



Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-Graduação em História

**ENTRE O TEMPORAL E O ETERNO: CORPO E SENTIDOS NAS
MISSÕES JESUÍTICAS DO PARAGUAI – SÉCULOS XVII E XVIII**

Dissertação de Mestrado

Maria Denise Bortolini

FLORIANÓPOLIS

2003

MARIA DENISE BORTOLINI

**ENTRE O TEMPORAL E O ETERNO: CORPO E SENTIDOS NAS
MISSÕES JESUÍTICAS DO PARAGUAI – SÉCULOS XVII E XVIII**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Valmir Francisco Muraro, Dr.

Florianópolis, março de 2003

Maria Denise Bortolini

**ENTRE O TEMPORAL E O ETERNO: CORPO E SENTIDOS NAS
MISSÕES JESUÍTICAS DO PARAGUAI – SÉCULOS XVII E XVIII**

Esta Dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em História Cultural, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, de de 2003.

Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.
Presidente da Banca

Prof. Valmir Francisco Muraro, Dr.
Orientador

...a incredulidade resiste mais que a fé, porque os sentidos é que a sustentam.

(Gabriel García Márquez. *Do Amor e Outros Demônios*)

Para Emma Porazzi e Luísa Eickoff

Para Ângelo, Anilda e Angelo

Agradecimentos

Agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina, ao Programa de Pós-Graduação em História e à Capes, responsáveis em primeira instância pela realização desta pesquisa.

Aos professores dessa instituição.

Ao professor Valmir Francisco Muraro, pela orientação.

Ao professor João Klug, pela orientação.

Ao prof. Bartomeu Melià S. J. e à Lee, Aguijeveté.

Ao professor Marcos Müller, pelo diálogo interdisciplinar.

Ao professor Cláudio Alano da Cruz, pela atenção.

Às professoras Liane Nagle e Ana Lúcia Vulfe Nötzol.

A Nazaré, pela atenção e sensibilidade.

Aos companheiros Tina e José Leandro, um obrigado muito especial.

Aos meus irmãos.

Aos amigos Adriano, Rogério, Maurício, Paulinho, Bedati, Jerson, Maristela, Luis Henrique, Celina, Toni, Leo, Zezinho e Umberto.

Ao Sérgio e Conceição, amizade ampliada numa rede de parentesco proposital.

A Joara, pela amizade e pela revisão de meus escritos.

As colegas Clarícia, Elsa e Marilange, obrigado.

A todas as pessoas com quem cruzei por estas estradas, ruas e servidões. Pela acolhida, sinto-me em casa.

À música, às imagens, aos gostos, gestos e cheiros que escolho.

SUMÁRIO

RESUMO	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUÇÃO	1
1 RELAÇÕES INTERÉTNICAS: ÑANDE REKO E PERINDE AC CADÁVER	8
1.1 Os Guarani	8
1.1.1 <i>Ñembu'e</i> – pertencer a um povo de oração	9
1.1.2 <i>Oguata</i> – a ética do caminhar	12
1.1.3 <i>O'ñee</i> – falar guarani.....	15
1.1.4 <i>Naicaciquéi</i> – inexistência de chefia	17
1.1.5 <i>Jopói</i> – praticar uma economia de reciprocidade, <i>ko'ygua</i> – ser camponês, um cultivador, <i>tavaygua</i> – um agricultor que vive em uma aldeia	21
1.2 Os Jesuítas	25
1.3 As Missões	34
1.3.1 A fronteira.....	36
1.4 Relações Interétnicas	38
1.5 As Missões do Paraguai	39
1.5.1 O cotidiano nas missões	42
2 CORPO REAL: GINÁSTICA DO ESPÍRITO	56
3 CORPOS A SENSIBILIZAR	71
3.1 O Ouvido é a Porta da Fé.....	71
3.2 Educação pelo Olhar.....	83
4 CORPOS A ALIMENTAR	95
4.1 O Começo	95
4.2 Índio sem Carne Volta para o Mato	104
4.3 <i>Ilex Paraguayensis</i>	107
5 CORPOS A SALVAR	111
6 CORPO ENFERMO: AFLIGIMIENTOS DE CORAZÓN	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS	136

RESUMO

A presente dissertação compõe-se de duas partes. A primeira apresenta as Missões Jesuíticas do Paraguai nos séculos XVII e XVIII, é compreendendo-as como um espaço de relações interétnicas. A cultura Guarani é exposta a partir das sete características fundamentais que dão ao grupo indígena a sua identidade, a saber: *one'e* guarani (falar guarani), *oguata* (caminhar, migrar, ter a ética do *oguata*), *ko'ygua* (ser camponês, um cultivador), *tavaygua* (um agricultor que vive em uma aldeia), *naicaciquéi* (sem cacique, uma sociedade sem estado), *jopói* (praticar uma economia de reciprocidade) e *ñembu'e* (pertencer a um povo de oração, em oração – palavra divina). A cultura européia representada pelos jesuítas está caracterizada a partir de dois elementos considerados uniformizadores: a educação recebida pelos missionários e a prática dos Exercícios Espirituais. A segunda parte aborda temas do cotidiano missioneiro, com destaque a temas relacionados à "pedagogia do corpo", desenvolvida pelos jesuítas. Entre os temas abordados encontram-se a sensibilização como veículo de doutrina, a alimentação, doenças e saúde.

Palavras-chave: Guarani; Jesuítas; Missões.

ABSTRACT

The present dissertation includes two parts. The first one focuses on the Paraguayan Jesuit Missions as interethnic relationship promoters in the 17th and 18th centuries. The Indian group is represented by the Guaraní Culture and its seven fundamental characteristics, as follows: *one'e Guaraní* (speak Guaraní), *oguata* (walk, migrate, have the *oguata* ethic), *ko'ygua* (being a peasant, an agriculturist), *tavaygua* (agriculturist who lives in a village), *naicaciquéi* (without a tribal chief, a society without a state), *jopói* (reciprocity economy practicing) and *ñembu'e* (belonging to a people that prays, in prayer – God's word). The European Culture is represented by the Jesuits and is characterized by two elements that promote cultural uniformity: the education provided by the Jesuits and the practice of Spiritual Exercises. The second part focuses on topics related to the Mission daily life, highlighting the "body pedagogy" developed by the missionaries. Such topics include feeding, illnesses, health and sensibility as a way of disseminating their doctrine.

Keywords: Guaraní; Jesuits; Missions.

INTRODUÇÃO

Sem a consciência da modernidade não haveria mais diferenças e, então, não haveria mais história, e até as não-diferenças, isto é, as permanências, não seriam percebidas.¹

No volume XV da Revista Estudos Ibero-Americanos, Erneldo Schalembarger publicou o trabalho intitulado: *Franciscanos e Jesuítas no Processo Missionário Platino: a Pedagogia Catequética e a Redução Cultural*. Em sua abordagem, investiga os mecanismos da conquista em que a pedagogia é o viés que busca um sentido para a experiência missionária destas ordens cristãs, salientando a predominância do modelo pedagógico da educação para o trabalho.

Ao determinar as transformações de ordem estrutural e conjuntural pelas quais passaram os grupos reduzidos, o autor expõe as razões destas mudanças e suas metas, determinando, por fim, que o objetivo último das missões evangelizadoras era a transformação do Guarani em um cristão de cultura européia.²

Pedro Borges, em *Misión y Civilización en América*, analisa o processo civilizador intentado pelos evangelizadores, entendendo por civilização a inserção dos americanos em um sistema de vida o mais próximo possível do europeu e, mais especificamente, do espanhol. Salienta o autor que os estudos históricos dedicam, ainda, maior atenção ao missionário enquanto evangelizador que enquanto civilizador.³

Fazendo uso de extensa documentação das diversas ordens religiosas que trabalharam na América colonial, Pedro Borges demonstra que a legislação

¹ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.171-2.

²SHALEMBERG, Erneldo. Franciscanos e jesuítas no processo missionário platino: a pedagogia catequética e a redução cultural. **Revista Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v.15, 1993.

³BORGES, Pedro. **Misión y civilización en América**. Madrid: Alhambra, 1987. p.2.

espanhola definia detalhadamente os aspectos a serem modificados na cultura das sociedades primevas⁴ para a incorporação dos modos europeus de agir. Sendo a colonização um empreendimento realizado conjuntamente pela Igreja e pela Coroa, aos missionários também cabia, evidentemente, o papel de civilizadores.

Consoante com os autores acima citados e outros apresentados ao longo dos capítulos, a presente dissertação trabalha com os aspectos educativos, evangelizadores e civilizadores da atuação missionária. Disserta-se sobre a ação educativa/civilizatória praticada pelos jesuítas através de diferentes linguagens, tomando o corpo como *locus* singular do fenômeno missionário.

O projeto de educação jesuítica introduziu as restrições cristãs européias sobre o corpo e o uso do corpo dos Guarani, submetendo-o a um conjunto de normas, regras e concepções, visando a um comportamento adequado aos padrões da época e da cultura européia.

A abordagem aqui adotada considera como práticas evangelizadoras todos os atos desenvolvidos nas missões, visto terem, todos, o objetivo de conduzir os Guarani a uma vida cristã e civilizada. Contaram os missionários apenas com instrumentos previamente construídos para realizar tal tarefa ou, em resposta às necessidades impostas pelo meio e pela cultura nativa, tiveram de adaptar e/ou encontrar novos meios para a consecução de sua obra?

No caso específico das missões, a fluência na língua Guarani foi preocupação desde os primeiros tempos de evangelização até os seus últimos dias. A documentação atesta que poucos missionários conseguiram o domínio sobre o idioma. A alternativa era uma educação que contasse, principalmente, com o poder retórico e de sensibilização da música, das imagens, do teatro, das festas, da

⁴Segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (**Novo dicionário da língua portuguesa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p.1.392), primevo refere-se aos tempos primitivos. Optou-se pela utilização deste termo em detrimento da expressão primitivo, mesmo que esta última se faça presente em alguns dos autores utilizados nesta dissertação.

arquitetura, etc. Enfim, a relação entre os missionários e os aliados esteve intermediada por múltiplas linguagens.

A falta de domínio sobre a língua Guarani colocou como necessidade a mediação de outros sistemas de comunicação entre o mensageiro da fé cristã e os pagãos (como eram vistos todos os povos americanos). A música e as imagens foram os primeiros recursos utilizados pelos padres da Companhia de Jesus.

O fato de que os Guarani aceitaram a vida na redução por uma questão de sobrevivência parece ser inquestionável. Neste estudo, entretanto, privilegiaram-se alguns aspectos referentes ao cotidiano e ao programa educativo jesuítico que almejava ir além da simples manutenção física do grupo.

Nos aldeamentos indígenas sob a orientação dos padres da Companhia de Jesus, todas as atividades obedeciam a um regulamento que determinou previamente a ocupação do espaço, as construções e as atividades cotidianas. Pode-se conceber a missão como a materialização da intenção de conversão, ou seja, o modelo urbanístico, a aparência das suas construções, a estatuária, os ritos, enfim, os elementos todos têm por fim atingir um único objetivo, a conversão dos índios, sendo para isso imprescindível o abandono do modo de vida guarani tradicional.

Encontra-se, aqui, a intersecção de uma história do corpo e da medicina e de seus desdobramentos. Transitando ora por uma, ora por outra, a presente pesquisa revela-se uma abordagem inicial para o estudo do corpo nas Missões Jesuíticas do Paraguai. Segundo a divisão apresentada por Roy Porter, dentro do domínio da “História do Corpo”, este estudo insere-se no ramo denominado de “Anatomia do Corpo”.⁵

Os corpos, diz Roy Porter, são “objetos para a contemplação externa; eles enfrentam o mundo de fora. Mas são também subjetivos, integrais ao ego interno”.⁶ O mesmo autor se ressentia com a falta de dados sobre como as pessoas têm

⁵PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992. p.291-326.

⁶PORTER, op. cit., p.322.

compreendido seus corpos e com eles se relacionado. Para ele, é necessário que se saiba mais sobre

o modo como os indivíduos, em particular, e as culturas em geral, atribuíram significados a seus membros e órgãos, suas constituições, seu corpo. Qual é a topografia emocional e existencial da pele e dos ossos? O que as pessoas queriam dizer quando falavam literal e figuradamente, de seu sangue, sua cabeça ou seu coração, suas entranhas, seus espíritos e seus humores? (...) E como as pessoas pensavam em seus corpos, seus incômodos e suas dores, quando ficavam doentes?⁷

Segundo o autor anteriormente mencionado, a antropologia tem muito a ensinar aos historiadores sobre os “códigos” e “chaves” necessários para desvendar o corpo, nosso sistema primário de comunicação.⁸ Para esta abordagem, a antropologia contribuiu com conceitos e resultados de pesquisas confirmando a indispensável interdisciplinaridade nas ciências humanas.

A forma adotada para a apresentação da dissertação foi sua divisão em duas partes, sendo estas, por sua vez, subdivididas em seções. A escrita foi livremente inspirada em Walter Benjamin. O texto compõe-se de partes autônomas possuidoras de sentido isoladamente. E, no conjunto, estas partes, iluminando-se mutuamente, conferem ao texto integral sua dimensão ou seu sentido de “todo”.

A primeira parte apresenta as culturas que conviveram no espaço missionário, ou seja, a cultura européia, representada pelos jesuítas, e a cultura Guarani. A primeira seção traz as sete características que definem o modo-de-ser dos Guarani. Através destes pontos, abarcou-se a existência do grupo desde suas origens, identificadas pela arqueologia, até o momento da intervenção jesuítica. Estão presentes neste estudo temas como: economia, política, sociedade, cotidiano, religiosidade, entre outros.

⁷PORTER, op. cit., p.322.

⁸PORTER, op. cit., p.322.

Com relação aos jesuítas, objeto da segunda seção, deu-se maior destaque à formação dos missionários. A educação aparece como elemento unificador ou uniformizador dos jesuítas no exercício comparativo entre a cultura Guarani e a cultura européia neste sistema de relações interétnicas representado pelas reduções. Esta opção mantém direta relação com a abordagem dos aspectos do cotidiano das missões na sua relação com a pedagogia jesuítica, presentes na segunda parte do trabalho.

A terceira seção apresenta dados sobre a obra evangelizadora na região do Paraguai e a vida nas missões jesuíticas.

O tema que inicia a segunda parte, constituindo sua primeira seção, trata da análise dos *Exercícios Espirituais*, obra de Inácio de Loyola, análise esta realizada por Roland Barthes. Conjuntamente, apresentam-se trechos do Livro de Nieremberg, onde a temática dos exercícios é retomada, e cuja versão foi publicada nas gráficas missioneiras no ano de 1701. A inserção destas obras assume um caráter demonstrativo da concepção e do tratamento dado ao corpo e aos sentidos tanto pelo fundador da Companhia como na versão que circulou nas missões.

Na segunda seção dessa segunda parte foram abordados aspectos do cotidiano das missões, as práticas evangelizadoras e a normatização da vida na redução. Os temas do cotidiano analisados são a alimentação, a música, as imagens, as doenças e as práticas médicas.

O recorte temporal é o tempo mesmo da duração do fenômeno das Missões Jesuíticas do Paraguai. Um “tempo longo”, dividido em três blocos: o 1.º período inicia-se com a fundação das primeiras reduções localizadas no Guairá (1609) e acaba com a Batalha de Mbororé (1640); o 2.º período tem início com a batalha de Mbororé (1641), terminando quando as reduções retornam à banda Oriental do Uruguai, fato ocorrido por volta de 1680; e o 3.º período, inserido entre os anos de 1680 e 1768, é o tempo em que as reduções atingem seu grau máximo de

desenvolvimento e que culmina com a expulsão dos jesuítas de todas as terras pertencentes à Espanha.⁹

As fontes principais são as cartas escritas por missionários que trabalharam efetivamente nas missões. Fez-se uso, também, de modo secundário e auxiliar, de escritos de outros jesuítas, missionários que não viveram no Paraguai ou ali estiveram por pouco tempo, e, ainda, de outros que escreveram na Europa, suas memórias.

As fontes selecionadas são cartas e escritos dos missionários: Roque González de Santa Cruz, Antonio Ruiz de Montoya e Antônio Sepp. O primeiro viveu na Província do Paraguai durante o primeiro período (conforme a divisão temporal acima descrita), Montoya presenciou fatos ocorridos durante fins e início do primeiro e segundo períodos respectivamente, enquanto Sepp esteve entre os Guaraní durante o terceiro (e último) período.

As fontes consultadas, certamente, não tiveram a intenção de fazer uma etnografia do pensamento indígena. Elas foram escritas para imortalizar a conquista espiritual de povos cujo antigo modo de ser era, de antemão, julgado como selvagem, bestial, não-humano e que devia ser humanizado, amansado e civilizado. Este é o juízo que prevalece.

A utilização da documentação jesuítica requer do pesquisador determinados cuidados, como explica Bartomeu Melià:

Tal vez la clave hermenéutica más importante para abordar la lectura de la documentación jesuítica es la que tiene en cuenta su "reduccionismo". Los jesuitas que escriben sobre los guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de "reducción" a la vida "política y humana" del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.¹⁰

⁹OLIVEIRA, Lizete Dias de. **Lés réductions guarani de la province jésuite du Paraguay: etude historique et sémiotique.** Paris: Presses Universitaires, 1997. p.44.

¹⁰MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido. Ensaio de etnohistoria.** Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986. v.5. p.97.

Para grafar termos e expressões em idioma indígena baseou-se em Graciela Chamorro, que utiliza a convenção firmada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 1953. Nomes tribais são escritos com a inicial maiúscula quando assumem função substantiva, e com minúscula na função adjetiva. Não se leva em conta, em nenhum destes casos, flexões de gênero e número.¹¹

¹¹CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani**: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p.40.

1 RELAÇÕES INTERÉTNICAS: ÑANDE REKO E PERINDE AC CADÁVER

1.1 Os Guarani

Os Guarani antecederam os jesuítas na região platina em aproximadamente um século. A cultura do grupo produziu-se e reproduziu-se ao longo de 2.500 anos de migrações sucessivas no sentido norte-sul. Neste capítulo, sete características culturais dos Guarani roteirizam a bibliografia na caracterização do espaço guarani, do espaço das missões e das relações interétnicas (europeus/guarani) vividas no espaço missionário.¹²

Ser Guarani é fundamentalmente *one'e guarani* (falar guarani), *oguata* (caminhar, migrar, ter a ética do *oguata*), *ko'ygua* (ser camponês, um cultivador), *tavaygua* (um agricultor que vive em uma aldeia), *naicaciquéi* (sem cacique, uma sociedade sem estado), *jopói* (praticar uma economia de reciprocidade) e *ñembu'e* (pertencer a um povo de oração, em oração – palavra divina). Estas são as sete características fundamentais na composição do *ñande reko*, ou seja, do modo de ser guarani.¹³

¹²Os jesuítas, com o objetivo de evangelizar, irão construir os chamados pueblos de índios, na região do Paraguai. Existem três termos para definir estes pueblos: Doutrina, Missão e Redução. Segundo Dias de Oliveira (op. cit.), a Missão tem por objetivo transmitir a mensagem do Evangelho aos infiéis, existindo missões em várias partes do mundo e também na Europa; a Redução visa conduzir os índios “à vida civilizada; e, a partir de 1655, as Reduções Jesuíticas são transformadas oficialmente em Doutrinas sob a jurisdição da diocese local. Neste trabalho, utilizam-se as palavras “missão” e “redução” nos seus respectivos sentidos originais. Trata-se das mudanças culturais que se impuseram aos índios (redução), enquanto os jesuítas trabalhavam para evangelizá-los (missão).

¹³Aula ministrada por Bartomeu Melià durante o Curso de Língua Guarani. Assunção, janeiro de 2000.

1.1.1 *Ñembu'e* – pertencer a um povo de oração

Ñembu'e faz parte da concepção Guarani de que “a palavra é tudo e tudo é palavra”.¹⁴ Um conceito-existência que está na base da experiência antropológica, cosmológica e teológica.¹⁵

O termo “palavra” (*ayvu, ñe'ë, ä*) também significa voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, origem, personalidade. Constitui uma categoria das mais densas para explicar a maneira como se “trama o modo de ser guarani”.¹⁶

A indissociável relação entre palavra e alma leva Graciela Chamorro a concluir que o Guarani “é capaz de compreender-se e de compreender toda a sua vida, como experiências de palavra e atos de dizer-se”.¹⁷

A palavra-cristã chegou à região do Paraguai através dos jesuítas trazendo com ela uma característica fundamental do pensamento ocidental: a dicotomia corpo/alma. Conforme explicação de Graciela Chamorro, na teologia dualista cristã, a alma é diferente do corpo, isto é, ela é a parte imaterial que abandona a matéria por ocasião da morte.¹⁸

Na tradição indígena, por seu turno, a alma e o nome não são posses pessoais – a pessoa não tem o nome, não possui a alma –, e, sim, tanto a alma quanto o nome indicam o que ela é, a “alma é o próprio ‘eu’”.¹⁹ As expressões traduzidas por ‘alma’ em guarani designam o indivíduo em sua integridade e nisso assemelham-se aos

¹⁴MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (Coord.). **Desafios da religião do povo**. São Paulo: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação). p.306.

¹⁵CHAMORRO, op. cit., p.90.

¹⁶CHAMORRO, op. cit., p.48.

¹⁷CHAMORRO, op. cit., p.48.

¹⁸PORTER, op. cit., p.305-309; CHAMORRO, op. cit., p.48.

¹⁹CHAMORRO, op. cit., p.48.

equivalentes hebraico e grego *nephesh* e *psyquê*. “Para ‘palavra-alma’, os termos que definem a relação são *ñe’ë* e *ayvu*, podendo significar, igualmente, palavra e alma, e também no sentido de ‘minha palavra sou eu’ ou ‘minha alma sou eu’ ”.²⁰

Graciela Chamorro recorre a Montoya e aos registros etnográficos para demonstrar a “capacidade expressiva singular” do termo “palavra” entre os Guarani:

Ñe’ë é expressar-se, é palavra, é linguagem. Tentar a palavra é jogá-la para frente, ñeëää. Refletir antes de falar é jogar a palavra diante de si. Falar com ternura ou pôr querer no que se diz é vestir as palavras, ñeë monde. A palavra dita com ternura é palavra ainda não madura, ñeë aky. A palavra alegre é de olhos pequenos, ñeë sai. Ñeë syry é a palavra que sai rapidamente da boca, que escorrega. A palavra entrecortada é ñeëndóy, razão solta. Ser mudo ou silenciar é comer as palavras, ñeëngu. O segredo é palavra escondida, ñeë ñemĩ. Palavra dura é a que se trava na garganta, ñeë pyatã. Ñeë pyvoi é falar desordenadamente. Palavra magra é o chamar alguém com psius, ñeë piru. O aturdir com palavras é deixar o outro perdido, ñeë poromonkañy. Falar timidamente é ter medo, ñeë kyhyje. Palavra gorda, ñeë kyra, é mentira. Resposta é a palavra que encara, ñeë rovaicha. O falar ordinário é uma plantação de palavras, ñeëtyva. A palestra, o sermão, a conversa é tornar-se palavra, ñemoñeë. Rogar é articulado pela expressão “alquímica” ñeë marangatu, capaz de transformar o mal (marã) em algo bom (katu).²¹

A imagética presente na Língua Guarani lembra as reflexões sobre os nomes e as palavras de Walter Benjamin, presentes na teoria sobre o Drama Barroco Alemão, que indicam a linguagem como o lugar das idéias, ou, ainda, como a “dimensão nomeadora da linguagem em contraste com sua dimensão significativa e comunicativa”.²²

Comentando a teoria Benjaminiana, Sérgio Paulo Rouanet fala da linguagem adamítica, que, para Benjamin, desperta as coisas, chamando-as pelos seus nomes

²⁰CHAMORRO, op. cit., p.48.

²¹CHAMORRO, op. cit., p.52-3.

²²BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p.11-47.

verdadeiros. Segundo Benjamin, “o nome transforma-se na palavra, mero fragmento semântico, coisa entre coisas”, perdendo, por essa razão, a capacidade de nomeá-las. “A idéia está inscrita na ordem do Nome”.²³

Pesquisando os Ache, Pierre Clastres diz que o canto dos caçadores designa um certo parentesco entre o homem e sua linguagem: mais precisamente um parentesco tal que parece subsistir apenas no homem primitivo. Isso equivale a dizer que, bem distante de todo exotismo, o discurso ingênuo dos selvagens nos obriga a considerar o que os poetas e pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem pode caminhar com ela, e que o Ocidente moderno perde o sentido de seu valor pelo excesso de uso a que a submete. A linguagem do homem civilizado tornou-se completamente *exterior* a ele, pois é para ele apenas um puro meio de comunicação de informação. A qualidade do sentido e a quantidade dos signos variam em sentido inverso. As culturas primitivas, ao contrário, mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação *interior* que é já em si mesma aliança com o sagrado. Não há, para o homem primitivo, linguagem poética, pois sua linguagem já é, em si mesma, um poema natural em que repousa o valor das palavras.²⁴

Existem, ainda, outras tentativas de explicar a palavra guarani, como, por exemplo, referir-se a ela como corpo, encorpar-se e encarnar-se.²⁵ Para Melià, os Guarani acreditavam que a alma não era algo recebido de forma acabada, e sim, construída ao longo da vida. Essa construção se exterioriza através da palavra.

²³ROUANET, Sergio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p.16.

²⁴CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. 5.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.88.

²⁵CHAMORRO, op. cit., p.54. A autora cita o trabalho de Cadogan, que, “recorrendo ao ete-ri-vá ou alter ego animal dos Ache-Guajaki e aos termos equivalentes a 'corpo' e 'nomem' nos demais grupos guarani, tete, ete e terá, téry, afirma a possibilidade de os termos serem sinônimos e terem uma origem comum, o que se distancia em termos semânticos do termo tete, insistentemente registrado como 'corpo-pecado-carne' nos textos de doutrina. Estudando a cultura mbyá, igualmente, Cadogan chega ao fundamento da linguagem humana, ayvu rapyta, como teoria da encarnação e da concepção (pyrö ñe eng), da morte e da ressurreição (kanguë ambo-e-te-ry kevy), na teologia do grupo”.

A “história da alma guarani é a história da sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida”.²⁶

1.1.2 *Oguata* – a ética do caminhar

A busca pela “Terra sem mal”²⁷ tem sido apontada como motivo e razão da migração dos Guarani e como elemento constitutivo da construção do seu modo-de-ser. Nesta busca inserem-se, também, as particularidades da economia do grupo como a prática da horticultura, a reciprocidade, entre outras.²⁸

Assim, a terra se apresenta como

espaço que deve ser caminhado. *Oguata* é caminhar. Esse verbo sintetiza o etos guarani até os dias atuais. Uma terra caminhada é um espaço cultivado, ocupado, humanizado. O pensamento mítico e religioso dos Guarani integra na idéia criacional uma terra que se alarga e se estende continuamente, o que supõe caminhar por ela, criar novos horizontes, tomando posse desses espaços de modo humano e pleno.²⁹

²⁶MELIÀ, A experiência..., op. cit., p.311; CHAMORRO, op. cit., p.108.

²⁷Segundo Bartomeu Melià (*El guaraní...*, op. cit.), o tema da terra sem males dos Guarani é muito complexo. Na tentativa de oferecer uma visão breve do conceito unem-se os aspectos mais evidentes, ou seja, a concepção mais antiga registrada documentalmente, na qual a expressão refere-se a uma terra virgem, ao solo não cultivado diretamente relacionando ao sistema econômico do grupo, explicando os deslocamentos e a concepção mítica assumida pela expressão. A evolução semântica de *yvy marane'y* de solo virgem à terra sem mal não está desligada da história colonial a que estiveram submetidos os Guarani. Na busca de um lugar onde pudessem manter sua forma de viver tradicional, possivelmente a expressão tenha adotado um caráter religioso resultante da cristianização de suas aspirações tradicionais e da consciência dos conflitos coloniais. *Yvy marane'y* se convertia em ‘*tierra sin mal*’, *tierra física*, como en su *acepción antigua*, y a la vez *tierra mítica*, después de tanta *migración frustrada*.

²⁸MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, n.33, 1990. p.33.

²⁹CHAMORRO, op. cit., p.124.

O fenômeno econômico e antropológico da terra sem males é utilizado nesta pesquisa como mote para acompanhar os Guarani em sua antiga e longa migração no sentido norte-sul.³⁰

Oriundos da Amazônia Central, os Guarani estabeleceram-se nas florestas tropicais e subtropicais dos vales dos grandes rios a aproximadamente 2000AP (antes do presente),³¹ ocupando as matas tropicais situadas ao longo dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai – incluindo os atuais estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além do oriente paraguaio e boliviano, do nordeste argentino e do Uruguai –, provavelmente motivados pelo crescimento demográfico e por prolongada seca que teria alterado as condições de sobrevivência. Os que migraram para essas regiões teriam sido os ascendentes dos tupi-guarani.³²

Entre os anos 700 e 800 d.C., dado o processo contínuo de diferenciação cultural, os Tupi e os Guarani separaram-se, originando duas tradições distintas. Os Tupi aclimataram-se no litoral quente do Atlântico, desenvolvendo uma tradição

³⁰Atualmente o único grupo Guarani a migrar, na procura explícita de um yvy marane'ÿ, é o mbyá. Mesmo assim, seu estar-a-caminho é muito mais uma ritualização desse antigo modo de ser do que a ocupação de uma terra sem males. Esta terra não existe mais. Melià pergunta: "Para onde ir? Tanto do Oriente como no Ocidente, a mesma devastação, o mesmo cerco (...) desapareceram as selvas e os montes. Tudo se converteu em campo (...) Toda terra converteu-se em mal (...)". Para o autor, a despotencialização atual da metáfora da terra sem mal é resultado de uma redução do campo e da ação da palavra, provocada por uma história de opressão, que obriga a ritualizar o que não se pode transformar. Porém, a busca da terra sem males, mesmo a mais ritualizada, prossegue Melià, "não é um simples retorno conservador a estruturas sociais tradicionais, mas uma forma de contestação face ao sistema neocolonial envolvente. Mantendo os princípios da economia da reciprocidade e sendo fiéis a seu peculiar modo de pensar e construir a pessoa humana, os Guarani estão se libertando de ser reduzidos, sem mais, a cidadãos genéricos". MELIÀ (A experiência..., op. cit., p.347); CHAMORRO (op. cit., p.153).

³¹Segundo Fernanda B. Tochetto, as datações radiocarbônicas mais antigas de um sítio arqueológico Guarani encontram-se no Alto Paraná, fase Cambará, e, no Rio Grande do Sul (rio Jacuí), fase Guaratã. (**A cultura material do guarani missioneiro com símbolo de identidade étnica**. Florianópolis, 1991. Dissertação - Mestrado - UFSC. p.11-12).

³²CHAMORRO, op. cit., p.41-42.

baseada na cultura da mandioca amarga. Os Guarani adaptaram-se ao clima temperado das matas subtropicais dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, desenvolvendo uma tradição baseada na cultura do milho, compondo, na bacia do Rio da Prata, sociedades denominadas “horticultores de floresta tropical”.³³

Na região Platina, a área ocupada pelos Guarani era

na maior parte limitada a oeste pelo rio Paraguai, pelo menos pela parte de seu curso situada entre o paralelo 22, a montante, e o paralelo 28, a jusante. A fronteira meridional encontrava-se um pouco ao sul da confluência do Paraguai e do Paraná. As margens do Atlântico constituíam o limite oriental, mais ou menos do porto de Paranaguá ao norte (paralelo 26) até a fronteira do Uruguai atual, outrora pátria dos índios Charrua (paralelo 33). Temos assim duas linhas paralelas (o curso do Paraguai, o litoral marinho), das quais basta ligar as extremidades para conhecer os limites setentrional e meridional do território guarani. Esse quadrilátero de aproximadamente 500.000 km não era integralmente ocupado pelos guaranis, uma vez que outras tribos residiam nessa região principalmente os caingangue. Pode-se avaliar em 350.000 km a superfície do território guarani.³⁴

De acordo com Arno Kern, a Bacia Platina “se caracteriza, do ponto de vista natural, por vários habitats com seus respectivos biomas” sendo este complexo geográfico ocupado por diferentes etnias cada uma delas detentora de espaços ecológicos específicos. Os grupos vindos da Amazônia buscaram espaços semelhantes ao de suas origens, estabelecendo suas aldeias nos vales quentes e úmidos, nas várzeas irrigadas das florestas tropicais e subtropicais dos vales dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai e Jacuí, viabilizando a prática agrícola. Nas florestas de pinheiros do planalto estabeleceram-se os Guaianás, inimigos dos Guarani. Nos campos do Pampa, viviam Charruas e Minuanos.³⁵

³³CHAMORRO, op. cit., p.42.

³⁴CLASTRES, op. cit., p.64.

³⁵KERN, Arno Alvarez. Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missionário. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRAS, 6., 1985, Santa Rosa, **Anais...**, Santa Rosa: UNIJUÍ, 1985. p.37.

A expansão dos Guarani na Bacia Platina limitou-se às terras adequadas ao cultivo e à forma de aproveitamento do espaço praticada por eles. Os campos abertos e florestas de araucárias, como já foi mencionado, ficaram sob o domínio de grupos caçadores, coletores e agricultores.

Os séculos XVI e XVII, tempo da ocupação e colonização da América e, conseqüentemente, da Região Platina, ofereciam dificuldades para novas expansões: a terra das matas subtropicais estava esgotada e a população alcançava a cifra aproximada de 2 milhões de habitantes. Juntamente com o estrangulamento das terras cultiváveis, empecilho para novas migrações, encontrava-se a ação depredadora dos colonos europeus, que se converteu no que Melià aponta ser “o mal maior e mais terrível que sobreveio à terra guarani”.³⁶

1.1.3 O’ñee – falar guarani

Os Guarani pertencem ao tronco lingüístico tupi-guarani, desenvolvido a partir do tronco tupi mais antigo, e à tradição denominada na arqueologia de tupi-guarani. São também genericamente identificados como “povos amazônicos”, em razão do local de origem dos seus ancestrais, a Amazônia, onde entre os rios Jiparaná e Aripuanã (afluentes do Rio Madeira) teriam se originado em torno de cinco mil anos atrás. Este ambiente caracteriza-se por florestas entremeadas de cerrados, aptos por isso mesmo, à caça e à coleta. Questões demográficas ao longo dos dois mil anos seguintes teriam “ocasionado a expansão do grupo, a diversificação da protolíngua tupi e a modificação da cultura em geral, chegando à incorporação da agricultura – plantação de tubérculos – e de cerâmica. Ter-se-iam neolitizado”.³⁷

³⁶CHAMORRO, op. cit., p.295.

³⁷CHAMORRO, op. cit., p.41.

Em levas sucessivas os povos amazônicos percorreram o litoral atlântico, descendo até o Rio da Prata e, no sentido do oriente atingiram os Andes, propiciando a difusão da língua e da cultura material, ainda que não de modo uniforme.

A migração paulatina ocorrida ao longo de 2500 anos fez com que os Guarani difundissem sua língua por um grande território, sendo a figura do *Karai* (espécie de liderança religiosa) fundamental na compreensão desse movimento migratório. São necessárias as palavras do *Karai* e a força de sua oratória para levantar o grupo de uma terra esgotada pelo cultivo. Através da busca de uma nova terra “a palavra caminhava com o povo, pois o povo era levado por ela ao mesmo tempo em que a levava consigo. Estar a caminho se tornou, assim, o núcleo dinamizador da economia profética e da vivência religiosa do grupo.”³⁸

O caminhar almeja uma terra e a terra guarani se compara a

um corpo murmurante que se estende e se alarga continuamente. Há um canto que diz: *Yvy (o)ñemongo'i vaekue*, “num passado-começo a terra balbuciava sua palavra”. Nesse mesmo tempo (*vaekue*), balbuciava (brotava) sua palavra também o milho (*Itimby oñemongo'i vaekue*). Seu brotar é também um murmúrio, um ensaio do falar, do dizer-se, da palavra. Brotar é mostrar-se, aparecer, chegar à existência, nascer. *Itymby* foi registrado por Montoya como “rebentar”, “brotar”, “furar”. Seus exemplos falam do milho que brota e de sementes que ficam carunchadas. Com exceção de uma expressão semelhante usada por ele para designar o sepultamento de Jesus (...), tudo indica que *itymby* não foi usado como significado religioso nas missões. Nos relatos Kaiová, o milho – como outras plantas e animais – assume um papel ativo na cosmogonia indígena.³⁹

O centro da terra para os Guarani atuais significa o umbigo do mundo, o lugar onde tudo começou, sendo, ainda, uma importante referência espacial. Estes termos (centro da terra ou universo), nos registros jesuíticos, foram traduzidos como “inferno” e “cemitério”. Assim, “nos catecismos está escrito que o inferno fica no

³⁸CHAMORRO, op. cit., p.81.

³⁹CHAMORRO, op. cit., p.120.

meio interior da terra (*yvy ypytêpe*, ou *igbi apiteripe*), lugar habitado pelo diabo (*aña retä*). Bolaños e outros autores dos catecismos usavam essa expressão para traduzir a descida de Jesus ao mundo dos mortos”.⁴⁰

Tyapu, “trovão”, vincula-se a Tupã, mas também representa o avô ou pai criador dos Guarani – *ñane Ramöi*, *Ñande Ru*, *Ñamandu*, *Hayapúva* –, àquele que “troveja ou que se mostra em ruído”. “O instrumento musical *mbaraka* amplia o significado de *tyapu* para ‘fala’, ‘palavra’ ou ‘mensagem’, que devem ser interpretadas pelos xamãs. Assim se diz: “como fala essa maracá” (*oñe’ë pe mbaraka*) como sinônimo de ‘soa maracá’ ”.⁴¹

Quando portugueses e espanhóis chegaram à bacia Platina para dar início à colonização, encontraram nestas terras o resultado de um processo milenar de produção e reprodução cultural, ou seja, as populações falantes do tupi-guarani em diferentes dialetos e possuidoras de uma certa homogeneidade cultural.⁴²

1.1.4 *Naicaciquéi* – inexistência de chefia

Pesquisando as culturas primevas ou arcaicas da América, Pierre Clastres defende a tese de que estas eram sociedades que se opunham a uma chefia efetiva, a um poder que se colocasse acima dos desejos e necessidades coletivas.

Excetuando as altas culturas do México, da América Central e dos Andes, diz Clastres, distribuídas ao longo do território americano encontrava-se um grande conjunto de sociedades nas quais a detenção do poder, como a entendemos, inexistia, onde se vê o político como um “campo fora de toda coerção e de toda

⁴⁰CHAMORRO, op. cit., p.120.

⁴¹CHAMORRO, op. cit., p.110.

⁴²TOCHETTO, op. cit., p.11-12.

violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação comando-obediência”.⁴³

Segundo Clastres, as características imprescindíveis das lideranças indígenas são visíveis tanto no norte quanto no sul do continente. A liderança indígena se faz:

- 1.º quando o chefe assume a função de “fazedor de paz”, de instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão freqüente do poder em civil e militar;
- 2.º quando o chefe é generoso com seus bens, não repelindo os incessantes pedidos da comunidade. Caso isso acontecesse, cairia em descrédito;
- 3.º quando o chefe é bom orador. Somente um bom orador ascende à chefia e granjeia a simpatia do grupo.⁴⁴

Parece a Clastres que os grupos indígenas intuitivamente compreenderam que o poder é essencialmente coerção e, por isso mesmo, colocaram-se em oposição a ele. Tal atitude não pode, contudo, ser lida como uma inabilidade na resolução de questões políticas e de poder, na medida em que

pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade de sua filosofia política.⁴⁵

Se nas sociedades de estado a palavra é o “direito” do poder, nas sociedades sem estado ela é “dever” do poder. A chefia como gargo não confere ao chefe o direito à palavra, ao contrário, as sociedades indígenas exigem de sua liderança o domínio sobre as palavras, sendo a fala um imperativo ao chefe. O silêncio incompatibiliza-se com a liderança.

⁴³CLASTRES, op. cit., p.10.

⁴⁴CLASTRES, op. cit., p.23.

⁴⁵CLASTRES, op. cit., p.33.

Nas sociedades sem estado regras e leis se inscrevem na ordem do corpo. São marcas indeléveis a autorizar o pertencimento deste corpo ao grupo. Assim entende-se os ritos de iniciação e essa “escritura” que marca o corpo.⁴⁶ As sociedades arcaicas são,

sociedades de marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*. A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: *Tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso*. E essa lei não-separada só pode ser inscrita num espaço não-separado: o próprio corpo. Admirável profundidade dos selvagens, que de antemão sabiam tudo isso, e procuravam, ao preço de uma terrível crueldade, impedir o surgimento de uma crueldade ainda mais terrível: *a lei escrita sobre o corpo é uma lembrança inesquecível*.⁴⁷

São sociedades que possuem um chefe, que, por sua vez, não possui autoridade, não ordena, não desenvolve instrumentos de coerção e não exige obediência. “Estranha à sua essência”, diz Clastres, o chefe não possui autoridade, mas, como dito anteriormente, desenvolvendo as habilidades, mantém-se como chefe enquanto o grupo assim o desejar.⁴⁸ O chefe, enquanto visto como tal resolve

os conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias, linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do prestígio que lhe reconhece a sociedade. Mas evidentemente prestígio não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro; mas, para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento.⁴⁹

⁴⁶Corpo que pode expandir em sentido se lembrarmos do que representa na “palavra” dos Guarani. O “eu”, a “personalidade”, a “pessoa” é corpo-palavra em construção dentro do outro corpo, o corpo social. (N.A.)

⁴⁷CLASTRES, op.cit., p.130-131.

⁴⁸CLASTRES, op.cit., p.143.

⁴⁹CLASTRES, op.cit., p.144.

Momentos como esses são cruciais para a chefia. Alcançado o entendimento entre os disputantes, o chefe mantém e confirma sua posição. O contrário demonstra sua incapacidade persuasiva, abrindo espaço para resoluções violentas, sinônimo de incapacidade em responder o que dele se espera, o que coloca em risco seu prestígio.⁵⁰

Prestígio este que, segundo Clastres, advém tão-somente de sua

competência técnica, dons oratórios, habilidades como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. Finalmente o chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma o verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe.⁵¹

A guerra surge como exceção. Tendo em vista a habilidade “técnica” de guerrear, durante a expedição guerreira o chefe pode exercer o mínimo de autoridade. Entretanto, terminada a guerra, o chefe volta a ser o chefe sem poder, independentemente do resultado da batalha, pois a sociedade separa poder e prestígio, a glória de um guerreiro vencedor e o comando que lhe é proibido exercer. O grupo tem clareza de que

A fonte mais apta para saciar a sede de prestígio de um guerreiro é a guerra. Ao mesmo tempo, um chefe cujo prestígio está ligado à guerra não pode conservá-lo e reforçá-lo senão na guerra: é uma espécie de fuga impulsiva para frente que o faz querer organizar sem cessar expedições guerreiras das quais ele conta retirar benefícios (simbólicos) aferentes à vitória. Enquanto seu desejo de guerra corresponder à vontade geral da tribo, em particular dos jovens para os quais a guerra é também o principal meio de adquirir prestígio, enquanto a vontade do chefe não ultrapassar a da sociedade, as relações habituais entre a segunda e a primeira manter-se-ão inalteradas.⁵²

⁵⁰CLASTRES, op.cit., p.144.

⁵¹CLASTRES, op.cit., p.144.

⁵²CLASTRES, op.cit., p.145.

No centro da organização social dos Guarani, em especial, encontram-se, no mínimo, dois tipos ou conceitos de liderança. O líder civil, *pa'i*, era pai de linhagem ou da família extensa, *teýru*, e passou para a história sendo designado com o nome de “*arawak*”, “cacique”. O líder religioso, *karai* – referido nas crônicas como feiticeiro, mago e chupador (por dominar a técnica da cura por sucção), foi identificado pelos etnólogos como xamã.⁵³

1.1.5 *Jopói* – praticar uma economia de reciprocidade, *ko'ygua* – ser camponês, um cultivador, *tavaygua* – um agricultor que vive em uma aldeia

As características *jopói*, *ko'ygua* e *tavaygua* serão tratadas em conjunto. Cabe lembrar que se fez referência a algumas particularidades da reciprocidade – *jopói* – no item dedicado à chefia por ser este um atributo essencial para o reconhecimento de uma liderança.

Em Montoya, uma aldeia guarani pode

compreender centenas de pessoas, distribuídas em grandes habitações retangulares recobertas de folhas de palmeira. Cada uma delas abriga uma grande família, que compreende os núcleos familiares formados pelas filhas e netas; ela funciona como um grupo defensivo e ofensivo e é local onde ocorre a maior parte das atividades de produção. Em certos casos, sessenta núcleos familiares vivem sob o mesmo teto. Cada um ocupa um local determinado, onde se estendem as redes de algodão ou de fibras de palmeira entre dois pilares e se agrupam alguns móveis e utensílios, bancos ou escabelos, às vezes ricamente esculpidos, grandes jarras para as bebidas fermentadas e os ornamentos ou vários objetos, duas ou três cabaças entalhadas que comportam recipientes, armas de caça ou de guerra, ferramentas rudimentares para o artesanato, estacas e machados para os trabalhos nos campos.⁵⁴

⁵³Segundo CHAMORRO (op. cit., p.57), Xamã é um termo oriundo do tunguz *saman*, que chegou a nós através da Rússia e que, *stricto sensu*, só se refere a um fenômeno religioso da Sibéria e Ásia Central. Informações colhidas pela autora na obra de Mircea Eliade.

⁵⁴MONTOYA, Antônio Ruiz de. **A conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. p.26.

Sociedades como a Guarani são classificadas quanto à sua manutenção como “sociedades de economia de subsistência”. Segundo Clastres, se levados em conta o domínio do meio natural e sua adaptação às necessidades, falar de inferioridade técnica se torna impossível. As sociedades primevas demonstram “uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela da qual se orgulha a sociedade industrial e técnica. Isso equivale a dizer que todo grupo humano chega a exercer, pela força, o mínimo necessário de dominação sobre o meio que ocupa”.⁵⁵

O tempo dedicado ao trabalho corresponde ao tempo exato para a obtenção do necessário para a sobrevivência do grupo e, mesmo não estando preocupados em produzir excedentes, estes ocorrem. São sociedades de abundância, e os relatos de época confirmam esta realidade ao descreverem “a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares”.⁵⁶

A vida econômica dos grupos tupi-guarani baseava-se

sobretudo na agricultura, e, acessoriamente, na caça, na pesca e na coleta. Uma mesma área de cultivo era utilizada por um período ininterrupto de quatro a seis anos. Em seguida, era abandonada, por esgotar-se o solo ou, mais provavelmente, em virtude da invasão do espaço destacado por uma vegetação parasitária de difícil eliminação. O grosso do trabalho, efetuado pelos homens, consistia em arrotear, por meio de um machado de pedra e com auxílio do fogo, a superfície necessária. Essa tarefa, realizada no fim da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. Quase todo o resto do processo agrícola – plantar, mondar, colher –, em conformidade com a divisão sexual do trabalho, era executada pelas mulheres.⁵⁷

⁵⁵CLASTRES, op. cit., p.133-134.

⁵⁶CLASTRES, op. cit., p.133.

⁵⁷CLASTRES, op. cit., p.136.

Ainda, o autor conclui que metade da população da aldeia (os homens) trabalhava em torno de dois meses a cada quatro anos, dedicando-se, no tempo restante, à caça, à pesca e à guerra.⁵⁸

Se tão pouco tempo de trabalho é capaz de prover a aldeia, produzindo, inclusive, um excedente, parece impróprio usar a expressão 'de subsistência' para falar deste modelo de economia. A expressão carrega em si ares de negatividade sinônima de carência, pobreza, ou, como diz Clastres, defeito, como se elas – as economias – sofressem de um mal congênito. O uso do conceito deve ser necessariamente positivado, ou seja, pensar em subsistência é pensar numa economia de abundância, que abastece plenamente a sociedade.⁵⁹

Por que essas economias não produzem mais, por que não dedicam mais tempo para as atividades produtivas? Segundo Clastres, somente por meio da força se obtém a produção de excedentes. Nas sociedades primevas, essa força coercitiva não encontra espaço – vale lembrar do poder político. Para este autor, não existe o desejo efetivo da acumulação de bens. Suas economias não são economias políticas.⁶⁰

Para ilustrar esse pensamento econômico, Clastres usa o machado de metal como exemplo de objeto que causou muito impacto nas sociedades arcaicas americanas por ocasião da colonização. A vantagem do machado de metal sobre o de pedra

é evidente demais para que nela nos detenhamos: podemos, no mesmo tempo, realizar com o primeiro talvez dez vezes mais trabalho que com o segundo; ou então executar o mesmo trabalho num tempo dez vezes menor. E, ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo

⁵⁸CLASTRES, op. cit., p.136.

⁵⁹CLASTRES, op. cit., p.136-137.

⁶⁰CLASTRES, op. cit., p.136-137.

dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, com os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados.⁶¹

Para Clastres, “a sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância”.⁶²

A horticultura praticada pelos Guarani apresentava grande rendimento. Nas roças, o milho era o produto de maior destaque (nos escritos de Montoya há notícia de seis variedades de milho), bem como notícias de, entre as plantas cultivadas, duas espécies de moranga, vinte de batata, seis de mandioca, seis de amendoim e quatro de pimenta. A alimentação guarani era completada com a coleta de ervas, frutos, mel, caça e pesca.⁶³

A horticultura era praticada na mata. A subsistência/abundância do grupo alicerçava-se na agricultura de coivara (derrubada e queima da mata). Segundo Melià, a “terra humanizada” dos Guarani compreendia, além da selva e da roça, um espaço habitável, uma casa, um pátio, uma aldeia. A mata preservada para a prática da caça, da pesca e da coleta de mel e de frutas silvestres. Terra especialmente fértil para os cultivos e, por fim, um lugar para a grande casa comunal, com seu grande pátio aberto, ao redor do qual culiva-se banana, mamona, algodão e urucu. Os três espaços que servem para avaliar a boa terra guarani são: o monte, a roça e a aldeia.⁶⁴ Assim, “a selva é espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o lugar das casas, das festas e das reuniões”.⁶⁵

⁶¹CLASTRES, op. cit., p.136-137.

⁶²CLASTRES, op. cit., p.143.

⁶³CHAMORRO, op. cit., p.43.

⁶⁴MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (Coord.), 1989, p.293-348, apud CHAMORRO, op. cit., p.43.

⁶⁵CHAMORRO, op. cit., p.43.

A organização social dos Guarani tinha por base o *te'ý* – a família extensa –, constituída de uma linhagem patrilinear ou grupo macrofamiliar, unido pelo parentesco, que habitava a casa comunal. O *te'ýiru*, pai de cada família, constituía uma espécie de chefe da família extensa. O espaço vital em que os diversos *te'ýi* conviviam era o *tekoha*. Os *tekoha* podiam confederar-se, eventualmente, originando as *guará*. No tempo da conquista podem ser precisadas 14 *guára*, que levam o nome de rios ou caciques: *Cario, Carijó, Tobatim, Guarambaré, Itatim, Paranayguá, Uruguayguá, Tape, Guayrá, Arechané, Caaró, Tarumá, Chiriguano e Chadul* ou *Guarani das ilhas*.⁶⁶

1.2 Os Jesuítas

A Companhia de Jesus foi fundada na cidade de Paris, no ano de 1534, por Iñigo López de Oñaz y Loyola. Entre julho e agosto de 1539, Inácio, Favre e Codure redigiram o documento a ser submetido ao papa, cuja aprovação é imprescindível para oficializar esta nova ordem religiosa. A confirmação pública do papa Paulo III se deu através do breve *Regimini militantis Ecclesiae*, no dia 27 de setembro de 1540.

Analisando o nome da Companhia de Jesus: *Prima Societatis Jesu instituti summa*, o autor, Jean de Lacouture comenta: Por que dar ao pacífico vocábulo *societatis* a tradução abusivamente militar de "Companhia"? Adotaram o termo *societas* por não haver em latim o equivalente ao termo hispânico *compañía*? Se pretendiam "dar um ar militar" poderiam ter utilizado a palavra *legio*. Talvez esta formulação, mais civil em latim, mais militar em espanhol, seja já uma característica do espírito jesuíta.⁶⁷

Companhia é também uma expressão que remete aos grupos teatrais e, de fato, a Companhia de Jesus fez uso do teatro como veículo educativo adequando-se muito bem ao gênio dos dramaturgos.⁶⁸

⁶⁶CHAMORRO, op. cit., p.44-45

⁶⁷LACOTURE, Jean. **Os jesuítas**. Porto Alegre: L&PM, 1994. v.1. p.107.

⁶⁸LACOTURE, op. cit., p.111.

As características da estrutura da Companhia, a formação de seus membros e os métodos de atuação levam Homero Pinheiro a considerar a Companhia de Jesus como uma “organização *sui generis*”.⁶⁹

Desde o início, a Companhia de Jesus marcou sua diferença em relação às demais ordens religiosas. Nesta seção a atenção volta-se, principalmente, à educação recebida e fornecida pelos jesuítas.

Pode-se dizer que três facetas caracterizaram esta educação. Primeiramente, a importância atribuída à retórica, valor ou técnica de domínio social e projeto estético que, de certo modo, a define. Segundo, a permeabilidade dos colégios às lições e pressões da sociedade: se o jesuíta habita o mundo o seu discípulo está votado a ele. E, por fim, a atenção dada ao corpo na formação do indivíduo.⁷⁰

Roberto Gambini diz que para Inácio de Loyola a obediência e a disciplina constituíam as duas principais virtudes dos soldados de Cristo. E tendo grandes objetivos para a Ordem e sabendo do enorme trabalho que lhes esperava o fundador da Companhia determina, por isso mesmo, o cuidado com o corpo. A saúde corporal, a fortificação da “carne” está diretamente relacionada à aridez da missão a ele destinada. É necessário um corpo forte. Morto, mas não mortificado.⁷¹

Para o fundador da “Primeira Sociedade”, o espírito que deve animar os Companheiros de Jesus é o do não pertencimento a si próprio, mas,

ser daquele que me criou e do seu representante, para me deixar conduzir e governar, como uma bola de cera se deixa pescar por um fio, (...) pondo todo o seu fervor no que me é ordenado. Devo comportar-me: primeiro como um corpo morto que não tem querer nem entendimento; segundo como um crucifixo pequeno que se deixa deslocar de um lado para outro sem dificuldade; terceiro devo considerar-me e

⁶⁹PINHEIRO, Homero. **Temas & textos interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Aula, 1992. p.344.

⁷⁰RODRIGUES, Francisco. **A formação intelectual do jesuíta**. Porto: Livraria Magalhães & Moniz, 1917. p.267.

⁷¹GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**. Rio de Janeiro: Espaço & Tempo, 1988. p.97; LACOUTURE, op. cit., p.124.

tornar-me semelhante a um bordão na mão de um velho que me porá onde quiser ou onde lhe for mais útil; assim devo estar pronto para que a Ordem me utilize e se sirva de mim em tudo que me for ordenado.⁷²

O jesuíta deve estar no mundo como um cadáver – *perinde ac cadáver* –, num estado que Inácio chama de “indiferença”. Nesta “indiferença” os desejos estão abolidos, os impulsos, os gostos e os interesses pessoais desaparecem.

Para Lacouture, a regra jesuíta de obediência não é tão despersonalizante como se pode crer. O autor diz que Inácio tem de sua ordem uma idéia pessoal e não mecânica. “São homens e não fórmulas que devem constituir-la.” A unidade da Companhia é espiritual e não regulamentar. Inácio não considerava as regras por ele formuladas uma armadura de ferro.⁷³

Esta indiferença inaciana é vista por Roland Barthes – analisando os *Exercícios Espirituais* de Loyola – como resultante do esforço por igualar as matérias envolvidas em uma escolha. Tornando-as iguais, conferindo pesos idênticos entre o “isto” ou o “aquilo”, caberia, então, à intervenção divina a palavra definitiva. Nas palavras de Barthes,

o fim do seu discurso é provocar nos dois termos da alternativa um estado de homogeneidade tão puro que, humanamente, não possa separá-los; quanto mais igual for o dilema mais rigoroso será o seu fechamento, e mais claro será o *númen* divino, ou melhor: mais ele estará certo de que a marca é de origem divina; melhor se realizará o equilíbrio do paradigma e mais Sensível será o desequilíbrio que Deus lhe imprimirá. Esta igualdade paradigmática é a famosa indiferença inaciana, que tanto indignou os inimigos dos jesuítas: não querer nada por si mesmo, estar tão disponível como um cadáver (...) Esta indiferença é uma virtualidade de possíveis que os jesuítas se esforçam por tornar igualmente pesados, como se tivessem de construir

⁷²LACOUTURE, op. cit., p.124.

⁷³LACOUTURE, op. cit., p.126-127.

uma balança de extrema sensibilidade, a que confiariam matérias continuamente reduzidas à igualdade, de modo que o fiel da balança não se inclinasse nem para um lado nem para o outro: é o balanço inaciano.⁷⁴

Caracterizando a época na qual a ordem dos jesuítas iniciou sua história, Rodrigues cita a intensa atividade intelectual e as lutas no campo das idéias. Para o autor,

a Renascença dominava os espíritos, a curiosidade de saber, picada pela exegese livre do sistema protestante, despertava-se por toda parte e o descobrimento da imprensa facilitava assombrosamente a difusão da verdade ou do erro. Quem se propusesse dirigir este grande movimento científico e literário, tinha de se prover com um cabedal copioso de ciências e letras.⁷⁵

Para Walter Benjamin, esta é uma época em que se fundem intimamente no homem barroco a meditação constante e exaustiva, o saber obtido pela “ruminação e a ciência obtida pela pesquisa”. Enquanto a Renascença investiga o universo, o Barroco investiga as bibliotecas.⁷⁶

Francisco Rodrigues salienta que Inácio de Loyola, diante dessa situação, faz da sua Companhia uma sociedade, cujo núcleo fosse constituído por homens verdadeiramente eruditos. Para isso,

institui casas de formação científica e literária com um método de estudos vagaroso e sólido e determina que sejam admitidos na sua ordem jovens que pelo talento e virtude dêem fundadas esperanças de que hão de vir a ser doutos e profícuos à sociedade. Estes jovens serão, declara Inácio, tanto mais aptos quanto mais talentosos forem, mais ornados de virtude e de melhores forças corporais.⁷⁷

⁷⁴BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loiola**. Lisboa: Edições 70, 1999. p.74-75.

⁷⁵RODRIGUES, op. cit., p.9-10.

⁷⁶BENJAMIN, op. cit., p.164.

⁷⁷RODRIGUES, op. cit., p.9-10.

Para a formação dos missionários Inácio elegeu o método da Universidade de Paris.

Em Paris, nas escolas dos jesuítas se dividia a carreira completa dos estudos no curso de línguas, *facultas linguarum*, no de artes, *facultas artium*, e no de teologia. O curso de línguas se repartia, também como em Paris, em classes de gramática, humanidades e retórica.⁷⁸

Os três cursos eram parciais, distintos e dependentes uns dos outros. O curso de Letras prepara para o de Filosofia e este para o de Teologia, ao qual a Companhia se entregava com particular empenho por ser o estudo que mais diretamente aproveitava na realização de suas aspirações religiosas. Os três cursos englobavam todas as matérias que geralmente se ensinavam nas melhores universidades daquele tempo, excetuando a Medicina e as Leis.⁷⁹

Nas Constituições, Inácio de Loyola reúne, no primeiro curso de Letras Humanas, a gramática, as humanidades, a retórica e a história; as línguas latinas, grega e hebraica, o caldeu, o árabe, as línguas indianas e mais quanto forem de proveito para a evangelização. No curso de Artes incluíam-se a Filosofia, a Matemática e as Ciências Naturais, e no de Teologia estudavam-se a escolástica (a positiva), a Sagrada escritura e o direito canônico.⁸⁰

A *Ratio Studiorum* de 1559 formou o curso de letras com a gramática, humanidades e retórica e com o estudo direto das duas línguas clássicas latina e grega, deixando ao professor o encargo de ensinar aos discípulos os demais conhecimentos úteis ou necessários, reservando o hebraico para o tempo da teologia.⁸¹

⁷⁸RODRIGUES, op. cit., p.111-112.

⁷⁹RODRIGUES, op. cit., p.41.

⁸⁰RODRIGUES, op. cit., p.42.

⁸¹RODRIGUES, op. cit., p.42.

Entre os autores utilizados na formação jesuítica encontram-se literatos, historiadores, poetas e filósofos, como: Cícero, Ovídio e Esopo; Cesar, Sallustio e Livio; Virgílio e Horácio, e Sócrates, S. João Chrisostomo, S. Basilio, Platão, S. Gregório Naziazeno, Aristóteles, Demóstenes, Homero, Píndaro.

A Ratio determinava, ainda, um campo chamado “erudição”, dedicado ao alargamento dos conhecimentos gerais, através de uma grande variedade de conhecimentos úteis e agradáveis. “Neste campo entravam muito à larga a cronologia, a história, a geografia, os usos e costumes das gentes, a notícia biográfica e literária dos autores, noções de literatura, mitologia e tecnologia, que pudesse concorrer para formar um espírito ilustrado”.⁸²

A “emulação” é a fórmula adotada para incentivar os alunos. Segundo Rodrigues, a emulação aparece como “arte legítima fundada na natureza das crianças, defendida pelos resultados admiráveis da experiência, e louvada pelos mais hábeis pedagogos”, sendo denominada na *Ratio studiorum* de “honesta aemulatio”, nobre emulação, que “apresente aos olhos para seguir-se, não a honra vã, mas o sentimento da honra verdadeira, que tem sido em todos os séculos móvel de heróicos acontecimentos”.⁸³

Um meio considerado muito eficaz utilizado pelos jesuítas para a formação dos seus alunos foi o teatro. Rodrigues diz que as representações teatrais devem ser vistas levando em conta o lado moral e literário. Com o teatro, as obras literárias não seriam apenas lidas, mas poderiam ser vistas com os olhos, residindo aí magia teatral da qual esperava-se que deixasse “marcas profundas no coração da juventude”.

⁸²RODRIGUES, op. cit., p.45-46.

⁸³RODRIGUES, op. cit., p.68. Segundo Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (op. cit., p.639), emulação é o sentimento que nos incita a nos igualar ou superar outrem. Competição, rivalidade, concorrência. Estímulo, incentivo. (N.A.)

A capacidade emotiva do teatro, a capacidade de arrebatador os sentidos dos que estão no palco e dos que estão na platéia é a força empolgante das boas encenações teatrais. Para Rodrigues,

sendo pois tamanha a eficácia deste meio pedagógico para as letras, para o vício e para a virtude, os jesuítas lançaram mão dele para verberar o vício, promover as letras e sobretudo para incitamento a idéias nobres e ações virtuosas. Não o inventaram eles, encontraram-no em uso nos colégios, aproveitaram-no. (...) Ainda antes de ser o costume sancionado no *Ratio studiorum*, já os colégios da Companhia recreavam e instruía seus alunos com espetáculos. Umaz vezes sem aparato dentro das paredes das aulas e nas sessões literárias representavam-se pequenas peças dramáticas, quase sempre diálogos, outras com vistosas roupas de enxoval e numerosa assistência de convidados se davam à cena dramas e tragédias de maior fôlego.⁸⁴

Conforme o Instituto da Companhia, os assuntos eram, na sua maioria, religiosos, tirados da Escritura Sagrada ou da Hagiografia Cristã, que só os aprovava para cena “limpos da mais pequena sombra de indecência”.⁸⁵

Pois foi sobretudo no *drama* que a ação jesuítica mais se fez sentir. Nas palavras de Afrânio Coutinho, os jesuítas, inspirados por um senso realista,

apoderaram-se do palco, transformando-o numa formidável arma de penetração educativa e de difusão de idéias. Aproveitando-se da reforma que se vinha operando no teatro, eles a elevaram a seus últimos desenvolvimentos, não só nos palcos públicos mas auditório e atores, obscurecimento e uso de artifícios para tirar certos efeitos, como o trovão e o relâmpago para dar a impressão de milagre.⁸⁶

As transformações operadas pelos jesuítas no teatro são, para Coutinho, um “revestimento barroco dos antigos dramas”. Tal constatação se evidencia na concepção dos temas, nos ornamentos e artifícios e na preferência pelas encenações

⁸⁴RODRIGUES, op. cit., p.79-80.

⁸⁵RODRIGUES, op. cit., p.81.

⁸⁶COUTINHO, Afrânio. **Do barroco**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994. p.121-122.

da morte, do céu e do inferno. Um exemplo desta concepção de época é dado por Coutinho quando diz que: “o filho pródigo que, durante a Reforma, era aceito apenas com o arrependimento, por injunção da Contra-Reforma só terá recepção condigna após confissão, penitência e promessa de preparar-se para a salvação pelas obras”.⁸⁷

O próprio fundador da Companhia de Jesus, padre Inácio de Loyola, declarava-se admirador do teatro e possuía tal confiança nesta forma de expressão que sugere em seus *Exercícios Espirituais* extraordinários modelos de encenação, colocando ao alcance de seus sentidos as realidades terrenas que os encaminhassem para as altas realidades espirituais, inferno e paraíso, castigo ou recompensa, neste ou noutro mundo, do pecado ou da virtude, com as suas testemunhas, anjos e demônios e, freqüentemente, com a intervenção da Virgem Maria.⁸⁸

Relacionando arte e educação, Rodrigues afirma que os jesuítas viam as primeiras como auxiliares na formação do coração e da inteligência; “fazendo-nos sensíveis à beleza, que é o atrativo das faculdades estéticas, e com a beleza que nos enleva, despertam na alma sentimentos puros e elevados, levantam-nos para a eterna formosura, nobilitam, educam”.⁸⁹

Os jesuítas, diz Rodrigues, não desdenharam a nenhum meio considerado útil para a tarefa educativa e formativa. Trataram, portanto, de também aproveitar os recursos das belas artes. Tendo a seu dispor a arte dramática, a música, a pintura, a arquitetura e a “fecundíssima arte da imprensa”, utilizaram a todos “em tanto maior proporção quanto mais lhe serviam para realizar seus intentos educadores”.⁹⁰

⁸⁷COUTINHO, op. cit., p.122.

⁸⁸FONTANA, Jerson. **Sobre o teatro missioneiro**. Suplemento Cultural, Santo Ângelo, 1997.

⁸⁹RODRIGUES, op. cit., p.453.

⁹⁰RODRIGUES, op. cit., p.453.

Quando no ano de 1622 celebrou-se, em Évora, a canonização de Francisco Xavier, mais de 240 figurantes entraram em cena rica e artisticamente trajados. Simulando a tomada de Pamplona, ergueu-se no pátio da Universidade um castelo de 55 palmos de altura e 60 palmos de largura pelos três lados. “Houve assalto e defesa, ruído de armas de fogo de arcabuzaria com tal estrondo que poderia parecer não ataque simulado, mas batalha sanguinosa”.⁹¹

Os jesuítas não criaram escola para a formação de artistas, nem cultivaram propositadamente a música, a pintura e a arquitetura. Para Rodrigues, “o renome que no campo das artes se granjearam justamente outras ordens religiosas, como a dos Beneditinos e Dominicanos, não o ambicionou a Companhia de Jesus”. Ainda para o autor, os meios são escolhidos em função dos objetivos, das circunstâncias e das conveniências.⁹²

Quanto à música, diz Rodrigues, “emprestava-lhes freqüentemente as suas melodias para realçarem o brilho das festas escolares, para aumentarem o culto das igrejas e, também, para atraírem suavemente à fé de Cristo os gentios de além-mar”.⁹³

Para as missões

servia a música de meio suavíssimo de propaganda religiosa. Na Índia, desde os primeiros anos de apostolado tiveram os jesuítas aula de música no seminário de S. Paulo de Goa e nas serras do Malabar o arcebispo D. Francisco Garcia, jesuíta, também ensinava solfa aos meninos indígenas, para que as procissões e funções do culto se celebrassem com particular asseio e perfeição.⁹⁴

Referindo-se à experiência musical junto aos índios no Brasil, o padre Fernão Cardim conta que em todas as três aldeias “há escolas de ler e escrever, aonde os padres ensinam os meninos índios; e alguns mais hábeis também ensinam a cantar

⁹¹RODRIGUES, op. cit., p.457.

⁹²RODRIGUES, op. cit., p.490.

⁹³RODRIGUES, op. cit., p.490.

⁹⁴RODRIGUES, op. cit., p.492.

e tanger; tudo tomam muito bem e há já muitos que tangem flauta, viola e cravo e oficiam missas em canto de órgão, coisa que os pais estimam muito”.⁹⁵

No período da colonização, os jesuítas exerceram um papel fundamental na expansão do cristianismo no Novo Mundo. Segundo Kern, “o catolicismo, seja como religião, seja como expressão política, estava certamente comprometido com a tarefa de bloquear a expansão reformista que tomava a Europa isolando ou ameaçando isolar as nações peninsulares, que formavam, então, um reduto do credo romano”.⁹⁶

Pode-se ler a conquista e colonização da América como uma grande e importante empreitada estratégica, na qual aliaram-se a busca de riqueza e a conquista de fiéis. Nessa campanha, à Companhia de Jesus “coube a tarefa de dar a cobertura ideológica da colonização”. Todavia, em espaços como as missões, exerceram ainda o poder civil, militar e econômico.⁹⁷

1.3 As Missões

Segundo Hans-Jürgen Prien, os jesuítas desenvolveram no Paraguai um *“modelo de reducción en el siglo XVII con una amplitud y una sistematización que le convirtieron en prototipo de misión india, conquistándose un lugar de honor en la historia misionera y eclesiástica colonial de América del Sur”*.⁹⁸

⁹⁵Narrativa Epistolar: Lisboa,1874:47. Cardin está se referindo às aldeias do Espírito Santo, de S. Antônio e S. João, situada próximo da Bahia, escreve sobre os anos de 1583 a 1590. In: RODRIGUES, op. cit., p.492.

⁹⁶KERN, Arno Alvarez. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.44.

⁹⁷KERN, **Missões...**, op. cit., p.44.

⁹⁸PRIN, Hans-Jürgen. **La Historia del cristianismo en America Latina**. Salamanca: SIGUEME, 1985. p.255.

Os missionários da Companhia de Jesus iniciaram seus trabalhos na Província do Paraguai a partir de 1609. Anos antes, em 1537, ocorrera a fundação do forte Nuestra Señora de la Asunción, origem da cidade de Assunção, pelo capitão Juan de Salazar. Localizada junto ao rio Paraguai, estava a meio caminho entre a desembocadura do Rio da Prata e Potosi. Uma localização fundamentalmente estratégica.

A reciprocidade marcou o início das relações entre Guarani e espanhóis na região de Assunção e áreas próximas. Os espanhóis adotaram a poligamia, obtendo, com isso, o serviço das mulheres guarani. Essas relações foram responsáveis pela grande mestiçagem ocorrida neste espaço.

Os abusos cometidos pelos espanhóis e a venda das mulheres guarani resultaram em movimentos de recusa aos espanhóis – as chamadas sublevações messiânicas. Pois,

*El primer servicio de la amistad y en razón del parentesco, en el que las mujeres quedaban degradadas a puros objetos que los españoles trocaban por caballos y ropa. Al cabo de poco tiempo los Guaraní los consideraban como explotación y opresión, produciéndose ya en 1545 el primer levantamiento, siguiendo en 1569, 1575 y 1578 sublevaciones mesiánicas mal organizadas por chamanes, bajo el grito de: vuelta a las antiguas costumbres!*⁹⁹

Para Melià, não se deve considerar os movimentos messiânicos apenas como uma resposta nativa aos abusos e à exploração que os reduziam à escravidão, mas englobar a idéia de afirmação da identidade e o desejo de manter o modo de vida tradicional.¹⁰⁰

As missões se inserem em um contexto bastante complexo: por um lado as expedições de reconhecimento ampliavam, cada vez mais, as áreas sob domínio europeu; por outro a fixação do conquistador para explorar as riquezas resultou na

⁹⁹PRIN, op. cit., p.255.

¹⁰⁰MELIÀ, **El guaraní...**, op. cit., p.38.

prática da encomienda e na captura de escravos pelos bandeirantes paulistas. As relações entre os Guarani e a sociedade colonizadora luso-espanhola, apresentavam-se, portanto, como uma relação conflituosa.¹⁰¹

Os contatos iniciais no século XVII resultaram em um verdadeiro genocídio. A exploração do trabalho, as doenças, a desestruturação dos modos de viver tradicionais foram responsáveis por assustadora diminuição demográfica.

1.3.1 A fronteira

A fronteira entre terras portuguesas e espanholas, na qual se insere o espaço missioneiro, surgiu somente no século XVII. Para Arno Kern, antes desta época “houve apenas um limite, representado pela linha imaginária do Tratado de Tordesilhas”. A partir, então, do século XVII, de uma “maneira gradual, a fronteira se delineou, com todos os problemas correlatos de oposição e coexistência que lhe são típicos”.¹⁰²

No século XVII, a fronteira entre o império colonial espanhol e o império português era o rio Paranapanema, que atualmente separa os estados brasileiros do Paraná e São Paulo.¹⁰³

Jacques Soustelle diz ser lamentável o fato de os Guarani ocuparem justo a região fronteira entre as potências ibéricas, principalmente porque, na medida em que se impunha a colonização, aumentava o ritmo da expansão territorial, colocando em xeque a permanência do grupo em suas áreas tradicionais.

¹⁰¹TOCHETTO, op. cit., p.13.

¹⁰²KERN, **Missões**..., op. cit., p.149.

¹⁰³KERN, **Problemas**..., op. cit., p.39-40.

Para o autor,

Lamentavelmente para eles, encontraram-se geograficamente nos limites contestados do império espanhol e do império português. Durante essa contestação, as missões jesuítas serviram de bases e de diques, de resistência contra os bandeirantes, que, a partir do Brasil, penetravam no Paraguai para raptar os índios e reduzi-los à escravidão. Em 1750, quando os dois impérios assinaram um tratado de aliança, os padres e os índios passaram a representar um empecilho. A sorte deles foi então selada entre as duas potências da época.¹⁰⁴

Do vale do Rio Paranapanema até o vale do Rio Uruguai, a fronteira havia se deslocado quase 1.000 Km, em menos de meio século, e a Espanha perdera um território do tamanho da França.¹⁰⁵

Os tratados de 1750 e 1777 alteraram, com relação ao espaço estudado, as fronteiras coloniais entre Portugal e Espanha, provocando a fragmentação da Província Jesuítica do Paraguai. Com relação à porção sul, os tratados de limites negociaram parte do território das missões, sete reduções fundadas à margem esquerda do rio Uruguai, e a Colônia do Sacramento edificada em frente a Buenos Aires na desembocadura do Rio da Prata.

É nessa frente de expansão colonial que, a partir do século XVII, se estabelecem as missões Jesuítico-Guarani sob a responsabilidade de missionários espanhóis para catequizar e “civilizar” os grupos indígenas.¹⁰⁶

¹⁰⁴SOUSTELLE, Jacques. Prefácio. In: HAUBERT, Maxime. Índios e Jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.12.

¹⁰⁵KERN, Problemas..., op. cit., p.39-40.

¹⁰⁶TOCHETTO, op. cit., p.9.

1.4 Relações Interétnicas

Por contatos interétnicos entende-se a relação envolvendo indivíduos e grupos de diferentes procedências, sejam elas nacionais, raciais ou culturais.¹⁰⁷

A relação entre grupos etnicamente diferentes conforma uma situação de contato que constitui um “sistema interétnico de relações”. Se contínua e sistemática, a situação desvenda relações interétnicas que só podem ser “rendosamente apreendidas se inseridas num ‘sistema social’ de caráter interétnico, que as condiciona, determinando sua própria estrutura e desenvolvimento”. As situações de contato e o sistema interétnico, para Cardoso de Oliveira, são categorias científicas de explicação das relações entre brancos e índios.¹⁰⁸

As missões jesuíticas, por exemplo, podem ser vistas como uma “complexa situação de contato interétnico”. Nesta experiência, parcialidades étnicas “com valores e padrões sócio-culturais econômicos profundamente antagônicos” interagiram por um determinado período de tempo, ou seja, durante um século e meio, recorte temporal da experiência missioneira.¹⁰⁹

Por identidade étnica se entende a “identificação e identificação pelos outros”. Como construção coletiva, a identidade acompanha o grupo mesmo se forem alterados os espaços e variarem os elementos culturais característicos.¹¹⁰

¹⁰⁷OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976. p.1.

¹⁰⁸OLIVEIRA, R. C. de, op. cit., p.53.

¹⁰⁹TOCHETTO, op. cit., p.9.

¹¹⁰TOCHETTO, op. cit., p.10.

Segundo Fernanda Tochetto, o grupo mantém sua identidade enquanto é capaz de

atribuir a si próprio e fazer serem atribuídos pelos outros, adscrições enunciativas de diferenças étnicas. A preservação da identidade étnica do Guarani numa situação de contato intenso e contínuo, como a estabelecida nos povoados missioneiros, é visível em tais adscrições, materializadas em traços e situações que marcam o Guarani como um grupo étnico distinto.¹¹¹

A manutenção da língua, as reações dos xamãs, a preservação de valores e costumes tradicionais demonstrativas da afirmação étnica caracterizam o tipo de contato estabelecido entre os Guarani e jesuítas, no contexto reducional, como um exemplo de sistema de relações interétnicas.

1.5 As Missões do Paraguai

Na segunda metade do século XVI, a região do Paraguai conheceu as primeiras missões religiosas. De caráter volante ou itinerante, estas missões constataram que tão logo se retiravam os padres, os índios voltavam a seus costumes.

No ano de 1580, os franciscanos iniciam suas missões no Paraguai. O trabalho desta ordem consistia em catequizar os índios, orientando-os para o serviço da encomienda. Esta foi a realidade observada pelos jesuítas quando chegaram à região.

Para melhor compreender o trabalho dos jesuítas na região do Paraguai, faz-se necessária a utilização de certos recortes temporais. No século XVII, por exemplo,

as aldeias guaranis foram apenas visitadas por jesuítas que se limitaram ao batismo em massa, mas que em nada alteraram as estruturas tradicionais da vida tribal. Num segundo momento, implantam-se as Reduções, com capelas singelas e o início do processo de aculturação. Os guarani emergem de suas aldeias para ingressar nos povoados missioneiros, cujo plano urbanístico obedecia às Leis das Índias espanholas.

¹¹¹TOCHETTO, op. cit., p.10.

Apenas no século XVIII as singelas capelas iniciais serão substituídas por igrejas barrocas erguidas em pedras talhadas, no seio das Missões da etapa final. Como se pode perceber, são diversos os cortes possíveis, neste processo complexo e variado.¹¹²

A Província Jesuítica do Paraguai, desmembrada do Peru em 1607, foi estabelecida no ano de 1609 e instalada na região a pedido do governador de Assunção Hernandarias de Saavedra.¹¹³

Fernanda Tochetto comenta que

Apesar de distante do envolvimento das reduções franciscanas com o sistema encomendeiro, os povoados fundados pelos jesuítas, além de caracterizarem-se como uma empresa religiosa, com a intenção explícita de conversão dos Guarani ao cristianismo, também serviam aos interesses do colonato e da Coroa. Obtida a confiança dos “pagãos”, os missionários levaram-no a jurar obediência ao rei e à fé.¹¹⁴

Para Maxime Haubert, a redução dos índios deve ser entendida como a aplicação escrupulosa da legislação espanhola colonial, colocando-os sob o jugo permanente da Igreja e do Estado, segundo prescrição das Leyes de Indias. Vista como um método missionário, a redução foi uma alternativa para o aproveitamento colonial da população indígena, integrando-a ao sistema colonial, principalmente nas regiões de conflito territorial entre os dois impérios Ibéricos.¹¹⁵

As missões do Paraguai desenvolveram-se em três frentes: no Guairá (Paraná), no Itatim (Mato Grosso) e no Tape (Rio Grande do Sul).

¹¹²KERN, Problemas..., op. cit., p.39.

¹¹³TOCHETTO, op.cit., p.14.

¹¹⁴TOCHETTO, op.cit., p.14.

¹¹⁵HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.23.

No século XVII, o jesuíta Montoya chegou ao Guairá, na margem esquerda do rio Paranapanema, onde se encontram as primeiras Reduções, distantes algumas centenas de quilômetros de São Paulo.

As invasões bandeirantes destruíram as reduções do Guairá e também as cidades de Vila Rica do Espírito Santo e Ciudad Real. No ano de 1631, sem condições de fazer frente aos paulistas, 12.000 indígenas abandonaram o local, dirigindo-se para o sul, pelo Rio Paraná. Apenas 4.000 indígenas sobreviveram ao êxodo se instalando ao sul de Assunção.

Por essa época, instalaram-se reduções na região do Tape, no atual Rio Grande do Sul. Também estas reduções foram alvo da destruição bandeirante, e os Guarani e os jesuítas refugiaram-se na margem direita do Rio Uruguai, na atual mesopotâmia Argentina. Segundo Arnaldo Bruxel, as bandeiras paulistas aprisionaram, entre 1612 e 1638, mais de 300.000 índios.¹¹⁶ Somente em 1641, com a batalha de Mbororé, o avanço escravocrata dos bandeirantes chega ao fim.¹¹⁷

Na Batalha de Mbororé, no ano de 1641, os índios impuseram a derrota aos bandeirantes. Neste momento, a procura de escravos na região da Bacia do Prata diminuiu sensivelmente, não se devendo esquecer que, um ano antes, em 1640, o domínio espanhol sobre Portugal havia tido fim. Reapareceram as fronteiras entre as possessões espanholas e portuguesas, e no Brasil reorganizou-se a oferta de escravos negros. A batalha de Mbororé marcou, portanto, o fim e o início de etapas distintas dentro do processo histórico missioneiro.

Entre fins do século XVII e o ano de 1707, as missões voltaram a se fixar na margem esquerda do rio Uruguai. O número de povoados elevou-se a trinta, distribuídos nos vales dos rios Uruguai e Paraná. Segundo as fronteiras atuais, os povoados estavam assim distribuídos: o território paraguaio contava com 18

¹¹⁶MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.155.

¹¹⁷KERN, **Problemas...**, op. cit., p.39-40.

reduções, a Argentina com 15 povoações, e o Brasil abrigava os 7 *povos das missões*, modo pelo qual se denomina, atualmente, esta região.

Um pequeno período de paz contribuiu para que as missões pudessem se desenvolver. Sobre a implantação do projeto missioneiro, diz Fernanda Tochetto que

os jesuítas logo perceberam a necessidade de estruturar a proposta reducional sobre aspectos originais da sociedade Guarani (...) A produção planificada, com a manutenção dos cultivos tradicionais, equilíbrio entre as hortas familiares e trabalhos comunitários; distribuição igualitária dos produtos e, ainda, o misticismo e a ritualização da vida Guarani, rito na vida religiosa, no trabalho, quando as crianças iam em procissão à lavoura; no comer e nas diversões, paradas militares e representações alegóricas, auto sacramental e balet, foram aproveitados, orientados, porém, ao funcionamento de uma sociedade moldada sob valores cristãos e necessidades materiais européias.¹¹⁸

Falando sobre a campanha civilizadora dos missionários e dos europeus de um modo geral, Pedro Borges afirma que a conduta civilizadora do missionário “*se asentara em el principio de insertar al índios em el nuevo orden de cosas pero respetando, e incluso copiando o fomentando, los aspectos más positivos de la civilización indígena, o perfeccionándolos com los que él podia aportar*”.¹¹⁹

1.5.1 O cotidiano nas missões

Nas reduções, as atividades desenvolvidas, do amanhecer ao anoitecer, obedeciam a horários predeterminados. Esse tempo recortado e totalmente preenchido por atividades é uma característica jesuíta percebida também nos colégios da Ordem, na Europa e na América.

¹¹⁸TOCHETO, op. cit., p.17.

¹¹⁹BORGES, op. cit., p.18.

Segundo Rodrigues, no colégio jesuíta de Clermont

O sinal para levantar é às quatro horas para os mais robustos. Um quarto de hora para se vestirem, mais três quartos de hora dedicados à oração. Às cinco horas, missa, exceto para os professores, que se entregam ao estudo, que só assistem a ela às sete horas. Depois, almoça quem quiser. Às oito horas era dado o sinal para as aulas, que duravam até às dez horas, seguidas de um quarto de hora de exame. Depois o jantar, seguido de uma hora de recreio.¹²⁰

Nas missões o despertar também se dava ao toque do sino, às 4 horas no verão e às 5 horas no inverno. Após o despertar, os jesuítas dirigiam-se à igreja para uma hora de oração, e os responsáveis pelas crianças buscavam-nas para o catecismo. Participavam do catecismo as crianças de sete anos até a idade de se casar. Também nesta primeira hora, quatro ou seis enfermeiros, dependendo da redução, visitavam os doentes.

Depois da visita, havia a missa. Assistir ao culto religioso, durante a semana, não era obrigatório aos adultos. Desde a entrada na igreja até a ocupação dos espaços eram realizadas hierarquicamente e com separação por sexo. Vigilantes cuidavam para que os “fiéis” não conversassem ou lançassem olhares com “más intenções”. A conversão à religião cristã e a participação nos ofícios encontravam maior resistência entre os jovens, os velhos e as mulheres.¹²¹

A vida cotidiana nas reduções realizava-se num sistema “planificado e acentuadamente regular”. Havia hora e local estipulados para cada atividade, seja de trabalho ou de lazer. As atividades eram organizadas, também, em função do sexo e da idade. Para ouvir as orações, homens e mulheres permaneciam separados e, no cemitério, os corpos eram enterrados em espaços diferenciados para homens, mulheres e crianças. Com relação ao enterro nos moldes cristãos, os

¹²⁰RODRIGUES, op. cit., p.265.

¹²¹HAUBERT, op. cit., p.180-206.

idosos constituíam o grupo de maior resistência, pois desejavam ser enterrados segundo os costumes tradicionais.¹²²

Após a missa matinal, meninos e meninas faziam a refeição no pátio dos padres e na praça, respectivamente. O desjejum era composto basicamente por milho ou carne cozidos. Meia hora mais tarde, distribuía-se, ao som do tambor, os grupos de crianças nas várias tarefas cotidianas. As crianças de cinco a sete anos ficavam diante da igreja, sob a responsabilidade de um ancião. Filhos de cacique, magistrados e funcionários, cantores, sacristãos e crianças consideradas dotadas iam à escola, onde lhes ensinavam, além de aritmética e canto, a ler e a escrever em espanhol, Guarani e até em latim.¹²³

Todas as atividades eram regidas pelo toque do sino e pelos relógios ou quadrantes solares – cada povoado possuía um ou dois, sendo o tempo dividido entre práticas religiosas, tarefas econômicas e lazer.¹²⁴

As atividades religiosas e econômicas preenchiam os dias da semana. O domingo era dedicado ao descanso. Neste dia realizavam-se longas cerimônias religiosas na igreja, festas e diversões.

Até mesmo no dia de descanso havia a presença vigilante dos missionários, pois “mesmo nos jogos e brincadeiras via-se a presença do cristianismo, controlando e interpretando as atividades lúdicas dos indígenas, além da introdução de novas, originárias das regiões de origem dos jesuítas”.¹²⁵

As mulheres, quando não acompanhavam seus maridos na lavoura, realizavam trabalhos de fiação e tecelagem de algodão, confeccionavam objetos

¹²²TOCHETTO, op. cit., p.29-30.

¹²³HAUBERT, op. cit., p.180-206.

¹²⁴HAUBERT, op. cit., p.180-206.

¹²⁵HAUBERT, op. cit., p.180-206.

cerâmicos e de cestaria e dedicavam-se aos cuidados da casa e dos filhos pequenos (carregados envoltos em um pedaço de tecido amarrado na mãe).¹²⁶

Quando se encerrava a jornada diária de trabalho, no meio da tarde, o sino chamava crianças e jovens para o catecismo. Depois do catecismo esse era tocado novamente para que os adultos fossem rezar o rosário.¹²⁷

O jantar dos meninos era servido no pátio interno do colégio, e o das meninas no cemitério.¹²⁸

O dia chegava ao fim por volta das nove horas, no verão, e das sete horas, nos meses de inverno. A partir deste horário todos deveriam permanecer em suas casas. Após o toque de recolher não era permitido vagar pela redução. Instituiu-se a figura dos “zeladores”, que percorriam, à noite, as ruas da missão, na manutenção da tranquilidade e no zelo pelos bons costumes.¹²⁹

As práticas sexuais eram rigidamente controladas. Além da vigilância noturna, representada pelos zeladores, havia fiscalização nos locais de banho, riachos e fontes. A norma era de que índios e índias não se banhassem juntos.¹³⁰

Segundo Haubert, em 1667 o Provincial ordena que

nas reduções em que os riachos ou fontes comuns são cercados de matagais ou bosques, deixar-se-ão as árvores mais altas para que a fonte à sua sombra conserve sua pureza, mas arrancar-se-ão todos os galhos baixos, os arbustos e as urzes para evitar ao pudor qualquer oportunidade de se encontrar em perigo.¹³¹

¹²⁶HAUBERT, op. cit., p.180-206.

¹²⁷HAUBERT, op. cit., p.180-206.

¹²⁸HAUBERT, op. cit., p.180-206.

¹²⁹TOCHETTO, op. cit., p.39.

¹³⁰TOCHETTO, op. cit., p.39.

¹³¹HAUBERT, op. cit., p.252.

E, ainda, para cuidar das mulheres os jesuítas nomeavam um ancião para permanecer vigilante em cada riacho.¹³²

Até o casamento, rapazes e moças estavam proibidos de conversar. A idade para contrair o matrimônio era de 17 anos para os homens e de 15 anos para as mulheres. A precocidade do casamento era pautada na determinação jesuíta de evitar relações sexuais antes do casamento. Depois de casado, o homem deveria dirigir-se apenas à sua esposa, caso contrário era chicoteado.¹³³

Aos viúvos aconselhava-se um rápido casamento. As viúvas, órfãs, mulheres abandonadas, aquelas cujos maridos se encontrassem ausentes ou tivessem fugido eram confiadas aos pais ou parenta idosa e 'virtuosa'. Mulheres sozinhas iam para o cotiguazú, que eram cômodos separados para as mulheres e para as moças. No cotiguazú essas mulheres eram alimentadas diariamente, recebendo roupas duas vezes ao ano. Em troca deviam fiar para a comunidade e cultivar. As mulheres eram, ainda, cuidadas e vigiadas por uma velha, saindo somente em grupo e com a anciã por companhia.¹³⁴

Quanto ao espaço urbano, os jesuítas seguiram um modelo padrão que determinou as construções desde o México até a Patagônia. Este plano geral podia ser modificado em função das especificidades do local onde era implantado. Seguia-se, em linhas gerais, o modelo das cidades espanholas, e obedeciam-se às determinações da *Recompilación de las Leyes de Índias*.¹³⁵

A missão civilizadora espanhola baseava-se na própria experiência, tendo a si como modelo a ser implantado nas terras americanas. O conceito de civilização se

¹³²HAUBERT, op. cit., p.252.

¹³³TOCHETTO, op. cit., p.39.

¹³⁴HAUBERT, op. cit., p.252-253.

¹³⁵KERN, **Missões**..., op. cit., p.212.

evidenciava nas leis e nas determinações dos concílios realizados, que reforçavam as características consideradas fundamentais para uma vida civilizada.

No ano de 1530, o imperador aconselhava a participação de índios nos governos municipais das próprias aldeias para que *“comenzasen a entender nuestra manera de vivir así en su gobernación como en la policía y cosas de la república”*. Em 1532 este desejo ampliou-se, passando-se a almejar que todos vivessem em povoados que imitassem os espanhóis, que comessem no estilo espanhol e se vestissem conforme os costumes espanhóis.¹³⁶

Antes mesmo do início das reduções, na região do Paraguai, já se discutia a melhor forma de inserir as populações americanas na colonização. Dos debates sobre a humanidade das populações índias às denúncias das brutalidades cometidas pelos colonizadores, a exemplo de Bartolomé de Las Casas, seguiu-se a discussão em torno da missão civilizadora espanhola, podendo-se tomar por exemplo as determinações do Concílio de Quito de 1570, que, inspirado pelo concílio de Lima e trazendo novas contribuições, insistia na

*policía en que los indios anduvieran aseados y vestidos, vivieran en casas limpias, durmieran por separado si no eran marido y mujer, utilizaran barbacoas para dormir, cultivaran chacaras, criasen ganado para alimentarse, dispusieses de animales domésticos para los trabajos del campo, se amaran mutuamente el marido y la mujer, educaran a sus hijos con limpieza y los llevaran a la iglesia para instruirse, en que las mujeres casadas, los varones y las viudas acudiesen en la iglesia cada cual vestido conforme a su estado, en que comiesen en el alto y no en el suelo, en que bendijeran la mesa al comienzo de la comida y dieran gracias a Dios al final, en que obedecieran a sus caciques, en que se saludaran cortésmente y en que se encomendaran a Dios con frecuencia, sobre todo al acostarse y levantarse.*¹³⁷

¹³⁶BORGES, op. cit., p.5.

¹³⁷BORGES, op. cit., p.58.

Percebe-se a existência de uma série de leis e determinações que balizaram a ação colonizadora nas terras americanas, estando a atuação dos missionários jesuítas inserida neste amplo debate e orientada por tais determinações.

Voltando ao povoado missioneiro, o traçado do conjunto de casas não conseguiu respeitar as Leyes de Índias, cujas instruções originais indicavam que, ao traçar as ruas e quadras, se desse *“uma cuadra a cuatro indios, un solar a cada uno y que cada casa tenga su huertezuela”*.¹³⁸

Nos povoados missioneiros, diz Tochetto, as habitações caracterizavam-se em um agrupamento de seis a sete casas (compartimentos), enfileiradas sob o mesmo teto, circundado por ruas. A autora apresenta a idéia defendida por Gutierrez, segundo a qual as características das casas são influência índia.

Gutierrez, por sua vez, baseia sua conclusão nas palavras do Provincial da Ordem, que determina que as casas sejam feitas de acordo com o gosto dos índios.¹³⁹

Para Tochetto, esses compartimentos habitacionais, abrigando famílias nucleares, representou a “redução” da grande casa comunal característica da época pré-colonial, não só em tamanho, mas também quanto às funções e significações simbólicas, onde, originalmente, era abrigada a família extensa, unidade social fundamental da sociedade Guarani. Todas modificações para consolidar a família monogâmica, a unidade social preconizada pela “moral” cristã.¹⁴⁰

Segundo a autora citada, até o final do século XVII os religiosos ainda encontravam casas coletivas em algumas reduções, confirmando a resistência à imposição deste tipo de habitação compartimentada.

Tais concessões não contam com a aprovação do General dos Jesuítas Pe. Tirso González, que ordena, em 1669, o uso de tabiques ou paredes divisórias.

¹³⁸GUTIÉRREZ (1974, p.118; cf. Pe. Torres) In:TOCHETTO, op. cit., p.21.

¹³⁹GUTIERREZ (1974, p.118-119) In: TOCHETTO, op.cit., p.21.

¹⁴⁰TOCHETTO, op.cit., p.22.

Seu sucessor, Simon de Leon, deseja que cada família viva separada sem comunicação entre uma casa e outra. A distância entre a letra e a prática parece grande a se julgar que, nos primeiros anos do século XVIII, o Provincial Luis de La Roca, depois de haver visitado todas as reduções, não encontrou em nenhuma delas a devida separação entre as famílias.¹⁴¹

Para Tochetto,

a influência Guarani na planificação das habitações indígenas, argumentada por Gutiérrez, parece estar mais próxima à organização das quadras (conjuntos de unidades habitacionais). Cada quadra era ocupada por famílias que possuíam relações de parentesco, e um conjunto de quadras, por sua vez, constituía-se num bairro, o qual agrupava um certo número de caciques e seus aparentados.¹⁴²

O traçado das quadras também dividia os cacicados, agrupando, cada uma, os caciques e suas respectivas parcialidades. Cada povoado comportava em torno de vinte a cinquenta cacicados, que unificavam-se no Cabildo. Para Fernanda Tocheto, a expansão do povoado poderia inviabilizar a proximidade das famílias aparentadas, e a autora aponta este como mais um elemento desestruturador das relações sociais, mais especificamente do sistema de parentesco Guarani.¹⁴³

Para a autora,

a análise da organização do espaço pode revelar não somente as diferentes formas de percepção e concepção que um determinado grupo social tem do espaço por ele habitado, envolvendo a adaptação ao meio ambiente e as formas de domínio e organização deste espaço, como também a compreensão de aspectos do todo social, possibilitando visualizar e apreender as relações sociais imprimidas neste espaço. A

¹⁴¹TOCHETTO, op.cit., p.22-23.

¹⁴²TOCHETTO, op.cit., p.24.

¹⁴³TOCHETTO, op.cit., p.25.

organização espacial parece não caracterizar-se somente como reprodução simbólica, mas também como um agente modificador ou revitalizador de elementos do universo sócio-cultural, atuando como referência de comportamento e constituindo-se em sistema simbólico não-verbal de informação.¹⁴⁴

Nas reduções, a reorganização do espaço reflete uma nova ordem de relações atuando diretamente no modo de viver Guarani.

Para Melià, a categoria de *“espacialidad es fundamental para la cultura guarani, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir, con los mismos dirigentes guaraní, que ‘sin tekoha, no hay teko’*”.¹⁴⁵

A espacialidade Guarani, a boa terra, como visto anteriormente, compunha-se do monte, da roça e da aldeia conformada pelas grandes habitações retangulares recobertas de folhas de palmeiras, abrigando, cada uma destas casas, uma grande família (Montoya contabiliza até sessenta núcleos familiares vivendo sob o mesmo teto).¹⁴⁶

Na urbanidade missioneira, entretanto, as principais características foram a simetria e a regularidade. O centro marcava-se por um grande quadrilátero – a praça pública, da qual partiam as ruas principais, tendo três de seus lados ocupados pelas residências dos índios. Ao sul ou ao norte da praça, geralmente da direita para a esquerda, encontravam-se o cotiguaçu, o cemitério, a igreja, o pátio dos padres e o pátio dos artífices. Entre estes dois pátios localizavam-se a escola, o quarto do porteiro, a sala de música e a sala de armas. Ao fundo do primeiro pátio localizava-se a residência dos padres. O pátio dos artífices ficava rodeado pelos armazéns e

¹⁴⁴TOCHETTO, op.cit., p.25.

¹⁴⁵MELIÀ, A terra..., op. cit., p.36.; ‘sin tekoha, no hay teko’: relação entre o espaço e o modo-de-ser Guarani.

¹⁴⁶MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.26.

oficinas mecânicas. Atrás de todas estas construções estava a quinta – horta dos religiosos. Nos outros três lados da praça, alinhavam-se as casas dos índios.¹⁴⁷

A organização espacial dos elementos arquitetônicos previa o fácil acesso à igreja, uma praticidade para a atuação dos missionários, e, segundo Haubert, através do conjunto arquitetônico principal, estabelecia-se a divisão da missão em duas partes: “de um lado o domínio de Deus e dos jesuítas (...), do outro, as habitações dos índios. De um lado, a autoridade; do outro, os súditos. Os jesuítas não estão, não querem estar ‘no centro’ da aldeia”.¹⁴⁸

Entre as dificuldades encontradas pelos jesuítas na transformação do modo de viver dos Guarani, encontra-se a abolição das “borracheras”. Seis anos após sua chegada no Paraná, o Pe. Diego de Boroa “queixa-se ao provincial da manutenção de costumes pagãos quando, após cada acontecimento significativo da caça, pesca ou agricultura, os índios o celebram com uma festa de bebida”.¹⁴⁹

Segundo Haubert, os missionários recém-chegados ao Paraná felicitavam-se por terem os índios prometido não mais realizar as bebedeiras, quebrando as jarras, não mais pintando os seus corpos diante delas. Pouco tempo depois, mesmo tendo diminuído o tempo de duração das festividades, estavam de volta a estes costumes.¹⁵⁰

No espaço das reduções, os Guarani tiveram que adaptar-se aos padrões modernos de trabalho econômico. A produção era realizada por todos os índios entre doze e cinquenta anos. Os que não exerciam as atividades agrícola ou pecuária trabalhavam nas oficinas. Nestas oficinas trabalhavam os carpinteiros, ferreiros, marceneiros, escultores, torneadores, douradores, prateadores, chapeleiros, fabricantes de rosários, de pentes, de colheres, de objetos de bronze,

¹⁴⁷HAUBERT, op. cit., p.196-197.

¹⁴⁸HAUBERT, op. cit., p.196-197.

¹⁴⁹TOCHETTO, op. cit., p.23-24; HAUBERT, op.cit., p.121.

¹⁵⁰HAUBERT, op.cit., p.121.

tecelões, pintores, tintureiros, sapateiros, alfaiates, serralheiros, curtidores, etc. O abate e o corte das reses davam-se nas carnicerias junto ao pátio dos artífices, havendo, ainda, trabalhos no moinho, seleiro, olaria, nas instalações de secagem e cresta da erva-mate ou de tratamento da cana-de-açúcar, entre outros. A quinta, horta dos padres, ficava sob a responsabilidade de um jardineiro e meninos do catecismo. Durante a época do cultivo, os artesãos dividiam seu trabalho entre as atividades da oficina, no período de uma semana, e do campo, no período de duas semanas, recebendo rações complementares.¹⁵¹

Todas essas atividades eram inspecionadas pelo jesuíta responsável pela missão, que orientava e controlava seu desenvolvimento. Antes disso, por volta das sete horas, no verão, o jesuíta recebia os fiéis para a confissão e, após, visitava os doentes acompanhado do enfermeiro e duas crianças. O almoço dos enfermos era providenciado (leite, pão branco, carne e legumes) e distribuído aos mesmos diariamente. Os adultos que não participavam das atividades artesanais, de ensino e de trato com os animais dirigiam-se às lavouras.¹⁵²

A produção agrícola era feita em duas frentes: no *amabaé* e no *tupambaé*. O “amambaé” ou “a coisa do homem” se constituía de terras particulares, distribuídas entre os caciques, para que este distribuísse entre as famílias os respectivos lotes. A produção era do índio que cultivou o lote. Na maioria das vezes, parte desta produção era destinada aos armazéns comuns. Segundo os relatos dos jesuítas, se assim não fosse toda colheita era rapidamente consumida. Além dos produtos agrícolas, faziam parte do amambaé os instrumentos aratórios, a casa, o mobiliário, objetos pessoais, animais domésticos, aves e gado pequeno, o eventual salário e os produtos de caça e pesca.¹⁵³

¹⁵¹TOCHETO, op. cit., p.33.

¹⁵²TOCHETO, op. cit., p.32-33.

¹⁵³HAUBERT, op.cit., p.202-222;TOCHETO, op. cit., p.33.

O *tupambaé*, ou a coisa de Tupã, de Deus, compreendia a totalidade das terras destinadas à agricultura e criação de gado. O produto gerado por estas terras era utilizado no pagamento do tributo anual ao Rei e, também, aos gastos destinados à manutenção dos cultos, das igrejas e da população. O trabalho nos campos comunais era obrigatório durante dois ou três dias por semana. No *tupambaé* estavam incluídas a produção artesanal, construção e manutenção de obras públicas, ornamentação das igrejas, bem como a sustentação parcial dos magistrados e funcionários municipais, milicianos, sacristãos, artesãos, além das viúvas, órfãos, doentes e velhos.

Os produtos cultivados eram: milho, mandioca, batata-doce, amendoim, algodão e legumes (favas, abóbora, melões, melancias, etc). Poucos plantavam cana-de-açúcar e árvores frutíferas. Em meados do século XVII ordenou-se a substituição do milho pelo trigo, pois este era mais rendoso e seriam instalados moinhos em cada redução, abstando os índios da trabalhosa tarefa de moerem os grãos de milho em suas casas. Os Guarani, entretanto, preferiam os seus habituais pratos culinários feitos com o milho.¹⁵⁴

A produção consumida no povoado constituía-se de frutas, milho, mandioca, trigo e legumes. O excedente do algodão, do tabaco, da erva-mate e do açúcar era exportado, seguindo anualmente para Buenos Aires e Santa Fé.¹⁵⁵

Grande parte das reclamações dos jesuítas dirigia-se às questões econômicas. As acusações de indolência e imprevidência dos índios neste campo apareceram multiplicadas.¹⁵⁶

¹⁵⁴TORRES, Dionísio Gonzalez. **Cultura guarani**. Asunción: Ed. do Autor, 1987. p.12; TOCHETO, op. cit., p.33-34.

¹⁵⁵HAUBERT, op. cit., p.202-222.

¹⁵⁶HAUBERT, op. cit., p.202-222.

Para Tochetto, a indolência se manifestava quando se impunha aos índios “o trabalho individualizado e movido por interesses de ganho material privado. A atividade catequética não conseguiria impor aos índios uma modalidade de trabalho para a qual a sociedade Guarani não possuía um equivalente cultural”.¹⁵⁷

Fazendo um paralelo entre “trabalho” na sociedade guarani e a noção de “trabalho” trazida pelos jesuítas, percebe-se que o trabalho para os Guarani possui uma dimensão lúdica e religiosa, diferente da forma dicotômica trabalho-lazer que caracteriza as produções modernas ocidentais. No momento em que os jesuítas se dão conta dessa diferença, passam a incorporar elementos do lúdico nas tarefas do cotidiano, “na forma de trabalho ritualizado e coletivizado, como por exemplo a ida aos campos de rapazes e raparigas ao som do tambor e de cânticos, como uma procissão, levando a estátua de Santo Isidoro, padroeiro dos camponeses”.¹⁵⁸

Sob esta ótica, mesmo tendo os jesuítas organizado o cotidiano sujeito a um rígido controle, este se realizava “entrecortado por manifestações contrárias às normas estabelecidas e orientação dos jesuítas. Os mecanismos de controle, os castigos (...) e as fugas demonstram a resistência e insatisfação dos Guarani em aceitar inteiramente o novo modo de viver”.¹⁵⁹

A resistência como “apego a alguns traços culturais que, enfatizados, preservavam a identidade do grupo. Esse é um processo recorrente na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo”.¹⁶⁰

¹⁵⁷HAUBERT, op. cit., p.202-222; TOCHETTO, op.cit., p.35-36.

¹⁵⁸TOCHETO, op. cit., p.37.

¹⁵⁹TOCHETO, op. cit., p.41.

¹⁶⁰TOCHETO, op. cit., p.53.

A experiência missioneira no Paraguai, vista como um sistema de relações interétnicas, envolveu, de um lado, os Guarani e a resistência cultural deste grupo e, de outro, os jesuítas, que, em conformidade com o método de Inácio, viviam entre os índios “com as portas dos sentidos fechadas, por medo das tentações diabólicas”.¹⁶¹

O método desenvolvido por Inácio está prescrito na obra intitulada *Exercícios Espirituais*.

¹⁶¹GAMBINI, op. cit., p.97.

2 CORPO REAL: GINÁSTICA DO ESPÍRITO

No ano de 1557, o Superior da missão jesuíta no Brasil enviou uma carta a Inácio de Loyola, comunicando o cumprimento de uma das exigências do fundador da Companhia de Jesus, a saber, a prática dos *Exercícios Espirituais*. Luís da Grã informa que “*los hermanos están buenos y se han diligentemente en los ejercicios que le son mandados*”.¹⁶²

Inácio de Loyola acreditava que aos homens eram dadas duas possibilidades de conhecer a vontade de Deus. A iluminação – meio através do qual ele próprio conheceu sua missão, mas não aconselhava a seus discípulos – e a meditação, método que Inácio aperfeiçoou a partir da prática medieval dos “Devoti” e que chamou de *Exercícios Espirituais*.¹⁶³

A meditação tinha por finalidade a purgação dos pecados, auxiliando o praticante na leitura dos desígnios divinos, o que Barthes chama de “elaboração técnica de uma interlocução”, ou seja, de “uma nova língua que possa circular entre a divindade e o exercitante”.¹⁶⁴

Analisando a correspondência jesuítica do Brasil, Roberto Gambini observa que os *Exercícios* deixam transparecer certo pessimismo com relação à ação humana fora dos limites da obediência e uma crença na salvação através da “total submissão à vontade divina *revelada* pela meditação”.¹⁶⁵

¹⁶²A carta a que o autor se refere é enviada do Brasil no ano de 1557, e a passagem referente aos sentidos encontrada em uma carta datada de 1552.

¹⁶³No ano de 1548, o papa Paulo III sancionou os *Exercícios Espirituais*, oito anos após a aprovação da Ordem dos Jesuítas.

¹⁶⁴BARTHES, op. cit., p.49-50.

¹⁶⁵GAMBINI, op. cit., p.98.

A idéia de submeter a meditação religiosa a um trabalho metódico foi colhida por Inácio na mística flamenca. Na atualidade, este método foi considerado um “guia de ginástica espiritual” e, também, uma “ioga ocidental”.¹⁶⁶

Para Barthes, o trabalho metódico de Loyola é realização de um *logoteta*, ou seja, de um fundador de uma língua.¹⁶⁷ A língua que Inácio pretende constituir é uma língua de interrogação. Nas “línguas naturais” a estrutura é comumente afirmativa, articulada entre sujeito e predicado. Na língua de Inácio, esta estrutura habitual é substituída por uma pergunta e uma resposta, conferindo aos *Exercícios* a sua “originalidade histórica”. Para o fundador da Companhia de Jesus, o conhecimento da vontade de Deus interessava ainda mais que seu cumprimento.¹⁶⁸

Segundo o método inaciano, a nova língua deve surgir de um vazio material, separada das línguas “comuns, ociosas, caducas”, cujo “ruído” poderia perturbá-la. Somente neste isolamento a língua construída pode interrogar a divindade. Para isso, prescreve-se o retiro: nenhum barulho, pouca luz, solidão.

Nada escapa à organização metódica de Inácio. No isolamento imprescindível à invenção da língua, não se prescreve apenas a solidão, mas um local fechado e não habitual e uma atmosfera de acordo com o tema meditado. Determina-se, inclusive, a posição que o exercitante deve tomar: em pé, sentado, deitado, a direção para a qual voltar os olhos, entre outras.

A origem do método dos *Exercícios* “prende-se à velha preocupação religiosa de encontrar um modo eficaz de disciplinar o espírito, impedindo que a imaginação rebelde pule de galho em galho como um macaco”. Assim, o praticante deve abster-se

¹⁶⁶GAMBINI, op. cit., p.99-101.

¹⁶⁷BARTHES, op. cit., p.9. No prefácio de *Sade, Fourier, Loyola*, Roland Barthes enumera os elementos que compõem o pensar destes três homens cujo escrever analisa. Identifica na escrita praticada pelo trio: a volúpia de classificar, a paixão cortante, a obsessão enumerativa, a prática da imagem, a mesma junção do sistema social, erótico, fantasmático.

¹⁶⁸BARTHES, op. cit., p.51.

de todas as atividades e, durante um mês de absoluto retiro, sob a maestria de um “diretor espiritual”, atravessar as semanas e seus estágios, alcançando, no final, a comunhão com Deus.¹⁶⁹

Segundo Barthes, a “matéria transportada” durante os exercícios é a imagem. Para isso, a prática se reveste de uma série de unidades. Dentre as matérias a serem imitadas, a principal era a vida de Cristo.¹⁷⁰

Na prática, divide-se a matéria imitativa em fragmentos,

de tal modo que possam estar dentro de um quadro e ocupá-lo por completo; os corpos incandescentes do inferno, os gritos das almas penadas, o gosto amargo das lágrimas, os personagens da Natividade, os da ceia, a saudação do anjo Gabriel à Virgem (...) Esta unidade não é imediatamente narrativa; sozinha não constitui forçosamente uma cena completa, mobilizando, como no teatro, vários sentidos ao mesmo tempo: a imagem (a imitação) pode ser puramente visual, ou puramente auditiva, ou puramente tátil, etc. O que a organiza é o fato de se poder fechar num campo homogêneo, ou, melhor ainda, *enquadrá-la*; mas o quadro que Inácio lhe concede, em geral proveniente das categorias retóricas ou psicológicas da época (os 5 sentidos, os 3 poderes da alma, os personagens, etc.), é o produto voluntário de um código, pouco se relaciona com essa fascinação do objeto cortado, do pormenor solitário e cercado, imprimida pelo êxtase na consciência mística ou alucinada.¹⁷¹

O enquadramento proposto por Inácio trata-se de uma operação mental denominada “composición de lugar”. Na composição de lugar, o participante, além de pensar uma cena, deve imaginá-la e senti-la com riqueza de detalhes. Segundo

¹⁶⁹GAMBINI, op.cit., p.101.

¹⁷⁰“As unidades separadas por Inácio são muito numerosas. Umas são temporais: semanas, dias, momentos, tempos. Outras são oratórias: exercícios, contemplações, meditações (de caráter essencialmente discursivo), exames, colóquios, preâmbulos, orações. Outras ainda são, se assim se pode dizer, apenas metalingüísticas: anotações, adições, pontos, maneiras, notas. Esta variedade de distinções (cujo modelo é, evidentemente, escolástico) provém, como vimos, da necessidade de ocupar a totalidade do território mental e, por conseguinte, subutilizar ao extremo os canais pelos quais a energia da palavra vai recobrir e, por assim dizer, colorir a pergunta do exercitante.” (BARTHES, op. cit., p.58).

¹⁷¹BARTHES, op. cit., p.58.

Gambini, “a prática desse estilo de meditação deveria produzir no iniciado a capacidade de alcançar proezas maiores, como ‘considerar a alma aprisionada neste corpo corrompível e o conjunto todo (alma e corpo) exilado neste vale em meio a feras brutais’”.¹⁷²

A composição de lugar, diz Barthes, é herdeira de uma dupla tradição. A primeira, retórica, e a segunda, sofisticada ou neo-retórica Alexandrina, que consagrou a descrição de lugar com o nome de *topografia*. Para Cícero, a referência a algum lugar deve se fazer acompanhar de informações tais como se é plano, montanhoso, escarpado, etc. (exatamente o que diz Inácio). Aristóteles, tendo constatado que para lembrarmos das coisas basta reconhecer o lugar onde elas se encontram, inclui o *lugar* (topos) na sua retórica do provável. Nos *Exercícios*, o *topos* exerce esta função lógica, da qual interessa explorar a força associativa.¹⁷³

As imagens, as vistas, as representações, as alegorias, os mistérios, são unidades constitutivas da meditação continuamente suscitadas pelos sentidos imaginários. Para Barthes, este “imperialismo da imagem” é a resposta de Inácio às desconfianças ascéticas ou místicas da época.¹⁷⁴

A falta de imaginação de muitos dos participantes levou Inácio a pedir a um ilustrador que realizasse “toda uma série de gravuras representando cenas do Evangelho”.¹⁷⁵

O Padre Jérôme Nadal, por exemplo, foi encarregado de preparar um volume de estampas e, depois da morte de Loyola, sabe-se que proliferou uma literatura

¹⁷²GUILLERMOU, A. St Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus. Paris: Éditions du Seuil, 1960. p.84 (Collectin Maitres Spirituels), apud GAMBINI, op. cit., p.103-104.

¹⁷³BARTHES, op. cit., p.59.

¹⁷⁴BARTHES, op. cit., p.58-59.

¹⁷⁵GAMBINI, op.cit., p.104.

de ilustrações, de gravuras, muitas vezes adaptadas ao país onde serviriam à evangelização.¹⁷⁶

Na prática dos *Exercícios* o tempo deve ser organizado desde

o despertar à hora do sono, passando pelas mais simples ocupações (vestir, comer, repousar, adormecer). Estas prescrições não são características do sistema de Inácio, encontra-se na economia de todas as religiões, mas em Inácio têm isto de particular: preparam o exercício de uma língua. Como? Ajudando a determinar aquilo a que se poderia chamar de um campo de exclusão. A organização minuciosa do tempo, por exemplo, permite *tecer* o dia por completo, suprimir qualquer espaço vago por entre o qual poderia entrar uma palavra exterior; para ser repulsiva, a articulação do tempo deve ser tão perfeita que Inácio recomenda o começo do tempo futuro antes do tempo presente ter acabado.¹⁷⁷

Meditava-se na primeira semana sobre o fim último do homem, a saber: o viver a serviço de Deus. A indiferença a tudo que for terreno deve levar o meditante a abolir os desejos a ponto de não ansiar “nem saúde nem doença, nem riqueza nem pobreza, nem honra nem vergonha, nem vida longa nem curta – mas desejar e escolher somente aquilo que conduza à missão para a qual fomos criados”.¹⁷⁸ Segundo Jean Lacouture: *Perinde ac cadáver*.¹⁷⁹

O alvo da segunda semana é o corpo e os cinco sentidos. É o tempo de organizar o uso caótico dos sentidos, refrear o corpo e reeducar os sentidos, tornando-os imaginários.

Segundo Gambini, “o corpo e seus sentidos eram concebidos como a origem mesma do mal”. Dominada a técnica dos *Exercícios* os sentidos passam de imaginários para espirituais: “o meditante sente então uma ‘presença’ e é capaz de

¹⁷⁶BARTHES, op. cit., p.59-60.

¹⁷⁷BARTHES, op. cit., p.53-54.

¹⁷⁸GAMBINI, op. cit., p.101-102.

¹⁷⁹LACOUTURE, op. cit., p.117-119.

degustar ou cheirar a própria divindade – o que indicaria a vitória final sobre o corpo, a percepção sensorial e o real”.¹⁸⁰

Roy Porter fala de tradições que encararam o corpo, seus desejos e apetites como cegos, obstinados, anárquicos. No caso do cristianismo, a noção de pecado possibilitou uma visão do corpo como “prisão da alma”. Diante disso, atribuiu-se ao corpo a capacidade de facilmente ofender, cometendo o mal ou atos criminosos.¹⁸¹

Na dicotomia corpo/alma, a culpabilidade do corpo pode ser atenuada se levada em consideração a sua natureza imperfeita e até mesmo bestial. O mesmo, todavia, não ocorre com a alma. Por ser a parte nobre do ser humano, a alma deve colocar-se acima dos desajustes do corpo, dado que é, inclusive, responsável por ele.¹⁸²

Segundo Porter, a dificuldade em “atribuir honra e vergonha, deveres e responsabilidades, respectivamente, à mente e ao corpo, tem sido crucial para a avaliação do homem como ser racional e moral no interior de sistemas de teologia, ética, política e jurisprudência, tanto teóricos quanto práticos”.¹⁸³

O mote para o desenvolvimento do método de Inácio encontra-se justamente calcado na preocupação quanto ao fortalecimento da alma de seus seguidores e de todos os cristãos, sobrepujando os apetites e deficiências corporais.

À prática dos *Exercícios* prescrevia-se o tempo de um mês. Na terceira semana, meditava-se sobre o Evangelho, realizando jejum ou um exercício que consistia em comer e não sentir que se estava comendo.

¹⁸⁰GAMBINI, op. cit., p.106-107.

¹⁸¹PORTER, op. cit., p.302.

¹⁸²PORTER, op. cit., p.303-309.

¹⁸³SMITH, Roger. *Trial by Medicine: Insanity and Responsibility in Victorian Trials*. Edinburg, 1991, apud PORTER, op. cit., p.302.

O tema central da última semana era a meditação sobre Cristo ressuscitado. Neste momento, o meditante deveria sentir amor e passar a ver Deus em toda parte, alcançando, assim, um estado de oração contínua.¹⁸⁴

O assunto da meditação era apresentado em uma espécie de lista, e seus pontos confrontados um a um metodicamente para fazer surgir as imagens constitutivas da língua. As “tópicas” (as listas) são especialmente: os dez Mandamentos, os sete Pecados capitais, os três poderes da alma (memória, entendimento e vontade) e, sobretudo, os cinco sentidos.¹⁸⁵

No quinto exercício da primeira semana: *Meditação sobre o inferno*, Inácio de Loyola escreve:

Com os olhos da imaginação, veja-se o comprimento, a largura, e a profundidade do inferno... as imensas chamas de fogo que encobrem as almas, como se fossem corpos que estão sendo cremados. (Ouça-se): os choros, os urros, os gritos, as blasfêmias... (Cheire-se): a fumaça, o enxofre e as coisas em estado de putrefação... (Experimente-se com o paladar): as lágrimas, a tristeza, o verme da consciência... (Toque-se): as lavas de fogo que envolvem as almas e que as queimam.¹⁸⁶

A imaginação do inferno é percebida, assim, cinco vezes seguida por cada um dos cinco sentidos: ver os corpos incandescentes, ouvir os gritos das almas penadas, cheirar a cloaca do abismo, saborear o amargor das lágrimas e tocar no fogo.¹⁸⁷

¹⁸⁴GAMBINI, op.cit., p.107-109.

¹⁸⁵BARTHES, op. cit., p.62.

¹⁸⁶HOCKE, Gustav R. **Maneirismo**: o mundo como labirinto. São Paulo: Perspectiva, 1974. p.103.

¹⁸⁷BARTHES, op. cit., p.62.

O texto do exercitante tem algo de teatral que os aparenta com os mistérios medievais: são "cenas" que devem ser vividas pelo exercitante numa espécie de psicodrama.¹⁸⁸

Para Barthes, o exercitante é

convidado a empenhar-se tanto na narrativa como na repetição. Deve repetir o que, em cada narrativa, o arrebatado; deve viver a história identificando-se com Cristo: "exigir a dor com Cristo dolorido, a dilaceração com Cristo dilacerado". O exercício implica, fundamentalmente, um *prazer* (no sentido ambíguo que hoje podemos reconhecer a esta palavra), e o teatro inaciano é menos retórico que fantasmático: com efeito, nesse teatro a "cena" é um "cenário".¹⁸⁹

Nesse teatro, diz Barthes, "tudo se faz para que o exercitante se represente a si próprio: é o seu corpo que o vai ocupar". Para o autor tudo deve tornar-se material, o visível e o invisível.¹⁹⁰ Pois,

o fundo, a força da materialidade, o sinal imediato do desejo é, bem entendido, o corpo humano; corpo continuamente mobilizado na imagem pelo próprio jogo da imitação, que estabelece uma analogia literal entre a materialidade corpórea do exercitante e a de Cristo, pois se trata de reencontrar a sua existência, quase fisiológica, por meio de uma amnese pessoal. O corpo de que falam os textos de Inácio nunca é conceitual: é sempre esse corpo: se viajo num vale de lágrimas, devo imaginar e ver essa pele, esses membros entre os corpos dos animais e aperceber-me das emanções que saem desse objeto misterioso cujo demonstrativo (esse corpo) esgota a situação, já que pode ser sempre apenas designado e nunca definido.¹⁹¹

¹⁸⁸BARTHES, op. cit., p.64.

¹⁸⁹BARTHES, op. cit., p.65.

¹⁹⁰BARTHES, op. cit., p.65.

¹⁹¹BARTHES, op. cit., p.65.

Segundo a análise de Barthes, Inácio quer “fundar o sentido em matéria e não em conceito, ultrapassando o significado da imagem, levando-o em direção ao seu referente”.¹⁹²

Estava em curso na época de Inácio, diz Barthes, uma modificação na hierarquia dos cinco sentidos. Na Idade Média,

o sentido mais desenvolvido, o sentido por excelência, aquele que melhor estabelece o contato com o mundo, é o ouvido; a vista aparece apenas em terceiro lugar, a seguir ao tato. Depois há uma inversão: os olhos tornaram-se os órgãos principais da percepção (o barroco testemunhá-lo-ia, como arte da coisa vista). Esta mudança tem grande importância religiosa. A primazia do ouvido, ainda muito viva no século XVI, era teologicamente garantida: a Igreja baseia a sua autoridade na palavra, a fé é audição: *auditum verbi Dei, id est fides*; o ouvido, e só o ouvido, diz Lutero, é órgão cristão. Há o risco de aparecer uma contradição entre a nova percepção, conduzida pela vista, e a antiga fé, baseada na escuta. Inácio empenha-se, precisamente, em transformá-la: pretende fundar a imagem (ou "vista" interior) na ortodoxia, como nova unidade da língua que constrói.¹⁹³

Esta troca de posições na hierarquia dos sentidos enfrentará resistência no campo religioso. A ascética cristã, por exemplo, vê a imagem como substituta do tato e, por isso mesmo, facilmente associável aos desejos da carne.¹⁹⁴

¹⁹²BARTHES, op. cit., p.66. O deictismo do corpo é reforçado pela via que o transmite, a imagem. Com efeito, a imagem é, por natureza, deíctica, designa mas não define; nela há sempre um resíduo de contingência que apenas pode ser apontada com o dedo. Semiologicamente, a imagem vai sempre muito mais longe que o significado, em direção à pura materialidade do referente. Esse regresso à matéria, que constituirá o essencial do realismo devoto, de que Renan deplorava "a revoltante crueza", é conduzido como se tratasse de uma fantasia consciente, de uma improvisação regulamentada (não será o sentido do *O Phantasieren* musical e freudiano?): no compartimento fechado e obscuro onde se medita, tudo está preparado para o encontro fantasmático do desejo, formado tanto pelo corpo material como pela "cena", proveniente das alegorias de desolação e dos mistérios evangélicos.

¹⁹³BARTHES, op. cit., p.67-68.

¹⁹⁴Aqui Barthes lembra que o antigo mito da sedução era o das sereias, e este estava ligado à audição, ou, como diz o autor, consistia em uma “tentação melodiosa”.

Santo Agostinho já havia condenado o privilégio gozado pela visão sobre os outros sentidos. Enquanto Aristóteles preza a aptidão da visão para o conhecimento, Agostinho critica-a, referindo-se a ela como curiosidade disfarçada de conhecimento e ciência.¹⁹⁵

Na crítica do Santo, é

aos olhos que propriamente pertence o ver. Empregamos, contudo, esse termo mesmo em relação aos outros sentidos, quando os usamos para obter qualquer conhecimento. Assim, não dizemos, "ouve como brilha", "cheira como resplandece", "saboreia como reluz", "apalpa como cintila". Mas já podemos dizer que todas essas coisas se vêem. Por isso não só dizemos "vê como isto brilha" – pois só com os olhos o podem sentir – mas, também, "vê como ressoa, vê como cheira, vê como sabe bem, vê como é duro". É por isso que se chama concupiscência dos olhos à total experiência que nos vem pelos sentidos. Apesar de o ofício da vista pertencer primariamente aos olhos, contudo o restante dos sentidos usurpam-no por analogia, quando procuram um conhecimento qualquer.¹⁹⁶

Para Michel Vovelle, no século XVII, em que situações de supremacia da cultura oral sobre a cultura escrita são perceptíveis, a imagem progrediu e diversificou-se, assumindo uma importância essencial dentro dos projetos coletivos de uma pastoral conquistadora.¹⁹⁷

A pastoral conquistadora dos companheiros de Jesus exercia, através dos *Exercícios Espirituais*, o método inaciano de conversão. Para auxiliar na tarefa pedagógica da conversão, o método de Loyola, retomado pelo Pe. Ivan Eusébio Nieremberg, e intitulado "*Dela diferencia entre lo temporal y eterno crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad postrimerías humanas y principales*

¹⁹⁵CHAUI, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.38.

¹⁹⁶CHAUI, Janela..., op. cit., p.38-39

¹⁹⁷VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história**. São Paulo: Ática, 1997. p.128.

misterios divinos”, foi traduzido para o guarani e publicado nas missões do Paraguai, no ano de 1705.¹⁹⁸

O livro *Diferencia entre lo temporal y eterno* foi repetidamente impresso e traduzido em vários idiomas, como: latim, italiano, francês, inglês, árabe, alemão, holandês e guarani.

A primeira edição, datada de 1640, foi impressa em Madrid. Em 1638, publicou-se nova edição em Sevilha, a qual, no ano seguinte, foi reeditada em Ambéres. Esta última edição foi utilizada pelo Pe. Serrano nas missões, cuja tradução foi enriquecida com imagens e vinhetas.¹⁹⁹

As ilustrações são, em sua maior parte, reproduções das originais de 1664, feitas por Bauttats, imprensa de Ambéres. Estima-se que pelo menos uma terceira parte é parcial ou totalmente original.²⁰⁰

Sobre as ilustrações do livro de Nieremberg, Rodolfo Trostiné escreve que *“las ilustraciones no son trabajos originales sino, casi en su mayoría, reproducciones, algunas veces invertidas y otras no, de una edición flamenca, publicada en 1684, com láminas originales de Bouttats, especialmente grabadas para esa edición”*.²⁰¹

Segundo Furlong, entre os detalhes das ilustrações, um fenômeno interessante a ser observado é a transformação de animais europeus em animais típicos da região missioneira. Os animais estranhos foram desfigurados a tal ponto que resultaram em espécies irreconhecíveis. Esta alteração também ocorre nos objetos desconhecidos aos gravadores, como, por exemplo, pontes, castelos, fortalezas, entre outros. “Fruto de uma psicologia fortemente impressionável são as

¹⁹⁸FURLONG, Guillermo. **Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850**. Paraguay: Editorial Guaranía, 1953. T.I. p.311.

¹⁹⁹FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.319-20.

²⁰⁰FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.311-587.

²⁰¹FURLONG., **Historia...**, op. cit., p.328-329.

lâminas que representam as cenas do inferno ou nas que figuram as chamas, nestas há um realismo despavorido.”²⁰²

Analisando a questão da imagem dentro das condutas e pedagogias da conversão na Europa do século XVII, Michel Vovelle acredita que a época áurea do catolicismo pós-trentino

tenha trazido uma transformação essencial à pedagogia ativa da conversão, em relação tanto aos argumentos utilizados, como eco de sensibilidades e representações coletivas em mudança, quanto à tomada de consciência da necessidade de uma dupla frente de luta em face da incredulidade popular e da incredulidade de uma certa elite. O elo forte nessa articulação foi a ênfase em termos doloríficos na salvação e nos fins últimos, numa época barroca que parecia hipnotizada pela morte.²⁰³

No oitavo capítulo do livro quatro, Nieremberg expõe o tema central da obra *Diferença entre o temporal e o eterno*, cuja finalidade é a obtenção do estado de indiferença prescrito pelo método de Inácio. Aparecem os pontos a serem meditados (as tópicas), pois são eles que reforçam a escolha e figuram na base da interrogação dirigida a Deus.

Segundo Nieremberg,

No solo hay que despreciar en el mundo sus bienes materiales, com la consideración del cielo, sino también sus males con la memoria del infierno, en cuya comparación todo mal temporal se puede tener por bien, comodidad y regalo; y todo regalo debe ser aburrido como tormento y pena si dispone para aquellos tormentos eternos y prima de los gozos perpetuos que no han de tener fin. Pero son tales estos dos extremos que nos aguardan, que cualquiera de ellos basta para que despreciemos todo bien, y mal temporal y juntándose la privación de los bienes cielo con la condenación a los tormentos del infierno, no sé como ay quien guste de cosa de esta vida, y no tiemble de lo que puede suceder. Por este riesgo solamente, a todo bien temporal aviamos de aborrecer, y escupir, y a todo mal de esta vida admitir, y abrasar, y a males, y a bienes

²⁰²FURLONG, *Historia...*, op. cit., p.228-229.

²⁰³VOVELLE, op. cit., p.120.

*despreciar, ni amando los bienes, ni teniendo los males, no haciendo caso de nada, pero los bienes mundanos tienen esto para ser despreciados mas que los males, que suelen ser ocasión de pecados, y de caer en la condenación eterna. La Sagrada Escritura, y los Santos están llenos de amenazas, contra los ricos, los prósperos, los amadores del mundo, de que son los que pueblan el infierno.*²⁰⁴

Na Europa pós Reforma, os métodos pedagógicos desenvolvidos pelos seguidores de Inácio foram utilizados para barrar o avanço das novas religiões, bem como para re-converter os católicos que seguiram as seitas protestantes. Seguindo o movimento de colonização, os jesuítas utilizaram-se destes mesmos métodos e de tudo mais que fosse necessário em matéria de adaptação para a conquista dos pagãos. Assim, diz Vovelle,

se esboçam duas pedagogias da conversão: uma para uso das elites, em que se insere a imagem de conversão apoiada no suporte para a meditação, terreno da conversão cotidiana através do *quotidie morior* ao qual se resume a vida do cristão; e outra para uso das massas, na qual o método terrorista estava mais do que nunca na ordem do dia, conforme atesta a ênfase nos fins últimos e na escatologia.²⁰⁵

No capítulo dez do quarto livro de Nieremberg lê-se o tormento particular que cada um dos cinco sentidos pode sofrer.²⁰⁶

Assim, os olhos

*no solo han de tener un dolor vehementissimo, pues las mismas niñas de los ojos han de estar quemándose; pero con monstruosos fieras, y abominables figuras han de estar atormentados. Bastaría para causar un tormento mayor que de muerte, ver a un demonio y algunos, a los cuales se les ha mostrado en esta vida, han perdido el sentido de espanto, otros la vida, otros quisieran perder mil vidas antes que verles otra vez...*²⁰⁷

²⁰⁴FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.311.

²⁰⁵VOVELLE, op. cit., p.133.

²⁰⁶FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.328.

²⁰⁷FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.328.

Os ouvidos, “no solo serán afligidos con un dolor intolerable que tendrán causado del fuego abrasador, de que estarán penetrados; pero también con un ruido; y estruendo espantoso de truenos, voces, gritos, gemidos, maldiciones, blasfemias...”²⁰⁸

O olfato é atormentado por uma

*hediondez pestilencia. Fue horrible tormento el que Viana el Rey Mecenio, de cual escribe Virgilio, que era atar un cuerpo muerto medio podrido con un vivo, y así los dejaba hasta que la hediondez del muerto matase al vivo. ¿Que cosa más horrible, que pegada la boca del hombre vivo con la de otro muerto, llena de gusanos, aya de recibir el vivo las exhalaciones pestilentes, y hediondas del cadáver ya podrido, y condenado mas pestilente que un millón de perros muertos, y haber de estar pegado con otros cuerpos semejantes?*²⁰⁹

E o que direi do tormento da língua, diz Nieremberg, pois com ela,

*¿pecamos de tantas maneras, adulando, murmurando, calumniando, mintiendo, hablando demasiado, comiendo, y bebiendo?. (...) Pues como dice la Escritura, hiel de Dragones seria su vino y veneno de Aspides gustarán eternamente, junto con una sed intolerable, y hambre canina, conforme a lo que dixo. David, padecerán hambre, como perros, este tormento será mayor de lo que se puede pensar...*²¹⁰

O tato, sendo o sentido mais extenso, é por isso mesmo o mais atormentado pelo fogo abrasador. E, ao meditante convém lembrar a

*inhumanidad del tormento que usó Falaris metiendo los hombres desnudos en carnes en un buey de metal todo encendido, para que se tostasen allí dentro. Pero tifa es esta pens, respeto del fuego del infierno, que no solo ha de tocar por fuera a los condenados; pero les ha de penetrar por todos cuántos poros tienen, y no les han de arder menos las entrañas mas escondidas, que el cabello de la cabeza. El quemarse solo un dedo, es tormento, que no se puede sufrir; pues mas fuera quemarse todo el brazo, y más fuera los brazos, y piernas; pero mucho más todo el cuerpo.*²¹¹

²⁰⁸FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.329.

²⁰⁹FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.330.

²¹⁰FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.331.

²¹¹FURLONG, **Historia...**, op. cit., p.331-332.

Esta é a composição de lugar oferecida por Nieremberg a seus leitores. No exercício de educar os sentidos o autor fornece as cenas, auxiliando o meditante na construção do cenário necessário para a realização do método. O método dos *Exercícios Espirituais* formava os jesuítas e os preparava para as missões, onde quer que fossem. A força corporal deveria ser suplantada pela força do espírito, mediante a prática dos exercícios. O método foi utilizado nas missões fora do território europeu na tentativa de converter os povos, por isso a ampla circulação do texto de Inácio, como de outros autores que realizaram versões do mesmo tema.

3 CORPOS A SENSIBILIZAR

3.1 O Ouvido é a Porta da Fé

As sociedades primevas cultuavam as forças da natureza como divindades. Os Guarani, por exemplo, tinham no trovão uma divindade secundária de nome *Tupã*. Devido às dificuldades de comunicação entre colonizadores e nativos Tupã foi interpretado como o deus principal, servindo de tradução para o Deus cristão na língua indígena.²¹²

Segundo Wisnik, para os povos africanos, americanos e da Oceania a música era “vvida como uma experiência do sagrado, justamente porque nela se trava, a cada vez, a luta cósmica e caótica entre o som e o ruído”.²¹³

O som, mesmo quando percebido nitidamente, impossibilita a identificação através dos meios usuais do senso comum, ou seja, através do tato e da visão. E a música, sendo uma ordem que se

constrói de sons, em perpétua aparição e desapareção, escapa à esfera tangível e se presta à identificação com uma outra ordem do real: isso faz com que se tenha atribuído a ela, nas mais diferentes culturas, as próprias propriedades do espírito. O som tem um poder mediador, hermético: é o elo comunicante do mundo material com o mundo espiritual e invisível.²¹⁴

Como “elo comunicante entre o mundo material e o mundo espiritual”, o eco, para os Guarani, era um inimigo a quem deviam agradecer com oferendas.

²¹²HAUBERT, op. cit., p.15.

²¹³WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**: uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.34.

²¹⁴WISNIK, op. cit., p.28.

Segundo Montoya, os Guarani:

*Creen que en la concavidad de los cerros esta un fantasma que llaman ybitípo o ybitípídía y dicen que los oyen muchas veces cuando da gritos y que por debajo de las peñas suele salir las voces que da. Esta dicen que es su capital enemigo. Cuando oyen sus voces le ofrecen algo de comida o cualquier otra cosa que sea aunque sea un palo de leña porque sino dicen que los hace caer con sus voces.*²¹⁵

O som também estava relacionado ao culto dos mortos através do *maracá*, que estabelecia contato dos vivos com o mundo dos mortos. O *maracá* “é uma cabaça oca, fixada numa haste de madeira, que se enche de pedregulhos e caroços de frutas, geralmente ornada com plumas de aves”.²¹⁶

Apesar de cada família possuir seu *maracá*, o *xamã* é seu melhor intérprete, prevendo o futuro através da interpretação do seu som.²¹⁷

O contato entre europeus e americanos implicou, por um lado, a interpretação das culturas nativas segundo os símbolos europeus, resultando, muitas vezes, em equívocos, como o caso de Tupã. E, por outro lado, na incorporação de alguns dos elementos culturais locais, sendo necessária, neste segundo caso, a busca de justificativas na cultura européia.

Exemplo desta incorporação são as sinetas chamadas *Kaloko*, as quais possuíam poder de afastar, com seu som, trovões e raios, servindo, com isso, de proteção nas travessias do Atlântico.

²¹⁵MONTOYA, Antonio Ruiz de. Carta Ânua de 1628 In: Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo I - **Jesuítas e bandeirantes no Guairá**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

²¹⁶HAUBERT, op. cit., p.31.

²¹⁷HAUBERT, op. cit., p.31.

Com relação à origem da sineta, conta-se que:

Há muito tempo, ouviu-se no México, por debaixo da terra, um sino extremamente grande, que se tangia a si mesmo. Não se sabe se os santos Anjos trouxeram esse sino do céu, em todo caso começava sempre a tocar, logo que o céu iracundo ameaçava a cidade ou seus habitantes com seu terremoto. E até onde era ouvido o som desse sino, até agora ainda não caiu pedra.²¹⁸

Mais tarde, fez-se com o metal do grande sino as pequenas sinetas Kaloko, oferecidas a pessoas de elevada posição social. Segundo Sepp, todos os Procuradores que vinham das Índias para Roma costumavam trazer consigo uma destas sinetas.²¹⁹

Os símbolos sonoros europeus e americanos conviveram neste sistema de relações interétnicas desenvolvido a partir da colonização. Em meio à variedade de sons e ruídos que acompanharam a ocupação do novo continente, a música alcançou grande relevância, sendo utilizada, em muitos casos, como veículo de aproximação.

Na América, os missionários foram unânimes em afirmar a receptividade das populações nativas à música. Os indígenas encantavam-se com os instrumentos musicais, sinalizando um caminho a ser seguido na tarefa de conversão.

Pedro Borges noticia que na Guatemala, entre 1537 e 1541, já se utilizava a música como atrativo nos contatos com as populações nativas. As ordenanças de 1573, inclusive, sugeriam como sistema de apresentação, ante os nativos, um colorido e bem meditado método: "mescla de solenidade, música e precaução que causasse admiração, curiosidade e simpatia aos índios".²²⁰

²¹⁸SEPP, Antonio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Itatiaia, 1980. p.76.

²¹⁹SEPP, **Viagem...**, op.cit., p.76.

²²⁰BORGES, op. cit., p.37.

Em 1621, por exemplo, o franciscano Gregório Bolívar contata os *chunchos* na Bolívia, "acompanhado do mestiço Diego Ramírez, que embelezava os índios com uma harpa e uma guitarra..."²²¹

No léxico do conhecimento, de todos os sentidos, somente a audição, referindo-se à linguagem, rivaliza com a visão.²²² Tratava-se, pois, de aproveitar a inclinação natural observada e fazer com que o ouvido fosse um aliado na tarefa de agregar as populações nativas, viabilizando o projeto de conversão.

Nas missões jesuíticas, Antônio Sepp acalenta expectativas de uma conversão musical, afirmando que

se ainda houver quem considera a estes coitados ineptos para especulações metafísicas, reconheça ao menos neles um tino prático para serviços mecânicos e, sobretudo, uma propensão rara para a música. Esta última os torna sobremaneira dóceis. Deste modo, criaturas boçais que são e incapazes de compreender as cousas do espírito, entrar-lhes-ão pelos ouvidos as verdades fundamentais da fé católica.²²³

Os primeiros missionários logo perceberam "a possibilidade de se poder cativar este povo bárbaro pelas harmonias do canto, e que a maior parte deles ficava como que embevecida", por isso decidiu-se que haviam de "condescender à inclinação natural dos bugres, isto é, haviam de arrebanhá-los no grêmio da santa Madre Igreja, haviam de reuni-los em Reduções e os haviam de amansar pouco a pouco por meio da música." Assim, serviu-se da música, como veículo de catequização, desde o início até o desmantelamento do sistema de reduções.²²⁴

²²¹BORGES, op.cit.,p.131.

²²²CHAUI, Janela..., op. cit., p.37.

²²³SEPP, **Viagem**..., op. cit., p.248.

²²⁴SEPP, **Viagem**..., op. cit., p.249.

A música pode ser entendida como o “território de uma luta entre a elevação ascética e a sedução pelo ouvido: a oferenda ao imaterial e o sacrifício do corpo lutam com a vingança sinuosa do corpóreo e seu retorno irresistível por meio da música”. Nela, além de estar a perfeição da criação divina, ressoam também a falha, a marca do desejo, o pecado original.²²⁵

Santo Agostinho, em suas Confissões, diz:

Os prazeres do ouvido prendem-me e subjagam-me com mais tenacidade. Vós desligastes-me deles, libertando-me. Confesso que ainda agora encontro algum descanso nos cânticos que as vossas palavras vivificam, quando são entoadas com suavidade e arte. Não digo que fique preso por eles. Mas custa-me deixá-los quando quero (...) Às vezes parece-me que lhes tributo mais honra do que a conveniente. Quando ouço cantar essas vossas palavras com mais piedade e ardor, sinto que o meu espírito também vibra com devoção mais religiosa e ardente do que se fossem cantadas doutro modo. Sinto que todos os afetos da minha alma encontram, na voz e no canto, segundo a diversidade de cada um, as suas próprias modulações, vibrando em razão dum parentesco oculto, para mim desconhecido, que entre eles existe. Mas o deleite da minha carne, ao qual se não deve dar licença de enervar a alma, engana-me muitas vezes. Os sentidos, não querendo colocar-me humildemente atrás da razão, negam-se a acompanhá-la. Só porque, graças à razão, mereceram ser admitidos, já se esforçam por precedê-la e arrastá-la. Deste modo peço sem consentimento, mas advirto depois.²²⁶

Para José Miguel Wisnik, “o engano e a rebeldia dos sentidos, instigados pela legitimidade abusiva que a música insiste em lhes dar, fazem com que o santo filósofo, numa tentativa de compensação, peque também por demasiada severidade”. Agostinho quer banir de seus ouvidos e da “própria igreja todas as

²²⁵WISNIK, op. cit., p.106.

²²⁶WISNIK, op. cit., p.106-107.

melodias dos suaves cantos que ordinariamente costumam acompanhar o saltério de Davi".²²⁷

O santo desenvolve uma relação ambivalente com os sentimentos despertados pela música, ao se lembrar das

lágrimas derramadas ao ouvir os cânticos da vossa Igreja nos primórdios da minha conversão à fé, e ao sentir-me agora atraído, não pela música, mas pelas letras dessas melodias, cantadas em voz límpida e modulação apropriada, reconheço, de novo, a grande utilidade desse costume. Assim flutuo entre o perigo do prazer e os salutares efeitos que a experiência nos mostra. Portanto, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelos deleites do ouvido, o espírito, demasiado fraco, se eleve até aos afetos de piedade. Quando, às vezes, a música me sensibiliza mais do que as letras que se cantam, confesso com dor que pequei. Neste caso, por castigo, preferiria não ouvir cantar. Eis em que estado me encontro.²²⁸

No medievo, a audição gozava de maior prestígio entre os demais sentidos, sendo o "sentido por excelência". Reconhecia-se o ouvido como órgão que "melhor estabelece o contato com o mundo". A primazia do ouvido, ainda muito viva no século XVI, era "teologicamente garantida pois a Igreja baseava sua autoridade na palavra. A fé é audição: *auditum verbi Dei, id est fidem*; o ouvido, e só o ouvido, diz Lutero, é órgão cristão".²²⁹

Quando, nas missões, o jesuíta Antonio Sepp enfrenta Moreyra, chefe dos Jaros refratário à conversão cristã, conta que atraiu o líder para a redução, onde havia uma armadilha preparada para encarcerá-lo. Sentindo-se extremamente humilhado naquela situação, o prisioneiro oferece sua orelha esquerda em troca da liberdade, pois estar acorrentado é uma vergonha que não pode suportar. A esta proposta responde Sepp:

²²⁷WISNIK, op. cit., p.107.

²²⁸WISNIK, op. cit., p.107.

²²⁹BARTHES, op. cit., p.67-68.

*No será justo cortarte una oreja y causarte así un daño irreparable, y no sólo físicamente, pues debes saber que según la doctrina del Santo Apóstol Paulo, la fe entra en el oído. Fides ex audiiti. El oído por lo tanto es la puerta de la fe. Cómo podría yo entonces privarte de este instrumento, que el Creador te ha dado para que mediante él, el mensaje del Evangelio llegue a tu corazón.*²³⁰

Os primeiros padres a trabalhar na província do Paraguai ensinaram os índios a cantar e a tocar, bem como fabricar instrumentos musicais. Como não havia entre eles músicos profissionais, a tarefa exigia muito esforço.²³¹

O método para a aprendizagem musical era o da repetição, “tantas vezes quantas eram precisas, até entrar nas cabeças duras, e com tanta segurança que homens e mulheres cantam *per traditionem* até o dia de hoje, em pleno coro, aquelas melodias nos domingos durante os ofícios”.²³²

Recém-chegado, e tendo recebido sólida formação musical, aos ouvidos de Antônio Sepp não escaparam as deficiências da música ministrada nas reduções. Segundo seu relato,

Depois dos neerlandeses veio um Padre espanhol que entendia um pouco mais, adiantando mais a música com a composição de vésperas, ofertórios e ladainhas. Mas tudo ainda era feito à maneira mais antiga, como se fosse no tempo do Velho Testamento e da Arca de Noé. Nenhuma única missa e nenhum salmo tinham um baixo cantante, que por certo constitui o fundamento indispensável; em vez do baixo cantante era tocado o fagote, para substituir um pouco o fundamento que faltava. Quando, então, no baixo cantante aparecem as pausas, como isto sucede em cada voz, o fagote também silencia, e então têm os pobres índios que cantar adiante, sem baixo e fundamento, o que em todo caso não pode soar muito bem ao ouvido. Por esse motivo, nenhuma missa e nenhum salmo tem um acompanhamento decente, e se o tivesse teriam que aprendê-lo primeiro.²³³

²³⁰SEPP, Antonio. **Continuación de las labores apostólicas**. Buenos Aires: EUDEBA, 1973. p.112-113.

²³¹SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.135.

²³²SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.135.

²³³ SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.135.

Nascido no Tirol em 1655, Sepp foi, ainda moço, para Viena, sendo menino-cantor na corte imperial. Recebeu, posteriormente, formação musical por parte do mestre-capela do príncipe-bispo de Augsburgo. Diante disso, compreende-se o teor do comentário acima citado a respeito do ensino musical existente até a sua chegada nas missões. O trabalho musical de Sepp esteve profundamente ligado ao desenvolvimento musical das reduções, responsável pela formação de músicos índios de vários povoados. Num raio de aproximadamente cem milhas os missionários enviavam ao Padre Sepp seus músicos para que os instrísse nessa arte completamente nova.

Quando as missões já prosperavam, ergueram-se "igrejas de fácil construção, de grande capacidade ou espaço e vistosas, e renovaram-se os instrumentos musicais de 'baixões', 'violones', harpas, cítaras, guitarras e monocórdios, com que o canto de órgão, em dois ou três coros, se celebram as missas".²³⁴

Segundo Lopez, a missa barroca possui características estilísticas que permitem estabelecer paralelos entre a música e as artes plásticas desse mesmo período. Entre elas,

a suntuosidade polifônica (superposição harmoniosa de várias linhas melódicas, criando diversas instâncias para o ouvido, assim como um quadro carregado de cenas criava diversas instâncias para o olho), a opulência sonora (análoga à opulência visual, acarretada pelo uso da gama cromática de cores na pintura), o gosto dos contrastes entre *forte e piano* (do mesmo modo que as artes plásticas utilizavam o contraste entre luz e sombra) e as frases melódicas extensas, recortadas, repletas de filigranas, costuradas, picotadas, rendilhadas, ornamentadas em volutas ou espirais sonoras e longas exposições que só se resolviam no final (semelhante à concepção decorativa que dava forma ao gosto da ênfase, típico nas artes plásticas, que possibilitava o excesso, porém dentro da harmonia).²³⁵

²³⁴SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.162-163.

²³⁵LOPEZ, Luiz Roberto. **Sinfonias e catedrais**: representação na história da arte. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1995. 1995. p.128.

A oratório surge no século XVI a partir das idéias de São Filipe Néri. Uma história retirada da Bíblia era contada por cantores, coro e orquestra, mas não se encenava. A cantata derivada da concepção luterana de envolver os participantes pela emoção despertada pela música se tornou, na era barroca, uma peça destinada à execução vocal e instrumental com objetivo de celebrar datas religiosas. A origem da missa remonta à Baixa Idade Média, firmando-se desde o período barroco como gênero musical e como peça destinada à execução vocal e instrumental, com letra extraída diretamente das orações que formam a liturgia da missa rezada, especificamente o Kyrie (único trecho em grego, sendo os outros em latim), o Glória, o Sanctus-Benedictus e o Agnus Dei.²³⁶

Sepp afirma que não há nada que os índios mais apreciem que a música. Conta ter sido adorado quase como a um deus após ter mostrado os instrumentos musicais trazidos da Europa e ter tocado algumas composições. Chegando à redução de Yapeyu, conta:

Sessenta músicos, com toda espécie de cornos, pífaros e charamelas americanas, vieram ao nosso encontro para receber-nos, e cantaram nada mal o "*Te Deum Laudamos*". A mesura ou o compasso, um deles marcava com uma bandeirola, o que era muito engraçado de ver-se. Regalei todos esses músicos com diversos presentes, como espelhos, anzóis, brincos de vidro, imagens e estátuas de Agnus Dei.²³⁷

Para o missionário, os índios paraguaios eram quase que por natureza talhados para a música. Conforme suas palavras, tocavam diversos instrumentos com habilidade e os aprendiam em breve tempo. "No que concerne ao mestre, quase o dispensam de todo. Basta que lhes dê um trecho para ensaiar, que aos poucos tocarão sem omitir as passagens e os saltos mais difíceis."²³⁸

²³⁶LOPEZ, op. cit., p.134.

²³⁷SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.71.

²³⁸SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.247.

Na redução de São João Batista, Sepp passou para o papel o célebre *Laudate Pueri* do padre Inácio Glette, ensinando a cantá-lo a oito meninos indígenas, que

cantam-no com tamanho *garbo*, graça e boa forma, que na Europa dificilmente o acreditariam como cantado por estes pobres indiozinhos, nus e inocentes. Todos os missionários estão muito satisfeitos e agradecem ao sumo Deus, por lhes haver enviado, após tantos anos, um homem que agora também imprime à música novo impulso.²³⁹

A música trazida por Sepp diferia da música espanhola que se praticava nas missões. A observação do missionário é de que

Até agora nada se sabia aqui de nossas divisões de compassos e espécies de andamentos, nada dos diversos tritons. Até hoje, os espanhóis, como vi em Sevilha e Cádiz, não têm notas dobradas, quanto menos então tríplexes. Suas notas são todas brancas, as inteiras, as meias e as notas corais, música velhíssima, antiquinhas que os copiadores da Província alemã possuem aos caixões e que aproveitam para encadernar escritos novos. Destarte, portanto, tenho que começar com estes meus cantores barbudos, graves e encanecidos, com o começo da escala tonal, *ut, ré, mi, fa, sol, la*, o que por amor de Deus faço de muito bom grado.²⁴⁰

Uns exemplos de novidades musicais deste período são as *fugas* de Bach (1685-1750), que apresentam a seguinte complexidade: a modulação derivada do deslocamento temporário da tônica, o centro de referência harmônico do sistema, de uma nota para outra, carregando consigo todas as demais funções. Assim, um trecho musical composto em dó pode deslocar-se, por exemplo, para sol, ou lá, ou ré. Com isso, a mescla tonal de sete notas, obedecendo ao padrão intervalar dado pelo tom de dó (dó, ré, mi, fá, sol, lá, si), salta por transposição para outras regiões

²³⁹SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.139.

²⁴⁰SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.138.

harmônicas, permitindo um número incalculavelmente mais rico de possibilidades combinatórias e contrastivas no decurso da fuga.²⁴¹

Conhecedor de outras possibilidades de composição, Sepp deixava transparecer, nas críticas feitas, sua formação musical e atualização. Pode-se atribuir a este missionário um papel fundamental na evolução da música barroca nas reduções, onde fundou uma escola de música que oferecia instrução de canto e também de instrumentos musicais. *"En varias reducciones existen, hoy día, maestros indios que saben hacer de la vibrante madera de cedro un arpa de David, clavicordios, chirimías, fagotes y flautas; mis herreros han aprendido a fabricar los taladros que se necesitan para hacer las aberturas acústicas de los instrumentos de viento."*²⁴²

O missionário demonstra divertimento diante da surpresa dos índios ao ver o órgão ser tocado também com os pés, afirmando que os índios

*no alcanzaban a entender cómo hacía para transmitir el hálito de vida a la tubería y la hacía hablar com los pies. Pero cuando más tarde les enseñe los alambres de hierro ocultos y comunicados com la cámara de aire, elogiaron y ponderaron la tubería viviente y vibrante: no conocían nada semejante en este país.*²⁴³

A sensibilização foi amplamente utilizada nos trabalhos de evangelização, em especial com os paraguaios, os quais, segundo afirma Antonio Sepp, possuem, todos, talento musical e aprendem a tocar qualquer instrumento em pouco tempo.²⁴⁴

²⁴¹WISNIK, op. cit., p.130. As notas brancas do piano correspondem ao tom de dó maior. Para passar a outros tons, lança-se mão das teclas pretas, que permitem manter a mesma ordem intervalar da escala de dó maior a partir de outras tônicas.

²⁴²SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.137.

²⁴³SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.137.

²⁴⁴SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.137.

Todavia, a sensibilidade auditiva tão decantada pelo missionário quando o assunto é a música não recebe o mesmo tratamento quando a temática é a arte da guerra.

Para conter o avanço português em direção ao estuário do Prata, a Coroa espanhola permite aos habitantes das reduções o recurso das armas de fogo e a existência de um regimento nos povoados.

Em São João Batista, Sepp afirma dispor de apenas cinquenta mosquetes em seu arsenal, sendo ainda mais *“lamentable que los indios en su torpeza no aprenden a disparar correctamente, en parte también porque son muy espantadizos y se asustan si se produce una detonación”*.²⁴⁵

Sobre a capacidade de envolvimento do som comparada à da visão, Serres diz que enquanto o último

nos deixa livres, a audição nos cinge; quem se livra de uma cena abaixando as pálpebras, cobrindo os olhos com as mãos, ou voltando as costas e fugindo, não consegue se livrar de um clamor. Nenhuma divisória, nenhuma bola de cera bastam para detê-lo; qualquer matéria, a rigor, vibra e conduz o som, sobretudo a carne.²⁴⁶

Recém-chegado da Europa, Sepp realiza seu primeiro concerto dirigido aos missionários de Buenos Aires. A princípio, diz o missionário, "fiz com que se assentassem de tal modo que só me ouvissem tocar, sem, entanto, me ver. Mas logo não mais puderam conter-se, vinham para meu lado, para seguir a música com ouvidos e olhos".²⁴⁷

Concentração que lembra Wagner, no século XIX, sonhando com um templo para a música – sua religião. A Festspielhaus

²⁴⁵SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.268.

²⁴⁶SERRES, Michel. **Os cinco sentidos**: filosofia dos corpos misturados. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p.42.

²⁴⁷SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.106.

foi construída de madeira, com assentos simples, garantindo uma boa acústica e sem qualquer decoração arquitetônica que interferisse na atenção do ouvinte. Repetindo deliberadamente os anfiteatros da antiga Grécia, onde a música era parte integrante de um ritual amplo, o auditório não tinha corredor central e, o que era mais importante, também não tinha camarotes. Só importavam as visões e os sons desejados por Wagner. Outras inovações exprimiam esse desejo de promover a concentração do público: a Festspielhaus foi o primeiro auditório a extinguir todas as luzes, e abrigava orquestra e maestro em um poço profundo, de modo a ficarem invisíveis para o público. Nem os músicos com seus instrumentos nem o Kapellmeister gesticulando com seu bastão podiam distrair os adoradores da obra de arte total wagneriana.²⁴⁸

Enquanto Sepp e Wagner desejam concentração total, evitando qualquer forma de distração, Serres vê no som a capacidade de fazer perder a vista ou fasciná-la. Para o autor, a vista “se fixa na ponta extrema de um feixe sutil; mas o que faz comumente o olhar senão fixar esse feixe? O som devolve a visão ao lugar dela”.²⁴⁹

Mesmo sendo este um tempo em que a visão ocupará o primeiro lugar na hierarquia dos sentidos, característica da sensibilidade na modernidade, a audição não perdeu seu poder de sensibilização. Fica evidente a contribuição da música no processo de colonização da América, no contato com os grupos indígenas e no processo de agregação dos Guarani em reduções.

3.2 Educação pelo Olhar

Os olhos revelam o mundo para o ser. “A construção do mundo humano deve muito ao fato de que o homem vê a realidade, de que ele apreende a realidade inclusive e principalmente pelo olhar.”²⁵⁰

²⁴⁸GAY, Peter. **O coração desvelado**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.46.

²⁴⁹SERRES, op. cit., p.42.

²⁵⁰GULLAR, Ferreira. Barroco olhar e vertigem. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.218.

Na Idade Média, Santo Agostinho condenou o privilégio dado à visão em detrimento dos outros sentidos. Reafirma a tese de Aristóteles para quem o olhar possui maior aptidão para o conhecimento, mas diverge do filósofo ao alegar que essa competência do olhar é curiosidade disfarçada de conhecimento e ciência.²⁵¹

Para Agostinho a concupiscência do olhar é o desejo de conhecer tudo, pois, mesmo pertencendo aos olhos a propriedade de ver,

empregamos, contudo, esse termo mesmo em relação aos outros sentidos, quando os usamos para obter qualquer conhecimento. Assim, não dizemos, "ouve como brilha", "cheira como resplandece", "saboreia como reluz", "apalpa como cintila". Mas já podemos dizer que todas essas coisas se vêem. Por isso não só dizemos "vê como isto brilha" – pois só com os olhos o podem sentir – mas, também, "vê como ressoa, vê como cheira, vê como sabe bem, vê como é duro". É por isso que se chama concupiscência dos olhos à total experiência que nos vem pelos sentidos. Apesar de o ofício da vista pertencer primariamente aos olhos, contudo o restante dos sentidos usurpam-no por analogia, quando procuram um conhecimento qualquer.²⁵²

A visão como veículo de evangelização e capacidade cognitiva suscitava, no âmbito religioso, resistências, principalmente entre aqueles que viam-na como substituta do tato e, por isso mesmo, muito próxima dos desejos da carne.²⁵³

Nos *Exercícios Espirituais* de Loyola, a imagem é uma unidade de imitação. A "visão" em Inácio é uma "vista", no sentido que usamos quando nos referimos a uma paisagem. E, "essas vistas – alargando o sentido da palavra, já que se trata de todas as unidades da percepção imaginária – podem 'enquadrar' sabores, odores, sons ou sensações, mas é a vista 'visual', se assim se pode dizer, que recebe todos os cuidados de Inácio".²⁵⁴

²⁵¹CHAUI, Janela..., op. cit., p.38.

²⁵²CHAUI, Janela..., op. cit., p.38-39.

²⁵³BARTHES, op. cit., p.68.

²⁵⁴BARTHES, op. cit., p.59.

A visão alcançou primazia não apenas na hierarquia moderna dos sentidos, mas também no pensamento do fundador da Companhia de Jesus.

Como uma ordem nascida do espírito da Contra-Reforma, os jesuítas estarão atentos a todas as formas de expressões utilizáveis na tarefa evangelizadora.

Sobre esta pedagogia da conversão escreve o padre Antônio Sepp:

Além disto, procurei suscitar sentimentos de piedade em nossos índios por meio de cenas teatrais acomodadas a esta gente rude. Na redução de Santo Inácio, encenei com rara felicidade os Primórdios da vida de nosso santo Padre. Embora tivesse empregado apenas oito dias, representaram tão habilmente os seus papéis, que a gente os julgaria atores europeus, e não índios incultos e achavascados. Todos se tomaram de pasmo, e os olhos se rasaram de sentidíssimas lágrimas.²⁵⁵

A preocupação com os meios eficazes para a conversão das populações aldeadas é constante na documentação jesuítica. A força da visão como veículo para a aprendizagem levou o Pe. Sepp a alegar:

Ao ler estas cousas quase incríveis, perguntará, com toda razão, algum leitor europeu curioso, quem pôde civilizar a tal ponto entes bugres estúpidos e broncos? Respondo eu: na verdade, são estúpidos, broncos, bronquíssimos estes nossos silvícolas para todos os assuntos espirituais, para tudo que reclama trabalho mental e que não se pode ver com os olhos.²⁵⁶

Em outros momentos de seu relato, Sepp reafirma sua opinião sobre a limitação intelectual dos Guarani, ao mesmo tempo que reforça seu julgamento sobre a capacidade imitativa. Para Sepp não há nada que o índio não consiga realizar se diante de seus olhos for colocado o modelo.

Não são capazes de inventar e excogitar algo que seja de seu próprio juízo e intuição, mesmo que fosse o mais simples trabalho manual, mas sempre precisa estar o Padre junto deles e orientá-los e fornecer-lhes moldes e modelos. É indescritível sua

²⁵⁵SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.243.

²⁵⁶SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.245.

habilidade imitativa. Se nada excogitam de suas cabeças, sabem, no entanto, fazer qualquer coisa que seja, por mais difícil que pareça, quando tiverem à mão o molde ou o modelo.²⁵⁷

A opinião do missionário Antônio Sepp de que os Guarani imitam tudo e que são capazes das mais perfeitas reproduções, desde que tenham em vista moldes ou modelos, é expressa continuamente em seus escritos. Segundo o padre, se ao índio for retirado de diante de seus olhos, de modo que não veja o modelo a ser seguido, então “tudo sai errado e arrevesado, então uma criança européia terminará o trabalho muito antes que o índio. Têm de fato juízo muito curto, nada sabem imaginar ou fingir-se, quando o não vêem”.²⁵⁸

A arte barroca trazida pelos missionários, por maior que fosse a atração exercida sobre a sensibilidade indígena, continuava sendo signo alheio à cultura local. Nem mesmo a alta capacidade imitativa salientada pelos missionários modificava esta realidade. Tício Escobar salienta que

*El barroco irrumpe con violencia, arrasando, exuberante y turbulento, la mesurada cultura visual aborigen. Ambos se encuentran en la más radical oposición: uno es naturalista, sensual y dramático, la otra es sobria, lineal y formalista. El indígena paraguayo nunca tuvo vocación barroca, y sólo una fuerte manipulación de su práctica, sostenida por la dominación colonial, le forzó a imitar los modelos metropolitanos; entre su propio carácter sobrio y austero, y la dramática desmesura barroca existió una fuerte tensión, una contradicción que pudo sintetizarse algunas veces, en forma involuntaria, dentro del sistema misionero...*²⁵⁹

Dalton Sala Jr. afirma que os missionários viam com interesse o aparecimento do traço indígena na iconografia missioneira. Tais elementos converteram-se em

²⁵⁷SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.144.

²⁵⁸SEPP, **Viagem...**, op. cit., p. 245.

²⁵⁹ESCOBAR, Tício. El barroco misionero: lo própio y lo ajeno. In: **Un camino hacia la Arcadia**. Madrid: AECI/ Casa de América, 1995. p.75-76.

troféus conquistados pela catequização, “como signo triunfante e como elemento de atração”. Segundo o mesmo autor, em nenhum momento os jesuítas colocaram em dúvida a superioridade cultural européia e “os elementos da cultura índia (ou mesmo africana) que surgem no contexto da arte católica aparecem sempre desarticulados do conjunto, pois é o todo, enquanto conjunto de relações sócio-culturais, que é visado pela ação desarticuladora da catequese e da colonização”.²⁶⁰

O padre Cardiel observou as especificidades perceptivas dos Guarani. Segundo este missionário, “*sus sentidos (...) muy semejantes a los de las feras. La vista muy perspicaz y también el oído*”.²⁶¹

Particularidades dos sentidos que se devem, segundo o parecer de Sérgio Buarque de Holanda, às singularidades do modo de vida de algumas das populações indígenas americanas, pois a

necessidade de enfrentar desde a infância uma natureza cheia de caprichos tornara o índio apto a triunfar sobre todas as contrariedades de seu meio. Incapaz, muitas vezes, de exercer-se em certas artes, que requerem uma existência sedentária, à maneira dos brancos, seus sentidos adquirem energia singular onde seja obrigado a uma constante mobilidade (...). Se em terreno limpo não conseguem enxergar facilmente, a ponto de haver quem lhes atribua certa atrofia dos órgãos visuais (...), a verdade é que realizam prodígios na escuridão e no emaranhado das matas, acompanhando a grande distância a caça cobiçada, seguindo-as no vôo ou descobrindo tocas e esconderijos de animais.²⁶²

O contato dos missionários com a vida dos nativos leva-os a entender que por ver “*la facilidad com que aprenden cuando niños a leer, escribir, danzar y la música*

²⁶⁰SALA JR, Dalton. **Arte e sociedade nas reduções jesuíticas da Bacia do Prata**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS. AS MISSÕES JESUÍTICO-GUARANIS: CULTURA E SOCIEDADE, 7., 1988, Santa Rosa, **Anais...**, Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988. p.51.

²⁶¹SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.20.

²⁶²HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.22.

*y después los oficios mecánicos, ha pensado tal o cual que la corta racionalidad que muestran sólo consiste en falta de crianza. Pero no es así... tienen la organización distinta de la nuestra".*²⁶³

Essas diferenças serão consideradas pelos missionários em sua tarefa missionária. A observação do comportamento nativo e de suas práticas culturais auxiliou os jesuítas na escolha dos meios de evangelização. Quanto aos Guarani, pressionados pela entrada de espanhóis e portugueses em seus territórios, encontraram nas missões uma espécie de refúgio, ou a única alternativa que se lhes apresentava.

Aos jesuítas os aldeamentos eram imprescindíveis, uma vez que o contato com os colonos espanhóis fornecia maus exemplos, pois, “que importância tinha que este homem apostólico lhes pregasse, por exemplo, a beleza da castidade, se eles, em Assunção, viam, adorar-se Vênus?”²⁶⁴ Ou ainda: “se pelo ouvido captam a justificação da Lei Divina, pelos seus olhos vêem a contradição humana praticada em obras”.²⁶⁵

Para Pedro Borges, o processo de civilização, imprescindível para a evangelização das populações americanas, apresenta diversos aspectos, que podem ser englobados em quatro campos distintos. No campo social a preocupação central diz respeito à necessidade de os índios viverem em povoados constituindo um "requisito mínimo e ao mesmo tempo imprescindível para que deixassem de assemelhar-se às feras e começassem a parecer-se com homens. Esta condição sentava as bases para um processo sistemático de civilização exigida pela própria vida em sociedade".²⁶⁶

²⁶³FURLONG, Guilherme. Introducción. In: SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.20.

²⁶⁴MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.47.

²⁶⁵MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.46.

²⁶⁶BORGES, op. cit., p.74.

Para o pensamento europeu da época somente em povoados era possível uma vida civilizada. A erradicação do nomadismo foi uma bandeira inicial da colonização. Segundo Borges, esta postura se baseava em três razões: que a vida esparramada era própria dos animais silvestres, que neste sistema seguiriam os índios praticando seus costumes bárbaros e que a vida em povoado era a única que permitia a prática dos costumes civilizados.²⁶⁷

Esta tendência ao isolamento das populações índias se verifica a partir de 1535 em diante. Antes desta data julgou-se mesmo conveniente que índios e espanhóis se relacionassem. Após esse período inicial já se havia concluído que a conduta espanhola era prejudicial aos nativos.²⁶⁸

No espaço reducional, protegidos da exploração e dos maus exemplos do colonizador, os Guarani estavam sob a influência e controle diretos dos jesuítas e de suas práticas de conversão e civilização.

A organização espacial da redução demonstra a preocupação educativa dos jesuítas. Esta ocupação espacial característica busca a retórica e a ilusão, tão próprias do estilo barroco. E “essa exploração da retórica faz com que a arquitetura seja um meio de expressão muito característico da arte barroca e que a igreja seja realmente o local onde o espaço barroco de fato se realiza com total plenitude”.²⁶⁹

O Barroco criando falsas perspectivas dentro da perspectiva real, trabalha com a ilusão. Assim,

essa perspectiva alucinada que o barroco cria no espaço da igreja transforma-a inteira numa grande trompe-l'oeil. Quer dizer, aquele espaço todo vira uma grande ilusão de ótica, como se você estivesse realmente num espaço de fantasia, sinfônico, que atua sobre você com a realidade das coisas verdadeiras. Então a igreja é o local onde se dá realmente o grande acontecimento do espaço barroco.²⁷⁰

²⁶⁷BORGES, op. cit., p.131.

²⁶⁸BORGES, op. cit., p.150.

²⁶⁹GULLAR, op. cit., p.221.

²⁷⁰GULLAR, op. cit., p.221.

A igreja de São João Batista recebeu muito cuidado de seu projetista e construtor, e a função retórica educativa particular do barroco e das intenções missionárias está presente no templo missioneiro. Sepp diz que

a igreja está pintada a diferentes cores. Pelas colunas, entrelaçam-se, não sem elegância, cachos de uva e ramalhetes de flores, como heras. Vêm-se dependurados nas paredes quadros de diversos santos. Nem tão pouco se esqueceram gravuras das horríveis chamas do inferno, para conservar os índios no santo temor de Deus a afastá-los do pecado.²⁷¹

Na linguagem visual das reduções, o *olho* Guarani está em contato com imagens que despertam prazer, mas também é submetido ao terror educativo, às visões aterrorizantes do inferno, de criaturas diabólicas, da dor e do sofrimento dos pecadores. A mente Guarani deve reproduzir imagens de um paraíso e um inferno, desconhecidos até então.

As imagens são educativas: elegância e temor, arte e retórica. A inspiração do temor a Deus através das cenas do inferno obedece à fórmula de Loyola em seus *Exercícios Espirituais*. Reza o texto de Inácio que o meditante forneça o maior número de dados aos sentidos a ponto de sentir seu corpo fazendo parte da paisagem imaginária. Na igreja de São João Batista, as imagens são dadas aos olhos dos Guarani. São cenários montados para convencer e converter.

Em Roma, o construtor da igreja de Santa Inês dizia esperar

justamente que a igreja tivesse um ar festivo, que fosse uma construção repleta de esplendor e movimento. Se a finalidade do teatro é deleitar-nos com a visão de um mundo fantástico de luz e fausto, por que não há de o arquiteto que projeta uma igreja ter o direito de transmitir uma idéia de pompa e glória ainda maior, para nos lembrar o céu? ²⁷²

²⁷¹SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.238.

²⁷²GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. 15.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1993. p.344.

Esplendor, medo, majestade, todos são recursos disponibilizados pelos missionários para a modelação cristã dos aldeados. Entretanto, em alguns momentos, os próprios missionários são surpreendidos pelas respostas dadas pelos nativos aos meios utilizados para a conversão.

Alguns relatos impressionam pela carga emotiva presente nas ações de alguns aldeados e pelas manifestações de fé, que ultrapassam as expectativas dos próprios missionários. Os jesuítas percebem-nas como ganhos da fé, graças derramadas pelo Senhor em resposta ao trabalho evangelizador.

Houve, segundo Montoya, um índio que, não querendo que seus olhos vissem cenas profanas, preferiu ferir os próprios olhos. Ouviu no sermão a explicação do padre da passagem de *Mateus 5, 29* e *Marcos 9,46*: “se tua vista te escandaliza, arranca-a”. Mesmo repreendido pelo sacerdote, afirma desejar perder a vista a ofender a Deus.²⁷³

O missionário deixa transparecer em seu relato uma certa admiração e exultação:

em suas tentações graves aproveita-se esse moço de algum alfinete ou espinho, picando com eles a seus braços e pernas: o que vem a ser uma ação, que até num religioso perfeito seria admirável. Ainda que destas açucenas haja muitas que produzem suave fragrância, não faltam contudo espinhos.²⁷⁴

Não deve causar espanto o orgulhoso testemunho desta colheita da fé se observarmos que o próprio Montoya “mandou fabricar para si, como sinal de escravidão a Nossa Senhora, uma grossa corrente de ferro, cujos elos eram cobertos de hastes pontiagudas, amarrando-a em volta dos quadris”.²⁷⁵

É bastante comum a documentação jesuítica atribuir aos índios uma suprema ingenuidade. Exemplo desta tendência é a versão de Montoya para justificar o

²⁷³MONTOYA, *A conquista...*, op. cit., p.232.

²⁷⁴MONTOYA, *A conquista...*, op. cit., p.232-233.

²⁷⁵HAUBERT, op. cit., p.44.

consumo de caça durante a quaresma. Segundo ele, o índio pensando que Deus possui corpo – tal qual o homem que foi criado à sua imagem e semelhança – possui visão, podendo, por isso, ser burlado pela esperteza. Assim, durante a Quaresma, o índio dirige-se à mata. Durante o dia mantém a caça escondida e à noite vai comê-la, sentindo-se protegido, pois como é noite Deus está, certamente, dormindo e não pode vê-lo.²⁷⁶

A presença de um deus que tudo ouve e tudo vê desagradou aos nativos, que se sentiam, nessa situação, cerceados em sua liberdade. Mesmo assim os missionários insistiram na educação visual e a mantiveram até sua expulsão, práticas visando incutir de uma maneira ou de outra a mensagem cristã.

Na redução de São João Batista, o método mescla beleza e terror, tendo as imagens do inferno sido impressas nas paredes do templo. Os olhos Guarani recebem as informações da nova religião, das penas e dos pecados, esta última noção desconhecida até a chegada dos jesuítas. O corpo Guarani vai sendo marcado por esta nova escritura, com resultados muitas vezes imprevisíveis.

O relato de 13 de janeiro de 1693, feito pelo padre Antônio Sepp, é demonstrativo dos imprevisíveis resultados da propedêutica missionária e das impressões causadas pelas imagens na sensibilidade Guarani. Neste dia, o missionário recebe um chamado de urgência. O missionário encontra, gravemente ferida, uma mulher já conversa e batizada, que atendia pelo nome de Ana. Cabe salientar que são poucos os nomes próprios registrados nos relatos missionários.

O padre pergunta o motivo para que tivesse, por suas próprias mãos, atentado contra a vida, ao que Ana lhe contesta:

Padre, la Madre Dolorosa me lo ordenó. Pues hoy, al despertar de un profundo sueño se me apareció la Madre de Dios y me dijo: Así como me herí yo misma y atravesé voluntariamente mi Inmaculado Corazón, así debes tú, hija mía, tomar tu cuchillo y abrirte el pecho, la puerta que encierra tu alma. ¿Cómo no iba a obedecer tan divina

²⁷⁶MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.233.

*orden? Tomé, pues, el cuchillo con una mano y con la otra, mi santa cruz, con la cual solía persignarme rogando al Salvador en la cruz que me hiciera semejante a su Madre Dolorosa, ejemplo inmaculado de todos los mártires. Luego salí de mi choza, caí de rodillas y me clavé el cuchillo en el pecho, para parecerme así la Dolorosa.*²⁷⁷

Havia, na Igreja do povo dos Três Reis Magos, alguns quadros representando a paixão de Cristo e junto a estes uma *Pietá* retratando a Madre Dolorosa sobre a cruz, tendo o coração trespassado por sete espadas. “*Ante este cuadro solía arrodillarse la devota india y contemplarlo largamente, hasta que su cortedad de genio la indujo a sacrificarse.*”²⁷⁸

Para Sepp, “*de esta historia se desprende cuán poca inteligencia tiene nuestro pueblo paracuário, de manera que los primeros misioneros con razón dudaban si los indios tenían suficiente juicio como para poder recibir los Santos Sacramentos*”.²⁷⁹

Logo se fez reunir os padres do povoado, que decidem retirar os quadros da igreja evitando com isso “*que otras indias ingenuas tuvieran la misma idea nefasta*”.²⁸⁰

Diante de fatos como esses, os missionários tiram suas conclusões imputando aos índios ingenuidade, incapacidade abstrativa e pouca inteligência. No entanto, é inegável o poder que exerce a imagem sobre a sensibilidade dos nativos, e a retirada dos quadros da Igreja como modo de evitar que fatos semelhantes voltem a ocorrer é a resposta dada pelos jesuítas.

Segundo Escobar,

En cuanto vehículos de doctrina, las formas barrocas actúan, pues, mucho más a través del impacto emotivo que de la percepción estética. Buscan mover la imaginación, excitar la fantasía y apelar al sentimiento, sobre todo en el caso de los indígenas, a quienes resultaba más fácil de llegar a través de la sensación inmediata

²⁷⁷SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.98.

²⁷⁸SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.99.

²⁷⁹SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.99.

²⁸⁰SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.99.

*que del razonamiento. De acá la importancia que daba el arte misionero a los rituales impresionantes así como la pompa y la exaltación de sentimientos como la compasión o el temor. Por eso, mucho más que apelar a la sensibilidad estética, el barroco misionero buscaba conmover las nuevas verdades mediante los argumentos intensos de la belleza.*²⁸¹

Enquanto cristianizavam os vocábulos da língua guarani, buscando homologias para melhor veicular os dados de uma fé estranha e de um outro modo de viver, os jesuítas fizeram uso das mais diversas formas de comunicação, entre elas a arte. O que os jesuítas apresentam como exemplos de conversão representam, em sua maioria, atitudes extremadas, concretizadas sob a forma imitativa de imagens estranhas à cultura Guarani.

²⁸¹ESCOBAR, op.cit., p.74.

4 CORPOS A ALIMENTAR

4.1 O Começo

A entrada dos espanhóis na região do Paraguai provocou importantes alterações no sistema tradicional de subsistência das populações nativas. Tratar-se-á neste estudo, de duas transformações em especial: a introdução do gado bovino, inexistente em todo o continente americano até a colonização, e a transformação da erva-mate em produto de larga exploração e consumo. A fórmula dada, no período colonial, de assar a carne sobre braseiros e a bebida à base de erva-mate se mantiveram na composição alimentar das populações que povoaram o território missioneiro após a derrocada do projeto jesuítico, inclusive como importantes elementos da identidade local. Estas e outras alterações serão vistas na sua relação com a cultura Guarani tradicional.

As populações que habitavam a região do Paraguai, bem como os habitantes do Planalto Andino, da América Central e do México, foram classificados por Berta Ribeiro como "civilizações vegetais", por priorizarem a domesticação da flora em vez da fauna. Os dados da historiografia americana, por exemplo, apontam números superiores a 100 os de espécies vegetais originárias deste continente que foram levadas e aclimatadas pelos europeus nos mais diversos locais do planeta.²⁸²

Segundo Susnik, dentre os cultivadores neolíticos no Paraguai, os mais representativos eram os Guarani e os Chané-Arawak. A autora alerta para um provável erro de análise se julgarmos o cultivo das populações históricas tomando como referência os grupos sobreviventes de Guarani atuais que "semeiam para viver". No

²⁸²RIBEIRO, Berta. Ao vencedor as batatas! Plantas ameríndias oferecidas à humanidade. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE CULTURA AMERÍNDIA, 1., 1992, Santo Ângelo, **Anais...**, Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1992. p. 17.

século XVI, foi exatamente a abundância característica destas populações que proveu de milho e mandioca os expedicionários espanhóis que buscavam o El Dorado.²⁸³

No ano de 1537, por exemplo, Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca foi enviado à região do rio da Prata.²⁸⁴ Nos relatos desta viagem, o encontro com os grupos Guarani foi sempre descrito como sinônimo de saciedade ao grupo de viajantes famintos.

O viajante descreve os índios recebendo-os “carregados de mantimentos”, “alegres”, “demonstrando prazer em recebê-los”. Reciprocamente o grupo manifestava prazer e amizade, pagando aos índios por tudo o que recebiam, oferecendo muitos presentes e camisas, causa de muito contentamento. Em trechos da correspondência missioneira, o jesuíta Antônio Sepp afirma que dentre as vestimentas as camisas alcançaram grande sucesso entre os Guarani das reduções.

Voltando ao relato de Cabeza de Vaca, diz ele que esses índios “pertencem à tribo dos Guarani; são lavradores que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, criam galinhas e patos da mesma maneira que nós na Espanha, possuem muitos papagaios, ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua”.²⁸⁵

Os Guarani do século XVI ofereciam igualmente suprimentos aos homens e aos cavalos. Quando montado, o cavalo causava muito impacto. Antes de ser descoberta a sua mortalidade este animal foi considerado mágico para muitos grupos.²⁸⁶

Vivendo preferencialmente às margens dos rios, os Guarani desenvolviam uma economia de subsistência baseada na horticultura, na coleta de frutas silvestres, raízes, ovos e produtos da caça e da pesca. Sua alimentação vegetal estava constituída principalmente pelo milho e mandioca, porém cultivavam diversas outras plantas.

²⁸³SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay**. Cultura Material. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982. v.4. p.18.

²⁸⁴Nesta expedição, Cabeza de Vaca percorre por terra o trajeto entre a Ilha de Santa Catarina e Assunção. (N.A.)

²⁸⁵CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. **Naufraágios e comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1987. p.131.

²⁸⁶SUSNIK, op.cit., p.80.

Conheciam métodos de conservação de alimentos: de carne, pescado, raízes e tubérculos, bem como métodos para desintoxicação de tubérculos tóxicos e a fabricação de farinha. E, ainda, aproximadamente trinta espécies advindas da coleta, e trinta e cinco espécies obtidas através da caça. Os produtos cultivados nas hortas eram: milho, mandioca, feijões, batatas, inhame, arroz silvestre, tabaco, outras leguminosas e algodão. Além disso, domesticaram alguns animais, como o porco do mato, o pato e o tatu.²⁸⁷

Os produtos obtidos nas chácaras e os resultantes da pesca e da caça eram distribuídos eqüitativamente entre os membros do grupo. E, havendo alguma porção de alimento acumulada, o grupo ou o chefe do grupo a distribuía eqüitativamente. A aldeia: **tava** ou **teko'a**, formada de 4 a 8 casas comunais, possuía uma área territorial econômica para seus cultivos e a caça. O trabalho era coletivo e o uso do **pytyvó**, ou seja, do mutirão, servia a todos os trabalhos que requeriam ação conjunta.²⁸⁸

Os espanhóis dos primeiros tempos da conquista dependiam da economia agrícola dos Guarani, pois esta produção assegurava a abundância de alimentos.

Reconhece-se, como foi dito por Melià, que a “relação estabelecida pelos ‘cristãos’ com os Cário-Guarani, a partir da fundação de Assunção, tipificou um modo de contato que pode ser considerado paradigmático para a primeira etapa colonial”.²⁸⁹

Este modelo de contato baseava-se na convivência dos espanhóis com os índios, conquistada, principalmente, através do casamento com as mulheres nativas. Como às mulheres pertencia culturalmente a produção de alimentos, os espanhóis tinham assegurado sua sobrevivência.

Como escreve Martinez de Irala na Carta Relación de 1541, os índios, vassalos de Sua Majestade, servem aos cristãos com suas mulheres para todos os

²⁸⁷TORRES, op. cit., p.12.

²⁸⁸TORRES, op. cit., p.12.

²⁸⁹MELIÀ, **El guaraní...**, op. cit., p.18.

serviços, estimando em setecentas as mulheres designadas para os trabalhos de casa e das roças. O resultado do trabalho assegura “abundância de mantimentos não só para a gente que reside mas para outros três mil homens mais”.²⁹⁰

Concomitante à criação desta rede de parentesco, ocorreu a entrada do gado nas terras paraguaias, causador de uma revolução na vida das comunidades e nos espaços onde chegou.

O prejuízo causado aos índios pelo gado europeu foi considerável em quase toda a América, tendo sido freqüentemente assinalado na historiografia como uma das causas da queda demográfica que acompanhou o processo de colonização. As vacas e outros animais domésticos importados da Europa se multiplicaram prodigiosamente no Novo Mundo, fazendo a fortuna dos colonos, causando, porém, graves depredações nos cultivos dos indígenas, que tinham poucos recursos contra a ação dos ditos animais.²⁹¹

No Paraguai, o gado trazido pelo colonizador começou a se multiplicar por volta de 1569. No ano de 1578 o prejuízo que estes animais causavam aos indígenas era já tão grande que obrigou o Tenente Governador Juan de Garay a ditar uma ordenança protetora dos índios, cujo texto descreve a situação na época.

Ordenava-se aos proprietários de vacas da região de Assunção mantê-las durante a noite em currais, e durante o dia fazê-las cuidá-las por um vaqueiro porque elas

*hacen daño a las rozas y labranzas de los indios comarcanos de esta ciudad, que es causa padezcan grandes necesidades y hambres, y desamparen sus asientos y se vayan a partes remotas, apartándose de la doctrina cristiana y servicio de los españoles, a quienes están encomendados.*²⁹²

²⁹⁰MELIÀ, **El guaraní...**, op. cit., p.18-19.

²⁹¹NECKER, Louis. **Indios guaranies y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos – Universidad Católica, 1990. p.64-65.

²⁹²NECKER, op. cit., p.65.

Os Guarani do século XVI foram os primeiros a experimentar a invasão de seus cultivos pelo gado e a extrema debilidade para defender seus roçados.²⁹³ Junto ao problema do gado evidenciou-se também, neste período, a introdução do sistema de *encomienda* na região, efetivada em 1556.²⁹⁴

Acabada a etapa exploratória, ou seja, os primeiros tempos da conquista, os cristãos fixados na região tornaram-se encomenderos e os Guarani encomendados.

Foram registrados, nesse momento, as primeiras manifestações xamânicas de revolta e contestação, e o gado foi o objeto da cultura que se impunha, eleito e atacado em tais manifestações. Os movimentos xamânicos negam a pecuária, uma indicação de rechaço da cultura estrangeira e da dominação, ou seja, da "nova pauta cultural hispânica".²⁹⁵

Susnik afirma que os Payaguáes identificavam a carne de gado como um símbolo de sujeição e a recusaram até bem recentemente. Atualmente, nos assentamentos na periferia da cidade de Assunção, com todos os problemas que esta realidade confere aos grupos indígenas, os Payaguáes adotaram a carne e a cachaça. Os Mbyá-Guaranis, entretanto, mantêm sua resistência a este alimento.²⁹⁶

Um exemplo da tensão oriunda do avanço espanhol nas áreas indígenas é o movimento religioso e anti-espanhol que teve lugar em 1579, entre os Guarambarenses, liderado por um messias indígena de nome Oberá.

Oberá simbolizou, com o gado, a dominação européia e, durante uma cerimônia, queimou uma vaca, dispersando ao ar suas cinzas. Neste gesto de repúdio associou a dominação às expressões culturais espanholas. Também se

²⁹³SUSNIK, op. cit., p.83.

²⁹⁴O sistema de encomiendas consistia na concessão de um certo número de índios a um colonizador branco, sob a forma de tributo ou trabalho. A prática da encomienda foi verificada no Paraguai desde 1551. (N.A.)

²⁹⁵MELIÀ, **El guaraní...**, op. cit., p.31; SUSNIK, op. cit., p.83.

²⁹⁶SUSNIK, op. cit., p.84.

pode ler nesta atitude uma crença do orador, na qual a influência nefasta do conquistador-colonizador poderia desaparecer, assim como o animal transformado em cinzas pela ação do fogo.²⁹⁷

Na língua Guaraní divide-se o exotismo dos animais trazidos pelo espanhol. As expressões gado vacum – **vacareii**, e ovino – **vachareii** foram construídas ou “tomadas de empréstimo” a partir dos nomes espanhóis agregados a partículas da língua nativa.²⁹⁸

Com o tempo, expulsar os cristãos de suas terras tornou-se desejo explícito, principalmente pela desagregação e deterioração da vida comunitária indígena, representada pela prática da encomienda.

Este panorama começa a ser alterado no final do século XVI, quando se intensifica e se sistematiza a evangelização, no início com os franciscanos e, sob a forma de reduções, no princípio do século XVII, com os jesuítas.

Alfredo Bosi prescreve um acompanhamento “bem de perto” quando o assunto é o dinamismo peculiar da missão jesuítica, pois, em suas origens, o movimento colonizador uniu a Igreja e o Estado. Houve, entretanto, um momento em que não foi mais possível o convívio entre a cruz e a espada pelo fato de ambas disputarem o mesmo objeto: o corpo e a alma do índio.²⁹⁹

Nas reduções, segundo Melià, a vida foi assentada sobre três pilares principais: casas iguais abrigando as famílias agrupadas por cacicados, uma agricultura comunitariamente realizada e um aproveitamento comum dos produtos tanto agrícolas como pecuários.³⁰⁰

²⁹⁷MELIÀ, **El guaraní...**, op. cit., p.38.

²⁹⁸SUSNIK, op.cit., p.83.

²⁹⁹BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.31.

³⁰⁰MELIÀ, **El guaraní...**, op. cit., p.120.

Os relatos missionários informam a evolução das formas de subsistência desde as missões volantes até a produção sistemática praticada nas reduções.

Nos primeiros tempos da evangelização jesuítica na região do Paraguay, a manutenção do missionário se dava, segundo Montoya, através dos "alimentos ordinários de que os índios em geral se servem", ou seja, raízes, abóboras, ervas, favas e outros.³⁰¹

A região próxima à cidade de Assunção, na Província do Paraguai, apresentava boa produção de trigo e era colhido o necessário para a fabricação de hóstias e "algum presente". No entanto, diz Montoya,

os moradores muitíssimo estimam a farinha, que eles chamam "de mandioca", e umas tortas ou bolos que dela fazem, e em Cartagena (Colômbia), no Panamá e em Quito (Equador) chamam "casabe". Colhe-se muito milho, do qual fazem também uma torta que, quando novas, são comestíveis mas, sendo velhas, parecem de couro. Favas que lá chamam "frisoles" (feijões), existem muitas e de diversas espécies. Há frutas que são próprias da terra, sendo algumas delas de estimação. Fazem-se conservas, e estas em grande quantidade. Colhe-se muito vinho e de bastante e boa qualidade. Tudo isso se tira (busca) da cidade, sendo seu preço roupa, que os comerciantes levam. Coleta-se cera de nove ou dez espécies diversas de abelhas silvestres, as quais nunca puderam domesticar-se e muito bem se criam pelos matos. Agora já se colhe muito trigo, embora o pão comum ainda seja de farinha de mandioca.³⁰²

Antônio Ruiz de Montoya viaja até a redução de Loreto e as notícias da vida nesta missão são as seguintes:

A choça, as alfaias ou utensílios domésticos e o sustento condiziam de modo pleno com o dos anacoretas. Pão, vinho e sal não se tinha apreciado por muitos anos. Carne de caça chegávamos a ver alguma vez, pois no-la traziam de quando em quando na forma de um pedacinho de esmola. Eram a alimentação principal batata

³⁰¹MONTROYA, **A conquista...**, op. cit., p.19.

³⁰²MONTROYA, **A conquista...**, op. cit., p.21.

doce, bananas e raízes de mandioca, sendo que desta tem-se duas espécies: doce uma, que, assada ou cozinhada, come-se e não causa danos; a outra é brava ou silvestre e amarga, e, comida deste modo, mata, mas ralada e espremida se come, e não poucos usam o "caldo" para dar sabor ao que com ele se cozinha.³⁰³

Segundo Montoya, meia arroba de vinho teve duração de quase cinco anos, pois dele se retirava apenas o necessário para consagrar na missa. Para o sustento e para não causar incômodo aos índios, cultivavam em uma pequena horta o indispensável, como as raízes comuns e legumes.³⁰⁴

Diante de tão precária situação e da morte do Pe. Martinho Ortazum, o missionário alega que esta morte foi acelerada pela falta de "regalos", de médicos e remédios. "Seu maior regalo ou iguaria fora algum passarinho, que lhe traziam caçado pelas matas, e uma pequena porção de farinha de pau, a qual nem ainda um homem de boa saúde tem vontade de comer. Tudo isso, porque, por mais de oito ou dez dias, não chegamos a ver pão diante de nossos olhos." Falta alimento para o sustento de homens "racionais", diz Montoya.³⁰⁵

O trabalho evangélico exigiu a adaptação dos missionários a situações substancialmente diferentes daquelas a que estavam acostumados a viver, seja dos missionários nascidos na América, como Montoya, seja dos missionários vindos de países europeus. E na alusão à alimentação, o missionário utiliza a expressão: "homens racionais", que se ajusta perfeitamente à visão da época, segunda a qual os europeus eram os responsáveis pela missão evangélica e civilizadora das populações americanas.

³⁰³MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.50.

³⁰⁴MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.50-51.

³⁰⁵MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.71.

Montoya relata ficar compadecido diante de seu companheiro quando este lhe pedia

por vezes um torrão de açúcar, para refrescar a febre e, estranhando-lhe eu como era possível que mo pedisse, sabendo que não havia, respondeu-me: "bem sei que não há. Peço contudo açúcar, para fazer cócegas à natureza que ma pede, embora não exista para comer". Que um homem nobre, morgado e crescido no meio de iguarias, venha a morrer de fome, é coisa digna de consideração.³⁰⁶

Anos mais tarde um texto semelhante é encontrado nas cartas de Antônio Sepp, que diz: "daqui a um ou dois anos perderei completamente o meu sentido do gosto, pois já o perdi em grande parte, de modo que o pão sem sal me parece como se fosse salgado, porque a fome é boa cozinheira".³⁰⁷

Quando Antônio Sepp trabalhava nas reduções, o gado era consumido em abundância e o padre informava constantemente sobre a alimentação nas reduções. Suas cartas sempre colocam em evidência a voracidade dos índios. Nesses relatos, recheados de fatos pitorescos, chama atenção a forma depreciativa e, muitas vezes, contraditória com que descreve o comportamento dos aldeados.

Se inicialmente a carne foi combatida como símbolo de dominação, no espaço reducional, em páginas e páginas, o missionário aponta a gula como característica dos Guarani. Segundo Sepp,

De espeto de assar serve a primeira vara que cai na mão. Nela espetam a carne, que começam a devorar, enquanto está assando do outro lado. Assim, cozinheiro e assado terminam juntos, e, enquanto o índio espeta na vara o pedaço seguinte de carne, já começa a sentir fome. Outros índios, que nem para isso têm paciência, pegam um pedaço de carne, passam-na três vezes pela fumaça e pelas chamas e enfiam-na logo na boca. E como a carne é succulenta, o sangue lhes escorre de todos os lados pelo focinho abaixo, e isto lhes é o suprassimum do gostoso.³⁰⁸

³⁰⁶MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.71.

³⁰⁷SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.129.

³⁰⁸SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.132.

4.2 Índio sem Carne Volta para o Mato

São Paulo afirmava que, em nações infiéis, a fé costuma entrar pelo ouvido. Todavia, diz Sepp, nestes bárbaros verificamos que ela entra de preferência pela boca.³⁰⁹

O padre Antônio Sepp trabalhou entre 1691 a 1733 nas missões do Paraguai. De seus escritos retiramos as próximas informações sobre a alimentação dos aldeados.

A distribuição da carne dentro das missões obedecia à seguinte regulamentação: “o Padre Missionário distribui, gratuitamente, duas vezes ao dia, a carne que os índios precisam”.³¹⁰

Na terceira década do século XVII o Pe. Mendonça recomendava aos irmãos de Ordem: "cuidem das minhas vaquinhas como das meninas dos vossos olhos, porque índio sem carne volta para o mato!".³¹¹

A catequese tinha na alimentação um alicerce fundamental. O Pe. Sepp testemunha que as preocupações dos padres giravam em torno dos seguintes problemas: moradia, vestuário e alimentação dos indígenas, com a finalidade de mantê-los em redução para cristianizá-los.

Segundo Sepp, os índios "são tão dados ao consumo da carne e a ela acostumados que a comem sem sal – porque os índios não o têm –, sem pão, meio crua e sangrada, e não podemos desacostumá-los desse mau costume, por mais que nos esforcemos".³¹²

Antes da colonização a carne bovina inexistia na dieta Guarani. A propósito, viu-se que o próprio gado foi, nos primeiros tempos, alvo de contestação. Entretanto, para a manutenção das missões, a carne tornou-se imprescindível.

³⁰⁹SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.170.

³¹⁰SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.142.

³¹¹SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.43.

³¹²SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.71.

Sepp inclusive relaciona o consumo de grandes quantidades de carne bovina e a forma de preparo a muitos dos males que afligiam a população aldeada. Para o missionário, o problema residia na ingestão de carne mal cozida. Assim,

sucede, por vezes, que mandasse a um doente, carne bem assada e preparada à maneira alemã com salsa, rosmaninho e mangerona (são estes os nossos condimentos) ele porém, atira-a aos cães. Prefere encher a barriga com sua carne crua e sangrenta, que passou três vezes por cima do fogo e pela fumaça. Apetece-lhe esta muito melhor do que minha porção bem cozinhada.³¹³

A prodigiosa multiplicação dos rebanhos, o desmantelamento do modo de produção Guarani após a chegada dos colonizadores, as determinações da Coroa de assentar em povoados as populações nômades ou seminômades, são fatores constituintes do pano de fundo da transformação pela qual passaram os hábitos alimentares tanto dos índios como dos jesuítas. Nas reduções, a carne constituía a base da dieta pela facilidade de obtenção e pela impossibilidade geográfica em manter a produção alimentar Guarani tradicional.

O Pe. Sepp relata a felicidade sentida com a chegada de provisões vindas da redução de Santa Cruz. Pães, mel, compotas, cana-de-açúcar, laranjas, limões, melancias e outras frutas americanas compunham o valioso presente. "Tudo isso tanto melhor nos apeteceu, porque aos poucos já estavam faltando os nossos víveres, exceto carne."³¹⁴

Obter remédios, balancear a dieta, obter os temperos europeus, as flores preferidas, as comidas da terra natal, são motivos para que o missionário despenda tempo e energia na construção de hortas, jardins e pomares.

³¹³SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.117-118.

³¹⁴SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.118.

Sepp convida o leitor para um passeio pela redução a fim de observar a fertilidade da terra e o que cresce na América. Descreve plantações

para hortaliças e saladas, outra para árvores frutíferas, uma com ervas para os doentes, bem como uma vinha particularmente linda. Na horta há saladas o ano todo; salada de endívia bem amarela, uma crespa e outra não; além disso, salada repolhuda, da Bolonha, chicóreas, pastinaga, espinafre, rabão miúdo e graúdo, repolho, couve nabeira e nabo bávaro, que trouxe de Munique, salsa, aniz, função, melões, coriandro, pepinos e outras plantas indianas. Na das ervas tenho hortelã, arruda, alecrim, etc. A pimpinela foi devorada pelas formigas. No jardim de flores tenho lírios brancos, lírios indianos, girassol, malmequer, violetas amarelas e azuis, esporeira, chagueira e lindas flores indígenas. No vergel tenho macieiras, pereiras e noqueiras. As pereiras e noqueiras são grandes e bem crescidas, mas não querem deitar frutos, não sei por que. Além disso, tenho pêsegos, romãs, limas doces e azedas, limões doces e azedos, marmelos e mais frutas indígenas muito boas.³¹⁵

Distribuir o sal para a refeição também é tarefa do missionário. Sepp diz que o faz com a recomendação expressa: "Isto é para a sopa, e isto para a carne! Porque de outro modo o meu bom índio deitará tudo na sopa, sem se preocupar que o Padre coma depois a sopa ou não".³¹⁶

Ao índio, diz Sepp, maior ou menor quantidade de sal parece não fazer muita diferença, pois se "der de experimentar a sopa ao cozinheiro, para que aprenda para a próxima vez e meça o sal mais direito, o cozinheiro comerá a sopa, como se nada houvesse".³¹⁷

Os recursos alimentares provenientes da caça eram também admirados por Sepp. Segundo o mesmo relator, "os campos estão cheios de perdizes, que não precisas de pólvora nem chumbo, mas podes matar os bichos com qualquer porrete ou um chicote".³¹⁸

³¹⁵SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.127-128.

³¹⁶SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.126.

³¹⁷SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.126.

³¹⁸SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.142.

Ensinou aos meninos da aldeia o uso de laços de crina de cavalo e a construção de alçapões, o que resultou em uma apreensão muito maior que a costumeira. “Ensinei estes métodos aos meus índios, que, por causa de sua grande ingenuidade, nada sabiam dessas artimanhas européias e não conheciam outra maneira de caçar senão de atirar com arco e flecha para cada pássaro isoladamente.”³¹⁹

Aos hóspedes missionários vindos de outras reduções, vangloria-se Sepp de poder oferecer "uma pombinha assada ou cozida, juntando-lhe salada da minha horta, preparada com mel, porque não temos vinagre nem óleo, bem como um pedacinho de pão, depois um gole d'água do rio (...), e ele se sentem à vontade".³²⁰

A correspondência de Sepp contém relatos muito pitorescos e é insistente quanto à temática da voracidade e da glotonice dos índios. Tais relatos certamente causaram sensação junto a seus leitores europeus e, em muito pouco contribuíram para um pensamento menos preconceituoso a respeito das populações americanas. Apesar disso, suas informações são ricas, principalmente devido ao fato de estar preocupado em descrever o cotidiano das reduções, o que permite ao leitor perceber as transformações ocorridas nesse espaço e as reações decorrentes.

4.3 *Ilex Paraguayensis*

Quando o padre Antonio Ruiz de Montoya começou a evangelizar nas terras paraguaias, o processo de exploração da erva-mate já havia começado.

A *ilex paraguayensis*, o *caa*, ou a *erva-mate*, planta nativa americana, tão logo foi descoberta passou a ser fonte de renda para os colonos da região, sendo os índios encomendados mão-de-obra para sua colheita e preparo.

³¹⁹SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.142

³²⁰SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.142.

A maior propriedade da erva-mate é seu alto teor de cafeína, aumentando a capacidade de atividade e diminuindo a fome. Segundo Montoya,

Os efeitos, que em geral contam a propósito desta erva, vêm a ser que ela os alenta (estimula) ao trabalho e lhes serve de sustento. De fato é assim que o vemos cada dia, sendo que um índio há de remar o dia todo, sem outro alimento qualquer que o de beber, de três em três horas, a erva. Limpa-lhe ela o estômago de escarros, desperta os sentidos e afugenta o sono a quem quiser velar sem o embaraço do sono.³²¹

Montoya assistiu à exploração desumana dos índios no trabalho com a erva-mate. Deseja apresentar à corte espanhola uma defesa consistente dos nativos e dar mais impulso ao desenvolvimento das reduções fixas na região do Paraguai.

Semelhante ao trabalho de um antropólogo, pesquisa junto aos índios mais velhos a história dessa planta. O missionário conta que buscou,

com todo o cuidado, sua origem entre os índios de 80 e 100 anos. O que descobri como coisa averiguada é que, nos tempos em que esses velhos ainda eram moços, não se bebia, nem ainda se conhecia, a não ser que da parte de um feiticeiro ou mago, que tinha trato com o demônio. Mostrou-lha este, dizendo que, quando acaso quisesse consultá-lo, bebesse daquela erva, e assim ele o fez. E de seu ensinamento chegaram a aprender outros que em nossos dias temos conhecido, sendo que comumente os feiticeiros fazem, levam ou tiram desta erva.³²²

Segundo o relato desse jesuíta, os primeiros a usá-la foram os índios de idade avançada, mas o faziam com moderação.³²³

Por suas propriedades, o missionário deduz que a erva-mate se assemelha ou é a mesma erva vinda da China, buscando na língua a proximidade entre os produtos, pois "nisso a erva parece assemelhar-se ou ser a mesma erva da China,

³²¹MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.45.

³²²MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.45.

³²³MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.45.

chamada 'chá', que tira o sono. Nem ainda o nome desmente muito isso, porque na língua dos naturais se chama 'caa'".³²⁴

Na prática Montoya observa que um índio é capaz de remar durante um dia inteiro, "sem outro alimento qualquer que o de beber, de três em três horas, a erva".³²⁵

Os relatos acompanharam o processo de popularização do consumo da erva. A fala dos mais velhos demonstra um desconhecimento inicial, uma posterior utilização ritualística e, a partir da colonização, a dessacralização da erva, transformada em produto de consumo generalizado.

Diferentemente dos espanhóis, os nativos tomam a erva em média uma vez ao dia; os espanhóis, no entanto, "encontram nela remédio contra todos os males e afirmam que é medicina muito aprovada contra o mal de urina, sendo que por isso usam-na sem ordem nem medida naquelas regiões".³²⁶

Montoya termina o relato sobre a erva-mate contando os prejuízos não só do excesso do consumo da bebida, mas também dos excessos cometidos contra os índios na sua produção:

Do excesso em bebê-la eu vi a alguns que por muitos dias perderam o juízo, e é tão comum a pronunciada falta deles em tantos, que só em vômitos gastam cada ano cerca de 300 libras. Não duvido que tenha sua eficácia, embora nunca tenha experimentado, mas o abuso em seu uso é condenável, seja no trabalhoso de sua fabricação, seja na estima e apreço, nos efeitos de sustentar com alento ao que trabalha, no elevado preço de sua venda – porque no Paraguai um quintal, que vem a ser 100 libras, vale 25 pesos ocos; em Santa Fé 16 ou 20 reais de prata; no Tucumã 35 a 40 pesos e neste andar vai subindo, enquanto mais perto se chega de Potosi – e no uso supersticioso de feitiçarias, e ainda no cheiro e sabor que é "sumagre", vem a ser semelhante à erva do Peru que chamam "coca".³²⁷

³²⁴MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.45.

³²⁵MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.45.

³²⁶MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.46.

³²⁷MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.45.

Segundo Sepp:

Conseguiram também os jesuítas cultivar a *ilex paraguayensis*, que *"tiene el aspecto y el olor de heno triturado y también tiene el mismo gusto, pero es muy sana y sabrosa. Los viejos indios afirmaban que Santo Tomás, el apóstol de los indios, habría mostrado a los antepasados de ellos este árbol, cuyas hojas molidas sirven de té."*³²⁸

As reduções jesuíticas tornaram-se grandes produtoras de erva-mate para comercialização. Ano após ano, cargas enormes de erva-mate preparada desciam pelo Uruguai, rumo a Buenos Aires."

³²⁸SEPP, *Continuación...*, op. cit., p.109.

5 CORPOS A SALVAR

A corrente do galenismo humanista trouxe para a Espanha, a partir da terceira década do século XVI, o saber médico da antigüidade, chamado de neohipocratismo. Destacavam-se, nesta corrente, os tratados de Hipócrates, que na Antiguidade Clássica procurou explicar os distúrbios mentais como resultantes do desequilíbrio dos quatro humores básicos do corpo (sangue, linfa, bile amarela e bile negra) e de Galeno de Pérgamon (c.129d.C - c.200d.C.), o mais célebre médico da Antiguidade. Galeno acreditava que o cérebro, e não o coração, como afirmava Aristóteles, era o centro das emoções. Estas constituíam a fonte de conhecimento empírico principal.³²⁹

Não obstante, na América, o Pe. Sepp clamava: "Infeliz Paraguai!", pois nomes como os de Galeno e Hipócrates ainda não haviam chegado a estas paragens, não havendo esperanças de que médicos que "...pululam na Europa, atravessem o Atlântico e o Grande Oceano a fim de um dia ajudarem a estes miseráveis filhos das selvas".³³⁰

Nas práticas médicas europeias desse período, o olfato havia se convertido em um instrumento de sentinela, avisando ao médico a presença das doenças. Era considerado ótimo sentido para o estabelecimento do primeiro diagnóstico, para decifrar os signos olfativos emanados pelo corpo enfermo, e apropriado para localizar os miasmas encontrados no ar. A corrupção humoral era, assim, percebida pelo médico através do mau-cheiro que exalavam os corpos dos doentes.³³¹

³²⁹KILLINGER, Cristina Larrea. **La cultura de los olores**: una aproximación a la antropología de los sentidos. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1997. p.83; SCLIAR, Moacyr. Pequena história da melancolia brasileira. **Folha de S.Paulo**, Caderno Mais, 2001.

³³⁰SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.188.

³³¹KILLINGER, op. cit., p.201.

A Europa medieval herdou as concepções dos autores clássicos que viam as doenças como resultantes de rupturas no equilíbrio entre os humores do corpo. A teoria médica era então apenas uma parte de uma teoria geral da natureza humana, segundo a qual em cada corpo humano reinavam quatro humores cardiais – que em latim significa líquido ou umidade. A saúde residia no equilíbrio entre os quatro humores, e a doença era causada pelo excesso ou pela insuficiência de um ou de outro.

O temperamento de cada pessoa manifestava-se na relação única que ela mantinha entre seus humores, de forma que alguns eram sanguíneos, outros fleumáticos, outros bilicosos e outros ainda astralicosos. Posteriormente esses temperamentos foram associados a virtudes de animais e perpetuados nas fábulas de La Fontaine.

A teoria dos humores ensinava aos médicos como descobrir a relação de humores particular e única para cada pessoa e, também, como restabelecer essa relação no corpo através de tratamentos, como: a sudação, as purgas, as sangrias ou os vomitórios.³³²

A concepção médica, baseada na teoria dos humores, embasa o tratamento das enfermidades nas missões jesuíticas. Assim, quando uma epidemia grassa em algum dos povoados, o Pe. Sepp ordena uma sangria geral à qual submetem-se todos os índios, desde as crianças de dez anos até homens e mulheres de cinqüenta. *"Si la enfermedad atacaba a uno de ellos, debía encontrar un cuerpo purificado de todos los humores malos y pútridos, para que no pudiera establecerse en él cómodamente."*³³³

A sangria ou a eliminação de parte do sangue do organismo através de um pequeno corte no braço era utilizada, muitas vezes, como intervenção médica. A explicação de Sepp para o uso da sangria é a de que:

³³²Sobre a prática médica no medievo e no início da modernidade, reporto-me aos trabalhos de Killinger, Scliar, Bejamin e Dias de Oliveira anteriormente citados.

³³³SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.151.

*Después de haber liberado sus cuerpos como dije antes, de la sangre superflua y mala, pude pensar en otros métodos de enfrentar a la enfermedad. De lo contrario el exceso de sangre que los indios deben a su gula los habría hecho sucumbir enseguida a la epidemia. Son de una complexión tan fogosa, que se los podría llamar com razón hornos ardientes; no hay en ellos ningún equilibrio de los humores sino que predomina el calor.*³³⁴

O calor dos corpos indígenas foi apontado como uma das principais causas das enfermidades sofridas. Sobre este fato Sepp afirma: a "*canicula paraguaia com su calor punzante le ayudó en esto – referindo-se à epidemia que arrebatou grande parte da população da redução –, los índios, que por su naturaleza son tan ardientes como los hornos, morían de sed y se desplomaban medios mortos de insolación.*"³³⁵

Ou ainda: "...pois como ficou dito, possuindo os índios muito calor físico a ponto de parecerem fornos recheados de brasas vivas, ressecava e rachava-se-lhes os lábios, a língua fendida indicava o fogo interno".³³⁶

A quantidade de sangue e o calor detectados contribuíram, de certa maneira, para uma tipologia do corpo. E, assim,

destarte pela evacuação do sangue foram expurgados os organismos; e era este o primeiro postulado, em vista da demasiada quantidade de sangue que comumente os índios têm nas veias. É enorme o calor destes corpos americanos: julgá-los-ia antes fornalhas ardentes do que homens de humores temperados.³³⁷

Para o conhecimento médico da época existiam tantas doenças quanto o número de pessoas existentes, pois as doenças eram o desequilíbrio das pessoas. Pela falta de normas para a temperatura do corpo, dizia-se que os homens

³³⁴SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.152.

³³⁵SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.131.

³³⁶SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.188-189.

³³⁷SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.185.

possuíam diversas temperaturas. Antes da invenção do termômetro, temperatura era sinônimo de temperamento.

A estas características, dadas pela observação "clínica" do missionário, soma-se a grande ingestão de carne bovina também evidenciada como causa das doenças. São inúmeras as referências feitas à gula e ao hábito da carne, consumida preferencialmente mal assada.

Os índios só têm poucas doenças. Quase todos morrem de vermes, que lhes nascem na barriga, porque comem tão assustadoras quantidades de carne crua, muito mais do que o estômago possa digerir. Sendo assim vorazes, as quantidades de carne que ficam no estômago entram em putrefação. E onde há carne putrefata, logo surgem os vermes, e onde os vermes tomam conta, o estômago nada mais retém, tudo passa por ele, sobrevivendo, então, uma desinteria sangrenta, da qual, como disse, morrem quase todos os índios, principalmente quando começa a esfriar, porque este povo é sumamente sensível ao frio. Acresce que são muito mal vestidos, só pela metade, e com esses resfriados vem a morte. De resto, o frio mais duro de junho não é tão forte como na Europa em abril.³³⁸

Assumindo a responsabilidade médica junto aos aldeados, Sepp conclui que da alimentação provém o maior inimigo da saúde, e julga como a principal causa de mortalidade o consumo exagerado da carne. A carne, entretanto, era a grande responsável pela manutenção das populações reduzidas, transformada no "pão de cada dia".

Em várias partes de seus escritos, o padre retorna ao tema da voracidade dos índios. Espanta-se com o grande consumo de carne e com as doenças provenientes do hábito de comer apenas "carne de rês, sem pão, sem sal e quase crua".³³⁹

Sepp assim descreve o preparo da carne: tão logo terminam de abater a rês, cortam a carne em tiras e "espetam-na em varas de pau, mantêm-na um pouco

³³⁸SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.128-129.

³³⁹SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.70.

sobre a fumaça e o fogo, mal deixam que ela es quente e já a enfiam na bocarra voraz, devorando-a de tal modo que o sangue escorre por toda parte".³⁴⁰

A voracidade dos indígenas é tanta que "enquanto um quarto de boi vai assando de um lado, vão cortando pedaços do outro. Assim, o assado já é devorado enquanto se assa".³⁴¹

Afirma o missionário:

Dois índios devoram com facilidade um boi todo, em uma ou duas horas. Naturalmente só a carne, porque jogam fora a cabeça, intestino, patas e todo o resto (...) Depois desta refeição bestial, os índios se atiram nus na água fria, para que o estômago possa digerir melhor, para que o frio exterior não deixe escapar o calor interior do estômago. Outros, ao contrário, deitam-se de barriga na areia quente e dormem, até que tenham digerido e cozido a carne. Então tornam a voltar ao campo, pegam outra rês, abatem-na e a comem como a anterior.³⁴²

Assim conclui Sepp que é a voracidade e o consumo de carne os maiores responsáveis pelas doenças e pela morte entre os Guarani. "Esta voracidade faz com que sua idade muito raramente ultrapasse os cinqüenta anos. Porque todos eles morrem de vermes, que se lhes formam na barriga, provenientes da carne crua e insossa, de modo que o estômago não pode digerir suficientemente."³⁴³

Aos doentes, o padre precisa ser médico e farmacêutico. E "nós Padres não temos outro médico senão o bom e providente Deus. Se adoecer um missionário e se não o ajuda Deus e sua boa natureza, de sorte que por si mesmo se restabeleça aos poucos então adeus".³⁴⁴

³⁴⁰SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.70.

³⁴¹SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.70.

³⁴²SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.70-71.

³⁴³SEPP, **Viagem...**, op. cit. p.71.

³⁴⁴SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.128.

A função médica que forçosamente o missionário deve exercer obriga o padre a

tomar o pulso aos pacientes, precisa fazer a sangria, porque isto só poucos índios sabem fazer. Precisa dar-lhes vomitório, precisa perguntar-lhes se têm sono e apetite para comer. Se algum remédio se tornar necessário, é o Padre quem prepare o pozinho, e o Padre quem faz a beberagem, é o Padre quem faz tudo. Não o fizesse o Padre, o enfermeiro – cada aldeia tem quatro enfermeiros indígenas – acabaria dando cabo do doente, dando-lhe tudo misturado e arrevesado, portanto com mais prejuízo do que proveito, porque esse povo não tem juízo – não conhece medidas.³⁴⁵

O padre, no papel de médico, é auxiliado, por sua vez, por quatro enfermeiros indígenas. E o tratamento segue a seguinte prescrição:

*Ante todo ordené, como acabo de relatar, antes de que estallara la enfermedad, una sangría general, para mitigar el ardor del fuego que la gente de aquí incendie en su cuerpo com su inconcebible voracidad, para reducir la abundancia de la sangre, para purificar los malos humores y para aliviar el cuerpo entero.*³⁴⁶

Os medicamentos, diz o missionário, não chegam até aqui onde nada se sabe de canela, noz-moscada, açafão, gengibre, cravos, nada de antimônio, que tem tanta fama mundial.³⁴⁷

Falta ainda melado e jalepa, resente-se da falta de "diversas aguardentes, de ervas e pós, emplastro vulnerário e pomada, e bálsamo". Da Europa, trouxe o missionário algumas pílulas obtidas de farmacêuticos de Alt-Oettingern, sem no entanto explicitar suas propriedades.³⁴⁸

Quando o diagnóstico é verminose, a receita é um vomitório feito com folhas de fumo "que são muito amargas e que esses hóspedes não suportam, porque tudo o que

³⁴⁵SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.128.

³⁴⁶SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.159-160.

³⁴⁷SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.129.

³⁴⁸SEPP, **Viagem...**, op.cit., p.129.

é amargo mata os vermes". Junto ao fumo o padre recomenda acrescentar leite de vaca, arruda, hortelã, suco de limas azedas, e esta mistura é dada ao paciente.³⁴⁹

Na Europa os ensinamentos da universidade eram balizados pela prescrição de ervas medicinais que, por sua natureza orgânica, eram consideradas apropriadas ao corpo humano. Por essa razão, a botânica fazia obrigatoriamente parte do curso de medicina e, durante séculos, os preconceitos que bloquearam o progresso da medicina o fizeram igualmente à botânica. Mitos provenientes do Egito, Suméria, China e Grécia contavam como as ervas eram extraídas da carne dos deuses e sobre como esses deuses ensinaram aos homens a arte de se servirem delas.

Nos primeiros tempos da imprensa, o herbário, gênero que pertencia à medicina e à botânica, foi uma espécie de *best-seller*. Exerciam grande influência na Europa da Idade Média os guias práticos sobre os usos medicinais das plantas. Em botânica, a obra de referência e, ao mesmo tempo, o fundamento da farmacologia durante quinze séculos, foi *De matéria medica*, de Dioscoride, um grego do século I, médico do exército de Nero.

Quando a redução foi assolada pela epidemia, Sepp escreve:

Adivinhará o curioso leitor que medicamentos apliquei? Que poções? Que antídotos? Antes de mais nada, foi um santo remédio na epidemia e tão decantada dieta, decantada sim, mas aos nossos voraríssimos índios até então completamente desconhecida. Por esta razão, a fim de mantê-la, deva-se a cada um, no almoço e ceia, meia libra de carne de vaca bem cozida com o seu molho, em lugar de pão um pouco de farinha de trigo índica (Tuewrkenmielil), pois o trigo europeu, que em outros tempos costumava medrar aqui em grande escala, exatamente neste ano de 1695 foi também contaminado de peste e quase faltou aos próprios missionários o pão de cada dia. Pelas duas horas da tarde mandava dar-lhes de beber água com suco de limão e mel, para refrigerar-lhes os ardores internos que lhe consumiam os próprios intestinos.³⁵⁰

³⁴⁹SEPP, *Viagem...*, op.cit., p.129.

³⁵⁰SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.188-189.

O missionário adota a prática da dieta dos italianos: "as nove e meia horas distribuem-se os potes, com que os enfermeiros, para esse fim, levam às choupanas dos doentes, leite quente, um bom pedaço de carne e pão branco".³⁵¹ Para refrescar o fígado e vísceras queimadas pela febre usa o suco de limão com água fresca e mel, combinação muito usada para aplacar o calor dos corpos, pois o excesso de calor era, segundo o médico-missionário, o maior problema dos corpos americanos e sua característica marcante.³⁵²

Quando a enfermidade afetava os olhos, recorria o missionário ao pó de açúcar branco. *"Todos los que padecían fuertes dolores en los ojos, a los que la implacable epidemia no respectaba, recibían un tratamiento com azúcar blanco, al cual introducía en sus ojos, ablandando, hasta convertir-lo en una especie de papilla, o cual era un remedio infalible."*³⁵³

Se o paciente queixava-se de dores no ouvido, o remédio que se utilizava era vinagre aplicado no órgão auditivo através de um pedaço de algodão ou seda embebido do remédio. "No debían estos remedios caseros al arte farmacéutico sino a mi afán de misionero."³⁵⁴

Na Espanha, os escritos de Tissot recomendavam como proteção contra exalações miasmáticas o uso de "enebro ou vinagre, fumar tabaco e ter na boca alguma substância aromática, sobretudo para fazer neutras as emanações corrompidas".³⁵⁵

O tabaco, originário da América, era conhecido por alguns grupos primevos e, por suas propriedades mágicas, era utilizado em rituais e na cura de doenças.

³⁵¹SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.153.

³⁵²SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.159-160.

³⁵³SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.159-160.

³⁵⁴SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.160.

³⁵⁵KILLINGER, op. cit., p.223.

Na concepção Guarani, a doença e a morte não são fenômenos naturais. De modo geral, um doente é sempre uma vítima que teve a alma roubada ou o corpo envenenado por elementos perturbadores. Nestes casos, sempre se apela ao xamã, que descobre o espírito raptor, persegue-o e consegue retomar-lhe a alma, devolvendo-a ao paciente.

Os meios utilizados pelo xamã para recuperar a alma raptada ou curar o corpo envenenado são: a absorção da bebida mágica (a erva-mate), a comunicação com os espíritos, a interpretação dos sonhos e a força de seus encantamentos. Um outro método consiste em soprar com vigor o corpo doente transmitindo-lhe sua força mágica, dirigir sobre o corpo a fumaça do tabaco, dotado igualmente de um grande poder."³⁵⁶

A fumaça do tabaco soprada sobre o corpo enfermo fazia parte da medicina tradicional indígena. A incorporação do tabaco pela medicina européia é demonstrativa da dupla via pela qual trafegavam as informações entre as culturas no período colonial.

Os Guarani possuíam uma nomenclatura botânica e zoológica racional e muito precisa, surpreendendo pela exatidão que tiveram no agrupamento de exemplares de animais e plantas. Isto é mais notável no tocante à flora medicinal, onde classificaram plantas pelas suas propriedades diuréticas, refrescantes e depurativas, vermífugas, parasiticidas, anti-sépticas, repelentes, adstringentes; sedantes, narcóticas, alucinógenas; estimulantes, tônicas, afrodisíacas; antiespasmódicas, anti-reumáticas, abortivas; digestivas, antidiarréicas, hepáticas; expectorantes, balsâmicas, etc.³⁵⁷

O reconhecido Paracelso, Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), pensava que a medicina deveria dispor de todos os recursos criados por

³⁵⁶HAUBERT, op. cit., p.29.

³⁵⁷TORRES, op. cit., p.12.

Deus: minerais, vegetais ou animais, inorgânicos ou orgânicos para a cura das doenças. “Para cada doença seu próprio remédio.” Por que pensar que os minerais e os metais não servem para a cura? A utilização do mercúrio para a cura da sífilis, por exemplo, comprova que a medicina já utilizava substâncias inorgânicas. Pensar que a matéria inorgânica é veneno é uma incoerência, visto que, até mesmo o alimento e a bebida, se consumidos abusivamente, transformam-se em veneno.³⁵⁸

Os relatos de Sepp não mencionam o rico conhecimento das plantas curativas desenvolvido pelos Guarani; ao contrário, segue em busca de alternativas em meio à escassez de recursos. Seus comentários a respeito da saúde dos corpos estão relacionados principalmente aos períodos de crise, quando epidemias se abatem sobre os povoados.

No tocante a incidentes que ocorrem quase diariamente, Sepp informa outros procedimentos, sempre manifestando uma aprendizagem solitária, desconhecendo os conhecimentos da medicina indígena, optando pelo medicamento europeu de que dispunha. Assim, quando um touro bravo investe contra um índio, a situação se repete:

*Quando el enfermo llegó a casa, revisé enseguida la herida, la lavé com vino caliente y romero, lo cual es un excelente remedio para heridas frescas, como me enseñó la experiencia diaria. Le quité la sangre coagulada, que formaba una crosta espesa, puse un poco de mi bálsamo oriental encima y la vendé cuidadosamente para protegerla del aire.*³⁵⁹

³⁵⁸O pensamento de Paracelso reencontrou a doutrina popular das assinaturas, segundo a qual a forma ou a cor de uma planta sugeria o órgão destinado a curar. A orquídea, por exemplo, poderia curar o mal dos testículos ou uma planta de cor amarela seria indicada para curar as doenças do fígado. Paracelso, ao contrário de muitos de seu tempo, respeitava o conhecimento médico popular. Sobre o pensamento de Paracelso, agradeço as informações fornecidas por L. Dias de Oliveira; Scliar (op. cit., p.1).

³⁵⁹SEPP, **Continuación...**, op. cit., p.128.

Segundo Sepp, acreditava-se que qualquer ferida, ao entrar em contato com o ar do Paraguai, provocava espasmo, enrijecendo os membros e causando a morte. Esta e muitas outras crenças encontram-se registradas na sua correspondência.³⁶⁰

Antes que o conhecimento médico tivesse sido secularizado, a origem das epidemias dependia do castigo divino. Mesmo após a Ilustração ainda se propunha a busca da proteção divina em tempos de peste. Na Espanha, em 1721, ainda se pensava que "em caso de peste convém rogar a Deus que nos cubra com o manto de sua santíssima Graça, para que não sejamos envenenados".³⁶¹

Galeno fala da peste como o veneno insuflado contra o homem pelo Dragão, cujo corpo se mantém no ar. Segundo Killinger,

A pestilência, o veneno que se propaga durante as pestes começa a desprender das variações atmosféricas que guardam uma estreita relação com o cambio dos astros. Por isso: "assim como nascem na terra os venenos, ou algumas ervas venenosas, assim surgem algumas vezes no ar, das constelações malignas, singularmente as conjunções de Marte e Saturno e o signo humano, algum venenoso vapor".³⁶²

Paracelso foi quem inaugurou uma nova concepção do homem e da forma de curá-lo. Sua concepção de doença fundou os axiomas da medicina moderna. Para ele, a doença é causada por alguma causa exterior ao corpo e não internamente, devido à desarmonia dos humores. Seu pensamento indicava os minerais e os venenos, provenientes das estrelas e que permaneciam em suspensão na atmosfera, como as principais causas das doenças. Em outros termos, insistia sobre a uniformidade das causas, sobre a especificidade das doenças, mostrando um caminho para a medicina moderna.

³⁶⁰SEPP, **Viagem...**, op. cit., p.128.

³⁶¹KILLINGER, op. cit., p.237.

³⁶²KILLINGER, op. cit., p.238.

Nas missões, no ano de 1700, realizou-se uma procissão onde a imagem da Virgem foi carregada pelos campos. Pedia-se, à Santa, chuva e bênção para as sementeiras, além do favor de afastar delas as influências malignas dos astros. O Pe. Sepp temia que "era isto que talvez pressagiava o formidável cometa que no mês de outubro avistei por primeiro aqui", considerando-o um sinal do funesto contágio, referindo-se à peste que grassava no povoado, e do conseqüente morticínio que se seguiu.³⁶³

Os missionários mal chegavam às missões e eram encarregados de administrar populações de até seis mil índios ou mais, sendo este o caso dos missionários chegados às reduções, quando estas estavam no auge que lograram alcançar. A saúde dos jesuítas acabava abalada em virtude de exaustivos trabalhos, e, diz Sepp, não havendo médico que diagnosticasse a causa do mal, e

nem outra medicina me esteve ao alcance senão a cara paciência e a infinita misericórdia de Deus, a qual me aconselhou mudanças de ares; pois, como, de um lado, o corpo, vergando sob a demasia do trabalho, quase sucumbisse a tamanho peso, e, de outro, era muitíssimo seco e quente o clima da missão – e o sol de verão por pouco não torrava o crânio da gente –, julguei que o único remédio seria passar para um clima oposto e dirigi-me do rio Paraná ao rio Uruguai (...) São Francisco Xavier é o último (povoado), no sítio onde o álveo coleia a terra, formando ameníssima península. Ali os ares frescos refrigeraram meus pulmões e acabaram por retemperar todo o organismo, de forma que em poucos dias estava a violência do mal completamente debelada e me voltaram integralmente as forças alquebradas.³⁶⁴

No período inicial da evangelização no Paraguai os missionários deslocavam-se constantemente, indo de aldeia em aldeia, em busca de granjear a simpatia dos “principais”, trabalhando num modelo de missões itinerantes. Logo, percebeu-se a necessidade da construção dos povoados, onde os ensinamentos pudessem ser

³⁶³SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.193.

³⁶⁴SEPP, *Viagem...*, op. cit., p.196-197.

feitos de forma metódica e constante. Durante este primeiro período de andanças entre os grupos, Montoya registra a medicina praticada pelos indígenas.

Montoya observa que os índios usam muitos remédios e ervas medicinais produzidas pela natureza. Utilizam alhos esmagados, ingeridos como bebida, ervas de várias espécies e a pedra benzoar.³⁶⁵ Contudo, o remédio mais utilizado é o fogo. Usam queimar a parte ferida do corpo pulverizando-a com enxofre, agindo assim, também, quando alguém é atacado por cobras. O fígado de algumas espécies de cobras, quando ingeridos, também figuram entre os remédios indígenas.³⁶⁶

Das antas, obtinham-se dois poderosos contravenenos, as pedras benzoar e as unhas. Quanto às unhas, utilizavam-se preferencialmente as da pata esquerda, correspondente ao coração. Segundo os Guarani, quando a anta feria-se, deitava-se "sobre o braço esquerdo, aplicando aquela mão ou pata ao coração".³⁶⁷

Da observação da natureza que os rodeava, os Guarani compunham seus conhecimentos. Por exemplo, a utilização de uma determinada erva como contra-veneno e também para combater febre, indigestão estomacal, dores de cabeça e outras enfermidades, surgiu a partir de um curioso combate observado pelos nativos, envolvendo o pássaro chamado "macaguá" e pequenas víboras. Quando o pássaro atacava a víbora e por ela era ferido, voava até uma mata de ervas comendo de seus ramos. Todas as vezes em que era atingido voltava às ervas em busca de

³⁶⁵Pedra benzoar é a concreção pétreia que se forma nas vias urinárias e no tubo digestivo dos quadrúpedes, e que os antigos consideravam como antídoto ou contraveneno, conforme Montoya, p.24.; Carmem Bernand e Serge Gruzinski descrevem o roteiro seguido pela pedra benzoar das terras austrais do continente americano, alcançando as terras da mesoamérica, onde foi encontrada pelos viajantes europeus. (**História do novo mundo**: da descoberta à conquista, uma experiência européia. São Paulo: EDUSP, 1997. p.21-63).

³⁶⁶MONTROYA, **A conquista...**, op. cit., p.24.

³⁶⁷MONTROYA, **A conquista...**, op. cit., p.27.

remédio, saindo vencedor neste duelo. Assim, forneceu aos índios a informação necessária a respeito dos poderes medicinais da planta.³⁶⁸

A fórmula utilizada pelos índios para a obtenção de medicamentos lembra o pensamento de Paracelso e sua defesa do conhecimento popular. O conhecimento produzido pela observação e pela relação com a natureza provê os índios das substâncias necessárias para os males a que estão sujeitos.

Os conhecimentos médicos presentes nos relatos, principalmente os de Antônio Sepp, assinalam uma permanência dos saberes que, na Europa, aproximando-se do final do século XVIII, passavam por alterações. O conhecimento da teoria dos humores e dos miasmas está presente na bagagem dos missionários e influenciou no tratamento dado aos corpos e suas doenças, muitas delas advindas do próprio processo civilizador no qual se inseriam as populações primevas.

A documentação produzida por Sepp, quando as povoações estão em pleno processo de desenvolvimento, registrou apenas as soluções encontradas pelos jesuítas para curar as doenças. Pode-se inferir que os conhecimentos da medicina natural desenvolvida pelos Guarani, que figuram, por exemplo, nos relatos dos primeiros missionários, como Montoya, ficaram restritos ao uso indígena em ambiente familiar. Nos relatos de Sepp, a respeito da grande epidemia na redução por ele administrada, não há alusão à medicina natural usada tradicionalmente pelos Guarani.

Nos escritos dos missionários, a medicina indígena aparece associada à figura dos xamãs, rivais dos sacerdotes jesuítas, e por isso mesmo combatida como pagã, idólatra e mentirosa.

³⁶⁸MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.25-26.

6 CORPO ENFERMO: AFLIGIMIENTOS DE CORAZÓN

No ano de 1994, foi publicado o livro: “*Para que los índios sean libres...*’ *Escritos de los mártires de las Reducciones guaraníes*”, composto pelo conjunto de cartas dos jesuítas Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez e Juan del Castilho, mortos durante o trabalho missionário junto às comunidades índias da então Província Jesuítica do Paraguai.

A carta firmada por Roque González, datada de 26 de novembro de 1614, dirigida ao provincial Diego de Torres, será discutida neste estudo.

No correr do ano de 1614, Diego de Torres realizou a visita oficial à casa de Santo Inácio Guazú. Como responsável da missão, Roque González informa todos os acontecimentos da redução e, como costume entre os jesuítas, dá conta de sua situação pessoal e de seu estado de espírito. Meses mais tarde, escreve a carta já mencionada, na qual retoma a conversa tida com Diego de Torres e fala de sua profunda melancolia. Trata-se indiscutivelmente de um texto que propicia interpretações psicológicas, de cunho analítico, dada a profunda angústia manifesta em suas linhas.

Em *Drama Barroco e Tragédia*, primeira parte da *Origem do Drama Barroco Alemão*, Walter Benjamin reflete sobre a melancolia, a doutrina de saturno e a teoria dos humores. Suas reflexões são lidas como eco da carta de Roque González de Santa Cruz.

Benjamin afirma que entre a *απαθεια* (apatia) estóica e o luto havia um passo transponível somente no espaço do cristianismo. Este estoicismo barroco, pseudo-antigo, atribuiu maior importância à desolação com que a prática estóica confronta o homem. Ainda mais na medida em que

O amortecimento dos afetos e a drenagem para o exterior do fluxo vital responsável pela presença no corpo desses afetos, pode transformar a distância entre o sujeito e o mundo numa alienação com relação ao próprio corpo. Na medida em que esse sintoma de despersonalização é visto como um estado de luto extremo, o conceito

desta condição patológica (na qual as coisas mais insignificantes aparecem como cifras de uma sabedoria misteriosa, porque não existe com elas nenhuma relação natural e criadora) é colocado num contexto incomparavelmente fecundo.³⁶⁹

Em páginas anteriores, encontram-se algumas informações sobre a educação jesuítica, a formação de seus quadros de missionários e a prática dos *Exercícios Espirituais*. Estes parecem concordes com a exposição acima citada. A despersonalização, a alienação com relação ao próprio corpo podem ser observadas nas constantes referências encontradas na correspondência jesuítica, na qual os missionários reafirmam incessantemente a prática da pobreza, o bloqueio das sensações, a disciplina rígida e inflexível a que se submeteram.

Quando Montoya chega ao Guairá, encontra os missionários em

extrema pobreza, mas ricos assim mesmo de contentes. Os remendos de sua roupa não faziam com que se distinguisse a matéria ou o pano principal. Os sapatos, havidos do Paraguai, tinham-nos remendado com pedaços de pano, cortados da borda de suas batinas. (...) Pão, vinho e sal não se tinham apreciado por muitos anos. Carne de caça chegávamos a ver alguma vez, pois no-la traziam de quando em quando na forma de um pedacinho de esmola.³⁷⁰

Ao tomar os *Exercícios Espirituais* como foco de análise, Roberto Gambini os classifica como um modo eficaz de disciplinamento do espírito. Interpretando as ações jesuíticas à luz da teoria junguiana de projeção, considera os relatos missionários como um espelho no qual não se encontra refletida a imagem dos indígenas e, sim, a dos próprios jesuítas. As atitudes indígenas descritas pelos jesuítas dão pistas de um processo psicológico que os afeta, uma vez que no encontro com o outro, com o desconhecido, encontra-se, também, um gancho onde assegurar as próprias projeções inconscientes.³⁷¹

³⁶⁹BENJAMIN, op.cit., p.164.

³⁷⁰MONTOYA, **A conquista...**, op. cit., p.50.

³⁷¹GAMBINI, op. cit.p.23.

Em sua carta, Roque González escreve:

*Yo he quedado com mis afligimientos de corazón tan continuos, después que di cuenta de conciencia de esta reducción a V. R., que ni ha aprovechado purgarme como Vuestra Reverencia me mandó, antes ahora todos los meses, cinco o seis días antes o después de la conjunción de la luna, aprietan tanto, que me veo y me deseo, y tan a pique de perder la vida, o dar en algún disparate. **Sicut fuerit voluntas in coelo, sic fiat.** La mía no es más que hacer la voluntad de Vuestra reverencia; no tengo otro consuelo ni gusto, sino hacer el de Vuestra Reverencia, porque haciéndole, hago el de Dios, y así, digo, que vivo muriendo aquí, e temo perder el juicio, según tengo la cabeza, cansada y quebrada com la continua guerra que siempre tengo com tantos escrúpulos y tanta soledad y melancolías: com todo digo estar resuelto a estarme aquí, aunque muera mil muertes y pierda mil juicios, que no serán para mí pérdidas, sino ganancias, y así, mi padre Provincial, disponga lo que Vuestra Reverencia de mí como viere más convenir al servicio de Nuestro Señor, que yo quiero otra cosa, sino lo que Vuestra Reverencia quisiera, ni puedo estar aquí ni allí, sino que Vuestra Reverencia haga y disponga de mí a su voluntad **ad majorem Dei gloriam**.³⁷²*

A codificação do complexo sintomático a que se deu o nome de melancolia remonta à alta Idade Média, e a forma dada no século XII à doutrina dos temperamentos pela escola médica de Salerno, através do seu principal representante, Constantinus Africanus, permaneceu em vigor até a Renascença. Segundo esta escola, o melancólico é "invejoso, triste, ávaro, ganancioso, desleal, medroso e de cor terrosa", e o *humor melancholicus* constitui o "complexo menos nobre".³⁷³

A patologia dos humores via a causa dessas características no excesso do elemento seco e frio, dentro do organismo. Esse elemento era a bílis negra – *bilis inaturalis* ou *astra*, em contraste com a *bilis naturalis* ou *candida*, da mesma forma que o temperamento úmido e quente (sanguíneo) se baseava no sangue, o úmido e

³⁷²SANTA CRUZ, Roque González de. **Para que los índios sean libres... Escritos de los mártires de las reducciones guaraníes**. Asunción: Colección Santos Mártires, n.7, 1994. p.62.

³⁷³BENJAMIN, op. cit., p.168-169.

frio (fleumático) se baseava na água, e o seco e quente (colérico) se baseava na bÍlis amarela.³⁷⁴

O missionário faz referência à conjunção lunar, fazendo-nos entender que recebeu de seu superior a ordem de tratar-se através da purga. Mas,

*ni ha aprovechado purgarme como Vuestra Reverencia me mandó, antes ahora todos los meses, cinco o seis días antes o después de la conjunción de la luna, aprietan tanto, que me veo y me deseo, y tan a pique de perder la vida, o dar en algún disparate.*³⁷⁵

A astrologia, uma das disciplinas helenísticas, conseguiu sobreviver graças à ciência árabe. Somadas, a astrologia e a teoria dos humores da escola de Salerno alimentam a doutrina do melancólico. Derivada da Antigüidade, a astronomia de Abû Ma Sar foi a fonte do saber astrológico medieval. Teoricamente, a melancolia associa-se estreitamente com as influências astrais. Consta que Saturno era o astro a exercer maior influência sobre os melancólicos.

Benjamin escreve que, assim como a melancolia,

também Saturno, esse demônio das antíteses, investe a alma, por um lado, com preguiça e apatia, por outro com a força da inteligência e da contemplação; como a melancolia ele ameaça sempre os que lhe estão sujeitos, por mais ilustres que sejam, com os perigos da depressão ou do êxtase delirante...³⁷⁶

Saturno governava o melancólico. Na teoria do temperamento melancólico o sistema médico e o astrológico permanecem separados. Paracelso queria excluir da melancolia o componente médico, mantendo apenas o astrológico. As especulações urdidadas para conciliar medicina e astrologia no caso da melancolia correspondiam de forma muito aleatória à realidade empírica. O que mais surpreende Walter Benjamin

³⁷⁴BENJAMIN, op. cit., p.168-169.

³⁷⁵SANTA CRUZ, op. cit., p.62.

³⁷⁶BENJAMIN, op.cit., p.172.

é que apesar de estas teorias estarem distantes da realidade empírica e fracamente embasadas cientificamente, acabaram resultando “numa grande riqueza de intuições antropológicas justas”.³⁷⁷

Convidado a opinar sobre o texto de Roque González, o padre José de Jesus Aguirre, professor de psicologia da Universidade Nacional de Assunção e fundador e diretor do Centro de Investigação e Orientação Psicológica (CIOP), lança três possíveis hipóteses explicativas.

Primeiramente, a explicação a que José de Jesus Aguirre se mostra mais inclinado é que Roque González sofria de uma melancolia típica dos depressivos endógenos, ou seja, uma melancolia própria da constituição do sujeito. Segundo sua análise, a formação religiosa recebida durante muitos anos dava-lhe um sentido para sua existência, impedindo-lhe de pôr um fim na sua vida.

Roque Gonzalez afirma que sua vontade é, sempre,

*hacer la voluntad de Vuestra reverencia; no tengo otro consuelo ni gusto, sino hacer el de Vuestra Reverencia, porque haciéndole, hago el de Dios, y así, digo, que vivo muriendo aquí, e temo perder el juicio, según tengo la cabeza, cansada y quebrada com la continua guerra que siempre tengo com tantos escrúpulos y tanta soledad y melancolías.*³⁷⁸

Uma segunda hipótese é de que se trata de uma melancolia do tipo Heymans, em que o tono psíquico é do tipo depressivo com tendência aos escrúpulos, ou seja, um temperamento sentimental extremo, que experimenta traços negativos com mais força. Manifestar desejos suicidas seria um meio de escapar à sensação de dor.

Finalmente, há a hipótese de um espírito psicastênico, em que a característica básica é a falta de confiança em si mesmo, depressão, dúvida, indecisão e tendência a idéias obsessivas torturantes.

³⁷⁷BENJAMIN, op.cit., p.171.

³⁷⁸BENJAMIN, op.cit., p.62.

Ao comentar esta terceira hipótese, Aguirre mostra dificuldade em crer que alguém que tenha realizado tantas viagens e edificado tantos povoados de índios conseguisse tamanho desempenho sofrendo de tais males.

Detalhes exóticos, como a inclinação do melancólico para viagens longas, a tendência tão contemporânea dos relatos de viagens como estilo literário também fazem parte das intuições antropológicas justas provenientes da teoria da melancolia.

Segundo Paracelso, a alegria e a tristeza derivam de Adão e Eva. A alegria foi atribuída a Eva e a tristeza a Adão. As matérias da alegria e da tristeza contidas em Adão e Eva se misturaram, de tal modo que "a tristeza foi temperada com a alegria, e a alegria com a tristeza (...) A ira, a tirania e a violência, da mesma forma que a doçura, a virtude e a modéstia, também derivam deles: as primeiras de Eva, as segundas de Adão, e, mesclando-se, foram transmitidas a seus descendentes". Segundo Benjamim, este é um pensamento teológico de Paracelso e não decorrente de suas deduções.³⁷⁹

Roque González e Alonso Rodrigues foram mortos no Caaró. A morte dos religiosos foi seguida pela destruição de templos, altares, breviários, cálices e outros paramentos rituais. O xamã Ñesu vestiu-se como sacerdote 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.³⁸⁰

No início do século XX, Nimuendaju referiu-se aos Apapokuva como uma tribo dominada por uma "melancolia profunda", um "pessimismo inconsolável", um "desalento senil", uma "elegíaca apatia", que encontrou, na fuga para o além, o único

³⁷⁹BENJAMIN, op.cit., p.169.

³⁸⁰MONTOYA, **A conquista**..., op. cit., p.201-202.

caminho da salvação. A fala de Roryguy registrada pelo indigenista alemão ilustra a força desse desânimo da história do grupo: “Quando penso no mbaé meguá, meu filho, queria mesmo era largar tudo, tirar até minhas roupas, tomar somente meu maracá, e cantar, cantar, cantar”.³⁸¹

Egon Schaden verificou, nos anos quarenta, entre os Guarani do Mato Grosso do Sul, que o resultado negativo das cerimônias religiosas muitas vezes ocasionava depressão psíquica geral, mania de perseguição, fuga e, em alguns casos, tanatomania e suicídio.³⁸² É interessante observar que poucos anos depois da passagem de Schaden pelo então Mato Grosso, suicidaram-se dois genros de Pa’i Chiquito, um dos mais fervorosos rezadores em incentivar seu grupo, com rituais especiais, a obter o aguije (plenitude), para assim se livrarem da invasão e da tristeza de ver suas terras loteadas e suas famílias recolhidas em reservas. Anos mais tarde houve outros dois suicídios na família.³⁸³

Hoje, diante das cifras alarmantes de suicídios entre os Kaiová do Mato Grosso do Sul e entre os Pa’i-Tavyterã do Paraguai, não se descarta a possibilidade de que isso esteja ocorrendo porque a morte se lhes apresenta, aos indígenas – em muitos casos desterrados ou sem autonomia nas terras que ocupam –, como o único caminho para entrar em contato com a divindade e alcançar a vida perfeita e boa, para a qual os Guarani se sentem vocacionados. A esse respeito, cabe lembrar que é conhecido o comportamento de xamãs que buscam e aceitam a morte para viver com maior perfeição.

³⁸¹NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos sobre os guarani. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, 1954, apud CHAMORRO, op. cit., p.70.

³⁸²SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974. p.177.

³⁸³CHAMORRO, op.cit., p.160.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante um século e meio, os Guarani e os jesuítas conviveram na região do Paraguai. Primeiramente na forma de missões volantes, temporárias e, mais tarde, construindo grandes povoados que chegaram a abrigar, em determinados momentos, cifras superiores a seis mil pessoas.

O longo tempo da experiência missioneira compreende três períodos: o primeiro período (1606-1640) se inicia com a fundação das primeiras reduções, localizadas no Guairá, estendendo-se até a Batalha de Mbororé; o segundo (1641-1680) teve início com a batalha de Mbororé, e acabou com a volta das reduções à banda Oriental do Uruguai; e o terceiro período (1680-1768) foi o momento de grande desenvolvimento das missões, culminando com a expulsão dos jesuítas dos domínios espanhóis.

A documentação selecionada abrangeu os três períodos mencionados acima. Roque González de Santa Cruz, Antonio Ruiz de Montoya e Antonio Sepp são os missionários cujos escritos foram utilizados, e representam, respectivamente, o primeiro, o segundo e o terceiro períodos.

O convívio espacial, sistemático e contínuo entre os Guarani e os jesuítas foi tratado como uma relação constituída em um “sistema interétnico de relações”. Proveniente da Antropologia, o conceito de sistema interético abre espaço para a identificação das resistências, dos engendramentos e das negociações ocorridas neste contexto. A opção por este conceito se dá em detrimento do termo “aculturação”, utilizado e autorizado nas pesquisas de história.³⁸⁴ A problematização do termo

³⁸⁴Aculturação é, para Nathan Wachtel, um conceito aplicável às relações entre brancos e índios (distintas culturas e diferentes estágios de desenvolvimento material) durante o processo de colonização da América. O autor diferencia os contatos em virtude dos graus de violência e de imposição registrados nos diversos contextos engendrados pela colonização. Na aula inaugural do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, no ano de 2001, o historiador Ronaldo Vainfas, questionado sobre a validade do conceito de aculturação nos estudos históricos atuais, reporta-se à Nathan Wachtel, posicionando-se favoravelmente à utilização do termo. (WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jaques; NORA, Pierre. **Fazer história. Novos problemas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987).

aculturação, realizada pela antropologia, resultou no consenso sobre a negatividade impregnada no termo e no seu abandono como conceito a caracterizar as relações ocorridas entre diferentes grupos culturais. Cabe lembrar, ainda, que ao tratarmos das populações primevas americanas deve-se ter em mente as alternativas que estas culturas dispunham diante da força e da rapidez da colonização.

As missões se desenvolveram na fronteira entre as duas frentes de expansão colonial: a espanhola e a portuguesa. Esta particularidade geográfica resultou em uma conformação peculiar se comparadas a outras frentes evangelizadoras no continente.

A sedentarização foi uma das primeiras condições impostas pela colonização. As missões contribuíram para a consecução dessa premissa. A transformação dos povos americanos em cristãos, de cultura europeia, demandou o esforço dos missionários em civilizar para cristianizar, obedecendo às duas forças da época: a Igreja e a Coroa, especificamente a Coroa espanhola.

Nas reduções, a língua predominante era o guarani. Os missionários apresentavam dificuldades com o idioma e muito poucos conseguiram efetivo domínio da língua. Os trabalhos lingüísticos de Montoya, por exemplo, auxiliavam na compreensão de uma língua até então oral. Seus escritos preocuparam-se em registrar o vocabulário e, ao mesmo tempo, compreendendo a estrutura gramatical da língua, cunhar as expressões necessárias para veicular as idéias cristãs. Se considerarmos que o Guarani é o que fala, a cultura Guarani permaneceu atuando no falar da população aldeada.

Em outro contexto, William S. Burroughs escreveu: *Language is a virus from outer space*.³⁸⁵ Trazendo para o contexto do qual tratamos, podemos considerar que os Guarani mantiveram-se imunes ao vírus da linguagem colonizadora. Fato como este parece estar definindo os rumos atuais da pesquisa histórica das missões que têm se dedicado, intensamente, aos registros lingüísticos feitos por Montoya. Como

³⁸⁵“A linguagem é um vírus vindo de outro espaço”. (T. A.). William S. Burroughs. In: Laurie Anderson. Home of the Brave. Warner Bros. Records Inc. 1986.

representante também dessa corrente, o pesquisador da língua Guarani, Bartomeu Melià, afirma que a língua é o lugar privilegiado para o conhecimento dos aspectos culturais de um povo.

A impossibilidade de uma comunicação efetiva nos primeiros contatos fez com que os missionários utilizassem outras formas de comunicação, sempre procurando utilizar aquelas às quais os índios demonstravam maior receptividade. Assim, a música e as imagens foram as primeiras formas utilizadas para a aproximação e para o trabalho de convencimento das populações índias, para que abandonassem suas aldeias e se unissem aos missionários nas reduções.

A situação acima mencionada tampouco se modificou nos períodos subseqüentes. Os registros apontam a continuada utilização da música e da imagem no espaço reducional.

A resposta ao uso de diversas formas de comunicação, entre elas a arte, causou, em alguns momentos, reações imprevisíveis, que os jesuítas apresentam como exemplos de conversão. Em sua maioria, tais atitudes extremadas são concretizações imitativas de imagens estranhas à cultura Guarani ou leituras literais da mensagem cristã.

As adaptações que se fizeram para a manutenção das reduções transformaram a carne de gado na principal fonte alimentícia. A entrada do gado na região do Paraguai passou por um processo que foi desde a sua negação e conseqüentes revoltas até a sua transformação em produto de consumo diário. O consumo exagerado de carne e a forma com que os índios a preparavam foram apontados como causadores de doenças entre os aldeados.

No tratamento dispensado aos enfermos e em relação aos medicamentos, percebemos que o Pe. Antônio Ruiz de Montoya mostrou maior interesse em recolher informações sobre a medicina dos Guarani do que o seu colega Sepp. O segundo experiencia epidemias e outros problemas em sua redução e descreve

muito mais sua engenhosidade diante da situação sem procurar soluções nas práticas médicas tradicionais dos Guarani.

O relato das doenças que acometeram índios e missionários permite identificar as correntes de pensamento e os conhecimentos médicos da época. A maneira como se comportavam diante destas questões corporais indica as mudanças e as permanências dos saberes durante os diversos tempos abordados.

Para concluir, o estudo do corpo, da anatomia do corpo, é uma área recente na pesquisa das missões. Certamente a ampliação das fontes e de novas perspectivas de análise deverá ampliar a construção realizada nesta dissertação. Novos estudos, com aportes da História Cultural, devem continuar o indispensável diálogo com a arqueologia, a filosofia e a antropologia cultural que na opinião de Roy Porter proporcionou aos historiadores linguagens para discutir os significados simbólicos dos corpos, percebendo-os inseridos em sistemas de mudança social. Em defesa ainda da indispensável interdisciplinaridade nas pesquisas das ciências humanas, o mesmo autor salienta o papel relevante da sociologia médica, por ter encorajado os historiadores a tratarem o corpo como a encruzilhada entre o ego e a sociedade.³⁸⁶

³⁸⁶ PORTER, op.cit., p.294.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loiola**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do novo mundo**: da descoberta à conquista, uma experiência européia. São Paulo: EDUSP, 1997.
- BORGES, Pedro. **Misión y civilización en América**. Madrid: Alhambra, 1987.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.
- CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. **Naufrágios e comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- CARDIEL, José. **Compendio de la historia del Paraguay (1780)**. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.
- CARPEAUX, Otto Maria. Teatro e estado do Barroco. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, n.10, set./dez. 1990.
- CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani**: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- CHAUI, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. 5.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- COUTINHO, Afrânio. **Do barroco**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.
- ESCOBAR, Tício. El barroco misionero: lo propio y lo ajeno. In: **Un camino hacia la Arcadia**. Madrid: AECI/ Casa de América, 1995.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FONTANA, Jerson. **Sobre o teatro missioneiro**. Suplemento Cultural, Santo Ângelo, 1997.
- FOURLONG, Guillermo. **História y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850**. Paraguay: Editorial Guaranía, 1953. T.I.

- FURLONG, Guillermo. Introducción. In: SEPP, **Continuación** de las Labores Apostólicos. Buenos Aires: EUDEBA, 1973.
- FREITAS, Décio. **O socialismo missioneiro**. Porto Alegre: Movimento, 1982.
- GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**. Rio de Janeiro: Espaço & Tempo, 1988.
- GAY, Peter. **O coração desvelado**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GOMBRICH, E. H. **A história da arte**. 15.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1993.
- GULLAR, Ferreira. Barroco olhar e vertigem. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HOCKE, Gustav R. **Maneirismo: o mundo como labirinto**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- HOLANDA, Sérgio Duarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KERN, Arno Alvarez. Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missioneiro. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS, 6., 1985, Santa Rosa, **Anais...**, Santa Rosa:UNIJUÍ, 1985.
- KILLINGER, Cristina Larrea. **La cultura de los olores: una aproximación a la antropología de los sentidos**. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1997.
- LACOTURE, Jean. **Os jesuítas**. Porto Alegre: L&PM, 1994. v.1.
- LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOPEZ, Luiz Roberto. **Sinfonias e catedrais: representação na história da arte**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1995.
- MARAVALL, José Antônio. **A cultura do barroco**. São Paulo: EDUSP, 1997.
- MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986. v.5.
- MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (Coord.). **Desafios da religião do povo**. São Paulo: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação)
- MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, n.33, 1990.
- MELIÀ, Bartomeu. **Tiempo y tradición en la cultura guaraní**. S/R. (mimeo)

- MONTOYA, Antônio Ruiz de. **A conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Arte y vocabulário de la lengua guarani**. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. Carta Ânua de 1628 In: MCA I **Jesuítas e bandeirantes no Guairá**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Tesoro de la lengua guarani**. Leipzig: Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876.
- NECKER, Louis. **Indios guaranies y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos – Universidad Católica, 1990.
- NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- OLIVEIRA, Lizete Dias de. **Lés réductions guarani de la province jésuite du Paraguay: etude histórica et sémiotique**. Paris: Presses Universitaires, 1997.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.
- PERAMÁS, José Manuel. **La república de Platón y los Guaraníes**. Buenos Aires: Emecé, 1946.
- PINHEIRO, Homero. **Temas & textos interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Aula, 1992.
- PORTER, Roy. História do corpo. In: BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1992.
- PRIN, Hans-Jürgen. **La historia del cristianismo en America Latina**. Salamanca: SIGUEME, 1985.
- RELA, Walter. **El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay e Argentina**. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 1990. Siglos XVI-XVII.
- RESTIVO, Paulo. **Vocabulario de la lengua guaraní**. Stutgardiae:Guilielmi Kohlhammer, 1892.
- RIBEIRO, Berta. Ao vencedor as batatas! Plantas ameríndias oferecidas à humanidade. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE CULTURA AMERÍNDIA, 1., 1992, Santo Ângelo, **Anais...**, Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1992.
- RODRIGUES, Francisco. **A formação intelectual do jesuíta**. Porto: Livraria Magalhães & Moniz, 1917.
- ROUANET, Sergio Paulo. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SALA JR, Dalton. **Arte e sociedade nas reduções jesuíticas da Bacia do Prata**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS. AS MISSÕES JESUÍTICO-GUARANIS: CULTURA E SOCIEDADE, 7., 1988, Santa Rosa, **Anais...**, Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1988.

SANTA CRUZ, Roque González de. **Para que los índios sean libres... Escritos de los mártires de las reducciones guaraníes**. Asunción: Colección Santos Mártires, n.7, 1994.

SEPP, Antonio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Itatiaia, 1980.

SEPP, Antonio. **Continuación de las labores apostólicas**. Buenos Aires: EUDEBA, 1973.

SERRES, Michel. **Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCLIAR, Moacyr. Pequena história da melancolia brasileira. **Folha de S.Paulo**, Caderno Mais, 2001.

SHALEMBERG, Erneldo. Franciscanos e jesuítas no processo missionário platino: a pedagogia catequética e a redução cultural. **Revista Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v.15, 1993.

SOUSTELLE, Jacques. Prefácio. In: HAUBERT, Maxime. Índios e Jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay**. Cultura Material. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1982. v.4.

THEODORO, Janice. **América barroca: temas e variações**. São Paulo EDUSP/ Nova Fronteira, 1992.

TOCHETTO, Fernanda B. **A cultura material do guarani missionário com símbolo de identidade étnica**. Florianópolis, 1991. Dissertação (Mestrado) - UFSC.

TORRES, Dionísio Gonzalez. **Cultura guarani**. Asunción: Ed. do Autor, 1987.

VIGARELLO, Georges. **O limpo e o sujo**. Uma história da higiene corporal. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história**. São Paulo: Ática, 1997.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jaques; NORA, Pierre. **Fazer história. Novos problemas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido: uma outra história das músicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.