977. p. 26).

⁴¹⁹ LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios Espirituales*. Asunción: Centro de Espiritualidad Santos Mártires, 1977. p. 25-30.

⁴²⁰ A pesquisadora Adalgisa Campos em seu estudo sobre as irmandades mineiras e sua relação com as missas, assevera que “a crença no poder expiatório da missa foi considerada a mais sublime oração nos diversos níveis culturais da época moderna. Muito divulgada é a crença em seu poder reparador e na sua eficácia para aplacar a ira divina e alcançar a pacificação no plano social, a

observância dos rituais de exteriorização da fé, eram punidos com castigos físicos ou por castigos *divinos*.

Ruiz de Montoya na sua obra *Conquista Espiritual*⁴²¹, refere uma situação bastante peculiar para o estudo das práticas acima mencionadas, bem como das representações que as legitimam. Trata-se das descrições da preparação espiritual que antecedia as festas religiosas, marcada pelo jejum, pela penitência e, sobretudo, pela demonstração pública de arrependimento e pela 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.⁴²²

Sobre as referências a demonstrações públicas de sentimentos, há uma passagem que trata da morte de um missionário, ocasião em que se observa *un lastimoso alarido e un funestísimo llanto*.

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, siguiéndole 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.⁴²³

Pode-se deduzir que, o *chorar copioso*, esteja vinculado à encenação ritual numa suposta consciência da culpabilidade e da necessidade de demonstração pública de arrependimento, como fica comprovado, em outra citação da Carta Ânua de 1637.

elevação espiritual e, notadamente, a salvação da alma.” (CAMPOS, Adalgisa Arantes. “*Irmândades Mineiras e Missas*”. Belo Horizonte: Varia Historia, n. 16, 1996. p. 66-76).

⁴²¹ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

⁴²² MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 169.

⁴²³ MAEDER, Ernesto. (Org.). *Cartas Anuas de la Província del Paraguay (1632–1634)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990. p. 48.

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.⁴²⁴

Cabe lembrar, que uma das características essenciais do cristianismo católico colonial era a busca constante pela exteriorização, pela percepção religiosa altamente simbolizada, na maioria das vezes, ligada mais à imagem do que àquilo que estava sendo representado. Neste sentido, Ahlert destaca as produções artísticas como mecanismos de cristianização e modelação da moral indígena.

Como produtos de um desenrolar histórico, as produções artísticas estiveram relacionadas a elementos de imposição, interpretação, assimilação e resistência, num processo que colocou o guarani no *entre-lugar*, no espaço culturalmente híbrido, em que as contradições de uma sociedade de fronteira tencionavam permanentemente para uma unidade sistêmica.⁴²⁵

A assimilação da noção de pecado e de culpa chegava a situações extremas, como por exemplo, neste registro referido pelo padre Ruiz de Montoya, o qual descreve tanto as práticas de flagelação, quanto as de exorcismo.

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 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.⁴²⁶

⁴²⁴ MAEDER, Ernesto. (Org.). *Cartas Ânua de la Provincia Jesuítica Del Paraguay (1637–39)*. Buenos Aires: FECIC, 1984. p. 93.

⁴²⁵ AHLERT, Jacqueline. *Estátuas Andarilhas*. As miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e menanescências. Dissertação (Doutorado em História). Porto Alegre: PUCRS, 2012. p. 79. Marilena Chauí reforça que após o Concílio de Trento a igreja católica fez uso de “expressões tácteis, olfativas e cinestésicas” para evangelizar pela via dos sentidos, o que veio a resultar numa infinidade de imagens e símbolos acerca do inferno. (CHAUÍ, Marilena. *Janela da Alma, Espelho do Mundo*. In: NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 38).

⁴²⁶ MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Província do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 161.

Mesmo fazendo-se referência às manifestações de penitência, como eventuais exageros aos quais os guaranis se submetiam, os missionários não escondiam sua satisfação em relação a elas, interpretando-as como uma clara assimilação das noções de pecado e de responsabilidade moral. A partir disso, tendiam a reforçar os efeitos benéficos da prática da penitência e a associavam a abundância e a fertilidade da terra, com a garantia de infinitas bênçãos.

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.⁴²⁷

O medo de doenças e o medo da morte, suscitados pelos missionários através dos sermões e da doutrina católica que, cotidianamente era repassada aos guaranis, foram, aos poucos, sendo traduzidas em padrões de comportamento e de sensibilidade pautados por manifestações de devoção e de piedade. A participação nas missas, procissões e festas religiosas, bem como, as penitências e autoflagelações eram considerados indícios da adesão aos valores cristãos, de acordo com a pretensão dos missionários.

A análise dos registros deixados pelos missionários reforça a ideia de que as reduções guaranis foram um espaço de fronteira com o diferente e, conseqüentemente, de acomodação de *sensibilidades*, desfazendo, portanto, a percepção de uma sujeição absoluta dos indígenas aos valores católicos e cristãos conforme os imaginários e as místicas ocidentais.

Este processo de conversão das populações autóctones que implicou em uma vivência nas reduções, possibilitou aos missionários a definição de estratégias, com o uso de símbolos e valores peculiares para a modelação moral dos comportamentos indígenas. A experiência reducional foi um processo de articulação e de negociação, no qual os sujeitos atuavam com suas experiências de forma

⁴²⁷ LEONHARDT Carlos. (Trad.). *Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía De Jesús (1672 a 1675)*. Buenos Aires, 1927. p. 103.

criativa, reinterpretando discursos, produzindo novas relações e se reapropriando do espaço organizado.

A partir do estudo desenvolvido no presente capítulo, envolvendo as místicas nas Reduções Jesuíticas, é possível perceber que o processo de cristianização guarani, realizado pelos missionários da Companhia de Jesus, não foi pacífico, único e linear. Houve resistências e reordenamentos culturais e religiosos de ambas as partes.

Tau Golin pondera que essa interação entre as tradições guaranis e jesuíticas, atingiu o que se poderia denominar de “hibridismo típico de uma expressão de fronteira involucrada”.

No cotidiano da redução, inserida na territorialidade vivida do indígena, povos tradicionais anímicos, a religiosidade atingiu um hibridismo típico de uma expressão de fronteira involucrada, com diversos fenômenos nos mais distintos recintos – na liturgia oficial da igreja; nas capelas das famílias extensas; nas irmandades; nos postos das estâncias, ervais e lavouras, onde, no geral, os próprios índios se encarregavam do culto, misturando-o com práticas ancestrais, elaborando um catolicismo indígena, americano (e depois, caboclo), muitas vezes prosseguindo com celebrações xamanistas com os pajés das aldeias tradicionais, que permaneceram existindo paralelamente ao projeto jesuítico-indígena.⁴²⁸

É importante destacar que, os missionários da Companhia de Jesus tiveram uma adesão significativa na sua tarefa evangelizadora, na medida em que souberam valer-se das expressões constitutivas das místicas cristãs católicas que, ora de maneira simbólica, ora de maneira estratégica e, até mesmo pela imposição do medo, se mostraram eficazes, neste contexto cristianizador, em busca da propagação da conversão dos indígenas guaranis.

Observando as dimensões de força e de poder nas diversas tradições religiosas, Berger, com propriedade, pondera que, sobretudo, os mundos que são socialmente produzidos, neste caso a modelação moral dos indígenas e sua adesão à fé cristã católica, precisam ter estratégias que garantam a sua manutenção entre elas, a socialização, o controle social e a legitimação. Esta última ocorre através da

⁴²⁸ GOLIN, Tau. *Missões jesuíticas do Paraguai: uma sociedade alternativa*. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos (IHU On-line)*. Entrevista concedida à jornalista Patricia Fachin. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3646&secao=350>. Acesso em: 22 dez. 2012.

religião, que vem a ser um instrumento efetivo, pois acaba relacionando as questões da realidade cotidiana e social com o *supremo*.⁴²⁹

⁴²⁹ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 42-45.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo acerca dos *Imaginários e Místicas nas Reduções Jesuíticas* foi conduzido levando em conta a perspectiva das interações observadas nas Reduções Jesuíticas, as quais se constituíram como parte de um fenômeno histórico singular, e, ao mesmo tempo polêmico que, vem recebendo um tratamento teórico, historiográfico e investigativo variado.⁴³⁰

A problemática central que orientou a pesquisa foi a de estudar os processos envolvidos no encontro entre a cultura ocidental cristã católica e a cosmovisão mítica guarani, buscando compreender como ocorreu a modelação moral das populações autóctones indígenas à fé cristã no âmbito das Reduções Jesuíticas da antiga Província Jesuítica do Paraguai, com as suas respectivas frentes missionárias do Paraná, Uruguai, Paraguai e Tape.

Importa, sobretudo, perceber algumas questões acerca dos conceitos morais ocidentais e a mentalidade religiosa cristã europeia daquele período, bem como, as possíveis adequações resultantes das impressões dos jesuítas, que engendraram juízos de valores, tidos como condenáveis nas práticas guaranis e que motivaram a ação missionária, com suas simbologias, tradições e valores.

Inicialmente, é importante destacar que, mesmo com as grandes *descobertas* e mudanças no imaginário europeu, ocorridas nos séculos XV e XVI, as quais causaram uma desestabilização de antigas condutas sociais e religiosas, a visão etnocêntrica, alicerçada no modelo cristão ocidental católico, não conseguiu ser suplantada diante do contato com os povos do *Novo Mundo*. Continuavam povoando os imaginários coletivos europeus as crenças legendárias marcadas pelo exagero assustador de seres monstruosos, territórios exóticos, criaturas abomináveis.

As rupturas acontecidas na Europa, envolvendo os padrões ligados à tradição, facilitaram as expressões moralizantes, o temor coletivo, o pensamento mágico e a interpretação escatológica com suas profecias e sonhos anunciando uma nova Idade de Ouro, expressa pela busca dos mil anos de infinitas glórias,

⁴³⁰ MELIÁ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y Jesuítas em Tempo de las Misiones – Uma Bibliografía Didáctica*. Santo Ângelo: URI (Centro de Cultura Missioneira), 1995.

prometidos pela expressão bíblica do apocalipse. A evocação por uma nova Idade de Ouro se encontrava diretamente ligada à degradação da sociedade medieval e a busca por resgatar alguns valores de uma suposta inocência e pureza. Assim, a conquista do *Novo Mundo* se apresentou como um desafio, mas também fortaleceu a perspectiva que considerava o colonizador europeu como eleito na missão de *converter* as populações autóctones à fé cristã católica.

Pouco dispostos a reconhecer qualquer virtude das sociedades autóctones indígenas, os europeus incorporaram o ideal de ser uma força reguladora e perceberam, na conquista do *Novo Mundo Americano*, uma oportunidade ímpar para desenvolver a sua missão cristianizadora e civilizatória, tarefa para a qual se consideravam eleitos, escolhidos. A partir desta visão, os europeus buscavam explicar a conquista do *Novo Mundo* sob o impacto de sua vocação cruzadista e, na condição de assegurar uma unidade da fé cristã católica entre as nações civilizadas. Cabia, sobretudo, aos conquistadores, com o apoio da igreja, encaminhar a evangelização das populações não cristãs com vistas à sua *conversão* numa interpretação messiânica e salvacionista.

O contexto religioso, político, cultural e social europeu, especialmente no século XVI, alavancou uma concepção, na qual as populações indígenas guaranis eram analisadas com uma infinidade de elementos depreciativos. Dominados pela mentalidade religiosa das místicas cristãs católicas que nas suas expressões misturava sonho e fantasia, aventura e heroísmo, os conquistadores criam uma hierarquização do universo a partir da visão tomista que sublinhava um conjunto de normas acerca do bem e do mal, do certo e do errado, das ações coletivas e individuais.

Na medida em que começou a ocorrer uma maior interação entre os missionários e as populações indígenas guaranis, os relatos e as observações acabaram detalhando práticas sobre supostas superstições, sacrifícios, cerimônias e rituais tidos como *demoníacos*. Esta caracterização diabólica justifica a necessidade da cristianização.

Muito ligados a uma valorização dos sacramentos e a uma simbologia que permitia uma identificação visível dos principais elementos inerentes à teologia cristã católica, os jesuítas ampliam os seus conceitos evangelizadores e impuseram uma

nova linguagem mística para a redenção humana. Incorporam as ideias de um apostolado cristão a partir das regras da Ordem – Companhia de Jesus - e almejam a modelação moral de populações indígenas que estariam vivendo em “estado de degeneração humana” numa flagrante distância em relação a uma “cristandade pura”, digna, nobre, como anunciado pelas profecias apocalípticas.

Alimentados pela consciência de que estariam sendo auxiliados pela mão divina de forma onipresente, os jesuítas representavam uma autoridade eclesiástica e civil, bem como simbolizavam a civilização ocidental com seus valores, tradições e condutas, na perspectiva de cristianizar para civilizar e integrar as populações indígenas guaranis aos estatutos da sociedade eurocêntrica, a serviço dos colonizadores.

A falta de referências históricas ou de situação análoga nos processos de evangelização no *Novo Mundo* implicou em uma série de dificuldades para o estabelecimento de um modelo que servisse aos interesses dos jesuítas. No entanto, os missionários estavam diante do desafio de integrar as populações indígenas guaranis a uma organização semelhante àquela que acontecia na Europa. Para isso, trabalharam no sentido de incutir as referências dos imaginários e dos padrões morais ocidentais.

A partir de uma vivência que lhes confere um *status* privilegiado de líderes carismáticos, dotados de qualidades excepcionais que eram habilmente manipuladas, os jesuítas souberam ampliar enormemente as adesões dos indígenas a tradição cristã católica. O discurso empregado pelos missionários valorizava as interações simbólicas para que os guaranis tivessem a clara noção do significado de estar distante da *verdadeira religião*.

Muito significativas eram as impressões dos jesuítas, descritas através de relatos, sobre as manifestações da cultura guarani. A poligamia, antropofagia, belicosidade, eram expressões que deveriam ser eliminadas para existir uma adequação comportamental aos padrões de uma moral vigilante sempre observada pelos *soldados de Cristo* que, se esmeram, em transformar a mentalidade guarani em um código ético e moral do cristianismo católico ocidental.

A ação evangelizadora acabou assumindo uma inestimável conotação civilizatória na medida em que houve mudanças significativas na configuração do

espaço das aldeias, nos modelos de habitações, regulação do tempo, funções sociais, produção de bens materiais, organização política, relações de gênero, prestígio e autoridade. As reduções foram espaços que desafiaram a manutenção de valores autóctones indígenas e, ao mesmo tempo, serviram ao propósito da *conversão* das populações guaranis à fé cristã católica, realizada pelos missionários jesuítas, integrados plenamente à mentalidade ocidental. Sua linguagem reforçava um universo místico com argumentos messiânicos ou proféticos relevantes para a modelação moral guarani.

Vale lembrar, embora não seja objeto de estudo desta dissertação, que houve muitos processos de resistência à cristianização e civilização dos guaranis. O que se constata nesta pesquisa, é que existiu um processo de cristianizar para civilizar, onde a modelação moral foi muito bem explorada pelos jesuítas, utilizando elementos de uma mística cristã católica que envolvia o cotidiano, a repetição, o medo e o castigo. Tais elementos, juntamente com a imposição da cultura europeia passaram a fazer parte do imaginário das populações indígenas guaranis e, por conseguinte, os jesuítas tiveram êxito no seu propósito de cristianizar para civilizar, sem levar em conta as possibilidades de referendar uma alteridade inerente à cultura guarani.

A convivência entre os guaranis e os jesuítas nas reduções aconteceu a partir de uma mútua relação que gerou dificuldades para ambos os lados. Os missionários condicionados pelas suas crenças observavam e interpretavam as condutas guaranis de maneira depreciativa. A partir desta realidade, justificavam seu propósito em implantar normas, estratégias e práticas cristãs, fundamentadas numa visão condicionada pelas orientações da igreja católica e sublinhadas pela congregação jesuítica.

Os indígenas reduzidos aceitaram estabelecer uma aliança com os jesuítas, mas sem abrir mão de sua liberdade. Desta forma, é fato incontestável que tenham participado de celebrações, recebido os sacramentos e adotado determinadas práticas do imaginário religioso cristão, mas, também, conseguiram manter seus costumes e tradições, ao mesmo tempo em que viviam no meio reducional.

O estudo, portanto, vislumbrou que existe uma memória a ser resgatada. Uma historicidade própria que necessita ser alcançada a partir de novos enfoques

com leituras advindas de áreas que permitam a compreensão da contribuição referida pelas populações indígenas guaranis. Cabe a luta da memória contra o esquecimento. A interpretação crítica à luz de uma historiografia que permita a expressão da cultura guarani enquanto protagonista de uma sociedade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADÓGAN, León. Ayvu Rapytav In: MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991.
- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI*. *Revista de História*. Nº 144. São Paulo: Editora da USP, 2001.
- AHLERT, Jacqueline. *As Miniaturas na Imaginária Missioneira*. O Acervo do Museu Monsenhor Estanislau Wolski. Dissertação (Mestrado em História). Passo Fundo: UPF, 2008.
- AHLERT, Jacqueline. *Estátuas Andarilhas*. As miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e menanescências. Dissertação (Doutorado em História). Porto Alegre: PUCRS, 2012.
- ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALTMANN, Walter. Lutero, Afinal o que Quis? In: DREHER, Martin N. *Reflexões em torno de Lutero*. Vol. I. São Leopoldo: Sinodal, 1981.
- AMARAL, Ilídio do. *Sobre Descobertas Européias do Novo Mundo e Primeiros Contactos Humanos no século XV e XVI*. Estudos em homenagem Luís Antonio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2004, p. 143-152. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4958.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2012.
- ANDRES, Melquíades. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- AQUINO, Tomás de. Súplica contra os gentios. IN: Tomás de Aquino; Duns Scot; Ockham. Coleção: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARDANAZ, Daisy Ripodas. Movimientos Shamánicos de Liberación entre los Guaraníes (1545 – 1660). In: Teologia: *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. V. 24. Buenos Aires: Teologia, 1987.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Carlos García. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. Tradução: Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- AURÉLIO. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<http://www.dicionariodoaurelio.com/Profecia.html>>. Acesso em: 27 dez. 2012

AZPICUELTA, Juan de. In: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

AZZI, Riolando. *Razão e Fé – O Discurso da Dominação Colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi. Vol.1. Memória e História*. p. 296-331. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda. 1984.

BANGERT, W. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1985.

BARROS, Marcelo de; CARPENEDO, Penha. *Tempo para Amar – Mística para Viver o Ano Litúrgico*. São Paulo: Paulus, 1997.

BECKER, Ítala. Lideranças Indígenas no começo das Reduções Jesuíticas da Província do Paraguai. In: *Pesquisas Antropologia*, n. 47. São Leopoldo: IAP, 1992.

BELLO, Angela. *Introdução à Fenomenologia*. Bauru: EDUEC, 2006.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGESCH, Karen. Falas de violência e o imaginário religioso. In: NEUNFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal-EST, 2008.

BERTO, Carla. Milagre, Retórica e Conflitos Políticos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011. p. 1. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300918256_ARQUIVO_Anpuh2011.pdf>. Acesso em 20 dez. 2012.

BIBLIA. *Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhardt – A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOLAY, Eberhard. *Hispaniola 500 Jahre danach*. Erlangen: Verl. Der Ev.- Luth. Mission, 1994.

BOJORGE, Horácio. Vaticano II? Concílio Doctrinal? Una Reflexión en El Centenário Del Vaticano I. *Perspectiva Teológica*. São Leopoldo: Ano II, número 3, 1970.

BOLLO, Diego de Torres, apud. DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS, 1991.

- BORGES, Pedro. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Allambra, 1986.
- BORGES, Pedro. *Métodos Misionales en la Cristianización de América*. Madrid: Biblioteca Missionaria Hispanica, 1960.
- BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BORTOLINI, José. *Os Sacramentos em sua Vida*. São Paulo: Paulinas, 1981
- BRAATEN, Carl E. e JENSON Robert W. *Dogmática Cristã V. 2*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- BRIGIDI, Bianca Hennies. *Anjos Rebeldes: Desvios dos Modelos de Discurso Missionário sobre a Conversão das Crianças Guarani (XVII)*. Dissertação (Mestrado em História), Porto Alegre: PUCRS, 2005.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Textos Míticos de los Mbyá – Guaraní del Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1992.
- CADOGAN, León. “*Chonó Kybwyrá: Aporte al Conocimiento de la Mitología Guarani*”. Asunción: Suplemento Antropológico de la Revista Ateneo Paraguayo, V. 3, 1968.
- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. “*Irmandades Mineiras e Missas*”. Belo Horizonte: Varia Historia, n. 16, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. *Janela da Alma, Espelho do Mundo*. In: NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1975.
- COLAÇO, Thaís Luzia. “*Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guaraní nas missões jesuíticas*”. 1. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2003.
- CARDIM, Fernão de, apud: AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *História Econômica da América Latina*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- CARTA ANUA DE 1637 – 1639. In: *MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

CARTA ÂNUA DO PADRE ANTONIO RUIZ, SUPERIOR DA MISSÃO DO GUAIRÁ, DIRIGIDA EM 1628 AO PADRE NICOLAU DURAN, PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. v. I.

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). Vol.I* (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640). Introdução e notas por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. In: *Revista de Antropologia*. V. 35. São Paulo: USP, 1992.

CATARIN, Cristiano. Américo Vespúcio. Américo Vespúcio e seu olhar sobre o Brasil. *Historianet*. Disponível em: <<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=579>>. Acesso em: 26 dez. 2012.

CATECISMO da Igreja Católica. Disponível em: <<http://www.catequisar.com.br/dw/catecismo.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2012.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1992.

CERVO, Amado Luiz. *Contato entre Civilizações*. Rio de Janeiro: Graw Hil, 1975.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: Editora UFGD, 2008.

CINTRA, Raimundo de Almeida. Participação dos Dominicanos nas atividades missionárias e ecumênicas da Igreja (século XIII ao século XVI) In: LUSTOSA, Alexandre Oscar. *DOMINICANOS DCCL*. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

CLASTRES, Pierre. *La Palabra Luminosa – Mitos e Cantos Sagrados de los Guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus. (Primeira meditação para o sexto dia, n. 1) In: *Obras Completas de Inácio de Loyola*. Madri: Biblioteca de Autores Cristãos, 1963.

CORTESÃO, Jaime. Antecedentes do Tratado de Madri. (1703-1751). *Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955.

CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1975.

DALCIN, Ignácio. *Em Busca de uma “Terra sem Males”*. Porto Alegre: EST/PALMARINCA, 1993.

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976, Vol. II,.

DECKMANN, Eliane Cristina. *O Imaginário dos Séculos XVI e XVII – Suas Manifestações e Alterações na Prática Missionária Jesuítica*. Dissertação (Mestrado em História), São Leopoldo: UNISINOS, 1991.

DE FIORE, Joaquim. Introdução ao apocalipse. *Veritas*, v. 47, n. 3, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. A confissão católica – séc. XIII a XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DE PAIVA, José Maria. *Colonização e Catequese*. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1982.

DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. I. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. II. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. III. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

DREHER, Martin. *Coleção História da Igreja*. V. IV. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DIAS, J. S. da Silva. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DUBOIS, Claude Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: Editora da UnB, 1995.

DUBY, Georges. *Ano 1000, Ano 2000. Na pista de nossos medos*. São Paulo: Unesp, 1998.

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

DUQUE, Jimenez Baldomero. *Teologia de la Mística*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

DUSSEL, Enrique. *Historia liberationes: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas/CECHILA, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e Historia de La Iglesia en America Latina*. Chiapas: CEHILA, 1974.

DUVERGER, Christian. *La Conversión de los Indios de Nueva España*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

EINSBERG, José. *As Missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane – Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt, 1957.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

ELLIOT, J. H. *O Velho Mundo e o Novo (1492-1650)*. Lisboa: Editorial Quercus, 1987.

ESTRAGÓ, Margarita Durán. *Aporte Franciscano a la Primera Evangelización del Paraguay y Rio de la Plata*. Asunción: Editorial Don Bosco, 1992.

ESTRAGÓ, Margarita Durán e SALAS, José Luís. *Testimonio Indígena (1592 – 1627)*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. V. XXI, 1994.

FAGAN, Brian. *Precursores de la Arqueología en America*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1984.

FARIA, Marcos Roberto de. *Ética e Educação Jesuítica no século XVI: Formar soldados para Cristo*. *Revista Filosofia Capital*. Vol. 5, Edição 11, Ano, p. p. 62-76. 2010. p. 6.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS: batismo, confissão e matrimônio nas Reduções Jesuíticas (1609-1640)*. Dissertação (Mestrado em História) Porto Alegre: PUCRS, 2007.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *A Doença e a Morte na Religiosidade Guarani – Elementos para uma História do Medo nas Reduções Jesuítico – Guaranis*. São Leopoldo: UNISINOS, Estudos Leopoldenses, Vol. 1, nº 1, 1997.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *O Modelo Jesuítico de Igreja nas Reduções Guaranis*. In: *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal & Porto Alegre: EST, 1998.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Das práticas tradicionais às práticas reducionais: rituais de cura, luto e sepultamento nas reduções jesuítico-guarani (província jesuítica do Paraguai, século XVII)*. *Espaço Ameríndio*. Edição Especial. Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 9-44, out. 2011.

FLORES, Moacyr. *Reduções Jesuíticas dos Guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

- FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FURLONG, Guilherme. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires:Editorial SB. 1962.
- GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GANDAVO, Perro de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz*. Itatiaia: Belo Horizonte, 1980.
- GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GOLIN, Tau. *Missões jesuíticas do Paraguai: uma sociedade alternativa*. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos (IHU On-line)*. Entrevista concedida à jornalista Patricia Fachin. Disponível em:
<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3646&secao=350>. Acesso em: 22 dez. 2012.
- GONZÁLES, Justo L. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. Vol. 3 - A Era das Trevas. São Paulo: Vida Nova, 1981.
- GRABMANN, Martin. *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*. München: Theatiner Verlag, 1922.
- GRIEBELER, José Carlos. *O Projeto de Evangelização de Antônio Sepp – Uma Leitura Missiológica de “Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos”*. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Gott oder das Gold – Der Befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*. Freiburg: Herder, 1990.
- HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas nos Tempos das Missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- HERNÁNDEZ, Pablo P. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913.

HIRSCHBERGER, Johannes. Os começos da Filosofia Patrística – História da Filosofia na Idade Média. *Consciência.org*. Disponível em: <http://www.consciencia.org/filosofia_medieval3_patristica.shtml>. Acesso em: 31 dez. 2012

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho*. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. Lisboa: Editora Ulissea, 1924.

JACQUART, Danielle. A escola de tradutores. In: CARDAILLAC, Louis. T. *Séculos XII-XIII; Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

KARNAL, L. *Teatro da Fé: Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

KEMPHIS, Thomas de. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Paulus, 1997.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KOLLING, João Inácio. *Mito e Religião*. Unilassale. Disponível em: <http://www.unilassalle.edu.br/lucas/assets/upload/MITO_E_RELIGIAO.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2012.

KRISCHER, Michael. *Die Kirche in Paraguay*. Von der Kolonialzeit zum Ende des Stroessner-Staates. Mettingen: Brasilienkunde Verlag, 1991.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LEONHARDT Carlos. (Trad.). *Cartas Ânua de la Provincia del Paraguay de la Compañía De Jesús (1672 a 1675)*. Buenos Aires, 1927.

LEVINAS, Emmanuel. In: BARROS, Marcelo e CARPENEDO, Penha. *Tempo para Amar – Mística para Viver o Ano Litúrgico*. São Paulo: Paulus, 1997.

LIBÂNIO, João Batista. In: AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial – Um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

LOEWENICH, Walther von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa: Imprimatur, 1975.

LOYOLA, Ignácio. S. J. (1550). *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004.

LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios Espirituales*. Asunción: Centro de Espiritualidad Santos Mártires, 1977.

- LUSTOSA, Alexandre Oscar. *DOMINICANOS DCCL*. São Paulo: Duas Cidades, 1996.
- LUTERO, Martinho. *Tratado sobre a Liberdade Cristã*. Obras Seleccionadas Vol. II. São Leopoldo: Sinodal e Porto Alegre: Concórdia, 1989.
- MAEDER, Ernesto. (Org.). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1632–1634)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.
- MARTINI, Mônica P. Los Guaranies y los Sacramentos – Conversión y malas interpretaciones (1537 – 1767). *Teologia*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Tomo XXIV, n. 50, 1987.
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Ensaio de Etnohistória. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988
- MELIÁ, Bartomeu. A Experiência Religiosa Guaraní. In: MARZAL, M. *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1991.
- MELIÁ, Bartomeu. *Queimada e Semeadura – Da Conquista Espiritual ao Descobrimento de uma Nova Evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MELO, José Raimundo. Liturgia e inculturação: dos testemunhos da história aos atuais documentos do magistério universal. *Perspectiva Teológica*, nº 29, Belo Horizonte, 1997.
- MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo do seu Poder*. Porto Alegre: Globo, 1949.
- MOISES, Massaud. *O Simbolismo*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *La Gran Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual Hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reino, 1639.
- MORIN, Edgar. Para além do Iluminismo. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, nº 26. abril 2005, p. 24. Disponível em: <<http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/view/416/343>>. Acesso em: 19 dez. 2012.

MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires: Paidós, 1986.

MOSER, Laís Campos. Índios Guarani Mbyá: localização geográfica, população, migração, tradição. *Revista Ciência em Curso*. ISSN 1980-1173. V.5, n.3, abril/junho 2010. Disponível em: <http://www.cienciaemcurso.unisul.br/interna_capitulo.php?id_capitulo=172>. Acesso em: 20 dez. 2012.

MILLER, René Fülöp. *Os Jesuítas e o Segredo do Seu Poder*. Porto Alegre: Globo, 1949.

MUNANGA, Kabengele. *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo: Global. 2004.

MURATÓRI, Ludovico Antonio. *O Cristianismo Feliz nas Missões Jesuíticas do Paraguay*. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993.

NABETO, Carlos Martins. *A Fé Cristã Primitiva*. São Paulo: Clube dos Autores, 2009.

NAVARRO, Roberto. O que foi o Concílio Vaticano II? *Revista Mundo Estranho*. Disponível em: <<http://mundoestranho.abril.com.br/materia/o-que-foi-o-concilio-vaticano-ii>>. Acesso em: 26 dez. 2012

NECKER, Louis. *Índios Guaranies y Chamanes Franciscanos*. N.7. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

NEVES, Luis Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1978.

NÓBREGA, Manuel da. In: CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia*. V. 35. São Paulo: USP, 1992.

NÓBREGA, Pe Manuel da. Diálogo sobre a Conversão do Gentio. In: *Cartas do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1988.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

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

PAGALDAY, José Ramón I. Estudos da Faculdade de Teologia Nossa Sra. da Assunção. *História da Evangelização na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1988.

PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguai*. Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1946.

- PINHEIRO, Homero. *Temas & Textos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Aula, 1992.
- PIRES, Francisco, apud: GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio – Os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e *caraiabas* no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*. v.21, n.40, São Paulo: 2001.
- POULAT, Emile. Compreensão Histórica da Igreja e compreensão eclesial da história. *Concilium*. N. 7, p. 811-824, 1971.
- PRIEN, Hans Jürgen. *La Historia del Cristianismo en America Latina*. Salamanca: Visedo, 1985.
- QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000.
- QUINTA CARTA ANUA, DEL P. DIEGO DE TORRES, DESDE CÓRDOBA. *Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Provincia de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires: Talleres S.A Casa Jacobo Peuser, 1927-29. Vol. I.
- RABUSKE, Arthur. Carta Magna das Reduções do Paraguay. *Estudos Leopoldenses*, a. XIII, v.14, n. 47. São Leopoldo: 1978.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RAMOS, Antonio Dari. *Entre a Graça e a Ameaça – Um Estudo das Representações de Deus nas Cartas Ánuas da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)*. São Leopoldo: UNISINOS 2001. p. 59-70.
- REIMER, Haroldo. *Monoteísmo e Identidade*. Disponível em: <http://www.haroldo-reimer.pro.br/pdf/Monoteismo_e_Identidade.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2012.
- REZENDE, André Muniz de. A Ordem de São Domingos, Ontem, Hoje e Amanhã. In. SCHEEBEN, Heribert Christian. *Der Heilige Dominikus: Grunder des Prediger Ordens – Erneuer der Seeldorge*. Essen: Hans Driewer Verlag, 1961.
- ROCHA, Everardo. *O que é Etnocentrismo*. Brasília: Editora Brasiliense, 1984.
- ROMANO, Roberto. *A igualdade: considerações críticas*. p. 12-13. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/articolispinoza/Roberto%20Romano.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2012.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Nº 28. p. 123-138. São Paulo. 1995.

SANTOS, Maria Cristina dos. *Crença e Descrença na América Meridional do Século XVII*. Estudos Ibero-Americanos. v. XXVI, n. 2. Porto Alegre: PUCRS, 2000.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU, 1974.

SCHADEN, Egon. *A Religião Guarani e o Cristianismo*. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco, 1981.

SCHALLENBERGER, Erneldo. Franciscanos e Jesuítas no Processo Missionário Platino: A Pedagogia Catequética e a Redução Cultural. *Estudos Ibero-Americanos*. Vol. XV, nº 1, Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1989.

SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Martins Editora, 1972.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SOUZA, Ricardo Barbosa de. *O Caminho do Coração – Ensaio sobre a Trindade e a Espiritualidade Cristã*. Curitiba: Encontro Publicações, 1999.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SUESS, Paulo. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SUSNIK, Branislava. *Guerra. Trânsito. Subsistência*. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1990.

SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay VI*. Aproximación a las creencias de los indígenas. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1985.

SWAIN, T. N. 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*, v.4, n.2. Brasília, 1996.

THEODORO, Janice. *América Barroca: temas e variações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

TODORÓV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. v. 22, n. 43. São Paulo, 2002.

UNKEL, Curt Nimuendaju. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva – Guarani*. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VARA(h), Alfredo. *La Construcción Guarani de la Realidad – Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1984.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. Vol. I

VELASCO, Juan Martín. *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Editora Trotta, 2004.

VILLELA, Fabio Renato. *NOMINALISMO*. Ensaio Filosófico. Recanto das Letras. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/ensaios/2215833>>. Acesso em: 22 dez. 2012.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

WILLEKE, Venâncio. *Missões Franciscanas no Brasil (1500-1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.

ZANOTTO, Gizele. *TPF. Tradição, Família e Propriedade: as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012.

ZILLES, Urbano. *Os Sacramentos da Igreja Católica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.