

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA

JULIANO SAUTER

**AS RELÍQUIAS ERAM A *VIRTUS***: OBJETOS RELIGIOSOS E AGÊNCIA NO DISCURSO  
JESUÍTICO DAS CARTAS ÂNUAS - PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI SÉCULOS XVII E  
XVIII

Porto Alegre  
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

JULIANO SAUTER

**AS RELÍQUIAS ERAM A *VIRTUS*:**  
OBJETOS RELIGIOSOS E AGÊNCIA NO DISCURSO JESUÍTICO DAS  
CARTAS ÂNUAS - PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI  
SÉCULOS XVII E XVIII

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na área de concentração: História das Sociedades Ibéricas e Americanas.

Orientador: Prof. Dr. Klaus Hilbert (PUCRS)

Porto Alegre

2022

## Ficha Catalográfica

S261r Sauter, Juliano

As relíquias eram a virtus : Objetos religiosos e agência no discurso jesuítico das Cartas Ânuaas - Província Jesuítica do Paraguai, séculos XVII e XVIII / Juliano Sauter. – 2022.

100 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Klaus Peter Kristian Hilbert.

1. Relíquias. 2. Província Jesuítica do Paraguai. 3. Cartas Ânuaas. 4. Virtus. 5. Agência. I. Hilbert, Klaus Peter Kristian. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Bibliotecária responsável: Loiva Duarte Novak CRB-10/2079

JULIANO SAUTER

**AS RELÍQUIAS ERAM A *VIRTUS*:**  
OBJETOS RELIGIOSOS E AGÊNCIA NO DISCURSO JESUÍTICO DAS  
CARTAS ÂNUAS - PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI  
SÉCULOS XVII E XVIII

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Klaus Peter Kristian Hilbert (Orientador)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eliane Deckmann Fleck (pesquisadora do CNPQ)

---

Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felipe (UFSM)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho, dentro e fora do ambiente acadêmico. Em primeiro lugar, à minha família por todo apoio e compreensão nos momentos fáceis e difíceis. A todos os colegas de laboratório(s) e grupos de pesquisa, alguns deles parceiros de estudo desde o início da graduação, em especial Fabrício Ferreira de Lema e Filipi Gomes de Pompeu. Aos colegas do Laboratório de Pesquisa Histórica com Documentação Escrita – LAPDESC, Bruno Rodrigues e Deborah da Costa Ribeiro Barbosa. De forma geral, agradeço aos colegas que se dedicaram a organizar o pujante acervo de documentação digitalizado e de organização exemplar que lá se encontra.

Aos colegas do grupo de Estudos sobre a Antiguidade e do intensivo sobre Tragédia Grega: Gabriel Gaziero, Guilherme Zabel, Isadora Dutra de Freitas e Thiagão, bem como ao professor Luís Martins. Também aos colegas do laboratório de arqueologia da PUCRS, onde tive a oportunidade de realizar estágio como bolsista e participar de alguns trabalhos de campo.

Ao Professor Carlos Paz, pela generosidade de compartilhar conhecimento em seus cursos, além de possibilitar a obtenção de documentos que integram essa pesquisa. À Professora Eliane Deckmann Fleck pela receptividade em todas as ocasiões, pelo trabalho proeminente que embasou boa parte de minha dissertação e pelo aceite em avaliar o resultado como integrante da banca avaliadora. Às historiadoras Gabriela Sánchez Reyes e Maria Laura Salinas pelos retornos que sanaram dúvidas angustiantes.

Aos amigos de Novo Hamburgo e aos ex-colegas da PUCRS que me encorajaram, se interessaram ou simplesmente ouviram muita coisa a respeito do texto: Kamille Abrão, Estêvão Trentz, Felipe Fisch, Eduardo Haag, Gabriel Ely, Evil Mími, Marciano Fuchs, Jásser Rossetto, Júlia Spengler, Mariana Neto e mais alguém que posso ter esquecido, mas que igualmente estará bem guardado na memória do coração.

À Daniela Petró e à equipe da Secretaria do Programa de Pós-graduação em História da PUCRS, que se adaptaram à pandemia com destreza e sempre me atenderam com carinho e respeito.

Acima de tudo, agradeço à tríade dos professores que realmente me inspiraram a definir minha área de pesquisa: Klaus Hilbert, meu orientador no mestrado; Guilherme Galhegos Felipe, orientador do TCC para minha graduação como Bacharel em História

e integrante desta banca avaliadora; e Maria Cristina “Tita” dos Santos, quem para mim representa o que há de mais *verdadeiro* no ofício de Historiador. Além disso, ela contribuiu imensamente para o desenvolvimento deste trabalho e de minha formação como um todo. Um objetivo paralelo e confidencial do presente projeto era o de estabelecer uma relação de amizade com essa pessoa que tanto admiro. O resultado ainda está sob avaliação.

## RESUMO

Os jesuítas foram importantes promotores do culto às relíquias, restos mortais de santos e santas reverenciados pelos cristãos desde a Antiguidade. Na Província Jesuítica do Paraguai, tais artefatos integraram um conjunto de objetos religiosos constantemente utilizados em práticas curativas. Entendida como fonte de poderes sobrenaturais, cada relíquia continha a *virtus*, uma energia espiritual que conservava a força vital do santo após sua morte. Historiadores argumentam que, no cotidiano, a relíquia era considerada o próprio santo. A proposta deste trabalho é problematizar os conceitos historiográficos de relíquia e de *virtus*, realizando uma investigação de orientação empírica no contexto meridional da América Espanhola do século XVIII. A documentação é composta predominantemente de Cartas Ânua e a abordagem teórica é interdisciplinar, ao utilizar aportes da antropologia, como a noção de *agência*, segundo Alfred Gell. Abordo as relíquias como mediadoras de ações e relações sociais, analisando relatos selecionados e o conteúdo do discurso. Entre os resultados, destaca-se uma reformulação do conceito de *virtus*.

**Palavras-chave:** Relíquias – Província Jesuítica do Paraguai – Cartas Ânua – Virtus - Agência

## ABSTRACT

The Jesuits were important promoters of the cult of relics, the mortal remains of saints revered by Christians since Antiquity. In Província Jesuítica do Paraguai, those artefacts integrated a set of religious objects frequently utilized in practices of healing. Understood as a source of supernatural powers, each relic contained the *virtus*, a spiritual energy which conserves the vital force of the saint after his death. Historians argue that, in everyday life, the relic was considered to be the saint himself. A purpose of this work is to problematize the historiographic concepts of relic and *virtus*, proposing an investigation empirically oriented, in the context of southern Spanish America in the eighteenth century. The documentation is composed of predominantly Cartas Ânuas and offers a interdisciplinary approach, making use of anthropology, as for the notion of *agency*, from Alfred Gell. I approach the relics as mediators of actions and social relations, analysing selected sources and the contents of the speech. Among the results, stands out the reformulation of the concept of *virtus*.

**Palavras-chave:** Relics – Província Jesuítica do Paraguai – Cartas Anuas - Virtus – Agency

## Sumário

Introdução .....	9
Capítulo I: Para cobrir a América.....	20
O osso e o ouro .....	26
Jesuítas e Relíquias na Província Jesuítica do Paraguai .....	32
Objetos de culto, instrumentos de cura.....	40
Aprendendo com os “erros” .....	45
Capítulo II: As relíquias eram o quê?.....	49
A humildade do índice.....	51
A idolatria como semelhança .....	56
Virtus, contato e cartas desossadas.....	58
Do culto à cura: uma especialização.....	61
Capítulo III: ¿Sólo por el contacto?.....	66
Imagens e semelhanças.....	66
Em nome da cura .....	72
O século das medalhas.....	77
O hiato documental: um divisor de <i>aguas benditas</i> .....	83
Conclusão .....	89
Frustrações produtivas.....	91
Fontes Documentais .....	95
Referências Bibliográficas.....	97

## Introdução

É fácil perder-se em um vasto acervo documental como o da Coleção de Angelis ou o Archivo General de la Nación (ARG). Não só fácil como prazeroso. Apesar dos índices completos e da organização meticulosa a meu dispor no Laboratório de Pesquisa Histórica com Documentação Escrita - LAPDESC da PUCRS, acabei encontrando um tema de pesquisa vagueando pela documentação digitalizada. Ainda aprendendo técnicas básicas de paleografia, transcrevi a esmo algumas dezenas de manuscritos, mais ou menos longos. Entre eles estavam os *traslados*, demandas e autorizações para circulação de bens e pessoas no território da Província Jesuítica do Paraguai. Ao me deparar com os *traslados* de grupos indígenas, misturados a erva-mate, couros, gado e outros bens, percebi a amarga ironia de que a população nativa, a que mais conhecia aqueles caminhos, necessitava então de autorização burocrática para transitar em sua terra natal. Eles poderiam ser tratados como mercadorias, mesmo tendo uma alma.

Essa ambiguidade da pessoa/objeto passou a me inquietar. Eu sabia que já havia uma sólida frente de estudos a respeito da escravidão, da *encomienda*, da *mita* e mesmo da forma com que o europeu concebia o indígena como *outro* na América. A sensação era de que aquela área já estava em boas (e muitas) mãos. Revendo as transcrições, percebi que a duplicidade que me atraiu poderia ser trabalhada de outra maneira. Em meio às listas dos *traslados*, havia documentos que se assemelhavam a recibos de “coisas” que me fizeram inverter a questão: um objeto poderia ser tratado como pessoa? Algumas participações em grupos de estudo e interesses de colegas garantiam que tal pergunta não era nada incomum.

Os jesuítas também estavam envolvidos no transporte de restos mortais da Europa para a América. As “coisas” eram as relíquias de santos, artefatos sagrados com poderes sobrenaturais. Elas tinham nomes (São Libório, Santa Ágata, As Onze Mil Virgens). Pouco tempo antes eu havia lido sobre Úrsula e as onze mil mártires de Colônia, massacradas pelos soldados de Átila, o Huno. As relíquias deviam muito a essas narrativas hagiográficas, vindas da Antiguidade e da Idade Média. Os ossos dos mártires absorviam suas biografias exemplares e tornavam-se objetos de culto, fundando santuários e promovendo devoções intercontinentais. Algumas delas haviam ao menos passado pela Província Jesuítica do Paraguai. Começava a se formar um tema de pesquisa.

Havia poucas produções acadêmicas sobre as relíquias na América, menos ainda sobre a América hispânica meridional. As leituras partiram para o velho mundo.

À medida que consultava a bibliografia europeia sobre relíquias, o objeto de estudo se tornava mais reluzente, para não dizer ofuscante. Os relicários, peças artísticas que acomodam os restos dos santos, compõem tesouros de Igrejas que são tema de pesquisa desde a área patrimonial ao turismo religioso. Tecnologia de ponta é utilizada para datação e autenticação dos corpos, tanto por iniciativas acadêmicas quanto de grupos religiosos. Ainda em termos de documentação escrita, há uma outra camada *post mortem*, sobre dádivas, roubos, descobrimentos, invenções, comércio, o trânsito de relíquias ao longo de toda a Idade Média e Moderna. A historiografia “clássica” sobre relíquias é recheada de peregrinações, aventuras fantásticas, grandes saques, ouro e pedras preciosas. Mas praticamente todos os autores já alertavam: o deslocamento deste tipo de artefato para outros contextos, por mais vizinhos que fossem, implicava em transformações profundas de seu significado. A resposta sempre seria diferente. Por mais materialista que pareça um artigo sobre filigranas bizantinas que adornam relicários, nota-se a consciência de que o que está em jogo são as pessoas e as coisas, as relações sociais que as enlaçam. Mesmo assim, até as produções mais próximas, como a de Renato Cymbalista sobre a América Portuguesa, não conversavam com a modéstia da documentação que eu vinha encontrando:

A presença de relíquias sagradas provocava peregrinações e esmolas, enriquecia as igrejas e as cidades, construía centralidades e focos de poder. Por isso mesmo, essas descobertas revelam vários aspectos das tensões e negociações entre o poder central do Vaticano e a busca pela afirmação dos poderes locais a partir dos bispos e arcebispos, a partir da nova hierarquia estabelecida pelo Concílio de Trento. (Cymbalista, 2006, p. 143)

Eu só tinha alguns recibos e nada como isso fora mencionado. Além do mais, os recibos continham vestígios de mobilidade, mas nada de ação. Para encontrar as relíquias no meio social, recorri às Cartas Ânuaas, a correspondência entre os missionários da Província Jesuítica do Paraguai e seus superiores em Roma. Inicialmente, defini o recorte temporal entre 1714 e 1762, atendo-me a uma série de cartas transcritas por Carlos Leonhardt. A intenção era trabalhar com o último período antes da expulsão dos jesuítas

em 1767 e dos sequestros de bens da Ordem. O recorte também se justificava pelo hiato documental das *Ânuas* entre 1700 e 1713<sup>1</sup>. Entretanto, ao longo do trabalho mostrou-se importante realizar ao menos uma sondagem regressiva pelo século XVII. O formato dos relatos detectados nos setecentos “pediam” para ser observados em uma sequência mais longa. Assim, realizei a leitura e recolhi trechos em sua maioria a partir da segunda metade dos seiscentos. O plano era seguir até o hiato de 1700, o que se mostrou inviável por duas razões: apesar de ter acesso aos manuscritos do período 1681-1700, não houve tempo hábil para transcrevê-los sem comprometer o andamento da dissertação. Sabendo que tais cartas haviam sido publicadas pelo Centro de Estudos Antropológicos de Asunción - CEADUC, tentei encontrá-las em versão impressa aqui no Brasil, mas não havia nenhuma disponível. Finalmente obtive uma cópia digital da publicação quando escrevia as últimas linhas do terceiro capítulo. De qualquer forma, entre ampliar o corpo documental e aprofundar as análises, optei pela segunda ideia. Das sondagens, foi possível reunir um material interessante e aproveitável, o que pretendo demonstrar. E, como afirmou Certeau, “cada historiador situa o corte inaugurador lá onde para sua investigação, quer dizer, nas fronteiras fixadas pela sua especialidade na disciplina a que pertence. [...] A atualidade é o seu começo real” (2011, p. XXIV). Não cito esta frase como salvo-conduto, de forma alguma, mas como um alerta confirmado de que a operação historiográfica é acidentável, e o corte inaugurador pode se transformar a cada vez que o trabalho “re-começa”.

A base teórica da pesquisa é interdisciplinar, adotando pontos de vista da História e da Antropologia. Ou melhor, de *uma* antropologia. Isso porque a segunda disciplina aproximou-se devido a uma área de interesse, não pelos recursos metodológicos que poderia oferecer. A teoria antropológica da arte, de Alfred Gell, problematizava exatamente a questão da pessoa/objeto. Enquanto a historiografia parecia tomar como “dado” o fato de que “As relíquias *eram* os santos, que continuavam a viver entre os homens” (Geary, 2010. p. 225), a abordagem de Gell expandia essa possibilidade a uma vasta gama de objetos, quando não a todos. Seu conceito de *agência* propõe que “o ‘outro’ imediato em uma relação social não tem de ser outro ‘ser humano’. [...] A agência social pode ser exercida em relação às ‘coisas’, assim como pelas ‘coisas’” (Gell, 2018, p. 47).

---

<sup>1</sup> “1700-1713: Este período presenta una laguna en la secuencia de las anuas. Es posible que contribuyera a ello, como lo interpretaba el padre Leonhardt, la Guerra de Sucesión (1702-1714) que había cerrado la comunicación con los dominios ultramarinos” (SALINAS, 2020. p. 46-47).

Tal pressuposto colocava aquela noção de relíquia em uma situação paradoxal: elas não precisavam *ser* os santos para continuar *agindo* entre os homens. Ainda que precavidos sobre as mudanças de significado que implicam no deslocamento contextual de uma relíquia, a dinâmica prevista pelos historiadores não flexibilizava suficientemente o objeto em si. Ele, e só ele, passaria por transformações de sentido, mas continuaria sendo uma relíquia, pintada de outras cores. Era preciso libertá-las de uma definição hermética, e, na verdade, dar-lhes a chance de ser muito “menos” do que se esperava.

Ao considerar relíquias objetos de arte, não fugimos em nada às abordagens mais frequentes, tanto pela história da arte quanto por alguns autores da história cultural. De qualquer forma, Gell também prefere não confiná-las em uma definição teórica precisa:

[...] se os “objetos de arte”, as “obras de arte” ou as “produções artísticas” parecem formar uma classe de objetos facilmente identificáveis em alguns sistemas de arte, isso não se aplica a todos eles, sobretudo em contextos antropológicos. [...] Falar de “obras de arte” é falar de entidades que já foram *institucionalmente* definidas como tais. [...] A teoria antropológica da arte não pode ter como denominação teórica principal uma categoria ou conjunto de objetos que são “exclusivamente” objetos de arte, porque a tendência dessa teoria, como venho sugerindo, é explorar um domínio em que os “objetos” se misturam às “pessoas”, dada a existência de relações sociais entre pessoas e coisas – e entre pessoas e pessoas *via* coisas. (Gell, 2018, p. 40)

Do ponto de vista metodológico, a estrutura analítica de Gell serve como ferramenta de análise sincrônica, desmembrando internamente os relatos selecionados. Permite situar a relíquia como mediadora de ações sociais, além de identificar os papéis desempenhados pelos sujeitos envolvidos (agentes que dão início à ação, pacientes que a sofrem). No limite da aplicação, o intento é verificar se há indícios de atribuição de agência à relíquia por parte dos pacientes, se o santo foi considerado responsável pela ação. Ou ainda, se fora o objeto material por si só, flertando assim com a idolatria. Neste ponto as reflexões de Bruno Latour sobre fetichistas e antifetichistas inserem-se como alertas, e sua colaboração antropológica está mais voltada a questões sobre a percepção do narrador e seus condicionamentos “modernos” ao elaborar o discurso. Em diálogo com a retórica da alteridade de François Hartog, que identifica no texto as marcas de enunciação sobre o *outro*, pretende-se pensar na mesma medida sobre quem escreve e

sobre quem é descrito, bem como para quem se escreve: “Apenas a atenção a essa dimensão “vertical” do texto ou a consideração dessa interrogação (quem fala, a quem e como?) permite levantar, em sua complexidade, a questão do efeito do texto” (Hartog, 1999. p. 228).

A terceira participação requisitada da antropologia remete a um contexto específico, o da cura. O texto de Claude Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica e o caso descrito em *O feiticeiro e sua magia* ilustram a operação xamanística nesta área de atuação comum às relíquias. Parece prudente ter à mão exemplos paralelos à prática cristã, já que a população indígena da Província Jesuítica do Paraguai mantinha contato com ambas.

Quanto à organização das fontes, o esforço inicial consiste em aproximar o corpo documental do arcabouço teórico aplicado alhures. Proponho adotar como guia alguns registros provenientes da Província Jesuítica do Paraguai que possam sugerir os tópicos. A seleção e transcrição de itens inéditos do Archivo General de la Nación (ARG) resultaram em dois conjuntos de fontes. O primeiro de conteúdos mais “tímidos”, contendo textos suscintos em tom burocrático de início a meados do século XVII. Arrisco o movimento de recuar o recorte temporal para apresentá-los pois dizem respeito às datações mais próximas encontradas em relação à fundação da Província. Não que a intenção seja encontrar um momento primordial, como alerta Certeau: “Mesmo remontando incessantemente às fontes mais primitivas, perscrutando nos sistemas históricos e linguísticos a experiência que escondem ao se desenvolverem, o historiador nunca alcança a sua origem, mas apenas os estágios sucessivos da sua perda” (Certeau, 2011, p. 7). É neste sentido que pretendo acompanhar as perdas até cerca de 1767, quando há uma ruptura clara com a expulsão dos jesuítas dos reinos hispânicos e os sequestros de bens que incluíram relíquias. O segundo conjunto marca precisamente o recorte proposto, iniciando em 1714 e constituído de documentos mais extensos, narrativos e dialógicos. Explícito que, neste ponto, pretendo utilizar ambos os conjuntos de modo menos analítico do que instrumental e didático. Em suma, uma preparação para o conjunto principal de Cartas Ânua que será analisado no terceiro capítulo.

Voltando aos conceitos, aquele que parecia menos produtivo para a pesquisa tornou-se centro de reflexões. A *virtus*, uma energia espiritual, uma força armazenada, era o que fazia uma relíquia ser relíquia. Produto de uma vida santa, conservava-se nos restos mortais de mártires e pessoas de vida exemplar. Poucos trabalhos consultados dedicam mais de um parágrafo a este aspecto, que se encaminhava ao campo da teologia. Mas a porosidade da noção de *virtus* foi sendo preenchida pelo efeito prático que ela realizava, a transferência dessa *força* de um objeto para outro. Por meio do toque físico, acompanhado ou não de ritos, ela concedia a mesma importância de um corpo incorrupto a um pequeno fragmento de osso, igualmente a um tecido que tocou esse fragmento, e da mesma forma a objetos tocados em vida pelo santo. Uma simetria muito parecida com aquela sugerida por Gell no âmbito da agência, em termos de potencialidade. Parte dos historiadores mais servem-se da *virtus* como um termômetro de poder espiritual, resultando em categorizações herdadas dos cânones religiosos: relíquias primárias, secundárias, terciárias; reais e representativas etc. Uma ordem decrescente tendo no topo o corpo menos mutilado.

A pesquisa me levou a dar outros moldes ao conceito de *virtus*. Sem querer tocar em pormenores agora, a noção tem sim a ver com algum tipo de poder, seja como substância espiritual, eficácia ou mesmo no sentido de valor. Em qualquer destas esferas, a *virtus* chega para democratizar.

Por mais que esbocei até aqui algumas críticas ao que considero a historiografia tradicional das relíquias, ela é justamente a base teórica que possibilita uma continuidade mais ou menos simpática. Acrescida de projetos recentes e periféricos, abrem-se possibilidades tanto mais arriscadas quanto instigantes. Em termos de referências bibliográficas, há momentos em que o objeto de estudo se encontrou quase “ilhado”, pois recorri a fragmentos, por assim dizer, desde artigos específicos sobre medalhas devocionais da Nova Espanha a compêndios de uma década de produção francófona.

O texto está dividido em três capítulos que compreendem uma revisão bibliográfica, uma reflexão teórica e metodológica e a análise da documentação.

No primeiro capítulo remontei a trajetória da pesquisa utilizando como guias os documentos que deram origem à pesquisa, os “recibos”, que em alguns casos foram redefinidos como comprovantes de autenticidade. O esforço foi o de iniciar o quanto antes a aproximação da bibliografia ao contexto da Província Jesuítica do Paraguai no recorte

temporal estabelecido. Os documentos anunciam os tópicos à medida que surgem termos, que por conseguinte geraram temas de pesquisa, como o *relicario* e a Santa Congregação de Indulgências e Sagradas Relíquias. As referências às resoluções do Concílio de Trento e as argumentações de João Calvino contêm citações diretas, compondo um outro compartimento de documentação acessório e não tratado como fonte de análises.

Ao longo do trabalho, procurei reunir tanto filtros analíticos quanto um *background* sobre relíquias, pois, se há consensos sobre definições e metodologias, elas ainda estão centradas no medievo europeu. Uma iniciativa interdisciplinar é sempre um risco, ainda que plenamente incentivada nos estudos de vanguarda sobre relíquias. Busquei o apoio da antropologia por três razões diferentes: na revisão bibliográfica, não encontrei nenhum trabalho que tratasse a relíquia como índice (o simbólico abunda) no contexto específico da Província Jesuítica do Paraguai, em qualquer época; a edição argentina do livro *Arte e agência*, de Alfred Gell, contém uma introdução de Guillermo Wilde (2016), referência indiscutível em estudos de etnologia na América, “circulação de imagens, objetos e música”, entre outras áreas, o que soou como um aval e um encorajamento; por último, a pesquisa de Cynthia Hahn é um modelo inspiracional por sua aposta no índice e todas as reflexões que já relatei. Entretanto ela é uma historiadora da arte em sua própria iniciativa interdisciplinar, portanto considerarei prudente não me limitar a utilizar o empréstimo de um empréstimo.

Do trabalho de Bruno Latour, somente uma crosta será aproveitada e, com ela, a ideia é manter uma fricção. Por mais distante e até gratuita que possa parecer a menção deste autor, ela é o *fio de Ariadne* que nos leva finalmente à documentação. Isso porque o narrador de cada Carta Ânua é um “moderno”, um antifetichista. Sabemos então que estes senhores da sabedoria sobre relíquias e objetos religiosos não possuem o controle total que querem demonstrar, ao contrapor idolatria e o uso de relíquias. Acredito que esse detalhe seja tão importante para o repertório mental do jesuíta quanto seu modo de proceder, sua experiência com os *Ejercicios espirituales* e tudo mais.

A modo de sondagem, realizei uma leitura regressiva de Cartas Ânua que alcançou precisamente aquela de 1659 a 1662. Apesar de me manter fiel ao recorte proposto compreendendo somente o século XVIII, senti que um trabalho historiográfico tão intoxicado por outras disciplinas poderia ter seu ritmo narrativo comprometido, e mesmos seus resultados, caso se deixasse de lado as noções de continuidade e ruptura. E há, sim, mudanças e permanências que considero importantes.

A documentação está organizada em uma sequência de relatos que obedecem à mesma fórmula, procedimento típico dos jesuítas. São trechos que raramente ultrapassam dois parágrafos e o desfecho é sempre positivo. Primeiramente será realizada uma leitura sincrônica, relatos empilhados para cristalizar o modelo e detectar desvios pertinentes, ou particularidades.

A particularidade tem por atribuição desempenhar sobre o fundo de uma formalização explícita; por função, introduzir ali uma interrogação; por significação remeter aos atos, pessoas e a tudo que permanece ainda exterior ao saber assim como ao discurso. (Certeau, 2011, p. 92)

O jesuíta escreve sobre o outro, para outros. É o que se convencionou chamar de tradução, ao se questionar quem fala, a quem e como:

Um narrador, pertencente ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de *tradução*. (Hartog, 1999. p. 229)

François Hartog recomenda uma atenção especial às marcas de enunciação, sendo essa uma forma de representação escrita por meio da qual um sujeito é apresentado a outro, sempre supondo que escritor e leitor tenham saberes compartilhados. Isso implica o uso do “desvio sistemático”, que sincroniza o real apreendido pelo narrador e seus informantes com uma versão inteligível dentro do *mundo em que se conta*. Não sem ruídos, pois a distorção é uma consequência inevitável. Tanto que ela acaba se tornando um recurso, como por exemplo, o da inversão. Baseada na diferença, a inversão pressupõe que alguma prática ou comportamento seja inversamente proporcional à cultura do destinatário da carta, especialmente quando não é possível compreendê-la sob seus princípios e valores. Essa marca é relevante pois indígenas e jesuítas realizam práticas até certo ponto semelhantes com objetos religiosos/mágicos. O narrador prefere marcar a diferença e traduzir por meio da inversão: nós, adoração; eles, idolatria. Curiosamente,

quando o jesuíta é o outro na pena de seus opositores calvinistas, islâmicos ou mesmo iluministas, ele também é chamado de idólatra.

O jesuíta que escreve uma Carta Ânua não é onipresente. Daí que o registro de quem testemunha as situações é fundamental. Em relação às relíquias, dificilmente encontramos um “eu vi” por parte do narrador. Quando possível, ele até nomeia pessoas que presenciaram algum episódio de cunho espiritual, relacionando seu status social com credibilidade. Creio que o que predomina nas Ânua são os testemunhos “eu ouvi”, pois não se trata de um relato de viagem, e o autor depende muito dos informantes. Carla Berto detectou que a quantidade de informantes afeta e muito o caráter do relato:

Observou-se que em cada registro pode haver um filtro, assim como dois, três ou quatro, ou seja, uma série de jesuítas lidos ou ouvidos para que a narrativa em questão se construísse. Conforme esta circunstância torna-se aparente, percebe-se que o teor da narrativa adquire um caráter mais fantástico e edificante. (Berto, 2005. p. 99-100)

As marcas de enunciação, entretanto, nem sempre são explícitas, e Hartog estimula-nos a perscrutar pela enunciação sem marcas: “A enunciação pode, com efeito, manifestar-se de modo mais sutil sob a forma de *vestígios* e, portanto, qualificar mais discretamente o *diz-se*. Essas declarações que se transmitem são uma sorte de citação sem quem cita e sem quem é citado, cuja autoridade varia conforma o contexto” (Hartog, 1999. p. 282).

Para mim, os desvios de Certeau, os índices paradigmáticos de Ginzburg e os vestígios de enunciação são os alvos da análise do discurso. O que eles podem revelar depende das perguntas e do bom acomodamento do aporte teórico.

Começando por Gell e sua antropologia da arte, considero que a relíquia pode ser analisada como obra de arte e como índice. A questão referente ao índice é a possibilidade de detectar as reações por parte do destinatário da relíquia. Como ele reagiu à prática, ou melhor ao objeto? Há algo que ateste que ele fez a conexão entre o santo e o objeto, bem como a separação entre os dois? E quanto à agência das relíquias, se ela pode realmente ser considerada, foi identificada pelo destinatário? Ele percebeu a *virtus* que conecta o objeto ao santo? Foi o santo que agiu?

O quadro de análise sincrônico montado por Gell pode ser transposto para o trabalho historiográfico, a título de organização. A divisão entre agentes e pacientes contribui para animar a narrativa, e podemos nos surpreender com quem de fato dá início à ação que seria o *leitmotiv* do relato. Além de identificar quem dá início e quem sofre a ação, o quadro também determina o protótipo (referente da relíquia), o destinatário, o artista e o mecenas.

A análise diacrônica permitirá comparações a partir de exemplos já desmembrados do modelo, atentando para idades, gêneros, etnias, posições sociais, enfermidades, resultados etc, relacionando-os ao contexto temporal.

Procuro estabelecer alguns consensos historiográficos e aspectos básicos a se considerar em uma investigação sobre relíquias, apresentando um pouco da historiografia tradicional à qual já me referi. O aproveitamento da produção local começa com trabalhos sobre a América Portuguesa, destacando-se o caso dos ossos do padre Pinto, tema central de três investigações de autoras diferentes. Todavia a pesquisa começa a tomar a forma almejada com o foco nos casos de cura e a condução pelos trabalhos de Eliane Fleck e Gabriela Sánchez Reyes. Além de tratarem da mesma área de atuação de determinados objetos religiosos, as autoras posicionavam as relíquias como parte de um conjunto, um ângulo indispensável para análises posteriores. Em certas etapas do trabalho, a ênfase dada por Fleck à história das sensibilidades direcionou algumas das minhas inferências a respeito do contato e da *virtus*.

O segundo capítulo pretende ser uma espécie de *update* do primeiro, porém menos conduzido pela documentação, e mais pelas adaptações teórico-metodológicas que esta foi exigindo. Neste ponto já me dedico somente ao formato Cartas Ânua. Utilizo relatos da sondagem do século XVII no sentido contrário da parte anterior, em função de formatar o instrumental interdisciplinar. Uma apresentação das ideias de Alfred Gell abre o leque de terminologias e fórmulas do antropólogo, introduzindo o signo índice como alternativa ao simbólico. Acredito que este trabalho de referência também serviu como uma ponte para a semiótica, a qual abordo à distância sob o guarda-chuva da teoria antropológica da arte.

Animadas pelas citações das Cartas Ânua, as questões sobre os objetos/pessoas ganham corpo e avançam para o meio social. Com as provocações de Bruno Latour, a “modernidade” do narrador não é esquecida, principalmente no que se refere à idolatria e

suas concepções da alteridade. A partir daqui as noções de relíquia, índice, *virtus* e contato se entrelaçaram. Perseguindo um *modelo discursivo de cura*, a fim de detectar desvios, a metodologia foi sendo desenhada seguindo indicações de Certeau, Hartog, Ginzburg. A operação teórica que transformou a *virtus* em um conceito aplicável a meus propósitos é testada no capítulo seguinte.

A análise definitiva da documentação inclui um volume maior de relatos e abarca os objetos que “fazem as vezes” de relíquia, desde que inseridos na mesma fórmula. Questões teóricas seguem sendo levantadas ao confrontar-se o repertório metodológico com a documentação. A ênfase está nas *Ânuas do século XVIII*, recorte documental inicial, e últimos registros sobre relíquias antes da expulsão. A *virtus* é novamente problematizada e me mobilizo para fornecer evidências de que ela é o verdadeiro fio condutor da pesquisa. Se o contato é a *palavra-chave-mestra*, a *virtus* é uma porta aberta.

É claro que uma porta aberta pode levar a lugar nenhum, ou a um lugar de cabeça para baixo em relação às expectativas. Como tantos historiadores e professores sempre advertem, a História se faz no fazer. E como as coisas têm o costume de se inverter quando menos esperamos, encerro essa introdução com uma conclusão de Carlo Ginzburg:

Contar o itinerário de uma pesquisa quando ela já chegou a uma conclusão (ainda que se trate, por definição, de uma conclusão provisória) sempre comporta, é óbvio, um risco: o da teleologia. Retrospectivamente, as incertezas e os erros desaparecem, ou se transformam em degraus de uma escada que leva direto à meta. O historiador sabe desde o início o que quer, procura, por fim encontra. Mas na pesquisa real as coisas não são assim. A vida de um laboratório, descrita por um historiador com formação antropológica, como Bruno Latour, é muito mais confusa e desordenada. (Ginzburg, 2007, p. 295)

## Capítulo I: Para cobrir a América

Uma das caracterizações mais frequentes sobre relíquias é sua capacidade de sacralizar territórios. Um tanto diferente das sementes que germinam fé, irrigadas com o sangue de mártires, às relíquias dá-se o sentido de enraizamento, como uma muda. Vindas do subsolo, os túmulos dos santos, são transportadas em sigilo em navios espanhóis e portugueses até o solo americano. Como parte do projeto jesuítico, as relíquias demarcam territórios e tornam-se centros de propagação do cristianismo. São muitas, milhares. Muito antes da fundação da Província Jesuítica do Paraguai, uma grande quantidade já estava acomodada nos domínios espanhóis.

A maior parte da bibliografia sobre relíquias remete a um contexto europeu e medieval. Mesmo nos trabalhos que alcançam a Antiguidade e a Idade Moderna, o período intermediário é que define o que se deve saber e esperar de tais objetos. Há consensos sobre pontos importantes que soam como norma. Estes aspectos básicos são incontornáveis como ponto de partida. E por que não dizer, um *porto*? Afinal, a própria travessia oceânica feita pelas relíquias europeias em direção à América parece sugerir uma revisão bibliográfica à guisa de transição.

Havia relíquias na Província Jesuítica do Paraguai? Sim, como pode-se ler no índice descritivo do acervo AGN, o primeiro “Testimonio de existencia de Reliquias en Establecimiento de la Compañía de Jesús”. O documento data de 1621, contendo um parágrafo escrito em latim. No verso, uma síntese em espanhol: “Testimonio de la reliquia de las once mil vírgenes” (Testimonio [13/08/1621]: fl 1v)<sup>2</sup>. Então havia relíquias milenares na Província Jesuítica do Paraguai cerca de uma década após sua fundação. Mas o documento indica também um aspecto importante em relação às relíquias desde a Idade Média: “[...] era a necessidade de identificar um determinado conjunto de restos com um santo particular” (Geary, 2010. p. 226-227). Ou seja, mais do que confirmar a presença dos artefatos em determinado local, uma grande preocupação remetia à autenticidade, comprovada por uma série de averiguações:

---

<sup>2</sup> Segundo a tradição católica, as onze mil virgens foram mártires vítimas de um massacre em Colônia no século V, destacando-se entre elas Santa Úrsula (Franco Júnior, 2011).

Isso poderia ser feito por meio de um exame de critérios extrínsecos e intrínsecos. À primeira categoria pertenciam processos formais como a inspeção do túmulo ou do relicário e o exame de documentos chamados *authenticae*, encontrados tanto no próprio túmulo ou relicário, quanto nas descrições dos enterros de santos nos textos hagiográficos. Tais processos eram normalmente executados pelo bispo local em sessões públicas e solenes, com a presença de laicos e clérigos ilustres. [...] havia um ritual público conhecido como “elevação”, em que as relíquias eram formalmente oferecidas à veneração pública. (Geary, 2010. p. 226-227)

A exigência de autenticidade tornava-se mais decisiva quando as relíquias eram reencontradas ou submetidas ao processo de *translatio*, a realocação de uma localidade para outra. Como veremos mais adiante, essa transição não se dava de forma fluída e mimética entre comunidades diferentes, as quais poderiam atribuir significados próprios ao artefato recebido. E se essa polissemia é válida para o medievo europeu onde o cristianismo estava amplamente difundido, tanto mais deveria ser para as relíquias que cruzaram o Atlântico com o intuito de sacralizar as terras americanas. Tal mobilidade que caracteriza as relíquias foi em grande parte potencializada pela fragmentação dos corpos, prática difundida amplamente a partir do século IX, mitigando pouco a pouco o tabu romano sobre o caráter poluente dos cadáveres. [...] As “descobertas” de inúmeros mártires enterrados, como na Via Salaria em Roma no ano de 1578, resultou em uma difusão em grande escala: “Essa divisão permitiu a multiplicação espacial e mais ainda social (num grande número de santuários, entre as mãos de vários possuidores eclesiásticos, por vezes rivais) dos corpos santos e de seus poderes” (Schmitt, 2007. p. 286).

Santuários. Atentemos para este termo pois, à primeira vista, ele representa o ápice na trajetória de uma relíquia. Se o destino do homem santo era o martírio, o de suas relíquias era criar raízes e sacralizar um território. A localidade que possuísse relíquias de um santo patrono tornava-se local de culto, peregrinação e procissão com datas precisas, recebia impulsos econômicos, prestígio espiritual e político<sup>3</sup>. Capelas eram construídas para abrigar o objeto sagrado, tornando-se a própria edificação um imenso relicário. Havia rivalidade entre os líderes e comunidades destes espaços sagrados,

---

<sup>3</sup> “Em geral, a carreira de uma relíquia parece começar com sua elevação e continua com sua exposição em um altar respeitável e esplendoroso e com o encorajamento dos clérigos responsáveis aos laicos para fazer peregrinações e buscar curas.” (Geary, 1977).

enquanto a atratividade de cada um era flutuante. Tudo dependia das respostas aos fiéis que buscavam principalmente a cura, além da proteção contra intempéries, pragas incessantes e inimigos de guerra. Porém me parece prudente considerar uma visão menos estática sobre as relíquias, quando parte de sua essência é estar em movimento. Os corpos santos raramente permanecem no mesmo local de sepultamento e, mais além, poucos permanecem inteiros. Ao menos para determinado período histórico, é o que sugere Peter Brown em seu clássico *The Cult of Saints*: “Traslados – o movimento das relíquias às pessoas – e não a peregrinação – o movimento de pessoas às relíquias – ocupavam o centro do palco na piedade da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média”<sup>4</sup> (Brown, 1990. p. 88). O autor justifica a afirmação através do conceito de *praesentia*, uma presença física e invisível do santo que transcende o recorte espacial do sagrado. Sem a necessidade de adotar o conceito, essa reflexão nos leva a um problema colocado por outros autores. Ao referir-se aos peregrinos, Brown considera que “eles não estavam indo a um lugar; eles estavam indo a um lugar encontrar uma pessoa”. Isso nos dá uma indicação para entender como se dava a dinâmica de deslocamentos.

Tudo que um templo tem de estático, uma relíquia tem de móvel. Havia mais de uma forma de modificar a posse e a localização dos objetos, como a própria descoberta, a venda, a dádiva e o roubo. Um exemplo de dádiva pode ser detectado em outro testemunho, de 1629, que remete ao trânsito de relíquias entre proprietários eclesiásticos. O documento também contém um parágrafo em latim, mas consta um acréscimo em francês: “Esse osso da perna de um dos Santos Mártires Tebanos me foi dado pelo Padre Petrus Aldehowen reitor do Colégio da Companhia de Jesus em Tebas<sup>5</sup>” (D’Outreman, [30/09/1629]: fl. 1). Como no caso das onze mil virgens, a relíquia pertencia a um grupo de milhares de mártires da Antiguidade cristã, conhecidos como a Legião Tebana e submetidos ao extermínio pelo Império Romano por volta do ano 280<sup>6</sup>. O pedagogo

---

<sup>4</sup> “Translations – the movement of relics to people – and not pilgrimages – the movement of people to relics – hold the center of the stage in late-antique and early-medieval piety”. As citações em inglês ou francês foram traduzidas por mim no corpo do texto. Todas as versões originais serão apresentadas em nota de rodapé.

<sup>5</sup> “Cet os de jambe d’un des Saints Martyrs Thebeens m’a été donné par le Prêtre Petrus Aldehowen recteur du College de la Compagnie de Jésus a Thebes”.

<sup>6</sup> “[...] reliques à la diffusion extrêmement dense comme celle des Thébains ou des Onze Mille Vierges” (George, 2002, p. 566). **Tradução:** “[...] relíquias de difusão extremamente densa como as dos Tebanos ou das Onze Mil Virgens”.

jesuíta Philippe D'Outreman, receptor da relíquia, nunca esteve na América. Teria ela vindo desde a egípcia Tebas, acompanhada deste testemunho, já pelas mãos de outro proprietário?

O osso de perna não pertence exclusivamente a uma pessoa, e sim a um grupo de mártires. Assim como um corpo santo poderia ser fragmentado materialmente, um fragmento poderia ser compartilhado em termos de identidade. Multiplicidade, aliás, que permeia tudo que se refere a relíquias:

As relíquias mais importantes eram os restos físicos dos santos, seus ossos, cabelos, lágrimas ou sangue, e destas as mais antigas eram, em geral, mais preciosas. Eram também considerados relíquias os instrumentos de martírio dos santos, a começar pelo próprio Santo Lenho – fragmentos da cruz de Cristo – além de espinhos, correntes, flechas, setas. Serviam também as chamadas *reliquias de contato*, artefatos que tiveram contato com os santos: pedaços de roupas, terra de sepulturas, lenços que estiveram em contato com as relíquias orgânicas<sup>7</sup>. (Cymbalista, 2006, p. 133)

Sendo o osso de perna associado a personagens da Antiguidade, o objeto deveria ser considerado importante. As categorizações e tipologias são fundamentais na historiografia das relíquias, não só quanto à hierarquia, como também quanto ao alcance do campo de estudos em termos de fontes. Neologismos afloram. Graças a eles, é muito tentador afirmar que há uma relíquia de papel no acervo AGN: “Ao levar em frente o inventário das multi-relíquias, se poderia falar em ‘pergaminho-relíquia’, ‘autêntica-relíquia’, ‘papel-relíquia’, se se deseja atribuir a mesma *virtus*<sup>8</sup> a esses documentos que acompanham as relíquias”<sup>9</sup> (George, 2002, p. 564-565). Entre os dois documentos comentados até aqui, uma diferença interessante surge no início do segundo: “esse osso”. O narrador sugere que o testemunho está junto da relíquia. Ora, o documento apresentado

---

<sup>7</sup> “Relique ‘réelle’ et relique ‘représentative’ sont les deux divisions préliminaires: les ossements d'une part et d'autre part tous les objets contenus dans les reliquaires qui ont acquis par contact la captation de la sainte *virtus*” (George, 2002, p. 564). Tradução: “Relíquia ‘real’ e relíquia ‘representativa’ são as duas divisões preliminares: as ossadas de um lado e do outro todos os objetos contidos nos relicários que adquiriram por contato a captação da santa *virtus*”.

<sup>8</sup> O conceito de *virtus*, espécie de energia espiritual que toda relíquia deve conter e transferir, será problematizado no capítulo seguinte.

<sup>9</sup> “En poursuivant l'inventaire des multi-reliques, on pourrait parler de ‘parchemin-relique’, ‘authentique-relique’, ‘papier-relique’, si l'on veut accorder la même *virtus* à ces documents accompagnant les reliques”.

tem características concordantes com a tipologia *papel-reliquia* (a não ser que seja uma cópia). Todavia, o próprio autor citado acima desencoraja tamanha elasticidade. Ao que nos interessa, se quase tudo pode ser considerado relíquia, talvez a definição teórica do objeto se encontre em um momento trepidante. Nada nos impediria de considerar, por exemplo, a simples medalha de um santo como tal, supondo um contato prévio com alguma outra relíquia.

De qualquer maneira, há um ator implícito na breve narrativa que o documento apresenta sobre o osso. É a “pessoa” à qual Peter Brown se referia. No universo das relíquias, o santo falecido deveria indicar, preferencialmente por meio de sinais, se preferia permanecer onde estava ou tornar-se o protetor de outra comunidade. Caso não fosse este seu desejo, a relíquia não daria nem um passo. Por outro lado, se optasse por um novo rumo, permitia-se até mesmo ser roubada.

O roubo viola um dos Dez Mandamentos. Como tal ato poderia ser sancionado por um amigo de Deus? Patrick Geary, em seu livro *Furta Sacra*, ocupou-se em demonstrar o quanto a vontade do santo era importante nas transações de relíquias. Isso não impedia que houvesse também um comércio intenso, prevalentemente clandestino:

O mercador mais famoso foi um tal de Deusdona, um diácono romano que negociava para guarnecer vários assistentes de Alcuíno [...] de restos mortais dos mártires romanos nas décadas de 820 e 830. Deusdona e seus sócios encontravam seus clientes potenciais nas celebrações das festas de santos importantes no norte e se ofereciam para obter relíquias. (Geary, 2010. p. 235)

A frivolidade desta citação é intencional. O protagonismo do objeto em si e da *pessoa* do santo poderia oscilar. Ambos proviam benefícios ao portador e sua comunidade. Além dos poderes sobrenaturais, o encanto artístico que cobria os restos mortais com ouro e pedras preciosas era um atrativo irresistível. As lipsanotecas, coleções de relíquias como a de Felipe II de Espanha, eram invejáveis galerias de arte montadas por nobres e reis desde a Idade Média. Esse realce da materialidade é uma pequena provocação ao ceticismo do pesquisador, pois ela é indissociável das propriedades transcendentais. Compreender a equalização de *pessoa* e objeto no recorte escolhido é um dos grandes desafios deste trabalho. No capítulo 2, desenvolverei com mais profundidade a busca por uma definição teórica para as relíquias na (e da) América. Por ora,

permaneçamos com a solução um tanto diplomática encontrada por Geary: “As relíquias pertencem à categoria, incomum na sociedade ocidental, de objetos que são simultaneamente pessoas e coisas” (Geary, 2010. p. 217).

Para além dessa dualidade, as relíquias, por si só, são múltiplas. E é frequente que estejam em conjunto. Um terceiro testemunho de 1641 segue o padrão em latim com acréscimos em espanhol, ao qual recorreremos mais uma vez: “Testimonio de las reliquias de los Santos Mártires Justo, Felicio, Victor, y Maximo que estan en este Colegio de Buenos Ayres” (D’Avila, [18/01/1641, fl.1). Trata-se de uma cópia do original, atestada pelo Padre Juan D’Avila, o qual trata o conteúdo como *certificación*. No texto em latim, é possível detectar a proveniência das relíquias, precisamente as Catacumbas de Priscila, na Via Salária em Roma. Essa fora local de sepultamento de cristãos entre os séculos II e IV: “O século XVI trouxe uma escala inédita no reposicionamento das relíquias sagradas no mundo. Uma das razões disso foi a descoberta das catacumbas romanas, que aumentou imensamente a oferta de relíquias” (Cymbalista, 2006, p. 166).

O documento, portanto, nos mostra uma origem e um destino que, segundo Manuela Carneiro da Cunha, almejam uma simbiose no projeto apostólico:

De certa forma, as relíquias são veículos de transporte de lugares. Não são lugares, mas aludem diretamente a lugares, o lugar do martírio, no caso de mártires, o lugar da morte, de forma geral. São mapas de enraizamento da fé. (Carneiro da Cunha, 1996. p. 81)

As relíquias são veículos, não lugares. Se chegam a uma localidade, é para levar sua comunidade espiritualmente para longe dali. O santuário estático é realmente o habitat natural desses objetos? Relembrando Peter Brown, quem se deslocava até lá ia encontrar uma pessoa, uma *praesentia*, ainda que invisível. No caso, os quatro santos mártires que foram certificados no documento anterior (devido à proveniência das Catacumbas, é muito provável que se tratasse de restos mortais). O encontro poderia acontecer no Colégio Jesuíta de Buenos Aires, onde eles teriam sido acomodados. Neste momento, pergunto junto a Cynthia Hahn: “O que, de fato, o simples peregrino realmente via?”<sup>10</sup> (Hahn, 2010. p. 304).

---

<sup>10</sup> No original: “What, in fact, did the average pilgrim really see?”.

## O osso e o ouro

Restos mortais são frágeis. Mesmo se levarmos em conta os poderes do santo, eles requerem proteção. Mas os relicários que os cobrem com ouro, prata e pedras preciosas fazem mais do que isso. É preciso honrar o santo com um primor artístico. De fato, muitos relicários sequer mostram os ossos que contêm, ou transformam, limitam sua visualização. Uma definição sobre as relíquias precisa atravessar tais invólucros, sendo eles em si um problema neste sentido: “[...] o problema de como chamar esses objetos e por quê. Nomear e classificar os containers implica uma interpretação de sua significância e da resposta que eles evocam<sup>11</sup>” (Bynum & Gerson, 1997. p. 4). Significado e resposta! Soa como um alerta contra a sedução estética das obras mais valiosas, sendo estas apenas uma parcela do que foi produzido ao longo dos séculos. Na maioria das vezes, provavelmente, o que se criou foi simplesmente o melhor possível.

O relicário: uma casca, uma joia, um escudo, uma obra de arte, uma lente de aumento, um filtro, um disfarce, um obstáculo, uma ponte. Neste momento me parece mais prudente lançar mão destas comparações funcionais do que partir para termos teóricos. A intenção é enfatizar os aspectos materiais, bem como lembrar que as relíquias estão inseridas em uma rede de objetos. Além de outros objetos religiosos, as armas de fogo, o vinho, os cavalos também chegaram à América como novidade.

O formato do relicário por excelência é o de uma caixa, algo conveniente para objetos que costumam estar em conjuntos. Os materiais variavam:

Algumas delas eram de metal puro, em osso, em pedra, mas o mais frequente, uma caixa, tinha uma ‘alma’ em madeira, que se recobria de metal precioso (ouro, prata) ou semiprecioso (latão) e decorado com pedras preciosas, camafeus ou simplesmente cabochões em vidro. [...] A forma mais habitual das caixas imitava a estrutura de uma casa, de uma igreja ou de um túmulo<sup>12</sup>. (Bozoky, 2005. p. Não paginado)

---

<sup>11</sup> “[...] the problem of what to call these objects and why. Naming or classifying the containers implies an interpretation of their significance and of the response they evoke”.

<sup>12</sup> “Certaines d’elles étaient en métal pur, en os, en pierre, mais le plus souvent, une châsse avait une ‘âme’ en bois, que l’on recouvrait de métal précieux (or, argent) ou semi-précieux (laiton), et décorait de pierres précieuses, de camées ou simplement de cabochons en verre. [...] La forme la plus habituelle des châsses imitait la structure d’une maison, d’une église ou d’une tombe”.

Uma tumba portátil. A ideia de um veículo torna-se mais plausível, apesar de estar mais próxima do relicário que da relíquia como um todo. Ao chegar a uma nova morada, seu lugar era o altar ou os retábulos que decoravam as igrejas. Todavia, a variedade de formatos possibilitava testar os limites de sua mobilidade, inclusive entre o público e o privado. Relíquias poderiam compor anéis, colares, pulseiras e outros objetos suntuosos de uso pessoal. Ao estudar a joalheria devocional em Nova Espanha do século XVII, Reyes aborda o tema dos medalhões-relicários:

En joyería existen dos variantes: la primera refiere un medallón, una joya en forma de cajá o estuche circular y oval que en algunos casos puede contener reliquias; mientras que la segunda designa una joya con escenas o figuras devocionales protegidas por una vidriera. Para evitar confusiones, denomino como “medallón-relicario” a los que contienen reliquias de santos y como “medallones” a los que únicamente muestren pinturas de ellos. (Reyes, 2007. p. 194)

A autora mexicana faz uma opção para evitar confusões<sup>13</sup>. Entretanto, não parece tão incoerente que as “escenas o figuras devocionales protegidas por una vidriera” poderiam ser consideradas relíquias. O relicário tem a capacidade de administrar seu conteúdo. Saltamos do *grotesque* dos fragmentos de ossos ao belo que se leva ao colo. De qualquer modo, não existe relicário sem relíquia. E uma relíquia sem relicário está apenas desnuda. Por sinal, ao menos na Idade Média, não havia muito pudor por parte de clérigos em derreter os metais e arrancar as pedras preciosas em momentos de dificuldade financeira. O relicário era aceitavelmente substituível. Também é interessante notar que o *contato* intermitente com a relíquia não o transformava em outra relíquia; ao menos na bibliografia e fontes consultadas, nada é mencionado a esse respeito.

Outros formatos além da caixa e dos medalhões, como os relicários anatômicos, sugerem que o invólucro está sempre a serviço da relíquia. Por exemplo, se ela for um

---

<sup>13</sup> “Se aplicará el término de relicario a aquellas piezas que resguardan en su interior los restos corporales u objetos pertenecientes a los santos. Debo señalar que este concepto ha sido asociado a diferentes objetos que, por extensión, son designados como relicarios, aunque en estricto sentido no lo son, tal es el caso de los medallones con efigies de santos en ambas caras que se usan como dijes que pertenecen a la joyería de tipo devocional. Del mismo modo, se designan como relicarios a las ceras conocidas como Agnus Dei, mismas que excluyo porque sólo en casos excepcionales contienen reliquias de santos [...]” (Reyes, 2004. p. 10).

osso de braço, o formato mimetiza o seu conteúdo externamente apresentando a mesma anatomia. Já no século IX, as estatuetas-relicários constituíam-se da imagem do santo contendo suas relíquias na cabeça, no peito ou nas costas.

Em um documento que marca o início de nosso recorte, um conjunto de relíquias chega de Roma à cidade de Buenos Aires no formato clássico, uma caixa. A carta, de 1714, não deixa de ser um testemunho. Entretanto, ela contém 10 *follos* e registra a escrita de vários autores. Creio que se aproxima de uma *authenticae*, por todos os requisitos examinados em detalhes e o peso das autoridades envolvidas. O reitor do Colégio de Buenos Aires, Joseph Aguirre, havia solicitado a Roma o envio de relíquias, e recebeu naquele ano “una cazuela de madera pintada por afuera y ligada o atada con una cinta colorada selada con três sellos segun todo consta del despacho original” (Testimonio, [09/02/1714]: fl. 1). Um dos autores refere-se às medidas: “poco más de media vara de largo y seis dedos de alto”. Ao longo da carta referem-se a ela por diferentes nomes, cazuela, cajón, cazilla. Em nenhum momento o container é chamado de relicário. Talvez fosse apenas um meio de transporte. Cerca de dezenove santos diferentes são identificados dentro da caixa e, por vezes, seus ossos correspondentes. É possível que houvesse a necessidade de fabricar novos relicários para eles. Quem produziria esses objetos? O estudo de Reyes sobre a Nova Espanha do século XVII pode fornecer um parâmetro:

En la factura de los relicarios, y de acuerdo con la *Recopilación de Leyes de España*, existía en el gremio de plateros la especialidad para hacer este tipo de trabajo. En las ordenanzas españolas expedidas en 1665 y aceptadas en 1669, se menciona que el trabajo de “relicarios, cruces, aderezos y otras menudencias de esta especie, con filigrana o sin ella, no debían hacerlos y comerciar con ellos más que relicarieros, plateros y filigraneros”. Si bien las ordenanzas de plateros en México no mencionan nada al respecto, los plateros se encargaban de hacer estas piezas. (Reyes, 2007. p. 191)

Quanto à Província Jesuítica do Paraguai, é difícil identificar um quadro tão bem estruturado. O certo é que alguns trabalhos eram realizados localmente, ainda que a preferência fosse pelos artistas de europeus (o autor do seguinte documento encontra-se em Barcelona):

Ya tengo concertados los relicarios de tres palmos de alto, y la estatua de San Liborio dos y medio de alto, que son más cortos que los de la basa (?) Castellana; serán de buena mano; y creo que no vendrían mejores de Roma; si no es que se mida por el precio, que sin duda allí sería probablemente mayor. (Alberich [26/04/1743] fl. 1).

A “buena mano” poderia ser de um clérigo talentoso nesta área, habilidade frequentemente mencionada em necrológicos<sup>14</sup>. Artesãos leigos e indígenas também poderiam produzir relicários. Chamo atenção para esse aspecto pois, se as relíquias continuavam vindo da Europa em sua grande maioria<sup>15</sup>, a parte externa poderia ser moldada na América.

É preciso voltar ao testemunho de 1714 e sua caixa de relíquias. Um trecho seguinte à descrição guarda dois pontos importantes que tentarei esclarecer: veneração e a sagrada Congregação de Indulgências e Sagradas Relíquias.

Para la maior Gloria de Diós y veneración de sus Santos dimos y consignamos al Reverendo Padre Francisco Burges de la Compañia de Jesus, procurador de la Provincia del Paraguay en la America meridional con facultad de retener en si y de dar a otro de enviar fuera de Roma y de lo poner y colocar para la veneración de los fieles en qualquier Iglesia o Oratório unas sagradas Relíquias, por mandado de Nuestro Padre Santo sacarlas del Cementerio de Lucena reconocidas y aprovadas por la sagrada Congregación de Indulgencias y Sagradas Reliquias. (Testimonio [09/02/1714]: fl. 7).

Ambos os pontos que destaquei estão ligados às determinações do Concílio de Trento (1545-1563). Entre os diversos debates teológicos que ocuparam a elite do clero católico, as relíquias entraram em pauta principalmente pelo furor iconoclasta promovido pela iniciativa protestante e formalizado por João Calvino em seu *Traité des Reliques – Suivi de l’excuse a Messieurs les Nicodémites* (1543). Se este questionou enfaticamente a autenticidade de ossos anônimos, a resposta da Igreja Romana foi a criação de um órgão

---

<sup>14</sup> Um exemplo do século XVI: “[...] murió el Hermano coadjutor Diego Solio, a la edad de 90 años. [...] Sin embargo hizo útil todavía fabricar objetos de devoción, y prolongó más la lectura espiritual y la oración” (RADA, 1663. apud. Franzen, Fleck e Bohn Martins, 2008. p. 40).

<sup>15</sup> No caso da América Portuguesa, “a década de 1570 parece encerrar um ciclo de expectativas em torno de santos locais. Já em 1575 tem início uma intensa exportação de relíquias de Portugal para o Brasil, organizada pelos jesuítas” (Carneiro da Cunha, 1996. p. 77).

especializado na verificação de restos mortais e relíquias de contato. A Sagrada Congregação de Indulgências e Sagradas Relíquias pretendia ser um crivo indispensável para a credibilidade dos objetos.

A *veneración*, uma prática, faz parte de um complexo sistema de relações com imagens e relíquias. Acompanhada da adoração e da idolatria, forma uma tríade de limites e regulações. Dois dias do Concílio de Trento foram dedicados ao tema *Da invocação, veneração, e Relíquias dos Santos, e das Sagradas Imagens*. Em 4 de dezembro de 1563 a Sessão XXV concluiu:

Que também os santos corpos dos Santos Martyres, e de outros que vivem com Christo, que forão membros vivos de Christo, e templo do Espirito Santo, que elle há de resuscitar, e glorificar para a vida eterna, pelos quaes faz Deos aos homens muitos beneficios, devem ser venerados pelos Fiéis. [...] e assim os que affirmarem, que se não deve veneração, e honra às Reliquias dos Santos, e que estes, e outros sagrados monumentos são inutilmente honrados pelos Fiéis, e que debalde visitão as memorias dos Santos, por motivos de conseguir o seu socorro, devem ser infallivelmente condemnados, segundo muito há os condenou, e agora comdena a Igreja. (Santos, 2013. p. 41-42)

Reação clara às críticas de Calvino<sup>16</sup>. Política à parte, o diálogo é muito frutífero. Na sequência da Sessão XXV, o texto tem um tom mais esclarecedor ao tratar das imagens. Apesar da enunciação distinta entre estas e as relíquias, podemos considerar que neste período a veneração a ambas era entendida de maneira equivalente. Relíquias não são imagens, mas contêm essa “propriedade” principalmente através dos relicários,

---

<sup>16</sup> Calvino demonstra um desprezo específico a respeito dos relicários: “Il se fût trouvé que c'était une chose bien peu utile, ou du tout(e) superflue et frivole, que d'avoir ainsi des reliquaires; au contraire, qu'il est bien difficile, ou du tout impossible, que de là on ne décline petit à petit à idolâtrie. Car on ne peut se tenir de les regarder et manier sans les honorer; et en les honorant il n'y a nulle mesure que incontinent on ne leur attribue l'honneur qui était dû à Jésus-Christ” (Calvin, 1921 [1543]. p.87). Tradução: “Achou-se que era uma coisa muito pouco útil, ou de todo supérflua e frívola, que ainda possuía relicários; ao contrário, é bem difícil, ou de todo impossível, que dali não se decline pouco a pouco à idolatria. Pois não se pode evitar de olhar e manusear sem honrá-las; e ao honrá-las não há a menor maneira de que irresistivelmente não se lhe atribua a honra que seria devida a Jesus Cristo”.

fabricados por mãos temporais, o contato primário entre o fiel e o fragmento do corpo santo.

Quanto às Imagens de Christo, da Mãe de Deos, e de outros Santos, se devem ter, e conservar, e se lhes deve tributar a devida honra, e veneração: não porque se creia, que há nellas alguma divindade, ou virtude, pela qual se hajão de venerar, ou se lhes deva pedir alguma cousa, ou se deva pôr a confiança nas Imagens, como antigamente os Gentios punhão a sua confiança nos Idolos; mas por que a honra, que se lhes dá, se refere aos originaes, que ellas representão: em forma que mediante as Imagens que beijamos, e em cuja presença descobrimos a cabeça, e nos prostramos. (Santos, 2013. p. 42)

Entramos no terreno da *latria* (adorar) e da *dulia* (venerar). Assim como relíquias e imagens apenas se referiam aos “originais que elas representam”, venerar os santos consistia em encontrar um caminho até Deus, o único digno de adoração<sup>17</sup>. As imagens e raras relíquias da Virgem Maria, *sui generis*, poderiam receber um culto de *hyperdulia*, como intercessora maior, um ponto intermediário entre os dois polos<sup>18</sup>. A falta de compreensão dessas regras poderia levar à idolatria<sup>19</sup>. Podemos imaginar o quanto esta questão era delicada e difícil de manejar na América, se também o era na própria Europa.

---

<sup>17</sup> “Los padres del concilio de Trento, encendidos por la violencia de las críticas de los humanistas luego reformados, insistían sobre el tipo de culto que debía ser rendido a los santos a través de estos objetos sagrados: un culto de *dulía* y no de *latría*, para retomar el vocabulario teológico. El culto no debía rendirse a los objetos en sí, sino a los “modelos originales” a través de ellos, es decir, a los hombres a quienes pertenecían las reliquias. [...] Pero, para no caer en la pura magia, el culto de las reliquias debía ser para la Iglesia doblamente relativo: las reliquias referían a los santos de quienes no eran más que mediadoras, y los santos referían a su vez a Dios, de quien no eran más que intermediarios e intercesores” (Castelnaud-L’Estoile, 2011. p. 229-230).

<sup>18</sup> “La dignidad que le confiere ser madre de Dios implica un especial grado de adoración por el que María recibe el culto de *hiperdulía*, inferior al de *latría* que se reconoce sólo a Dios y al Sacramento de la Eucaristía pues ésta contiene ‘*real y substancialmente*’ a Jesucristo. Asimismo es superior al que se rinde a los ángeles y a los santos – culto de *dulía*” (Chaile, 2011. p. 28).

<sup>19</sup> O problema é recorrente e muito anterior ao encontro com a América e a pauta do Concílio de Trento. Um exemplo do século XI: “Nos contos milagrosos relatados por Bernard d’Angers, a imagem de santa Fé aparece envolta em uma ambivalência característica. De um lado, atraía a hostilidade e o sarcasmo dos detratores; de outro, se manifestava nas visões dos fiéis. [...] Para a gente de Conques, entre a imagem de santa Fé e a santa propriamente não havia nenhuma diferença. A argumentação proposta por Bernard d’Angers para evitar o risco de idolatria – a imagem com auxílio para a memória – podia atingir apenas uma exígua minoria de fiéis” (Ginzburg, 2001. p. 99-100).

E na África. Em um livro tão complexo quanto bem-humorado, o antropólogo Bruno Latour simula encontros entre europeus e africanos com diálogos que tratam deste tópico. Eis um trecho de *O culto moderno dos deuses fe(i)tiches*: “‘As imagens religiosas’, teria pregado o teólogo, ‘não são nada por si próprias, já que apenas evocam a lembrança do modelo que deve ser, somente ele, objeto de uma adoração legítima, enquanto que seus ídolos monstruosos seriam, segundo suas declarações, as próprias divindades, que vocês confessam fabricar impunemente’” (Latour, 2002. p. 18). Mas os próprios clérigos poderiam confundir limites tão nebulosos. Na carta que examinamos há pouco, um dos autores, Joseph Oruela, acompanhado de testemunhas, dá fé às relíquias recebidas: “Dijeron que lo devias aprobar y aprobaron en su consecuencia mandaron que se de despacho para que se puedan adorar y venerar dichas Reliquias en la forma que está dispuesto por los sagrados cánones” (Testimonio [09/02/1714]: fl. 9). Quem adora uma relíquia fere o cânone e aproxima-se da idolatria. Todo indivíduo exposto a ela enfrentaria esse pêndulo na atribuição de significados<sup>20</sup>.

Na verdade, as relíquias não foram um tema dos mais importantes nem durante nem após o Concílio de Trento. Além da resposta aos iconoclastas e da criação da Sagrada Congregação de Indulgências e Sagradas Relíquias, o texto apenas reforça e explica normas já conhecidas. Todavia, uma ordem estava empenhada em aproveitar todo o potencial dos objetos sagrados em seus empreendimentos missionários: “La Iglesia, en el Concilio de Trento no legisló tanto sobre el culto a las reliquias, - a las que simplemente amparaba con jubileos e indulgencias – por lo que en este punto la Compañía volvió a adelantarse a la reacción oficial de la Iglesia Católica” (Oviedo, 2013. p. 462).

## **Jesuítas e Relíquias na Província Jesuítica do Paraguai**

Os jesuítas eram homens de ação. Uma ordem nova, que desde o início fora vista com suspeitas devido à flexibilidade de seus métodos, entre outras razões. Seus membros foram grandes promotores do culto às relíquias, como recomendava seu fundador, Inácio de Loyola<sup>21</sup>. E Francisco de Borja, ao tornar-se o terceiro *Superior General* da Companhia

---

<sup>20</sup> “Não era de se admitir que [...] no caso do fiel prosternado diante de um relicário, um crucifixo ou uma imagem, seria bem difícil separar a adoração exclusiva de Deus da idolatria?” (Schmitt, 2007. p. 65).

<sup>21</sup> “[...] alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas y oración a ellos” (Loyola, 1997. p. 78).

de Jesus em 1565, estimulou a prática tanto através de dádivas oportunas ao rei Felipe II como o envio de relíquias a diversas áreas de atividade missionária<sup>22</sup>.

Amparados pelo marco do Concílio de Trento, os jesuítas formavam uma força reativa ao protestantismo, ainda que eles mesmos fossem acusados de heresia por correntes do clero católico. “Hereges” por um lado, “idólatras”, por outro. No segundo caso, a defesa se reforçava com textos arrojados que basicamente promoviam o mesmo conteúdo firmado em Trento. Ao analisar um trecho do Catecismo Romano<sup>23</sup>, correspondente ao jesuíta Roberto Belarmino (1555), o historiador Adone Agnolin percebe que “a explicação e justificação da veneração (honra) diz respeito – e distintamente – aos Santos, às Relíquias e às Imagens: e nessa argumentação destaca-se de forma evidente a defesa dessa veneração perante o protestantismo” (Agnolin, 2007. p. 159). Como em outros movimentos iconoclastas enfrentados pela Igreja, certamente a verve calvinista gerou um poderoso impulso antagônico. Mas em um quadro mais amplo, não se pode reduzir as relíquias a uma simples ferramenta bélica. Os próprios membros da Igreja, principalmente os mais jovens, necessitavam de explicações uniformizadas sobre objetos que demandavam relações tão complexas. Além disso, os jesuítas tinham razões específicas para se identificarem com as relíquias, entre elas, a mobilidade e o martírio.

Morrer na América. Eis a maior ambição dos missionários da Companhia de Jesus que desembarcavam no Novo Mundo. Falecer pela doença, pelo assassinato, pelas presas dos “tigres”, pela fome e frio, pelos naufrágios<sup>24</sup>. Nem todas as relíquias provinham de indivíduos martirizados, porém uma vida de santidade e pureza idealmente culminava em

---

<sup>22</sup> “Los jesuitas fomentaron su culto haciendo de las capillas-relicario verdaderos conjuntos artísticos y centros devocionales. Francisco de Borja fue de manera especial un gran defensor del culto de las reliquias, procurando que ‘fuesen guarnecidas, y adornadas lo más ricamente que se pudiera, porque decía, que el oro y las perlas, y piedras preciosas en ninguna cosa se podría mejor emplear” (Oviedo, 2013. p. 466).

<sup>23</sup> “[...] que leva, também, o nome de ‘tridentino’ e constitui uma obra de primeiro plano, enquanto resumo da doutrina cristã e da teologia tradicional a uso dos sacerdotes; ele suscitou na igreja uma notável organização da catequese; estimulou os clérigos para seus deveres de ensino catequético; produziu, graças à obra de santos teólogos, quais Carlos Borromeo, Roberto Bellarmino ou Pedro Canisio, a publicação de catecismos que, em relação a seu tempo, constituem verdadeiros modelos” (Agnolin, 2007. p. 43).

<sup>24</sup> A título de exemplo: “Em 1570, o Padre Inácio de Azevedo levava muitas relíquias para o Brasil quando foi aprisionado e morto pelos franceses no oceano juntamente com seus 40 colegas de martírio” (Cymbalista, 2006, p. 168).

uma morte trágica. Os santos eram *exempli*, modelos que alimentavam um modo de proceder.

Os jesuítas, em função de seu ideal salvacionista – para si e para os outros –, ansiavam pelo martírio pessoal, a maior glória a que um membro da Companhia de Jesus poderia almejar, daí o registro, nas cartas ânuas, de situações como a do pe. Roque Gonzales (...) ou então de Diego Razonier (...). A América será para muitos destes missionários o local de realização deste anseio. (Fleck, 2013. p. 356-357)

Roque Gonzales de Santa Cruz, canonizado em 1988, foi morto em 1628 em Caaró, na Província Jesuítica do Paraguai, a mando do Cacique Nheçu. Sendo esquartejado e queimado, uma parte de seu corpo resistiu a chamas e flechas dos indígenas: o coração, hoje uma relíquia que se encontra em Asunción, no Paraguai. As “situações” descritas em Cartas Ânuas referem-se ao que mais nos interessa: ação<sup>25</sup>. Em outras palavras, o conceito de *agência*<sup>26</sup>. Nos documentos que tratamos até aqui, as relíquias estão praticamente inertes. Estão em movimento, sim, mas lembremos que é a vontade do santo que deveria prevalecer. E mais: os autores de tais fontes deveriam ter no mínimo noções básicas sobre a utilização e significado do material que tinham em mãos. As Ânuas formam um outro conjunto de documentos que nos fornecerão um panorama sobre relíquias a respeito dos paradigmas de adoração e veneração como mediadoras de ações, ou seja, em seu contato com o *outro*.

---

<sup>25</sup> Em uma introdução brilhante ao livro *Arte e agência*, de Alfred Gell (1998), Guillermo Wilde ajuda a antecipar minha ambição de adicionar um olhar antropológico a este trabalho: “No importa tanto a la antropología reconstruir las propiedades estéticas de los objetos en cuestión (simetría, ritmo, brillo, textura, etc.) o descifrar sus significados ocultos, como identificar la posición que ocupan en una cadena de causalidades, de intencionalidades o acciones, que dan sentido a su existencia. [...] El arte no es un sistema codificado de símbolos sino un ‘sistema de acción’” (Wilde, 2016. p. 24).

<sup>26</sup> Como ressalté anteriormente, aqui o termo *agência* refere-se especificamente à abordagem antropológica de Alfred Gell em relação à arte. A ideia é manter uma distância salutar dos problemas que envolvem a polissemia de tal conceito nas Ciências Sociais, principalmente em sua associação a um “protagonismo” ameríndio; pretendo ter em mente que “a utilização desses conceitos explica mais sobre a atuação de lideranças e/ou de personagens que se destacam na busca da efetivação das políticas públicas para as comunidades indígenas e que sua transposição para contextos históricos do passado carrega uma série de contradições” (Felippe & Santos, 2016. p. 18).

A mobilidade missionária dos jesuítas resultava em oportunidades (e dificuldades) de introduzir o culto às relíquias em diversos ambientes, mais ou menos preparados para recebê-las:

A transferência de relíquias necessariamente abria uma brecha no contexto cultural que conferiu à relíquia seu valor. Quando uma relíquia se mudava de uma comunidade para outra, fosse por meio de dádiva, de compra ou de roubo, era impossível transferir segura ou simultaneamente a função ou o significado de que desfrutava em seu antigo local. Tinha de ser submetida a algum tipo de transformação cultural para poder adquirir status e significado nesse novo contexto. A mera circulação de uma relíquia não era suficiente – uma relíquia recém-adquirida tinha de dar comprovações de si mesma. (Geary, 2010. p. 231-232)

Curar enfermos e controlar epidemias, afastar tempestades, secas e pragas, proteger a comunidade de invasores, confirmar que a vontade de Deus e do santo estava sendo seguida. Estas eram algumas das comprovações mais eficazes. Mas desde o ritual da “elevação” na chegada até o mais difundido milagre, a América exigiu adaptações, o que não precisa ser entendido apenas como perdas ou transformações, mas também como resgates<sup>27</sup>. Com a rigidez das normas tridentinas, a maior dificuldade provavelmente girava em torno da relação correta entre indivíduos e grupos sociais com as relíquias. No que tange às populações indígenas, seria um desastre combater a idolatria promovendo mais idolatria, um risco sempre presente. Em um outro nível, o problema seria parecido entre os colonos e as autoridades europeias<sup>28</sup>. Como controlar essa relação? Ou melhor, na prática, qual o comprometimento dos jesuítas com essas especificidades? “Buscar *todos os meios* para que o outro entendesse era o grande desafio que apresentava a missão entre infiéis” (Londoño, 2002. p. 26. *grifo meu*). Tudo isso sugere que é possível, se não necessário, redesenhar os contornos da experiência com relíquias na América.

---

<sup>27</sup> “É possível pensar-se que, com os descobrimentos, as relíquias teriam readquirido o *status* que tinham no momento da expansão da cristandade para além das fronteiras do antigo Império Romano” (Carneiro da Cunha, 1996. p. 80).

<sup>28</sup> “Os ossos dos mártires da catequese foram cultuados oficialmente, mas não exatamente à moda europeia, desnudando, nesses interstícios, processos de interação simbólica no contexto da colonização” (Kok, 2011. p. 169)

No caso da Nova Espanha, o Tribunal do Santo Ofício<sup>29</sup> teve um papel importante nesta transição<sup>30</sup>. Se bem que a autenticidade dos ossos era priorizada ao verificar-se uma denúncia, parte do processo consistia em:

Se analizaba el modo en que se daba culto a una reliquia: el contexto, el lugar y si el culto era publico o privado. No era lo mismo venerar un relicario en la calle que hacerlo de forma privada en un pequeno altar en casa. Tambien se consideraba la calidad de la persona que tenia la reliquia; se investigaba quien promovia el culto o quien había otorgado la concesion de la reliquia a otros, de donde la obtenia, y los instrumentos a partir de los cuales se demostraba su autenticidad. (García, 2012 p. 19-20).

Percebe-se como os testemunhos e certificações que vimos anteriormente eram essenciais, ainda mais no meio clerical. Até porque os próprios leigos e poderiam denunciar práticas inadequadas: “Se esperaba que la población identificara y recordara practicas, dichos o hechos, y acto seguido acudiese a denunciar al implicado” (García, 2012 p. 19-20). Simples rumores também poderiam ser suficientes para iniciar uma investigação. Portanto a observância das regras para se relacionar com as relíquias contava com vigias por todos os lados, *la población*<sup>31</sup>.

Pois bem, a população. A investigação a que me proponho inclui todos os indivíduos que se envolvem com relíquias no discurso jesuítico dentro do recorte determinado, de maneira adequada ou não. Todavia, é evidente que o grande desafio e o que há de mais incógnito direciona-se aos grupos indígenas, questões específicas de

---

<sup>29</sup> A respeito da região do Tucumán: “A lo largo del siglo XVII y la primera mitad del XVIII la Inquisición de Córdoba estuvo muy activa en la recepción de denuncias y la detención de supuestos judaizantes, sacerdotes solicitantes, bígamos, hechiceras y blasfemos. También guardó comunicación con el tribunal limeño y recibió numerosas solicitudes de detenciones que, en algunos casos, efectivizó. Durante varios años fue un espacio catalizador de venganzas y miedos sociales, pero también receptor de cierto convencimiento de que efectivamente se estaba contribuyendo a combatir la ‘herejía’, considerada por entonces ‘enemiga’ de la religión y del Estado” (Vassallo, 2017. p. 85). A autora destaca também que Buenos Aires teve uma atuação muito mais conivente.

<sup>30</sup> “Se estipulaba el destierro y repudio de las supersticiones en la invocacion de los santos y en la veneracion de las reliquias. Se prohibia el abuso en las visitas a las reliquias, asi como en las fiestas en honor a los santos. Tambien se ordenó tacitamente que no se admitiesen nuevos milagros ni reliquias a menos que fueran reconocidas y aprobadas por el obispo, certificando su veracidad a traves de la opinion de teologos y personas piadosas” (García, 2012 p. 19).

<sup>31</sup> “É possível sustentar a posição de que também na América a crença no poder das relíquias e dos mártires no início da Idade Moderna ia muito além da devoção dos missionários” (Cymbalista, 2006, p. 204).

transculturização, etc. Neste ponto, talvez a minha sensação seja parecida com a que Renato Cymbalista descreveu ao estudar relíquias na América Portuguesa<sup>32</sup>. A diferença é que o autor seguiu em frente e dedicou um capítulo inteiro às relações entre índios, jesuítas, ossos e relíquias. A proposta, aqui, é muito mais modesta, obviamente. Mas não se pode ignorar que há registros jesuíticos sobre relações entre indígenas e ossos na província ao menos a partir de 1608, como nos relatos do padre Montoya em sua *Conquista espiritual*<sup>33</sup>. Essas relações, de cunho pré-colonial ou em vias de cristianização, serão levadas em conta com parcimônia.

Uma demonstração da complexidade que envolve “indígenas e relíquias” é um mesmo caso proveniente da América Portuguesa, analisado por três autoras diferentes: Manuela Carneiro da Cunha (1996), Glória Kok (2011) e Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2011). Trata-se da apropriação dos ossos do jesuíta Francisco Pinto por um grupo de indígenas potiguares, e seus procedimentos peculiares, por volta de 1608 na região do Ceará. Para eles, o padre tinha o poder de trazer a chuva. Houve uma disputa entre nativos e europeus pela posse da ossada:

Estos huesos son objetos de múltiples facetas, a la vez huesos de difuntos y reliquias de santidad, a la vez significantes en el universo de los indios y de los jesuitas. Pudimos mostrar así no solo prácticas paralelas, sino prácticas diferentes, de origen tupí y de origen Cristiano, que se entrecruzan en un mismo personaje, con un destino excepcional. La apropiación de los huesos de Pinto por los Potiguar releva un culto indígena original (el *kandiré*) al que se propone la adopción reciente de las ideas y prácticas cristianas ligadas al culto de las reliquias, introducido por los europeos. (Castelnau-L’Estoile, 2011. p. 249)

As relíquias são mediadoras de relações e significados e as três autoras parecem concordar. Porém elas analisam uma relíquia já completamente transformada, um caso extraordinário. Acredito que esse é o outro extremo do que estou buscando no presente trabalho. Além disso, neste caso específico, há uma dinâmica de conflito da qual prefiro

---

<sup>32</sup> “Enquanto a tese era escrita e enquanto eu fazia o necessário procedimento de aproximação ao mundo religioso dos séculos XVI e XVII, todo o tempo esbarrava com sinais de uma outra realidade ainda mais estranha: o universo dos grupos que os cristãos encontraram na América no século XVI, que inspirou imensa perplexidade nos europeus” (Cymbalista, 2006. p. 292).

<sup>33</sup> Capítulo “XXVIII. De quatro corpos de índios, que eram reverenciados em suas “igrejas”. (Montoya, p. 117-127)

me aproximar com muita cautela<sup>34</sup>. De qualquer forma, a riqueza dessas produções, entre outras benesses, nos aproxima da América meridional.

Em 1743, o padre Mariano Alberich realizou uma viagem à Europa, a qual foi mencionada em uma carta já citada. Endereçada a Juan Joseph Rico, *General del Paraguay*, compõe uma sequência que nos fornece uma ideia de tempo necessário para a confecção de relicários. Se o remetente anterior era Barcelona (em abril), no documento seguinte de julho do mesmo ano, Alberich encontra-se em Madri: “Ya tengo en mi poder las 500 estampas de San Liborio, que han salido muy lindas [...] La urna de San Liborio se hara luego” (Alberich [20/06/1743]: fl. 1). Três meses depois, Alberich passa a programar o envio à Província Jesuítica do Paraguai: “En primero lugar supongo que las estatuas de la Virgen, Niño Jesus, y San Juan; cabeza y manos de San Stanislao, y los dos relicarios, urna y estatua de San Liborio; [...] mejor por mar con alguna de las naus Catalananas que pasan a Cadiz, y saben ya el modo como librarse de los ingleses. (Alberich [14/09/1743]: fl. 1). Além dos naufrágios, o transporte de relíquias poderia deparar-se com assaltos de corsários e piratas. Neste caso, como ocorrera com os primeiros mártires da América portuguesa em alto-mar, todo o trabalho era perdido:

Em 1570, o Padre Inácio de Azevedo levava muitas relíquias para o Brasil quando foi aprisionado e morto pelos franceses no oceano juntamente com seus 40 colegas de martírio. As relíquias foram “despedaçadas, jogadas pelo convés da nau”, dentre elas um pedaço do Santo Lenho e uma cabeça das onze mil virgens que tiraram de seu relicário, “a quebraram e fizeram em mil pedaços e a lançaram pelo chão”. (Cymbalista, 2006, p. 168)

A urna de São Libório, no entanto, ainda não estava pronta:

Parece que me escribe Vuestra Reverencia que en la Urna de San Liborio se ha de poner en la frente vidrio (?), que puedan cerrarse y abrirse; y por si no hallaba a mano la carta en que me lo dije, puede

---

<sup>34</sup> “No entender dos jesuítas, e na maioria dos cronistas do século XVI, os Tupi-Guarani não eram idólatras; não acreditavam em Deus nem no diabo. Já Eduardo Viveiros de Castro, ao abordar o problema da descrença no século XVI do Brasil, se refere ao fato de que, na relação entre jesuítas e Tupinambá, os primeiros não viam como inimigo a ser vencido ‘um dogma diferente, mas sim uma indiferença ao dogma’ (Santos, 2000. p. 124).

Vuestra Reverencia repetirlo. Aún no he podido ver la (?) por la basaneta, que dije falta. Pero por si he de acordarse del vacío que hay para encajarla. [...] habiendo pasado tanto tiempo podría Vuestra Reverencia escribir a Francisco Baptista que nos remita la medida en un papel, de lo largo y ancho que debe tener. (Alberich [14/09/1743]: fl. 1)

O processo era metuculoso e de orçamento limitado. Nada se refere a ouro e pedras preciosas (por questões de segurança, quem sabe). Destaco que, apesar da fabricação ser feita na Europa, Juan Joseph Rico age como um mecenas, por meio de dinheiro e instruções detalhadas enviadas a seu representante no outro continente. O estilo dos relicários pode ter particularidades americanas, em termos de concepção. Não foi possível encontrar um documento que relate a finalização, travessia e entrega das peças, nem quanto tempo decorreu depois do envio desta carta até sua conclusão.

Alguns anos antes, o próprio Superior provincial J.J. Rico realizou uma viagem à Europa. Certamente com uma agenda cheia de compromissos, recebeu mesmo assim solicitações para trazer relíquias em seu retorno à América. O padre capelão do povoado de San Juan, Pedro Joseph Jofre de Fraguas, cheio de dedos, solicita uma delas em particular: “Supuesto que Vuestra Reberencia va a Roma le estimara que si acaso puede conseguir una reliquia de San Clemente Papa Y Martir nos haga caridad de Ella que es nuestro Abogado en esta ciudad y les a de mucho consuelo para todos el merecer tal dicha” (Fraguas [04/06/1738]: fl. 1). Ainda em março, o padre Joseph Rivarola envia ao *General* uma soma em dinheiro e uma verdadeira lista de compras que inclui: “medallas, relicários, candelitas, y otras cositas de devoción” (Rivarola [31/03/1738]: fl. 1), e continua: “Y si sobrar alguna cosa unas libras de polvillo”. Há uma diferença fundamental entre os dois pedidos, já que um deles resume-se a uma relíquia (também se pediu livros), enquanto o outro praticamente torna equivalentes relicários, medalhas e... polvilho. Não está claro se os relicários desejados por Rivarola conteriam relíquias, pois sem elas não haveria sentido em pedir. Logicamente poderiam já estar de posse do jesuíta e necessitavam de um novo invólucro. Ainda assim, tendo a pensar que a materialidade do objeto poderia às vezes suprimir seu conteúdo sagrado (principalmente onde este conteúdo ainda não tivesse sido absorvido pela comunidade), pendendo para uma obra de arte com algo mais. É o momento de perguntar: por que a vontade de nenhum santo aparece nesses documentos? “Ele se manifestaria só quando necessário”, podemos pensar. E então essa famosa citação cai como um raio no terreno que percorremos: “A

percepção da maioria das pessoas, entre os laicos e os clérigos, parece ter sido bem mais imediata: as relíquias *eram* os santos, que continuavam a viver entre os homens” (Geary, 2010. p. 225). Se há de convir que Geary analisa o período medieval, mas nos quatro trabalhos citados por mim sobre a América do Sul (Carneiro da Cunha, Cymbalista, Kok e Castelnau-L’Estoile), o autor britânico é a referência teórica em termos de definições, usos, tipologias, valores. Quero lembrar que não se trata exatamente de o santo agir ou não, e sim da aquiescência comunitária dessa capacidade<sup>35</sup>. Para suavizar o problema antes de abordá-lo mais a fundo, fiquemos com a ideia de que as relíquias *eram* os santos, mas não *o tempo todo*. É por esta razão que o contraste entre os testemunhos, certificações e encomendas em relação às Cartas Anuas se torna interessante. Estas últimas comportam narrativas mais aprofundadas sobre a inserção destes objetos no meio social, no cotidiano<sup>36</sup>. Afinal, em que tipo de situação os santos poderiam agir por meio das relíquias no discurso jesuítico?

## **Objetos de culto, instrumentos de cura**

As práticas curativas formam o campo preferencial para o uso das relíquias. Tanto como prevenção quanto recurso emergencial, talvez seja a boa saúde o principal resultado esperado de um culto bem observado. O movimento contrário também é viável: na Província Jesuítica do Paraguai, a cura pode ter sido anterior ao estabelecimento de um culto, principalmente entre a população indígena. Neste sentido, o jesuíta é um

---

<sup>35</sup> Aproveito-me da frequência com que são traçados paralelos entre xamãs e sacerdotes católicos na historiografia das missões, relativizando o que o antropólogo Lévi-Strauss concebe como eficácia simbólica da magia: “Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que enfeitiça” (Lévi-Strauss, 1970. p. 184-185).

<sup>36</sup> “Junto a las cartas de los misioneros particulares que vivían *in loco* los sucesos del proceso reduccional, deben ser vistas las llamadas cartas anuas de los superiores provinciales. Estas incluyen con frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los propios misioneros particulares del lugar y presentan la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuitas según los distintos lugares y momentos de sus relaciones con los indios. En una misma carta anua se puede leer la excelente acogida de los Guaraní a los jesuitas en un lugar, mientras que en otro los jesuitas son asesinados por los Guaraní, lo que indica la complejidad de factores que determinaban el comportamiento indígena frente a las nuevas formas de vida introducidas por los padres” (Melià, 1997. p. 94)

protagonista anterior ao próprio santo. Apesar dos inicianos não perceberem a doença como uma condição inteiramente negativa, e sim como bênção, um caminho para a verdadeira salvação espiritual, eles não abriam mão de seus conhecimentos de medicina para auxiliar os enfermos. É preciso ter em mente um perfil:

[...] do missionário que se apresentava como “médico do corpo e da alma” e que recorria a uma medicina que combinava sacramentos e água benta com práticas próprias da medicina hipocrático-galênica<sup>37</sup>. Assim como na Europa, lancetas para sangrar, purgantes e vomitivos conviveram harmoniosamente com medalhinhas, papéis de tocar e relíquias de santos (Fleck, Poletto & Stein, 2014. p. 153).

Os membros da Companhia de Jesus mantinham-se em constante atualização. Novas ideias vindas da Europa ou encontradas na América (consolidadas pela absorção de saberes pré-colombianos e pelas boticas que incorporavam insumos locais) eram submetidas a um filtro e experimentadas. Tais inovações e transformações ultrapassavam a área clínica<sup>38</sup>, mas não poderiam sobrepujar a doutrina cristã. Mais uma vez a relíquia é um elemento que balança entre um extremo e outro, em uma dimensão diferente da ambiguidade veneração/idolatria: aqui, escorrega para um lado mais *alumbrado*, sob a sombra dominante da tradição religiosa. Atentemos também ao convívio das relíquias com outros objetos sagrados, ídolos pagãos e, agora, com o instrumental médico. Essa

---

<sup>37</sup> “Les points qui demeurent constants dans le galénisme sont les quatre éléments (air, eau, feu et terre), les quatre humeurs (sang, bile, bile noire et phlegme) et la connaissance des tempéraments. Les fonctions du corps humain sont divisées en vitales, naturelles et animales, et la prévention, la guérison et même la cause des maladies reposent sur l’étude approfondie des ‘six choses non naturelles’ (aliments et boissons, air, exercice et repos, sommeil et veille, etc.)” (Rey, 2011, p. 2). **Tradução:** “Os pontos que permanecem constantes dentro do galenismo são os quatro elementos (ar, água, fogo e terra), os quatro humores (sangue, bile, bile negra e muco) e o conhecimento dos temperamentos. As funções do corpo humano são divididas em vitais, naturais e animais, e a prevenção, a cura e mesmo a causa das doenças repousam sobre o estudo aprofundado das ‘seis coisas não naturais’ (alimentos e bebidas, ar, exercício e repouso, sono e vigília etc)”.

<sup>38</sup> “While Jesuit physics underwent tremendous change in the eighteenth century, from an Aristotelian-Scholastic system to one emphasizing experiment, many of the distinguishing elements of the Jesuit tradition in science which had been well established by the early seventeenth century were still prominent in the eighteenth. The core of this tradition was the tension between maintaining solidity and uniformity in doctrine while negotiating different natural philosophical traditions and coming to terms with contemporary developments” (Simmons, 1999 p. 548). **Tradução:** “Enquanto a física jesuíta passou por tremendas mudanças no século dezoito, de um sistema Aristotélico-escolástico para outro enfatizando a experiência, muitos dos diferentes elementos da tradição jesuíta em ciência que haviam sido estabelecidos por volta do início do século dezoito ainda eram proeminentes no dezoito. O núcleo dessa tradição era a tensão entre manter solidez e uniformidade na doutrina enquanto se negociavam diferentes tradições filosóficas naturais e acompanhar os desenvolvimentos contemporâneos”.

diversidade material só vem a contribuir para o estudo das relíquias, pois “[...] suas funções não podem ser examinadas de forma isolada, entretanto. Elas precisam ser examinadas em comparação com outros instrumentos ou agentes que possam preencher requisitos similares<sup>39</sup>” (Geary, 1990. p. 16). A atividade curativa é certamente um contexto profícuo para a pesquisa, e talvez um caminho para delimitar melhor o conteúdo oferecido pelas fontes. Caminho que já foi trilhado por Reyes ao dar atenção às imagens religiosas em Nova Espanha:

Estudiar la presencia de las efigies religiosas, las reliquias y los sacramentales como parte de una farmacopea vinculada con la intervención de Dios, donde se mostrarán las diferentes formas en las que el hombre novohispano se relacionó con dichos objetos sagrados. En el caso de las imágenes, estudiaré los “milagros de curación” mediante determinados objetos taumatúrgicos que fueron registrados en algunas crónicas en Nueva España. Éstos brindaban la posibilidad de curación por medio de contacto visual o táctil que tenía en los santuarios y en los hogares. (Reyes, 2011. p. 109)

O potencial sensível das relíquias, visual, tátil e além, justifica minha preocupação com os relicários. Esse tipo de contato é essencial, desde a transferência da *virtus* para outros objetos até a aproximação máxima possível do fiel com o objeto sagrado. No segundo caso, pode-se especular que para muitas pessoas os relicários *eram* as relíquias. A maioria dos fiéis não teria a chance de viver uma experiência com a relíquia nua e crua, por vezes sequer era possível ver seu conteúdo, como no caso dos corpos incorruptos mantidos em seus ataúdes revestidos com placas de prata. O que dizer então daqueles indivíduos, mesmo cristianizados, que não tomaram conhecimento da identidade do santo, da história de seu martírio e de seu repertório de milagres? Resta uma obra de arte, mais ou menos ornamentada.

Outro ponto importante é a apreciação desses objetos em ambientes públicos e privados. Falamos anteriormente dos santuários, sua importância política, econômica, sacralizadora e expansionista. Mas é ao lar, por excelência o local de partos e convalescenças, que dedico atenção especial. Poucos atores, cenários menos pomposos. Nada impediria alguns doentes ou seus parentes de peregrinar ao santuário em busca de

---

<sup>39</sup> “[...] their roles cannot be examined in isolation, however. They must be examined in comparison with other instruments or agents that may fulfill similar requirements”.

cura, embora este pareça ter mais relação com a prevenção, o tributo à prece atendida e o culto puro e simples. Já uma residência cristã geralmente abrigava um altar, por mais humilde que fosse, e era comum que ali se acomodassem relíquias e outros itens de devoção. Creio que o procedimento mais corriqueiro era o traslado de relíquias mais valiosas sob a autoridade de um clérigo, do interior de um templo ao leito do enfermo. Às parturientes em risco e seus frágeis recém-nascidos, tal privilégio era concedido com uma urgência comovente. Ressalto aqui as bem conhecidas “intervenções” de Santo Inácio, fundador da Ordem, principalmente por meio das medalhas que continham sua efígie. Os termos público (santuário, peregrinação, procissão etc) e privado (altar doméstico, leito do enfermo, relíquias de propriedade privada) tornar-se-ão mais úteis em relação à observância das regras de veneração/idolatria e das denúncias feitas por terceiros devido às más condutas. Entretanto, um binarismo anterior a essas nomenclaturas exige reflexão mais ampla. Trata-se do *indivíduo* e do *coletivo*. Seguiremos na atmosfera taumatúrgica para pensar os termos com mais rigor.

Ninguém adoece coletivamente. Uma epidemia pode atingir uma comunidade inteira, mas a experiência sensível individual é definitivamente a mais marcante e também a mais abundante em nossa documentação. Não que seja muito proveitoso rasgar essa dicotomia a modo de uma excisão:

O que se entende por “coletivo”? Pois esse adjetivo tem dois sentidos. Pode designar uma multidão – arrebatada em uma debandada, ou sufocada de apreensão em consequência de um sermão sobre o inferno, ou ainda que se libera do medo de morrer de fome atacando comboios de cereal. Mas significa também um homem qualquer enquanto amostra anônima de um grupo, para além da especificidade das reações pessoais de tal ou tal membro deste. (Delumeau, 2002. p. 23-24)

Os rituais de elevação, as festas de recepção e datas comemorativas de cada santo correspondem ao primeiro sentido descrito por Jean Delumeau, assim como procissões e peregrinações em grupo. Todavia, essas reuniões e os olhares atentos que nelas se aglomeram nos aproximam mais das idealizações do Concílio de Trento e dos catecismos jesuíticos que da convivência real com o indivíduo enfermo, vulnerável em seu reduto particular, levando-se em conta que “ajuntamentos humanos são mais sensíveis à ação dos chefes do que o seriam as unidades isoladas que os compõem” (Delumeau, 2002. p. 24). E não se trata apenas da resposta do leigo, como também da ação do jesuíta, que

nestas situações-limite geralmente está desacompanhado de seus irmãos ao fazer uso da relíquia<sup>40</sup>. Antes de nos entusiasmos com algum tipo de rebeldia ou criatividade de um inaciano autossuficiente, lembremo-nos que seria impossível ter acesso a alguma atitude duvidosa por parte do membro que não tivesse a aprovação do Superior provincial, o qual ponderava tudo que seria escrito nas Cartas Anuais. Ao menos em nível local, era necessária certa homogeneidade no modo de proceder. Em se tratando de registros, poderia haver fricções mais explícitas nas correções feitas às cartas principais pela autoridade do Superior Geral em Roma e também em outro tipo de correspondência mais reservada, as *hijuelas*<sup>41</sup>, conforme a definição de Juan de Polanco<sup>42</sup>, secretário do fundador da Ordem e de dois Superiores Gerais entre 1547 e 1572. E se subirmos mais um degrau, atingindo a relação entre os ditames tridentinos e a atividade da Companhia de Jesus mundo afora, justifica-se claramente a necessidade de reduzir o escopo dessa pesquisa à Província Jesuítica do Paraguai. Tudo indica que nas últimas linhas eu mesmo vinha sendo mais rígido que os próprios jesuítas:

Na constituição desse característico processo de aculturação e de conquista (pelo menos pressuposta), foi sobretudo a mobilidade dos missionários que realizou os mais importantes experimentos e as primeiras (arriscadas, seletivas, equivocadas, experienciais, e finalmente, norteadoras) profundas realizações. Foram, enfim, os missionários, enquanto mediadores culturais privilegiados, que se encontraram expostos à necessidade de levar em conta as diferenças sociais e de cultura. Justamente por esse motivo, *em contraposição ao olhar uniformizador que havia dominado em Trento*, o olhar que eles fixaram sobre as diferenças foi aquele que concebia (não encontrava

---

<sup>40</sup> “É oportuno lembrar que no interior da ordem, tanto na Europa como nas outras partes do mundo onde viviam jesuítas, havia opiniões conflitantes, formas diferentes de encarar a fé e as práticas cotidianas envolvendo ou não assuntos ligados à religião (Martinez, 2012. p. 220)” (Amantino, Fleck & Engemann, 2015. p.13-14).

<sup>41</sup> “Polanco, luego de establecer flujos y contenido de las cartas principales delimitaba una clara diferencia entre dos tipos de correspondencia: (...) una carta principal en la cual debía aparecer un contenido edificante y apologético, su lectura debía producir ‘*afectos Buenos y santos*’ y otros tipos de registro en el cual se debía informar Roma acerca de los problemas de diversa índole: fracasos, problemas disciplinares de los propios, conflictos con las autoridades locales laicas o eclesiásticas. (...) En consecuencia, la correspondencia llamada *hijuelas* era la que debía contener ‘*lo que nos es para mostrar*’, incluso los hechos o conductas que tuvieran el más mínimo tinte polémico debía pasar por el segundo registro” (Justo, 2013. p. 8).

<sup>42</sup> “En 1547 Juan de Polanco elaboró la llamada fórmula o *ratio scribendi*, en la cual se definieron quienes debían escribir las cartas, cuando, cómo, estableciendo así flujos intensos de intercambio de noticias entre los misioneros y los provinciales, y entre estos y el centro en Roma” (Justo, 2013. p. 6)

nenhuma outra alternativa a sua disposição) a adaptação ao diferente como a melhor e única maneira para poder realizar a mudança (conversão). (Agnolin, 2007. p. 139. *grifo meu*)

Nessa passagem, Agnolin se refere mais à prática do que ao discurso que vislumbramos nas *Ânuas*, estas sim, irremediavelmente dependentes de uma escrita uniformizadora.

### **Aprendendo com os “erros”**

É justamente pela repetição de fórmulas utilizadas nas cartas que se pode fazer emergir dados surpreendentes. A repetição permite a construção de um ou mais modelos discursivos sobre a administração das relíquias aos enfermos, porquanto sejam recorrentes ao ponto de evidenciar uma continuidade. É a operação sugerida por Michel de Certeau em *A escrita da história*:

Por um lado, a construção dos modelos; por outro lado, a atribuição de uma significabilidade aos resultados obtidos ao final das combinações informáticas. A forma mais visível desta relação consiste, finalmente, em tornar pertinentes diferenças adequadas às unidades formais precedentemente construídas; em descobrir o heterogêneo que seja tecnicamente utilizável (Certeau, 2011. p. 78)

São os erros, as insuficiências, “as concessões perceptíveis nas ‘falhas do discurso jesuítico”, como apontou Eliane Fleck (2003, p. 188), que dão relevo às transformações das práticas, das respostas, das estratégias dos agentes envolvidos. O trabalho da autora leva em conta relíquias e práticas curativas na Província Jesuítica do Paraguai, em especial nos recortes que remontam aos séculos XVI e XVII e suas análises de *Cartas Ânuas*. Assim como Reyes oferece um panorama diferenciado sobre a Nova Espanha, ao me concentrar na América meridional as obras de Fleck e seus colegas norteiam a pesquisa, fornecendo uma base contextual adequada, bem como uma premissa metodológica a ser seguida, a qual busco temperar. Ao estudarem um relato que integra

o corpo documental que reuni, percebem, por exemplo, o câmbio da *confiança*<sup>43</sup> dos nativos em favor dos jesuítas, no que se refere à atividade curativa e sacramental desenvolvida por estes entre os setecentos e os oitocentos.

Confiança é um termo confortável e soa um tanto mundano. Pode-se estranhar que ao longo deste texto pouco utilizei palavras como crença, fé, pecado, milagres (nem *representação*, no patamar teórico). Longe de negligenciar o imaginário religioso do período que analiso e muito menos a predominância do simbólico como ferramenta de análise histórica, o objeto de pesquisa, em seu estado bruto, envolve primordialmente uma relação entre pessoas e objetos. Isso me permite importar auxílio teórico de estudos que abordam períodos e espaços longínquos ao meu recorte. Não havia televisores no século XVIII, mas em *A invenção do cotidiano*, Certeau aborda precisamente uma das questões mais importantes daqui para frente:

A presença e circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização” (Certeau, 1998. p. 41)

O historiador francês fala de sua renomada *bricolage*<sup>44</sup>, uma área cinzenta entre as normas impostas ou sugeridas e as ações dos indivíduos expostos a elas. São as “maneiras de fazer”. E no caso das relíquias transportadas à América, as normas poderiam ser tão mutantes quanto sua interpretação e uso. Arrisco-me a dizer que elas mais recebiam do que impunham significados, e não só entre os grupos indígenas. Eis o ponto onde há uma bifurcação significativa entre imagens e relíquias:

---

<sup>43</sup> Fleck, Poletto & Stein, 2014. p. 154.

<sup>44</sup> “Supõe que à maneira dos povos indígenas os usuários ‘façam uma bricolagem’ com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras. Desta atividade de formigas é mister descobrir os procedimentos, as bases, os efeitos, as possibilidades” (Certeau, 1998. p. 41)

A figura de um homem ou mulher, o mais especificamente de um monge, sacerdote, guerreiro ou bispo será reconhecível para qualquer um em meio a uma vasta tradição cristã. Este tipo de código é completamente ausente nas relíquias. [...] diferentemente de um livro ou ilustração, uma relíquia por si só não pode transmitir essa percepção de uma comunidade a outra, mesmo se essas comunidades compartilhem idênticos valores culturais e religiosos. Para efetuar esta transição, algo essencialmente extrínseco à própria relíquia deve ser provido: um relicário com uma inscrição ou representação iconográfica do santo, um documento atestando sua autenticidade, ou uma tradição, oral ou escrita, que identificava um objeto em particular com um indivíduo específico ou ao menos com um tipo específico de indivíduo (um santo)<sup>45</sup>. (Geary, 1990. p. 6)

Um indivíduo específico ou um tipo específico de indivíduo. Se um significado como este deveria ser atrelado a uma relíquia frente à nova comunidade, a capacidade que ele teria de *agir* deveria ser tarefa das mais árduas. Ensinar que o objeto em si somente representava o original (protótipo) também. E mais: diferenciá-la de um instrumento cirúrgico ou de uma obra de arte como tantos outros ornamentos que decoravam templos e altares. Até que ponto os jesuítas estavam dispostos a sacrificar alguns destes requisitos, se não todos, desde que a relíquia contribuísse para a conversão de uma pessoa ao cristianismo?

Seria exagero afirmar que cada relíquia chegava à América como uma folha em branco. Mas creio que, em determinadas localidades (cidades e povoados) e entre diferentes grupos sociais (autoridades locais, colonos europeus, indígenas e clérigos) inicialmente elas não passavam de um rascunho. Com o perdão do anacronismo, recordo o ditado popular que proclama: “Deus escreve certo por linhas tortas”. Para o jesuíta que administrava uma relíquia, o problema era escrever certo por linhas tênues. Como gangorras entre o Velho e o Novo Mundo, as incertezas que envolvem um conceito específico para as relíquias na América parecem se confundir com a uma definição de *cultura* que valoriza a nuance: “A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável

---

<sup>45</sup> “A picture of a man or a woman, or even more specifically of a monk, priest, warrior, or bishop will be recognizable to anyone within a broad Christian tradition. This sort of code is completely lacking in relics. [...] unlike a book or illustration, a relic cannot itself transmit this perception from a community to another, even if these communities share identical cultural and religious values. In order to effect this transition, something essentially extraneous to the relic itself much be provided: a reliquary with an inscription or iconographic representation of the saint, a document attesting to its authenticity, or a tradition, oral or written, which identified this particular object with a specific individual or at least with a specific type of individual (a saint)”.

também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. [...] o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura” (Carneiro da Cunha, 2009. p. 238).

Encerro este capítulo com uma certeza metodológica: uma relíquia pode ser tratada como um signo, como praticamente tudo que habita o mundo sensível. Mas não necessariamente um símbolo ou ícone. Considerar meu objeto de estudo como *índice* será o ponto de partida para as reflexões teóricas que virão a seguir.

## Capítulo II: As relíquias eram o quê?

Na década de 1640, a redução de Concepción recebeu uma imagem da Virgem Maria, celebrada com grande pompa e festejos. Segundo o relato do Padre Ferrufino, a escultura, ainda fechada em um caixão, fora carregada em ombros por “índios principais” ao longo de quarenta milhas, desde o porto do rio Paraná até Concepción. A obra era muito valiosa, vinda da Europa. Até o preço é mencionado (400 ducados). Chegando a seu destino, a imagem foi revelada em cerimônia solene, transitando por altares portáteis para a contemplação da comunidade, até repousar em um pedestal cuidadosamente adornado por um artista local, o irmão coadjutor Domingo de la Torre.

Há diversos episódios como este nas Cartas Ânuaas. Em contraste, nenhum relato sobre relíquias contém um brilho tão intenso, seja em sua chegada a uma nova localidade ou em festas periódicas. As relíquias parecem adentrar a Província sorrateiramente e, se havia cerimonial, seria para poucos. Ainda que a devoção mariana fosse extremamente popular na região, não se trata de uma preferência pela entidade da *Puríssima* em detrimento dos santos. Imagens de São Francisco Xavier e Santo Inácio de Loyola eram frequentemente expostas em procissões e datas especiais. Tais imagens poderiam conter relíquias em seu interior? Talvez sim, talvez não. Essa combinação nunca é mencionada nas Ânuaas. As diferenças entre os dois suportes materiais são importantes, mas um comentário de Ferrufino nos leva a uma questão fascinante a respeito de ambas: “Arrebatados de admiración quedaron estos neófitos al contemplar tanta maravilla, y más todavía al considerar que esta imagen era solo débil reflejo de una realidad mayor. Para verla un día, se empeñan en vivir santamente” (Ferrufino, 1647, 1648 y 1649, p. 112). Como vimos no capítulo anterior, estabelecer a linha tênue entre a idolatria e a relação apropriada com objetos de devoção era um desafio constante para os jesuítas. O autor da carta se mostra seguro de que os neófitos de Concepción já constataam tal diferença, o que só aumentaria o impacto da imagem sobre eles. Supondo, claro, que ele próprio tivesse pleno domínio sobre essas nuances.

Ao estudar a arte medieval, Jean-Claude Schmidt esclarece que:

As formas figurativas e as cores são, antes de tudo, concebidas como indícios de realidades invisíveis que transcendem as possibilidades do

olhar. As imagens<sup>46</sup> não saberiam “representar” – no sentido habitual do termo – essas realidades. Poderiam no máximo tentar “torná-las presentes”, “presentificá-las” (Schmitt, 2007. p. 14).

Essa afirmação corrobora a reflexão de Ferrufino. E o que acontece se uma imagem também for composta por um resquício material, uma reminiscência física diretamente ligada ao referente? Pois é exatamente isso que torna as relíquias *sui generis* entre os objetos de devoção católica. Elas se encontram mais próximas da hóstia<sup>47</sup> (que já fora considerada relíquia no medievo) do que das esculturas e pinturas religiosas. Assim como o Santíssimo, contam com recipientes que as honram e protegem. Ainda que o relicário, o invólucro, possua as características propostas por Schmidt, o conceito de imagem não dá conta do potencial de uma relíquia. Nem o de representação:

Uma relíquia é ontologicamente diferente de uma representação ou imagem: não é um mero símbolo ou indicador de presença divina, é sua encarnação física, cada partícula encapsulando a essência da pessoa que partiu, *pars pro toto*, em sua totalidade<sup>48</sup> (Walsham, 2010. p. 12).

“As relíquias *eram* os santos”, afirmou Patrick Geary. Há muito que se discutir a respeito dessa máxima, que nos leva a um outro extremo. Por ora, é preciso escolher algum instrumental teórico, definir o que uma relíquia é para esta pesquisa. Nem representação, nem imagem, nem um mero símbolo, como advertiu Walsham. Mas o símbolo<sup>49</sup> é apenas um dos três signos que compõem a teoria semiótica, por sinal o mais

---

<sup>46</sup> “Pelo termo ‘imagem’, designamos em todos os casos a representação visível de alguma coisa ou de um ser real ou imaginário: uma cidade, um homem, um anjo, Deus, etc. Os suportes dessas imagens são os mais variados: fotografia, pintura, escultura, tela de televisor” (Schmitt, 2007. P. 12).

<sup>47</sup> “A presença de Cristo na hóstia é, de fato, uma superpresença. Diante dela, qualquer evocação ou manifestação do sagrado – relíquias, imagens – empalidece, pelo menos em teoria. (Na prática, as coisas são diferentes)” (GINZBURG, 2001. p. 102).

<sup>48</sup> “A relic is ontologically different from a representation or image: it is not a mere symbol or indicator of divine presence, it is an actual physical embodiment of it, each particle encapsulating the essence of the departed person, *pars pro toto*, in its entirety” (WALSHAM, 2010. p. 12).

<sup>49</sup> “E assim chegamos, finalmente, à imaginação simbólica propriamente dita, quando o significado não é *mais absolutamente apresentável* e o signo só pode referir-se a um *sentido*, não a um objeto sensível” (DURAND, 1988. P. 13-14).

abstrato. Já o *índice* é um signo mais ligado à materialidade, donde provém a palavra indícios.

## **A humildade do índice**

De acordo com Preucel, o papel do índice tem uma relevância maior na semiótica de Charles Sanders Peirce, filósofo norte-americano cujo trabalho pode ser considerado uma alternativa à semiologia de Ferdinand de Saussure.

Em termos de signos, o aporte Saussuriano estabelece uma relação diádica (significado-significante) enquanto o aporte Peirceano reconhece uma relação triádica (signo-objeto-intérprete). O aporte Saussuriano considera signos como arbitrários enquanto o aporte Peirceano considera ícones e índices como tendo relações não-arbitrárias com seus referentes<sup>50</sup>. (Preucel, 2007. p. 69)

O que temos a ganhar com a abordagem Peirceana é uma atenção maior para a participação da audiência na relação com as relíquias, tendência cada vez mais valorizada neste campo de estudos (Kazan & Higham, 2019. p. 147). Ao assumir que o índice pode ter uma relação não-arbitrária com seus referentes (os Santos), alarga-se a margem de manobra dos sujeitos envolvidos com relíquias no meio social. O que seria uma relíquia para aquelas pessoas? Exatamente o que lhes foi ensinado? Neste sentido, torna-se algo mais proposto do que imposto.

Pensar a relíquia como índice, ou antes, o índice como instrumento de pesquisa historiográfica não é nenhuma novidade. No primeiro caso, é inclusive uma tendência, ao menos para a história da arte.

---

<sup>50</sup> “In terms of the sign, the Saussurian approach establishes a dyadic relationship (signified–signifier) while the Peircian approach recognizes a triadic one (sign-object-interpretant). The Saussurian approach regards signs as arbitrary while the Peircean approach considers icons and indexes as having non-arbitrary relationships to their referents” (Preucel, 2007. p. 69).

O índice, simplificando, reconhece a crença humana irracional no persistente poder do *contato*. Assim como a fumaça indica fogo [...] o signo indicial não representa a presença total, mas efetivamente aponta para ou *indica* o real e o presente dá evidência de um contato prévio ou de alguma forma mantém uma adjacência àquilo que representa. (Hahn, 2011. p. 13)

Cynthia Hahn trabalha com os objetos materiais em si, as relíquias, os relicários e outros componentes como etiquetas de identificação. E Carlo Ginzburg, ao longo de sua explanação sobre o paradigma indiciário, alerta: “Uma coisa é analisar pegadas, astros, fezes (animais ou humanas), catarros, córneas, pulsações, campos de neve ou cinzas de cigarro; outra é analisar escrituras, pinturas ou discursos” (Ginzburg, 2007. p.71). No caso desta pesquisa, pode-se tirar proveito das duas coisas. O conjunto documental é composto apenas por textos. Não há imagens propriamente ditas, apenas descrições. A partir delas, podemos experimentar a metodologia de Ginzburg no que se refere a detalhes negligenciáveis do discurso e, portanto, menos suscetíveis a interferências conscientes por parte dos autores. Em outras palavras, procurar alguns escorregões. Por outro lado, sugiro manter em mente, como ferramenta coadjuvante, essa iniciativa de conceber o que é uma relíquia em seus contornos materiais, inserida no meio social. Algo como analisar fezes sem sentir o cheiro, ou medir uma pulsação sem estetoscópio. Creio que a sensibilidade da audiência e a própria essência material das relíquias estimula tais especulações.

Tanto imagens quanto relíquias compartilham o atributo inegável de serem obras de arte. No segundo caso, porém, a arte situa-se no exterior, como invólucro, por meio do relicário. Seria mais prudente considerar que a relíquia é *também* uma obra de arte<sup>51</sup>. Sob este prisma, o trabalho de Alfred Gell mostra-se um dos mais profícuos na aplicação da teoria semiótica de Peirce. E o antropólogo britânico é enfático quanto ao uso do termo representação: “Só se pode falar de representação na arte visual onde há semelhança suscitando o reconhecimento. Há situações em que pode ser necessário explicitar para alguém que determinado índice é uma representação icônica de um sujeito pictórico

---

<sup>51</sup> “Ultimately we must understand these objects as profoundly utilitarian. In the modern sense they are not art Works and surely not ‘art for art’s sake’. They are intended to elicit veneration and to honor the relic – but beauty is decidedly subservient to these primary needs. One exemplar consequence of such priorities is that reliquaries rarely have integrity as unique objects. They are rarely ‘original’ art Works because they often closely adhere to precedents. Moreover, they are constantly remade” (HAHN, 2010. p. 291).

particular” (Gell, 2018, p. 58). Esta última afirmação descreve muito bem o contexto estudado, em que jesuítas buscam apresentar aos neófitos os personagens, lugares, memórias compartilhadas no universo católico.

Com Gell, pode-se estabelecer que as relíquias são obras de arte e passíveis de ser analisadas como índices. Em sua antropologia da arte, que faz uso de mas não se limita à semiótica, o olhar está voltado para a *ação*:

Em vez de enfatizar a comunicação simbólica, concentro-me nas ideias de *agência, intenção, causalidade, resultado e transformação*. Vejo a arte como um sistema de ação cujo propósito é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas acerca dele. A abordagem da arte centrada na “ação” é inerentemente mais antropológica do que a abordagem semiótica, já que se preocupa com o papel prático de mediação exercido pelos objetos de arte no processo social, e não com a interpretação dos objetos “como se” eles fossem textos. (Gell, 2018, p. 30-31)

As Cartas Ânuaas estão repletas de ação. E este aspecto é decisivo para nosso objeto de estudo, pois a grande razão de ser das relíquias é sua suposta capacidade de agir no mundo. A partir disso, a contribuição de Gell avulta-se ao levarmos em conta seu conceito de *agência* nas análises. Em primeiro lugar, porque ele propõe uma determinada equivalência entre objetos e seres humanos, sendo ambos possíveis agentes sociais.

[...] as pessoas atribuem de fato intenções e consciência a objetos como carros e imagens dos deuses. A ideia de agência é uma estrutura culturalmente prescrita que serve para pensar sobre a causalidade, quando se supõe que um acontecimento foi (em um sentido vago) pretendido de antemão por alguma pessoa-agente ou coisa-agente. Temos um exemplo de “agência” sempre que se acredita que um evento acontece por causa de uma “intenção” encontrada na pessoa ou coisa que inicia a sequência causal. (Gell, 2018, p. 46)

O discurso jesuíta sempre atribui uma “intenção” divina a situações como uma parturiente que é salva da morte, a uma benesse pluvial após a seca, à emenda comportamental de uma pessoa infiel. Muitas vezes a relíquia surge como uma “coisa-agente”. Na teoria antropológica da arte, a distinção entre coisa e pessoa é precedida por

outras categorias, as de *agente* e de *paciente*. O agente é quem (ou o quê) dá início a uma sequência de eventos, ao qual se atribui intenções. Por que tal situação está acontecendo, e quem é o responsável por ela? O santo está presente por meio desse objeto e pode me salvar da morte? Nesse raciocínio encontramos o processo de abdução do índice: “El objeto, la cosa material y visible, el artefacto, o como quiera llamársele, constituye el índice, a partir del cual el análisis antropológico infiere, o concretamente ‘abduce’ la agencia y la red de relaciones presentes en el proceso de producción (y transacción) del objeto” (WILDE, 2016. p. 25). A agência é sempre um ponto de interrogação.

O paciente é basicamente quem sofre a ação, mas não é necessariamente passivo em sua recepção. Este aspecto é importante para mantermos em mente que, uma vez exposto à relíquia, cada sujeito ou grupo poderia elaborar a respeito dela, sem captar, aceitar ou rejeitar inteiramente a mensagem que a acompanhava.

Por si só, a estrutura proposta por Gell pode fornecer um quadro de leitura interessante para os relatos das Cartas Ânuaas. Ao analisar um modelo discursivo que conforma as relíquias, pode-se determinar um protótipo (o referente, o Santo), os destinatários (a audiência presente na cena) e o artista, responsável pela criação do objeto. Apesar do anonimato que prevalece em relação a este personagem no âmbito das relíquias, o artista participa de uma etapa muito cara: a origem. Tão focado no “fazer” da arte, Gell valoriza o procedimento técnico que leva à criação da obra e o considera tão importante quanto o resultado final. Os saberes que permitiram a concepção do objeto estão nele contidos, e, de uma forma ou de outra, são percebidos pelos destinatários. É a *tecnologia do encanto* que fabrica, e o *encanto da tecnologia* que fascina<sup>52</sup>. Ambos se retroalimentam. E devemos acrescentar que aqui o falecimento de um homem santo faz parte do primórdio, encorpando essa tecnologia.

Se bem que o artista está muito envolvido no encantamento técnico que constitui um relicário, por exemplo, ele permanece oculto nas Cartas Ânuaas. Quem toma a frente nas situações que analisaremos é o próprio jesuíta que manipula a relíquia, uma figura correspondente ao *mecenas* da estrutura de Gell:

---

<sup>52</sup> “E é a maneira como é elaborada a vinda do objeto de arte ao mundo que pode vir justamente a ser a fonte do poder que tais objetos exercem sobre nós, ou seja, mais propriamente o processo de suas formações que dos próprios objetos em si mesmos” (GELL, 2005. p. 48).

A diferenciação que tenho em mente é a que se dá entre “espectadores passivos” (o público da arte em geral) e “mecenas” – aqueles que de fato encomendam a produção de obras de arte junto aos artistas, e cuja agência, como mecenas, é consequentemente indexada nas obras de arte cuja existência eles vieram a causar. O mecenato é uma forma bastante importante de agência do ponto de vista da antropologia da arte. A condição de mecenas parece diferir bastante da de espectador, que implica estar na posição de paciente em relação a uma obra de arte e ser “levado” a reagir a ela (ficar impressionado, fascinado etc.). Por outro lado, mecenas ficam (ou podem ficar) profundamente impressionados com as obras de arte cuja existência eles vieram a causar ao encomendá-las. (Gell, 2018, p. 87-88)

A questão da origem é uma das mais complexas em relação às relíquias. Está muito além das preocupações com a autenticidade, pois os ossos de um santo seriam apenas ossos até que provassem o contrário; sem falar que poderiam não ser especificamente do santo cogitado<sup>53</sup>. Os caixotes cheios de restos mortais tornavam-se verdadeiros quebra-cabeças, quem dirá as imensas catacumbas descobertas em Roma. Em termos artísticos, essa ideia de gênese é quebradiça, afinal a relíquia em si não é arte, ao menos não é elaborada como tal. A arte propriamente dita está no(s) relicário(s) e outros suportes que a acompanham em sua trajetória. Esses invólucros não são fixos, são uma casca ou, mais polidamente, uma espécie de exoesqueleto para um corpo inerte. Isso quer dizer que, se considerarmos relíquias objetos de arte, a pesquisa deveria limitar-se ao aspecto exterior? Não. Ao dedicar-se “exclusivamente” ao estudo dos relicários, Caroline W. Bynum esclarece logo de início que eles são “tanto contêineres quanto conteúdo” (Bynum & Gerson, 1997. p. 4). Inseparáveis. Além disso, alguns pressupostos de Gell sobre a teoria antropológica da arte nos encorajam a pôr em repouso as análises fundadas na estética, concentrando-nos nas reações dos agentes sociais em contextos específicos<sup>54</sup>. De fato, a convicção de Gell faz sentido no contexto da devoção:

---

<sup>53</sup> “There was rarely only one relic, a piece of bone, inside one container: usually, there were a number of reliquaries inside each other” (Arponen, Maijanen, Immonen, 2018. p. 154).

<sup>54</sup> “Um enfoque puramente cultural, estético e ‘valorativo’ sobre objetos de arte é um beco sem saída para a antropologia. O que me interessa, pelo contrário, é a possibilidade de formular uma ‘teoria da arte’ que se adéque com naturalidade ao contexto da antropologia, dada a premissa de que as teorias antropológicas são ‘reconhecíveis’ inicialmente como teorias que tratam das relações sociais, e nada mais. A maneira mais simples de conceber essa ideia é supor que existe uma espécie de teoria antropológica em que *pessoas* ou ‘agentes sociais’ podem, em certos contextos, ser substituídos por *objetos de arte*” (GELL, 2018, p. 28-29)

O que atrai o devoto não é a qualidade estética da imagem ou mesmo seus traços. Aos devotos interessa que a representação corresponda ao que a tradição foi convencionado como referencial e eles esperam do santo. O que importa é manter um referencial da hagiografia definido historicamente, que adotou traços, signos ou motivos que, pelas suas características, passaram a ser considerados distintivos na biografia do santo, sendo aceitos e consagrados pela tradição. (Londoño, 2000. p. 255)

## A idolatria como semelhança

Voltando às origens, reencontramos a idolatria: “[...] y estos esconderijos de las selvas antes estaban consagrados a un estúpido culto idolátrico, y ahora, gracias al sudor y trabajo de nuestros Padres, se ve allí una dilatada miés evangélica, madura para la recolección, consistiendo ella más bien de ángeles, que de hombres mortales” (Carta Ânua, 1672-1675. p. 14). Este trecho relativo às reduções dos rios Paraná e Uruguai faz lembrar os monólogos nem tão fictícios de Bruno Latour, em sua *Reflexão sobre o culto moderno aos deuses fe(i)tiches*. O antropólogo francês, crítico contumaz das definições clássicas sobre a modernidade, coloca em xeque a própria capacidade dos “modernos” (europeus em contato com outras sociedades) sobre esse discernimento tão importante entre cultivar o objeto em si ou aquilo que ele apenas “representa”. A primeira modalidade seria praticada pelos *fetichistas*, as populações nativas na África.

O fetichismo, segundo a acusação, estaria enganado sobre a *origem* da força. Ele fabricou o ídolo com suas mãos, com seu próprio trabalho humano, suas próprias fantasias humanas, mas ele *atribui* este trabalho, estas fantasias, estas forças ao próprio objeto por ele fabricado. [...] Derrubar o fetichismo equivale, portanto, a inverter a inversão, a retificar a imagem e restituir a iniciativa da ação ao seu verdadeiro mestre. No caminho, contudo, o verdadeiro mestre desapareceu no trajeto! O objeto que não era nada realiza algo. Quanto à origem da ação, eis que ela se perde em uma disputa terrivelmente emaranhada. (Latour, 2002. p. 26)

Uma relíquia é constituída de um corpo, um fragmento corporal ou de um objeto que teve contato com um dos dois. Um destes é então envolto por uma obra de arte, o relicário, fabricado por ourives e outros artistas talentosos. Diferentemente de uma imagem, inteiramente fabricada por mãos humanas, a relíquia precisa conter um resquício físico daquilo que ultrapassa o trabalho humano. Os jesuítas creem, e precisam crer para se defender dos ataques iconoclastas, que sabem separar interioridade e exterioridade ao considerar seus objetos religiosos. No necrológio de um dos grandes artistas da Província Jesuítica do Paraguai, o irmão belga Luis de la Cruz, o autor da *Ânuia* exalta que “Era incansable en su oficio de pintor, como lo atestiguan las casas y colegios de la Provincia, y todas las reducciones que abundan de pinturas, obras de su elegante pincel, y expresiones fieles del objeto que quieren representar” (Carta *Ânuia*, 1669-1672. p. 10). Expressões fiéis, não tentativas miméticas. Mas Latour argumenta que ninguém, nem moderno nem nativo, seria capaz de estabelecer uma distinção nítida entre “o pólo sujeito e o pólo objeto, o mundo das representações e o das coisas” (Latour, 2002. p. 57). Assim ele estabelece que, na realidade, são os fe(i)tiches que habitam todos os espaços e relações sociais, objetos que não seriam nem fabricações humanas nem de origem natural ou divina, pois tal divisão é impossível. Não pretendo utilizar a ideia de fe(i)tiche como instrumento de análise, mas ela parece ter muito a ver com as relíquias, bem como com os narradores das *Cartas Ânuas*, os modernos jesuítas:

Eles têm um culto, o mais estranho de todos: eles negam às coisas que fabricam *a autonomia que conferem às mesmas*, ou negam àqueles que as fabricam, *a autonomia que estas conferem aos mesmos*. Eles pretendem não ser superados pelos acontecimentos. Eles querem manter o domínio, e encontrar tal fonte no sujeito humano, origem da ação. (Latour, 2002. p. 101)

Os jesuítas denunciam mais ou menos dessa forma as práticas idolátricas dos indígenas. Porém eles mesmos lidam com objetos que foram fabricados ou encomendados por eles. Não falo apenas do relicário, mas desde a escolha de um determinado osso proveniente de uma pessoa santa. Com o passar do tempo, a origem também é apagada: a única *pessoa* ligada à relíquia é o próprio santo. A relíquia tornava-se o santo. Portanto, ao procurar desvios no discurso, pode ser produtivo rastrear evidências de que o jesuíta revela sua incapacidade de fazer as distinções assinaladas por Latour.

## Virtus, contato e cartas desossadas

A noção de *virtus* é incontornável em um estudo sobre relíquias. Assim como o relicário é o invólucro dos restos, a *virtus* é seu envoltório invisível e inodoro. Com certa licenciosidade, eu diria que se trata da alma do conceito de relíquia (para uma análise historiográfica). Apesar de estar registrada em documentação de séculos passados, procuro compreender como *historiadores* manejam esta característica fundamental das relíquias.

O culto das relíquias é fundado sobre o conceito de uma força (*virtus*) que se imagina manter-se viva e ativa nos restos corporais dos santos. Essa *virtus* – por meio da qual Cristo e os apóstolos teriam operado milagres – revela aos homens o poder de Deus (Bozoky, 2005. p.1).

Traduzido do latim, *força*. Ela tem a função de se fazer perceber o poder divino na comunidade dos vivos. E, talvez o mais importante do ponto de vista religioso, ninguém menos do que Jesus Cristo utilizou essa força para operar milagres, o que lhe dá um ar de continuidade.

A noção de *virtus* torna-se realmente problemática, para este trabalho em especial, ao ser adotada como base de medida para uma hierarquia: “Relíquia ‘real’ e relíquia ‘representativa’ são as duas divisões preliminares: as ossadas de um lado e de outro todos os objetos contidos em relicários que tenham adquirido por contato a captação da santa *virtus*”<sup>55</sup> (George, 2002, p. 564). Contato torna-se uma chave de leitura a partir de agora. Se iniciei este trabalho citando documentos sobre ossadas, o bojo documental de Cartas Ânua não apresenta nem de longe o mesmo volume ósseo. Corpos incorruptos, como o do padre Ornos (Carta Ânua, 2008. p. 60) e ossos que estremecem no ataúde como os de Antonio Ruiz de Montoya (Carta Ânua 1658-1660, p. 50) são exceções, ao menos em

---

<sup>55</sup> “Relique ‘réelle’ et relique ‘représentative’ sont les deux divisions préliminaire: les ossements d'une part et d'autre part tous les objets contenus dans les reliquaires qui ont acquis par contact la captation de la sainte *virtus*” (GEORGE, 2002, p. 564)

relação ao modelo de discurso recorrente<sup>56</sup>. Essas são as relíquias por excelência, as primárias, as mais valorizadas. Elas não precisam tocar nada para adquirirem a *virtus*, que delas emana. As pessoas vão até elas, pois que são estáticas. Demarcam um espaço de culto propriamente dito, com ritos e calendários a seu redor. Eu as chamo de relíquias românticas, já que comportam os repertórios mais extravagantes em termos de riqueza, impacto político e econômico, disputas e, enfim, o ápice de poder espiritual. Muitas vezes esta caracterização é estendida, em diferentes análises, às relíquias secundárias, terciárias e assim por diante. Estas também são chamadas relíquias de contato, visto que sua absorção da *virtus* ocorreu por um contato físico imediato com o santo falecido, em vida (uma carta assinada por ele, um objeto de uso pessoal) ou após a morte (tecidos, medalhas aplicadas postumamente). Assim, as pessoas desejariam ardentemente *tocar o objeto que tocou o santo*. Uma dinâmica do contato. A noção de *virtus* torna-se fundamental por abrigar no termo relíquia os objetos que não são ou não contêm partes de um corpo humano. Estas são as *nossas* relíquias, as que mais encontramos nos relatos da Província Jesuítica do Paraguai: uma carta firmada por santo Inácio de Loyola, objetos indeterminados referentes a são Francisco Xavier, além de outros elementos que podem ser considerados relíquias, atuar como elas, dependendo da flexibilidade que se pretenda dar ao conceito. Não há dúvida de que ele pode ser muito elástico<sup>57</sup>: “Nem sempre as relíquias podem ser nitidamente distinguidas de suvenires, *mementos* e antiguidades. Como eles, elas servem como lembranças e memoriais e criam sentidos de pertencimento e identidade” (Walsham, 2010. p. 13).

Parece o momento de fazer uma escolha importante para a pesquisa. Se corpos incorruptos e ossadas semoventes são exceção no corpo documental, deveríamos tratar as *nossas* relíquias como inferiores de antemão? O que quero evitar é transplantar a magnificência de relíquias medievais e modernas da Europa, que compõem tesouros de igrejas e iluminam museus de arte sacra, para um lugar diferente, e uma comunidade

---

<sup>56</sup> Segundo um relato posterior, os restos mortais de Montoya realizam uma ação de cura *através* de seu ataúde (Carta Anua 1659-1660. p. 50), ainda assim não correspondente ao modelo que será apresentado mais à frente. Voltaremos a esta comparação.

<sup>57</sup> “[...] relics cannot always be neatly distinguished from souvenirs, mementos, and antiquities. Like them, they serve as reminders and memorials and create senses of belonging and identity.” (Walsham, 2010. p. 13).

indelevelmente mais humilde<sup>58</sup>. É constrangedor pensar em um tratado de paz sendo selado com a testemunha indispensável de uma relíquia na Província Jesuítica do Paraguai. Por outro lado, a aplicação de conceitos gerais sobre relíquias pode jogar a nosso favor, desde que o ponto de partida não seja sempre uma elite de restos mortais.

Enquanto estas categorias contribuem analiticamente, eu não vi nenhuma evidência de que Cristãos Ortodoxos classificam tipos de relíquias em nenhuma forma de ordem hierárquica. Para meus informantes uma relíquia é uma relíquia; pessoas falaram de ossos, madeira e coisas abençoadas por meio desses itens como relíquias de Cristo, ou determinado santo<sup>59</sup>. (Carroll, 2016. p. 120)

Entretanto, abdicar da hierarquia levanta outra questão. E é nela que a noção de *virtus* e o signo índice parecem se encontrar. O fragmento de um corpo (primária) seria diferente de um objeto tocado por este corpo em vida (secundária), ou ainda um objeto induzido a tocar tal corpo postumamente (terciária). No primeiro caso, fala-se de algo essencial do santo falecido, cuja vida e corpo lhe foram concedidos por Deus (natureza). Nos outros, são fabricações humanas (cultura). Todavia, essa suposta assimetria<sup>60</sup> é resolvida pela *virtus* que, em outra esfera, tem o mesmo eixo que um índice: o poder do contato. Independentemente de ser um osso ou outro material, *é pars pro toto*:

Em termos de teoria semiótica da representação, nada seria mais errôneo do que imaginar que a substância de um signo (o signo ‘cachorro’ visível ou audível) fosse parte de qualquer cachorro, ou de cachorros em geral. Com índices, porém, não ocorre do mesmo modo que com signos propriamente ditos. A abdução de um índice caracteristicamente envolve postular uma relação substantiva parte-

---

<sup>58</sup> “À medida que foram obrigados a *repetir* o acervo cultural de um lado para o outro do Atlântico, desvincularam-se de um universo marcado pela figura para produzirem um signo” (Theorodo, 1992. p. 60).

<sup>59</sup> “While these categories are helpful analytically, I have seen no evidence that Orthodox Christians classify types of relics in any sort of hierarchical order. For my informants a relic is a relic; people spoke of bones, wood and things blessed off of these items interchangeably as ‘relics of Christ’ or a given saint” (Carroll, 2016. p. 120).

<sup>60</sup> “Este é todo paradoxo moderno: se levamos em consideração os híbridos, estamos apenas diante de mistos de natureza e cultura; se consideramos o trabalho de purificação, estamos diante de uma separação total entre natureza e cultura. É a relação entre os dois processos que eu gostaria de compreender” (Latour, 1994. p. 35).

todo (ou parte-parte). A fumaça é um tipo de ‘parte’ do fogo, por exemplo. (Gell, 2018, p. 166)

A *virtus* é o resultado da abdução de um índice. Se a fumaça é um tipo de parte do fogo, uma carta firmada pode ser parte de um *corpo*. Pode ser. E quem decide isso é o expectador, a audiência, os destinatários. Ao receberem *pars*, se encarregam de elaborar um *toto*. Cada vez mais o público que se envolve com as relíquias como paciente torna-se merecedor de um olhar minucioso. Em teoria, eles farão inferências ao contemplar uma relíquia, atribuir intenções, buscar um referente e identificar um agente que deu início à sequência de ações. Essa audiência é muito diversa. Convenientemente, os episódios que analisaremos geralmente identificam a etnia, o status social e outras características do paciente principal (uma parturiente, por exemplo) e demais presentes em seu entorno. Mas não me interessa antecipar um corte entre os participantes indígenas e europeus. Essa separação será feita pelo resultado dos seus contatos com relíquias. Em primeiro lugar, pela “ignorância religiosa” que imperava na maioria das comunidades, principalmente fora do ambiente urbano. Não há como saber se um colono europeu teria mais aptidão a se relacionar com uma relíquia do que um indígena doutrinado na redução. Talvez faltasse a ambos o mesmo senso de escala: eles poderiam nunca ter visto outras relíquias a ponto de compará-las.

### **Do culto à cura: uma especialização**

Os poderes taumatúrgicos das relíquias sempre foram seu maior atrativo. Pedir ou agradecer pela boa saúde graças à intervenção divina era o que movimentava os centros de peregrinação desde a Antiguidade. Porém, como Peter Brown propôs, o caminho mais comum era o contrário, o traslado. Ela vinha até o fiel. E ao que tudo indica, as relíquias de nossas Cartas Anuais apenas trasladam. Pois não há menção alguma de um *culto* específico a elas. Os santos recebem homenagens e são festejados por meio de suas imagens. Com a exceção dos restos de Montoya na redução de Loreto (ossos estremecem, sem menção a corpo incorrupto), nada parece indicar um santuário de peregrinação tendo

reliquias como foco<sup>61</sup>. Quem sabe seja esta uma daquelas situações em que o narrador da carta sequer precisa mencionar a relíquia, afinal “todo altar deveria conter ao menos uma”. No entanto imagens como a da Virgem são exaltadas desde sua chegada, era motivo de orgulho e regozijo anunciá-las. Se a relíquia conferia poder ao centro espiritual, por que não a mencionar? Quando os autores das cartas se referem a uma relíquia abrigada em um colégio da Companhia de Jesus, é para logo em seguida tirá-la de lá e encaminhar até o necessitado. Como um *kit* de primeiros socorros.

A cura, tanto física quanto espiritual, é a função principal (e única?) das relíquias segundo os relatos da Província Jesuítica do Paraguai. Isso nos permite verticalizar a pesquisa e trilhar alguns caminhos historiográficos bem experimentados nesta área. Eliane Fleck ressaltou a resistência inicial dos missionários em praticar com remédios da cultura indígena como ervas, resinas, bálsamos provenientes da flora local (e, mais importante, dos saberes locais):

Outro aspecto fundamental da atitude dos missionários frente às doenças está relacionado com a prática da magia curativa, de uma “medicina de tipo exorcista”. Isto pode ser comprovado em registros nos quais a ênfase dada nos relatos é a cura por intercessão divina ou pelo uso de relíquias sagradas [...] (Fleck, 1999. p. 147).

Esta “magia eclesiástica” parece ter se apropriado da relíquia e enxugado suas funções mais amplas, ao menos no meio público. Tal procedimento também era realizado com crucifixos, medalhas e, algumas vezes, sem objeto algum pela simples invocação da divindade. Nesse âmbito, a relíquia era só mais um instrumento. Fleck afirma, entretanto, que houve uma assimilação gradual dos elementos indígenas medicinais (muitos de natureza xamânica) por parte da Companhia ao longo do século XVII:

Não somente os Guarani reformularam suas atitudes diante da doença e da morte, mas também os missionários jesuítas vivenciaram, em especial em relação às práticas terapêuticas, uma oportuna e conveniente flexibilização que lhes permitiu controlar as doenças, manipular as curas e as não-curas e promover manifestações de piedade

---

<sup>61</sup> Situação semelhante à da Nova Espanha: “Sin embargo, en el caso novohispano al no existir el tipo de santuarios consagrados a las reliquias como los erigidos en al Europa medieval [...]” (Reyes, SD. p. 114).

e de devoção coerentes com o projeto de civilização-conversão da Companhia de Jesus. (Fleck, 1999. p. 159).

Tudo se flexibilizou, por que não as relíquias? Proponho que essa especialização como instrumento de cura portátil tenha alguma relação com tais transformações farmacopeicas. Podem ter perdido proeminência dentro do templo, e ganho os espaços domésticos dos leigos enfermos.

Se a cura é o lar da relíquia em nossas narrativas, encontramos um oportuno referencial metodológico no trabalho de Carla Berto, “Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)”. A autora realizou uma profunda análise em Cartas Ânuaas e outras correspondências regulares dos jesuítas. A seleção de trechos é semelhante à minha, já que o tema do milagre é intimamente ligado a processos de cura e risco de morte. Mais interessante ainda é sua abordagem sobre a *eficácia do milagre*. A autora aplica pressupostos antropológicos de Claude Lévi-Strauss a partir dos textos de sua *Antropologia estrutural*. Também estou interessado na eficácia das relíquias, entendendo esta como os resultados obtidos através de sua *agência*. E enquanto Lévi-Strauss focou sua análise em atividades xamânicas, a iniciativa de Berto aos estudar seus casos incrementa o contexto com as figuras do santo e do clérigo. A adaptação resultou em uma estrutura de análise baseada na crença do milagre por parte do clérigo, do enfermo e do grupo que os circunda. O consentimento mútuo da possibilidade milagrosa permitiria a eficácia<sup>62</sup>, assim como no caso da magia.

Milagre, crença, magia. Três palavras que pouco utilizei até aqui. Nos relatos que compilei, a palavra milagre raramente é atrelada à ação das relíquias. O resultado ou a própria eficácia é por vezes descrita como *favores del cielo, cosa maravillosa, maravillas, maravillosa asistencia*, e outros termos que podem ser tomados como equivalentes, mas não necessariamente constituem um milagre. A graça, por exemplo, é uma intervenção sobrenatural em que Deus apenas permite que algo siga seu curso. Apesar disso, a

---

<sup>62</sup> “Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente. A confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. [...] Quando o feiticeiro pretende extrair por sucção, do corpo de seu doente, um objeto patológico cuja presença explicaria o estado mórbido, e apresenta um seixo que dissimulara na sua boca, como se justifica esse procedimento aos seus olhos?” (Lévi-Strauss, 1970. p. 184-185).

definição moderna de milagre praticamente corresponde ao contexto de ações que encontramos em todos os relatos selecionados:

La idea general sobre el milagro es la postura racionalista que lo señala como una suspensión temporal de las leyes de la naturaleza, noción propuesta por vez primera por el filósofo holandés Baruc Spinoza (1632-1677). Esta visión propone al milagro como imposible porque rompe con las reglas de la naturaleza, lo que implicaría un sacrilegio ya que se acusaría a Dios de romper con lo establecido por él mismo. El milagro es entonces “un hecho físico relativo a la salvación terrena de uno o varios individuos que parece sorprendente a los espectadores y es interpretado como acción religiosa que supera las fuerzas efectivas del hombre”. Pero éste debe entenderse como un prodigio significativo, interpretado como intervención y el conocimiento de sus beneficiarios. (Reyes, 2011. p. 110)

É evidente que o fenômeno da crença no milagre ocupava a mente dos jesuítas. Entretanto, se o narrador não utiliza o termo com frequência em relação às relíquias, acredito que não seja uma prioridade. Como afirma Berto, sua proposta não consistiu em “um estudo sobre o milagre em si, mas sobre os elementos articulados que culminariam no relato do fenômeno religioso” (Berto, 2005. p. 23). Ademais, a maior parte das pessoas que povoam nossos relatos estão em busca de cura, não necessariamente de um milagre. Espero ter deixado claro que neste trabalho pretendo dar espaço ao que estes leigos moribundos seriam capazes de pensar e desejar, ainda que tal conteúdo seja inatingível a não ser por um ou outro vestígio.

Quanto à crença, a situação é mais complexa como provocou Bruno Latour. É ela que permitiria a eficácia da magia, a crença do feiticeiro em si mesmo, a crença da vítima, e assim por diante. Tomando essa ideia de crença como algo inescapavelmente coletivo, dependente de convenções e exigências, opto por escolher uma única crença para trabalhar de forma teórica, que é a crença no poder do contato, na *virtus*. Para que a relíquia seja relíquia, é preciso que o paciente perceba naquele objeto uma trajetória de contato, com um corpo santo, com enfermos do passado, com outras relíquias. A partir deste conteúdo, ela pode abrir um leque de inferências, abduzir do índice um todo. Este todo, é claro, depende em grande parte do que ela concebe sobre aquele objeto que lhe é apresentado ou tocado:

A humanidade tem um privilégio em relação a Deus, que é o de controlar a sua objetificação. Por mais que Deus seja o autor supremo de sua semelhança em forma de estruturas magníficas e obras de arte, a agência humana segue sendo essencial em um ponto crítico, que diz respeito às causas, instrumentos e resultados. (Gell, 2018. p. 180)

Em relação à magia, as operações de cura xamanística são ótimas referências em termos de metodologia. Elas fazem parte do contexto que estudo e ajustam o olhar para elementos importantes nos procedimentos (o canto do xamã / a invocação do santo, por exemplo). Mas o tipo de operação mais interessante para nossos propósitos tem o objetivo oposto, é a feitiçaria indicial. Consiste basicamente em produzir uma imagem representacional de uma vítima e direcionar encantamentos através dela, geralmente causando malefícios verificáveis. Uma variação desse tipo de feitiçaria é a que utiliza exúvias da vítima: fios de cabelo, unhas, restos de comida: “Muitas vezes, a feitiçaria indicial torna-se mais efetiva pela incorporação de exúvias da vítima, para que a magia imitativa, baseada na similaridade (visual), seja aliada a outro tipo de magia, baseada no contato” (Gell, 2018. p. 166). Pode soar um tanto provocativo, mas acredito que estamos falando da própria *virtus* em versão profana, uma *virtus* sem santo. Não é uma energia, não é uma força. Ela perdeu sua exclusividade cristã e religiosa para ser cooptada pela metodologia. A *virtus* é um trunfo cognitivo de todo ser humano, além da indução e da dedução, é a abdução a partir de um índice.

Toda vez que uma relíquia se desloca de uma comunidade à outra, seus significados devem ser renovados e adaptados à realidade em que se encontram. Ela é esvaziada no percurso. Se isso é verdade para distâncias intercontinentais, o esforço deve ser redobrado em outro continente, o Americano. Os jesuítas seriam responsáveis por introduzir estes significados no Novo Mundo, apelando às hagiografias e atestando as intervenções dos santos por meio de seus artefatos. No próximo capítulo tentarei compreender como este projeto culminou, nos últimos anos antes da expulsão da Companhia de Jesus. No estado de coisas, naqueles momentos finais, a relíquia era quem ou o quê?

### Capítulo III: ¿Sólo por el contacto?

Comecemos por desmembrar o modelo de cura, que já sentimos entalado na garganta. Ainda estamos no século XVII, justamente para cristalizá-lo pela continuidade.

Uno de nuestros misioneros, ensanchando el radio de sus actividades, llegó, como por inspiración, a una aldea de la jurisdicción de Santiago del Estero, donde le esperó una cosecha muy grande. Ya por tres días sufría allí una pobre india de crueles dolores de parto; pero con el contacto con una reliquia de nuestro patriarca San Ignacio dió con bien a luz su criatura, bautizada en seguida. (Rada, 1663. p. 33)

O trecho contém a localidade; a presença de um jesuíta; o tempo decorrido entre problema e solução; a urgência da enfermidade e etnia da pessoa leiga; o contato físico com uma relíquia; a identificação do santo; o desfecho bem-sucedido incluindo batismo. Perfeito. Chega a soar como uma descrição antropológica na qual simplesmente se observa a dinâmica social em torno de um objeto.

A relíquia não é pedida nem trazida por ninguém. A concretização do parto não é associada diretamente à ação do santo. Não há sequer invocação, elemento que deve ser considerado com cuidado na análise. E, exceto pela “inspiración” do missionário, também não se identifica um componente sobrenatural explícito. Há, todavia, o contato, e é nele que temos o centro da ação, onexo causal. O contato torce a narrativa e é o responsável pelo desfecho. E se tentarmos enquadrar o relato sob a estrutura de Gell, temos Santo Inácio como Protótipo (referente do objeto) e o missionário como Paciente (apenas sofre ação da relíquia indiretamente). Mas quem é o agente, onde está a *agência*? Em algum lugar entre a índia (paciente) e a relíquia (índice).

#### Imagens e semelhanças

Como contraste, páginas depois, o autor da carta descreve a agência exuberante de uma estátua que sua e de ossos que tremulam na redução da Virgem de Loreto:

No hay que dejar sin mención el hecho, de que la estatua del Santo Padre Ignacio sudó copiosamente, al tiempo que se estremecieron los restos del venerable Padre Antonio Ruiz, depositados en este Pueblo. La noticia de este acontecimiento llenó a todos, presentes y ausentes, con admiración y santo temor. (Rada, 1663. p. 59)

Essa fórmula também é recorrente, postulando uma equivalência entre imagens e relíquias. Entretanto, há uma preocupação maior com testemunhas “presentes y ausentes” e não há nenhum resultado prático ligado aos objetos. Apenas manifestam sua agência no mundo sensível. Este modelo aproxima imagens e relíquias a ponto de, em uma *Ânua* anterior, tanto uma como outra suarem copiosamente, com gotículas na superfície do ataúde do Padre Montoya (*Carta Ânua 1658-1660*, p. 50). É o outro polo do modelo que realmente nos interessa, o da cura. Notemos que nesta situação, o ambiente é amplo e controlado, tudo acontece no templo e se espalha como notícia, como ouvir dizer. A resposta dos pacientes é de pura contemplação. Não há traslado, a relíquia não se desloca. Ninguém toca em nada.

Há um problema aqui. Venho insistindo com fervor na diferença entre imagens e relíquias. Simplificando, seria a impossibilidade de tratar a relíquia como imagem. Já que só a primeira possui um resquício material do referente, ainda que por meio do contato. A imagem é só uma escultura, um ícone, um trabalho humano e pronto. Entretanto, em um dia qualquer, ela secreta um vestígio material: o suor. Ainda que póstumo, o produto de glândulas sudoríparas não dista muito das exúvias. São dejetos renováveis do corpo humano. Tampouco seria o suor menos legítimo que um osso de origem duvidosa e averiguações com poucos recursos. Além disso, lágrimas e suores de estátuas podem ser posteriormente absorvidos por algum tecido aplicado sobre a superfície; logo seriam relíquias. Onde há fumaça há fogo, onde há suor, há vida.

A discrepância entre os suportes materiais deve ser levada em conta, já que estudar as relíquias de forma isolada jamais foi uma possibilidade. Da mesma forma que recusei o uso da hierarquia entre elas, o mesmo pode ser assumido em relação a outros objetos. E é a própria documentação que reforça essa postura, pois entre as variações que encontraremos no *modelo discursivo de cura (com relíquias)* está a substituição destas

por outros objetos de devoção<sup>63</sup>, obtendo-se soluções muito parecidas senão iguais, como no Colégio de Asunción:

La maravillosa asistencia de nuestro gran patriarca San Ignacio, en especial en circunstancias de difícil parto, es ya tan frecuente, que es imposible contar todos estos casos, lográndose ella las más de las veces con la simple aplicación de una imagencita del santo. Del mismo modo se aplican las reliquias de él en otras pertinaces enfermedades y con el mismo buen resultado. (Carta Ânua 1663-1668, p. 57)

Trinta anos antes, ao discorrer sobre a redução de la Encarnación o de Itapuá, o Padre Romero estabelece a mesma simetria:

También en sus partos peligrosos se encomiendan a él y piden alguna *imagen o reliquia* del Santo para que les ayuden en aquél trance, con lo qual se han visto maravillosos efectos y algunas veces parecía que nacían las criaturas casi muertas y con raras circunstancias todas han alcanzado el Santo bautismo y luego en recibéndolo han volado al cielo. (Romero, 1633. p. 44. *grifo meu*)

Os dois exemplos acima são “genéricos”. Referem-se a grupos ou comunidades e não há indicação de um testemunho específico. Normalmente são seguidos de “casos particulares” que o autor da carta seleciona e que fornecem uma narrativa mais rica em detalhes e ações. Este é o foco. E se tal modelo de cura é muito semelhante para diferentes objetos, pode-se filtrar possíveis desvios quando a relíquia integra a fórmula. Quanto à agência, soa por demais subjetivo afirmar que ela estaria “em algum lugar entre a índia e a relíquia”. A pretensão de identificar se o paciente abduz algo do índice e o relaciona a um santo vem dos aportes antropológicos, hóspedes desta pesquisa. Já a adaptação desses princípios à noção de *virtus* é muito mais modesta e viável, centrada na ideia de contato e despida de concepções como energia espiritual ou algo dessa ordem: “Amuletos, relíquias, água benta não possuíam virtude sobrenatural intrínseca, no entanto, produziam preciosos efeitos, diminuindo a ansiedade dos doentes e predispondo-os à cura pela

---

<sup>63</sup> O conjunto a que me refiro diz respeito àquele elaborado por Eliane Fleck em seu estudo sobre a cura no trabalho jesuítico, que além de incluir imagens e relíquias, dá o mesmo espaço à água benta, papéis com inscrições e bênçãos e até elementos imateriais como o sacramento do batismo.

imaginação e pela fé” (Fleck, 1999. p. 300). Como esses preciosos efeitos seriam produzidos?

O padre Antonio Ruiz de Montoya nasceu e morreu na América (1585-1652). Poucos anos após o falecimento, uma Carta Ânua revela seu poder de cura: “También al padre Comental sucedió que un tumor que desfiguraba su cuello desde la infancia desapareció sólo por el contacto de su cabeza con el ataúd del padre Antonio” (Carta Ânua 1658-1660, p. 50). Apesar de não haver menção a um corpo incorrupto, sabemos que os ossos de Montoya estremeeceriam alguns anos mais tarde. Portanto, uma relíquia que tem como relicário o ataúde em madeira. Não poderia haver testemunha mais confiável, pois Comental conheceu o santo em vida, tendo os dois mantido correspondência. Uma dessas cartas, inclusive, foi analisada por Guillermo Furlong (1964). É o caso que mais se aproxima das relíquias românticas, exceto pela ausência da origem ultramar. Comental (Paciente) vai até o santuário, a relíquia (índice) não lhe é trazida. O autor também descreve anteriormente alguns traços de culto a Montoya (Protótipo), em que a dinâmica de promessa e agradecimento faz parte do cotidiano. De qualquer forma, algo muito localizado, sem menção a peregrinações por exemplo. O peregrino aqui é Comental. Ele não só vê e ouve, como também sente. Homem de religião, letrado, deveria ter o repertório completo para abduzir do índice uma capacidade de agir. Mesmo com todas essas variações, o modelo começa a se desenhar. Saliento três aspectos: uma parte do corpo, o pescoço; o período durante o qual a enfermidade o atormentava; e o mais importante, a expressão *sólo por el contacto*. Trata-se de uma marca de enunciação presente na maioria dos relatos. Ela denuncia um comportamento, um tipo de resposta à relíquia. Esse é o grande momento, já que tudo muda após o contato. Espécie de gatilho discursivo, *sólo por el contacto* é herança da *virtus*. Parece lógico querer participar de uma trajetória de contatos que transferem capacidades benéficas. Parece indispensável. Talvez seja o suficiente.

A marca do contato surge também no modelo de cura com imagens, ou melhor, *imagencitas* (as portáteis), como nesse caso ocorrido na Reducción de la Purificación de la Santísima Virgen de Candelaria:

Y realmente, experimentan muchas veces el gran poder de San Ignacio, en tal grado, que *sólo con la aplicación* de una imagencita suya sanan los enfermos, en especial las mujeres de parto. Así una de ellas, para no

mencionar otros casos, no podía dar a luz una criatura, ya muerta en su seno, habiendo fracasado todos los medios humanos, y estando ya la mujer para morir. En este trance imploró el favor de San Ignacio, y *aplicando su imagen* dio a luz y sanó. (Carta Ânua 1645-1646, p. 41 grifo meu)

As miniaturas de santos<sup>64</sup> não são aquelas imagens que suam no templo. É muito provável que pertencesse à índia parturiente, pois ela não lhe é trazida. Há certa intimidade com esse tipo de objeto. Imagens pequeninas são passíveis de *aplicación*, diferentemente das imagens supostamente “maiores” em tamanho. Na Carta Ânua seguinte, encontramos dois exemplos destas na Reducción de la Encarnación o de Itapuá, seguindo o mesmo modelo:

Así en 1647 había una mujer de parto difícil y hubo necesidad de administrarle los últimos sacramentos. Ya estaba por expirar, cuando se le ocurrió invocar a San Ignacio. Hizo hacer (*sic*) la imagen del santo a cuya llegada nació su hijo sin inconvenientes. El año siguiente otra, que por cuatro días sufrió horribles dolores de parto, sin que en todo este tiempo se acordase de San Ignacio. Pero al fin hizo traer una imagen del santo y con ella se libró felizmente del peligro y nació la criatura. Escarmentadas las madres, no se olvidan nunca en semejantes circunstancias, de encomendarse al santo. (Ferrufino, 1647, 1648 y 1649, p. 99-100)

As imagens trazidas não estabelecem contato físico segundo o relato. Em comum com as relíquias, é necessário que elas se desloquem. Não parece, entretanto, que os jesuítas se encarregavam da movimentação de imagens em circunstâncias como esta. No exemplo da *imagencita*, que não se desloca, como no seguinte, em que elas são requeridas pelas índias (poderiam vir de um altar doméstico na vizinhança), não há sequer testemunhas além da parturiente. Mas a ação não começa na atitude de solicitar a imagem ou decidir utilizá-la, e sim na invocação do santo, presente nas três narrativas. Sem nenhuma influência externa aparente, as mulheres atribuem significado ao objeto, imploram auxílio a santo Inácio, cuja agência é mediada pelo suporte material. Tudo

---

<sup>64</sup> “As miniaturas foram gestadas nos interstícios do sistema missional, nos Seiscentos. Constituíram-se na indexação acomodativa do panteão de santos e dos preceitos católico-jesuíticos, como expressão artística mestiça, consolidadas durante os séculos que se seguiram e ressignificadas, com derivações que chegam à Contemporaneidade” (Alhert, 2012. p. 22)

funciona perfeitamente. É importante ressaltar que, até o momento, os relatos citados neste capítulo referem-se aos espaços da redução e da aldeia, excluindo as cidades.

Invocação é outra marca de enunciação no modelo discursivo de cura. Ela revela uma atitude do indivíduo em relação aos objetos religiosos, uma capacidade de associá-los às entidades referentes (protótipos). Esse chamado por socorro, que pode ser vocalizado ou não, deveria sintetizar a apreensão dos saberes doutrinários em uma aplicação prática. Quem invoca é sempre o paciente, por espontaneidade ou indução. Sua posição na fórmula varia, não necessariamente “antecipando” o significado do objeto. Por sinal, há um ruído entre as duas marcas de enunciação identificadas. Nas ocasiões em que o desfecho se realiza “sólo por el contacto”, a invocação soa desnecessária:

A ausência de marcas de enunciação ou seu apagamento é, pois, uma das técnicas empregadas pelo narrador para aumentar o peso da alteridade de sua narrativa. Ele dá a impressão de transmitir ao destinatário a alteridade em “estado bruto” ou “selvagem”. Todavia, os vestígios enunciativos que pontuam a descrição dirigem-se ao saber implícito do destinatário e orientam a maneira como este a recebe. (Hartog, 1999. p. 269)

*Sólo por el contacto, sólo con la aplicación.* Inferindo um pouco, o que o narrador está querendo dizer? O poder dos objetos é tão grande que sua simples presença basta? Que os destinatários estão doutrinados ao nível de saber de *quem* é a relíquia? Ou que nem é preciso invocar o santo, ou seja, unir com palavras o índice e o protótipo, desde que haja contato? E ainda, que só o contato é indispensável? O narrador de certo modo mostra-se surpreso com tanta eficácia, em especial com os indígenas. Para complicar um pouco mais, lembrando Bruno Latour, podemos supor que ele está “se traindo” e deixando vestígios em seu texto? Pois *sólo por el contacto* não está muito longe da magia, ou pior, da idolatria: “Por todos os lugares onde desembarcam, os portugueses [...] tiveram que compreender o fetichismo relacionando-o, ora à *ingenuidade*, ora ao *cinismo*” (Latour, 2002. p. 21).

Atentemos também para a diferença entre os termos contato e aplicação. A segunda expressão sugere uma atitude mais específica por parte de alguém, um movimento de imposição.

A partir de agora seguirei o modelo discursivo de cura deixando de lado as imagens. Apesar da atenção especial que concedo às relíquias, torna-se claro o choque da teoria com a documentação. Nem tudo pode ser depositado em caixinhas bem identificadas e separadas, sejam ossos ou esculturas. Uma imagem qualquer também pode receber o tratamento de índice. Autores como Hahn e Walsham sublinham as diferenças de forma radical (o resquício material ligado ao referente), enquanto a teoria antropológica da arte de Alfred Gell mostra-se mais inclusiva, senão permissiva. É por isso que continuarei considerando na análise objetos como a água benta e as medalhas de Santo Inácio, dado sua relação mais estreita com o *contacto*, ou melhor, com a *virtus*.

### **Em nome da cura**

Uma hipótese deste trabalho é a de que as formas de relação dos leigos com relíquias e objetos de devoção servem de medida para os sucessos do projeto jesuítico na América. Admito que não é um grande *insight* de minha parte. É simplesmente o que sugere a documentação. Quando estes objetos são utilizados e compreendidos por uma comunidade, como nas reduções do Paraná e Uruguay, argumenta-se que:

Está ya muy arraigada la fe. Por el uso del Agua bendita, o de pan bendecido por la Iglesia, fue restablecida la salud de muchos. Por el contacto de unas santas reliquias, repetidas veces se han sanado tumores de la garganta, que imposibilitaban la alimentación, todas señales de una evidente intervención del cielo. Son, al mismo tiempo, muy devotos a San Ignacio y a San Francisco Javier a consecuencia de los muchos favores que alcanzan por la intercesión de estos santos. (Carta Ânua, 1669-1672, p.25)

O relato acima é do tipo genérico e inclui outros objetos religiosos, contudo indica uma especialização da relíquia, o tratamento de tumores na garganta. No modelo discursivo de cura, ela se apresenta assim:

Había un enfermo, postrado en cama, no tanto por una enfermedad corporal, sino más bien a consecuencia de su mala conciencia. [...] Le contestó al fin el enfermo: *he ocultado mucho, y por esto sufro tanto. No sé cómo librarme de estos tormentos, porque aquella mano peluda y horrible me aprieta la garganta, cada vez cuando quiero decir todo.*

Le puso el padre una reliquia de San Ignacio al cuello, santo remedio. Nadie más le apretaba la garganta al confesarse, y al mismo tiempo comenzó su convalecencia. (Carta Ânua 1663-1668, p. 73-74)

O relato provém de Santa Fe de la Vera Cruz, cidade, em uma subseção denominada “Casos particulares” e inclui um subtítulo: *Otro escapa al demonio, gracias a la asistencia del padre*. Um enfermo é visitado por um sacerdote, que de início não é bem recebido. O problema na garganta revela-se angústia por não haver se confessado como deveria. Após a anuência do paciente, expressa em um breve monólogo, o padre “põe” uma relíquia de Santo Inácio em seu pescoço e o problema é resolvido. O contato está subentendido, e entra na esfera da aplicação (“santo remedio”). Não há invocação. Como anunciado no subtítulo, é o padre quem salva.

Em se tratando de problemas na garganta, líquidos como o azeite de lamparina<sup>65</sup> e a *agua bendita* também eram indicados. Mas estes praticamente pertenciam ao domínio público, pois não havia necessidade de um sacerdote para administrá-los ou portá-los. Na redução de la Encarnación ou Itapuá, “Hubo una india, a la cual se había hinchado la garganta y estaba al punto de sofocarse. Le pusieron un poco del aceite de la lámpara del santuario, y, cosa maravillosa, acudió al socorro de la pobre india el Señor de la vida...y por su potente mirada al instante desapareció el tumor de la garganta, en presencia de muchos, sanando aquella por completo” (Rada, 1663. p. 57). No mesmo local, alguns anos depois, “Un hombre desahuiciado y moribundo, tomó [por medicina] agua bendita, recobrando en seguida la salud. Lo mismo, un lavado con agua bendita devolvió a otros la vista perdida” (Carta Ânua 1667, p. 136). A liberdade tomada com a *agua bendita* era tanta que, em um caso peculiar, uma indígena “cria” sua própria água curativa:

Sufrió una india grandes dolores de garganta, y no quiso ella aplicarse otro remedio, sino el Agua Bendita. En vano había ella pedido entre lágrimas que le trajesen un poco de esta agua de la iglesia, porque nadie de su casa quiso molestarle. Entonces ella pidió que se sumergiese en agua, y habiéndola bebido, cesaron los dolores. (Rada, 1663. p. 57)

---

<sup>65</sup> “La efectividad taumática de las imágenes incluso se aplicaba a aquellos objetos que las rodeaban como los cirios, velas de cera o de sebo y el aceite de las lámparas que ardían delante de ellas, mismos que adquirirían valor debido a la cercanía que habían tenido con la efigie y que eran solicitados a manera de reliquias. Tal era la demanda de estos aceites que incluso se tuvo que elevar la lámpara ‘porque no se podía dar abasto a cuantos pedían el aceite para ungir con él sus enfermedades’ (Reyes, SD. p. 123).

As relíquias, pelo contrário, são geralmente manuseadas pela autoridade eclesiástica. Nesta época, *agua bendita* era *agua bendita*, preparada no templo e ligada diretamente a Deus, não a um santo. Veremos mais adiante que no século XVIII ela terá se tornado a “Água de San Ignacio” no modelo de cura. Por ora, notemos que a fórmula é muito parecida para diferentes objetos. Um indivíduo tem um problema de saúde e encontra-se em um ambiente doméstico; a situação é levada às últimas consequências e há perigo de morte; por ação própria ou externa realiza-se o contato com um objeto sagrado e o desfecho é gratificante. A invocação não é explicitada, diferentemente dos casos com imagens.

Há o caso de um “índio enfermero” de Encarnación/Itapuá que manipula uma relíquia anônima, fazendo as vezes de sacerdote:

La grave enfermedad de un indio, que había perdido el uso de la razón por sus sentidos, sin que le aliviara ninguna medicina, se concluyó al contacto con el bonete de un padre difunto; pues, se le había ocurrido al indio enfermero, ponérselo al pobre enfermo, mientras invocaba con toda su alma la misericordia de Dios, por la intercesión de aquel padre. Realmente, por este medio recobró el enfermo el completo restablecimiento de sus facultades mentales y sensitivas. (Carta Anua 1667, p. 36)

Uma relíquia sem nome, uma invocação à misericórdia de Deus. Nem sabemos se o padre defunto era um jesuíta ou um santo. Possivelmente foi alguém que viveu naquela região e fora importante para sua comunidade. Lembro aqui das relíquias românticas, que atravessam oceanos e precisam ser ressignificadas em um novo local, como seriam as de Santo Inácio de Loyola e São Francisco Xavier. O narrador não se preocupa se o boné do padre falecido é uma relíquia aprovada, legítima. Ele mesmo atesta que foi, sim, o padre quem intercedeu/agiu, comprovando sua eficácia, sua *agência*. Então um indígena enfermeiro (e não feiticeiro) realizou todo o procedimento de cura com uma relíquia: “Embora a Igreja, como instituição, não alegasse ter o poder de realizar milagres, controlava o emprego das *‘bênçãos práticas de Deus’*, reforçando a eficácia das imagens, da água benta e das relíquias sagradas” (Fleck, 1999. p. 71). Neste caso, supervisionado de alguma forma, não foi por meio de um santo importado que a ideia de relíquia teria sido absorvida. Foi pela noção de *virtus*, a transferência de significados através do toque.

O enfermeiro nativo fez tudo corretamente, mesmo tendo escolhido um referente *aleatório* para abduzir a partir do índice. De fato, ele escolhe também o índice:

A menos que haja algum tipo de mediação física, que sempre explora as propriedades causais múltiplas do mundo físico do entorno (o ambiente, o corpo humano etc.), agente e paciente não interagem. Portanto, “coisas”, dotadas de propriedades causais características, são tão essenciais para o exercício da agência quanto estados de espírito. (Gell, 2018, p. 50)

O estado de espírito que prevalece no modelo de cura é o desespero. A dor, o medo da morte (sem batismo), a possível perda de um rebento, a simples angústia por algum desfecho. Quando lemos os relatos em silêncio, não capturamos os sons e odores, tampouco a real urgência do momento. Preces misturam-se a gritos estridentes e gemidos insistentes. A visão pode não ser clara, apenas uma lamparina ou uma fogueira. Olhos, ouvidos e narizes são perturbados. Quanto ao doente em si, este parece estar sempre inclinado a uma *supra* abdução do índice<sup>66</sup>:

Em presença de um universo de que está ávido de compreender, mas do qual não chega a dominar os mecanismos, o pensamento normal reclama sempre seu sentido às coisas, que o recusam; ao contrário, o pensamento dito patológico extravasa de interpretações e de ressonâncias afetivas, com as quais está sempre pronto a sobrecarregar uma realidade que seria de outro modo deficitária. (Lévi-Strauss, 1970, p. 199).

Deveria ser um esforço e tanto, especialmente para um enfermo, pensar precisamente em tudo que uma relíquia exige para ser eficaz. Elas deveriam transmitir a identidade de um santo específico e sua história de vida, bem como intervenções comprovadas. Se elas “eram os santos”, o que acontece quando os pacientes *erram* os santos? Quero dizer, quando o índice é apresentado e a agência pode ser atribuída a um referente não pretendido, visto que na maioria das ocorrências a relação é estabelecida *sólo por el contacto*. A confusão poderia ser maior na ausência da anatomia que constitui os corpos incorruptos e as imagens, pois “a fonte vital de um fragmento, na arte contemporânea e na relíquia, é em última análise sua resistência à certeza. [...] ‘verdade’

---

<sup>66</sup> “Podemos sugerir que a principal maneira por meio da qual o índice afeta o destinatário é a subversão, de alguma forma, do sentido de autocontrole do destinatário” (GELL, 2018. 66).

verificável importa menos que a *crença* na ‘verdade’ (Hahn, 2011. p. 146). Em outras palavras, o que importa é acreditar na *virtus*. Querer tocar um objeto que tocou e foi tocado por outros, na busca de soluções. Isso está “acima” da relíquia. É o que torna tão fácil trocar peças no modelo discursivo de cura e obter os mesmos efeitos. Em relação aos destinatários indígenas, também não parece algo que precisaria lhes ser ensinado. A *virtus* sempre esteve na América<sup>67</sup>.

Nas reduções, a documentação geralmente indica a iniciativa de algum indígena, sendo ele mesmo o enfermo ou parente, de utilizar um objeto sagrado para curar. Uma boa razão para isso é que eles não possuíam objetos além de *imagencitas*, estampas, crucifixos. Era necessário pedir, “hacer traer” ou buscar o artefato no templo:

Estaba ya agonizando un niño con su cuerpo destrozado, y no menos desgarrado de compasión estaba el corazón de su padre, cuando se le ocurrió la buena idea de irse al Padre cura párroco, para pedirle el corporal, sobre el cual estaba colocado aquel día de jueves el Cuerpo del Señor sacramentado. Condescendió el Padre a aquella piadosa suplica, y consiguió el indio luego la salud de su hijito, con sólo tocarle con el paño sagrado. (Rada, 1663. p. 57)

Já na cidade, pessoas de elevado status social poderiam possuir relíquias. O seguinte relato, de Asunción, aponta uma rara ocasião em que elas são manipuladas sem a autoridade de um sacerdote:

Una señora muy distinguida recién había dado a luz a un niño, el cual pronto después se enfermó, y fue llorado como muerto. Estaban ya preparando su sepultura, y, mientras estaban adornando el cuerpecito con flores, como se acostumbra con criaturas recién bautizadas, ¡hé aquí! Abrió los ojos y comenzó a dar vagidos; tomóle la ama de leche y lo alimentó, lo que antes había recusado. Este repentino restablecimiento, y vuelta a la vida, fue atribuida a la poderosa intercesión de San Javier,

---

<sup>67</sup> No âmbito das trocas, a ideia de *virtus* que proponho teria alguns contornos do *mana* da Nova Zelândia, no sentido dos significados que um indivíduo pode atribuir a suportes materiais. A comparação é arriscada e demandaria uma proposta de trabalho muito diferente. A título de ilustração, deixo a porta aberta para outra oportunidade: “Os *tonga* são, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são os veículos de seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (Mauss, 2013. p. 197).

porque habían puesto al cuello del niño reliquias del Santo, invocando al mismo tiempo su intercesión. (Carta Ânua, 1669-1672, p.4)

A intercessão foi atribuída, ouviu-se dizer. Não se trata de um caso da linha *sólo por el contacto*, já que a invocação a São Francisco Xavier é feita simultaneamente. A necessidade de invocar o santo específico surge sublinhada na cidade. Há também uma diferença de ritmo narrativo, pois o desfecho não acontece mediante o contato, e sim após. De forma burocrática, atribui-se agência ao santo determinado por meio das relíquias.

Se até o momento a maior parte dos relatos remete ao ambiente rural e reducional, e por que não dizer, experimental, que engloba a população indígena, a partir do século XVIII os cenários urbanos estão mais presentes. É tempo de deslocar a pesquisa para os setecentos, nosso recorte oficial. A leitura regressiva das fontes, a modo de sondagem, solidificou o modelo de cura e algumas marcas de enunciação. Quanto ao período imediatamente anterior a nosso recorte temporal, as fontes simplesmente não fazem parte de nenhum acervo, se é que alguma carta foi escrita e enviada<sup>68</sup>.

## O século das medalhas

As *coisas* mudam. A partir do ano 1714, apenas três relíquias são mencionadas nas Cartas Ânuas. A mais destacada, uma carta manuscrita assinada por Santo Inácio de Loyola, estaria depositada no colégio de Asunción. O mesmo tipo de relíquia, também referente ao fundador da Ordem, aparece em relatos sobre Santa Fé. Entre as duas cidades há uma distância de cerca de 870 quilômetros, então podemos considerar que seriam dois objetos distintos. A menos que fosse itinerante. Já nos deparamos com este formato atuando em uma redução nos seiscentos<sup>69</sup>, e é nesse espaço rural que ela faz sua primeira aparição depois do hiato, desta vez na missão dos índios Chiquitos:

---

<sup>68</sup> “1700-1713: Este período presenta una laguna en la secuencia de las anuas. Es posible que contribuyera a ello, como lo interpretaba el padre Leonhardt, la Guerra de Sucesión (1702-1714) que había cerrado la comunicación con los dominios ultramarinos” (Salinas, 2020. p. 46-47).

<sup>69</sup> “Hubo muchas mujeres ya desahuiciadas, la cuales, sólo por el contacto de una reliquia, consistiendo en un papel firmado por San Ignacio, u otra reliquia suya, escaparon con vida, saliendo con bien, dando a luz hijos gemelos. Otras sufrieron gustosas muchas burlas, afrentas y golpes, hasta heridas, inferidas por

A nuestro santo Padre [Ignacio] veneran ellos en especial, para librarse de las vejaciones de los espíritus malignos, que infestaban sus casas con fantasmas en figura de hombres o tigres. La sólo imagencita o la letra de San Ignacio los ahuyentó. Lo mismo experimentaron los Padres en su propia habitación. (Leonhardt, 1928 [1994]. p. 38)

Equiparada a uma *imagencita*, como já vimos anteriormente, aqui o processo dispensa invocação, assim como o contato. Não se refere à cura, e sim a uma proteção contra investidas sobrenaturais. O aspecto fantástico da narrativa é compartilhado e testemunhado por missionários da Companhia de Jesus que visitavam a aldeia. Mesmo sem contato, “la sólo imagencita o letra” indica que a simples presença do objeto garantia sua eficácia.

O modelo de cura retorna na *Ânua* de 1720-1730 e inaugura um tipo de relato mais detalhado que transcende a fórmula, ao menos em relação às cidades. Isso se deve à participação direta ou indireta do mais famoso historiador da Companhia em sua produção, o espanhol Pedro Lozano (1697-1752). Tendo influenciado por seu estilo ou mesmo escrito as cartas, Lozano não assina nenhuma delas:

En el caso de las cartas de 1720-1730, 1730-1735 y 1735-1743, la escritura de las mismas fue atribuida a Lozano y este hecho ha generado ciertas expectativas en cuanto a su producción y elaboración. Nos preguntamos si dichas cartas denotan el conocido estilo de Pedro Lozano, si es notoria la erudición que se encuentra en sus escritos o bien si estas anuas y sus consabidos fines informativos sobre la labor evangelizadora soslayan la forma de escribir del historiador de la Orden identificable en otros textos de su autoría. (Salinas, 2020. p. 27)

Seguindo por ordem cronológica, a carta de 1720 a 1730 cobre o período mais extenso. A primeira menção ao modelo de cura tem como protagonista um objeto que mudou de status durante o hiato, as medalhas de Santo Inácio. Anteriormente elas eram citadas como parte de um conjunto que excluía relíquias:

---

jóvenes libertinosos, queriendo ellas morir mil veces, antes de perder la castidad” (Carta *Ânua*, 1669-1672, p.25-26).

Son muy aficionados a conquistar objetos de devoción, como estampitas de santos, medallas, rosarios, Agnus Dei, y los guardan o llevan como medios para atraer las bendiciones de Dios, y experimentar muchas veces maravillosos efectos con estos objetos en sus necesidades espirituales y corporales. (Ferrufino, 1647, 1648 y 1649, p. 107)

As medalhas da Virgem e de Santo Inácio atuavam na área da prevenção e da proteção, não exatamente da cura. Seu uso estava mais restrito às parturientes em apuros, conforme o benefício mais conhecido em relação ao fundador. A medalha também integrava narrativas aventurescas como no necrológio do irmão bragantino Antonio Bernal, ao enfrentar seus rivais compatriotas:

En una de estas invasiones, dirigidas contra nuestras reducciones, había apuntado contra él su escopeta uno de los Lusitanos. !Cosa maravillosa! La bala se incrustó en la pequeña medalla de la Virgen, que solía traer puesta en el pecho, siendo él defendido por este escudo y quedando ileso. (Rada, 1663. p. 76)

Agora a medalha entra para o rol dos objetos de contato. O primeiro caso corresponde ao modelo de cura e poderíamos classificar a ação como “medicina de tipo exorcista”. Na cidade de Córdoba, um comerciante resistia às investidas de um dos padres da Companhia em busca de sua confissão e salvação. A medalha muda o curso do relato:

Pues, parece que por una divina inspiración se le ocurrió, fijar en el pecho del comerciante inadvertidamente una pequeña medalla del Santo Patriarca Ignacio. Sin embargo, luego preguntó aquel: *? Qué me metió, Padre?* Contestó el Padre: *Un recuerdo de un gran Santo.* Y al mismo tiempo le aconsejó, poner en él confianza para alcanzar la salud de su alma. !Cosa maravillosa! Apenas dicho esto, sintió de repente el comerciante arder su pecho, como si se le hubiesen puesto antorchas o tizones, hallándose trocado en otro hombre. Gritó otra vez: *? qué me há puesto Vuestra Reverencia en el pecho? Había yo huído de la confesión a no más poder, y ahora siento un irresistible deseo de limpiar mi alma, y no puedo menos que confesarme al instante. (...)* Una voz oculta me instigaba a todo esto, y me alejaba de la confesión. Por lo tanto, despreciaba yo los buenos consejos de Vuestra Reverencia; hasta que me puso la medalla, con lo cual, parece, prendió en mi

*pecho un fuego sobrenatural, que me parecía abrasar por completo.* (Herrán, 1731. p. 27-28)

Uma cura espiritual, como já havia ocorrido no caso referente à cidade de Santa Fé de Vera Cruz, na qual um aparente tumor na garganta revelou-se um composto de culpa e angústia pelo descumprimento dos deveres religiosos. Mais uma vez há resistência por parte do paciente e reproduções de um diálogo (monólogo, no primeiro caso). Em nenhum momento o padre associa a medalha ao nome de Santo Inácio. A *voz oculta* corresponde à mão peluda que apertava a garganta do paciente de Santa Fé. Em ambos os casos, algo precisa ser expulso. Notemos que, segundo o narrador, a situação se transforma quando o jesuíta estimula uma espécie de invocação relativa ao objeto em si, sem esclarecer quem seria o *gran santo* a quem se deveria depositar confiança. Na resposta do leigo, “hasta que me puso la medalla” é o momento que conduz ao desfecho. Do lado de fora do texto, a medalha não tem nome. Mas há contato.

O próximo relato encontrado na mesma carta apresenta o *modelo discursivo de cura (com relíquias)* na localidade de São Miguel. Nomes não faltam:

Hay que mencionar en este lugar también una gracia, alcanzada por reliquias de San Ignacio. En una estancia vecina estaba gravemente enferma de parto la esposa de Don Alonso de Alfaro. Duró ya 10 días este tormento, por la mala colocación de la criatura y la ignorancia de la partera. Ya había recibido los últimos sacramentos aquella señora, y su única congoja era el peligro de la criatura de morir sin bautismo. Al saber del caso el Padre Rector Sebastián de San Martín, envió a la enferma unas reliquias de San Ignacio, alentándola a la confianza de un buen parto. Y en realidad, al acercarse a la enferma las reliquias, cobró ella nuevas fuerzas, y nació un niño llorando débilmente. No podía vivir por el destrozo de su cráneo. Fue bautizado en seguida, y al tercer día voló su alma al cielo. (Herrán, 1731. p. 79)

Nenhum relato sobre relíquias contém tantos personagens identificados. Don Alonso de Alfaro, estancieiro, deveria ser um homem proeminente na sociedade local, assim como sua esposa. Seu testemunho transmite veracidade ao leitor da carta. Mais uma vez, a situação é levada às últimas consequências, até a intervenção do padre reitor. Ele não está presente na cena, mas envia “unas reliquias” de Santo Inácio. Essa imprecisão das relíquias no plural é recorrente e esclarece que a carta manuscrita firmada pelo

patriarca não está entre elas. A marca de enunciação do contato apresenta uma variante: “al acercarse a la enferma las reliquias, cobró ella nuevas fuerzas”. Trata-se de um raio de ação. Só pela aproximação do objeto realiza-se o desfecho do relato.

Por volta de 1728, outro caso de utilização de medalhas a modo de exorcismo, desta vez no povoado dos Santos Mártires do Japão. Uma mulher indígena casada é tentada pelo demônio a levar uma vida infiel. A medalha assume uma função belicosa:

En su lucha tremenda invocó ella a nuestro Santo Padre Ignacio, y alcanzó muy oportunamente su intercesión. El caso era, que habiendo un día el Padre Lorenzo Daffé confesado a esta enferma, le regaló una medalla con la efigie de este Santo, para llevarla colgada en el cuello, como buen remedio contra los asaltos del demonio. Estos no se hicieron esperar mucho tempo. Entonces les opuso la mujer como arma defensiva esta medalla; y luego cesaron las molestias. Desde lejos le mandaron los espíritus que se quite de la medalla. Nos les hizo caso, y poco a poco la dejaron en paz. Sanó ella, y no cesa dar gracias a su santo Protector, y en adelante siempre persevera siendo esposa fiel. (Herrán, 1731. p. 156)

O exemplo difere do modelo de cura recorrente por iniciar com uma invocação, iniciativa própria da paciente (algo que só encontramos nos exemplos com imagens, no início do capítulo). Por outro lado, a marca de enunciação do contato está ausente. A indígena leva a medalha ao pescoço, mas é no instante que a utiliza como “arma defensiva” que a situação muda. Ela não resiste à medalha e, sim, aos espíritos malignos. Não será a única que vez um padre da Companhia oferecerá uma medalha como dádiva a uma mulher em apuros de consciência.

Também em Santos Mártires do Japão, no mesmo ano, um relato genérico sugere que tanto invocação quanto contato podem funcionar isoladamente:

Sobre manera grande es el amor y la devoción de esta gente hacia nuestro Santo Padre Ignacio, y esto no sólo por los singulares beneficios, obtenidos por medio de nosotros, sus hijos, sino por las muchas gracias alcanzadas directamente por su intercesión. En esto, como siempre, son las más notablemente favorecidas las madres de familias en apremiantes circunstancias de la maternidad. Es casi infalible el socorro de San Ignacio, pedido en estos casos, o alcanzado sólo por ponerse ellas su medalla. (Herrán, 1731. p. 159)

*Sólo por ponerse la medalla, sólo por el contacto, sólo por la aplicación.* A marca de enunciação persiste sob outras roupagens e suportes materiais. Em um caso ocorrido em 1722, no povoado de Jesús, o contato chega a “superar” a invocação:

Un caso muy singular hubo el año de 1722 en el pueblo de Jesús. Hubo allí una señora embarazada de seis meses, tan gravemente enferma, que estaba ya para morir. Toda la familia estaba afligida, y ella más que todos, y esto por la única razón de que se le muriese su hijo por nacer, sin alcanzar el bautismo. Habíase, en previsión de esto, preparado todo para una operación cirurgica, que se iba a hacer luego muerto ella, para tentar el bautismo de la criatura. Dios le inspiró un remedio más eficaz. Confesóse, y *púsose después la medalla de San Ignacio, poniendo su confianza en él.* No se engañó, pues, *apenas puesto la medalla,* pudo dar a luz a la criatura, la cual sin demora fue bautizada. Con esto se tranquilizó la enferma, y murió plácidamente en el Señor. (Herrán, 1731. p. 159 grifos meus)

Novamente, a indígena toma a iniciativa. Primeiro ela porta a medalha e na sequência põe confiança em Santo Inácio. Mas o desfecho acontece no momento em que ela havia *apenas puesto su medalla*. Interessante que no parágrafo posterior da carta, um outro caso parece indicar ineficácia nas duas marcas de enunciação. A medalha por si só “não funciona”. Nem a invocação:

A otra india hizo esperar algo más nuestro Santo Padre, aunque se le había puesto la medalla. Reflexionó la india, cuál era la causa de la demora y de la excepción que hizo San Ignacio con ella. Se le ocurrió que tenía que confesarse ántes. Confesóse, pues, entre lágrimas, con el Padre Cura, Padre Bernardo Nussdorfer, y apenas absuelta, alcanzó la gracia pedida. (Herrán, 1731. p. 159-160)

O sacramento da confissão foi responsável pelo desfecho do relato. A índia, “apenas absuelta”, encontrou a solução no sacramento quando a abdução do índice falhou.

## O hiato documental: um divisor de *aguas benditas*

A Ânuia de 1720-1730 encerra com um último exemplo do modelo de cura (sem relíquias). Trata-se da primeira citação da *Agua de San Ignacio* encontrada na documentação: “En 1722 hubo un niño de 3 años, gravemente enfermo de disentería, ya por un mes entero, sin que tuviera efecto ninguna medicina. Se le dió al fin Agua de San Ignacio, y al instante sanó” (Herrán, 1731. p. 160). O menino ingere o líquido sagrado e o assunto está resolvido, sem invocação.

Antes de nos encaminharmos à próxima carta, é importante esclarecer a conexão entre as medalhas e a Água de Santo Inácio. A segunda depende da primeira para ser produzida e, no processo, a *virtus* surge com todo vigor. As medalhas eram a fonte:

En la orden jesuita eran famosas las de su fundador, incluso eran necesarias para realizar “la bendición del agua de San Ignacio” que se recomendaba para los enfermos, para ahuyentar las tempestades y para lograr un buen parto, entre otras cosas. Para ello, era necesario que “Desde el principio hasta el fin de esta bendición se ha de tener metida dentro de la agua, que se beneficie” pidiendo la intercesión del santo. De la intervención de san Ignacio por medio de su medalla hay registro de varias noticias. [...] La fama de este santo le ganó que “muchos procuraran tener una medalla o imagen suya, y algunos la han hecho pintar de pincel y la tienen en sus oratorios muy acabada; que es muy usado entre esta gente, aunque sean pobres, tenerlos en sus casas, y el Santo les socorre cuando le invocan en sus enfermedades y necesidades”. (Reyes, 2011. p. 120-121)

Então a preciosa água era “batizada” com o nome do santo, por meio da invocação e do contato. O que antes era *agua bendita*, também obtida por meio de ritos, passa a ser uma marca registrada: Agua de San Ignacio®. Anacronismo, sim; um deboche, jamais. A circulação de objetos religiosos tornara-se um verdadeiro negócio e fonte de renda para os jesuítas, principalmente as medalhas, que promoviam a devoção aos santos da Ordem. Importá-las da Europa era uma das incumbências dos procuradores gerais das províncias jesuíticas, quando em visita a Roma para as congregações gerais. Os lotes só aumentavam em volume (trinta e duas mil unidades de uma vez, em um exemplo da Nova Espanha): “El siglo XVIII puede considerarse el ‘siglo de oro’ de la medalla devocional” (Reyes, 2011. p. 292). Talvez isso explique em parte o protagonismo adquirido pelas medalhas

nos processos de cura. No entanto, o que mais chama atenção é a disciplina exigida no uso pessoal desses objetos: “Era indispensable que durante el trance o enfermedad se invocara al santo o a la devoción mariana, ya que de otra forma no se aceptava el hecho como milagroso” (Reyes, 2011. p. 121). Se bem que não encontramos a palavra milagre uma vez sequer no modelo de cura, fica claro que o contato e a invocação deveriam ser complementares.

As relíquias reaparecem na carta de 1730-1735, na cidade de Santa Fé.

Experimentó esta ciudad no sólo, cuán saludables son los Ejercicios espirituales de San Ignacio, sino *recibió favores ya por medio de sólo su firma manuscrita*. [...] Había llegado a un peligro extremo de su vida cierta señora, madre de unos gemelos mellizos, muertos antes de su nacimiento, sin que ella le pudiera dar a la luz, no obstante de todos los remedios que le habían aplicado sus parientes y conocidos. Ya que ella estaba para expirar, se llamó a uno de nuestros Padres, para administrarle los últimos sacramentos. Después de haber cumplido con su sagrado deber, aconsejó él a la enferma, ya que no resultaron eficaces los remedios humanos, que acudiese a los divinos. Dijo ella que así lo había hecho ya, hasta quedar envuelta en cosas sagradas, sin que habían surtido efecto alguno. Replicóle el Padre que acudiese con confianza a la protección de nuestro santo patriarca San Ignacio, cuyo socorro en casos de difícil parto era un hecho reconocido en todo el mundo, y prometió enviarle del colegio el reliquiario con la firma manuscrita del Santo, para facilitarle la debida fe y confianza. Consintió en eso la mujer, imploró con gran confianza la ayuda del Santo, *aplicándose aquella santa reliquia*, enviada expresamente; y he aquí! Dió ella la luz las criaturas y libróse con eso del inminente peligro de muerte con gran admiración de los de su familia. (Aguilar, 1736. p. 52 grifo meu)

Exceto pelo tûmulo de Antonio Ruiz de Montoya, a firma manuscrita é a relíquia mais romântica encontrada nas Cartas Ânua. Em primeiro lugar, pois ela possui um relicário digno de nota; segundo, porque se encontra depositada no templo. Paramos por aí, afinal, ninguém vai ao templo por ela, a qual é enviada com urgência. Ocorre a aplicação do objeto na paciente, mas a marca *sólo por el contacto* e suas variantes é relatada de outra forma: “ya por medio de sólo su firma manuscrita”. Se é *somente* por meio da assinatura manuscrita que a cura é obtida, o que mais poderia haver? Uma relíquia mais poderosa? Um rito mais complexo? Logo à sequência do relato, o modelo de cura (com relíquias) é descrito de forma resumida em outro caso particular: “Sufrió otra mujer de semejantes angústias de parto, aplicó el mismo papel firmado, y dió a luz

con bien a una criatura viva, aunque ya se había acudido al sacerdote, para que le asistiese en la hora de la muerte” (Aguilar, 1736. p. 52-53)

Permanecemos em ambientes urbanos no exemplo seguinte, correspondente à carta de 1735-1743. É conveniente analisá-lo em três partes:

1.

Una señora distinguida de la Asunción se había enfermado gravemente em 1737. Se había dirigido ya a diferentes Santos del cielo, y a su misma Reina, la Virgen maría, sin alcanzar alivio, *querendo Dios esclarecer el nombre de su siervo San Ignacio*, allí precisamente en aquel tiempo. (...) En eso se acordó la enferma desahuciada de nuestro santo Padre, y llena de confianza hizo venir una carta manuscrita del Santo, la cual se conservaba como reliquia en el colegio de la Compañía. Prometió ella al mismo tiempo, que quería costear cada año las solemnidades de su fiesta en nuestra iglesia, en caso de que recobraría la salud. *Apenas había hecho este voto*, cuando se sintió mejor, así que pronto quedó ella restablecida, habiendo estado ya para morir. (Arroyo, 1743. p. 21)

Sem a presença de um jesuíta ao longo do relato, a distinta senhora estava em busca de um nome para invocar. O narrador torna explícita a necessidade de personalizar a invocação, pois a enferma estava “errando o alvo”, por assim dizer. Mais alarmante é a ausência da marca do contato. Ela solicita a carta manuscrita, porém não é o contato que torneia o relato. Há uma inversão entre as marcas: “Apenas había hecho este voto” é o momento do desfecho. Porém não se trata apenas de invocação, e sim de promessa. Além destes desvios que entortam o modelo, o relato tem um apelo “vendedor”. Nem a invocação nem o contato revelaram o poder do referente, e sim o comprometimento em bancar as festas do santo.

2.

A otros muchos enfermos se ha aplicado esta carta el mismo año de 1739 en la misma ciudad, como también usaban el agua de San Ignacio, como resultado favorable, en especial para dos señoras, obesa la una, como se creía, y librando de este mal, y la otra salvada de un difícil parto, saliendo ella con bien. (Arroyo, 1743. p. 21)

O segundo caso do relato é confuso principalmente por colocar a água de Santo Inácio em outra área de atuação. Até agora havíamos visto o líquido ser usado para curas relativas à garganta e ao estômago (disenteria), não contra obesidade e problemas de parto.

3.

El mismo favor alcanzaron tres señoras para sí y para su prole en la ciudad de Santa Fe, el año de 1738, estando ellas en peligro de vida por un parto difícil, juntamente con su prole, y salvándose por la aplicación de una reliquia del Santo. (Arroyo, 1743. p. 21)

Na terceira parte, a dinâmica volta ao padrão de forma sucinta. Não há invocação, mas há aplicação. Aliás, vê-se que este termo é mais empregado que *contato* dentro de nosso recorte.

O sentido do tato<sup>70</sup>, portanto, é o que está em jogo em toda a documentação, nas relações entre relíquias (ou não) e pessoas. É interessante que esse recanto da sensualidade, o mais invasivo, arriscado, íntimo, deveria ter um alcance limitadíssimo para os jesuítas. Há diversas passagens, principalmente nos necrológios, em que o pudor extremo de um sacerdote é admirado como prova de pureza. Baixar os olhos na presença de crianças, por exemplo.

A identificação de agentes e pacientes, bem como as figuras do destinatário, do protótipo, do artista e do mecenas foi experimentada e se mostrou pouco frutífera (pelos poucos resultados, a aplicação de esquemas e fórmulas no corpo do texto soaria como um capricho enfadonho). Talvez haja aí uma fenda epistemológica difícil de transpor, entre a antropologia e a história. Esperar flagrar um destinatário conectando-se ao mecenas ou ao artista para abduzir a agência de um índice é praticamente um sonho com o material de que disponho. A combinação das análises sincrônica (de cada relato internamente) e diacrônica (as mudanças detectadas no século XVIII) complementaram-se.

---

<sup>70</sup> “Tocar é situar-se espacialmente em relação a outra coisa, perceber essa coisa fisicamente presente, e mover-se das abstrações do olfato e do paladar para uma forma literalmente mais tangível da realidade” (Hahn, 2011. p. 22). No original: “To *touch* is to situate oneself spatially in relation to something else, to know that thing physically present, and to move from the abstractions of smell and taste to a literally more tangible form of reality”.

Entretanto, podemos assumir que a intenção dos autores das cartas (são eles que formatam o relato com o que pensam que aconteceu ou deveria acontecer) é a de manter a *fórmula fundamental do expectador passivo* (aparentemente, a única possível no universo do simbólico e da representação). Se concordarmos com Gell que o principal efeito da agência de um índice é a subversão de autocontrole por parte do paciente, concordemos também com o jesuíta por um momento. Vejamos então o que o antropólogo conclui ao acrescentar o *contato* a essa equação:

A fórmula Índice-A -> Destinatário-P também não pode ficar restrita aos contextos em que o destinatário se limita a *ver* o índice, em vez de interagir com ele de alguma outra forma. Por exemplo, beijar um ícone sagrado – acreditam alguns devotos – faz com que a agência da imagem ajude a tratar doenças ou diminuir a pobreza. Nem todas as imagens que têm a mesma “referência” ostensiva são igualmente eficazes nesse aspecto; apenas algumas imagens, por exemplo, da Virgem, têm essa qualidade. [...] é a agência inerente do índice material, e não a Virgem, que está em questão (independentemente do que disser o padre). Onde quer que as imagens tenham de ser *tocadas*, e não simplesmente olhadas, há atribuição de uma agência inerente ao índice material [...]. (Gell, 2018, p. 66)

“Mas isso é idolatria!”, exclamaria um dos modernos de Latour:

Por todos os lugares onde instalam suas máquinas de destruir fetiches, os brancos recomeçam, como os negros, a produzir os mesmos seres incertos, os quais não saberíamos dizer se são construídos ou compilados, imanescentes ou transcendententes. Consideremos, por exemplo, tudo do que é capaz o objeto fetiche, acusado, entretanto, de nada fazer. (Latour, 2002. p. 25)

É preciso admitir que o tema desta pesquisa há muito deixou de ser as relíquias. É com a *virtus*, com o poder do contato que nos ocupamos. Qual a real diferença entre um líquido, um relicário, uma medalha, uma estampa, uma escultura no cerne dessas operações? Talvez ela só importe de verdade para o narrador e para o pesquisador.

Quanto à tão almejada agência do santo, a certeza de que ele (ele mesmo, não se deveria confundir-lo com outro; pode ser o demônio em disfarce) foi o responsável por uma solução. Talvez estejamos mais próximos de Lévi-Strauss do que imaginávamos, a

respeito da crença que unifica o grupo e possibilita todas essas conjecturas. Eu insistiria, no entanto, em substituir o termo por outros:

A seta causal entre desejo e realização reflete o fato prático de que quanto mais se deseja que algo aconteça, tanto mais provável é que de fato ocorra (embora ainda assim possa não acontecer). A magia registra e torna pública a força do desejo, aumentando a probabilidade (sustentada por indução) de que o resultado muito-desejado, empaticamente expresso, seja realizado, como muitas vezes ocorre com os resultados pelos quais clamamos intensamente. (Gell, 2018, p. 163)

No mundo sensível, nada representa melhor o desejo do que esse impulso de tocar o objeto que fascina. Para falar só de arte, qualquer pessoa atenta que já visitou um museu teve a oportunidade e o desgosto de presenciar a tentativa de apalramento de coisas intocáveis.

Ao que parece, de todos os filtros que me comprometi em aplicar no capítulo anterior, apenas a *virtus* permaneceu na peneira. Assim mesmo, creio que recolhi pepitas contínuas desde a sondagem no século XVII até as transformações no XVIII, que pretendo explanar mais detidamente na conclusão. O certo é que o ouro e as pedras preciosas das relíquias românticas já não fazem muita diferença neste momento. E nada impede que as tais pepitas sejam apenas pedrinhas. Ora, até as pedrinhas podem surpreender os *modernos*, desde que tenham paciência: “O *shaligram* é uma pedra, apenas uma pedra; todos concordam com isso, só o denunciador, o destruidor de ídolos não o sabe. Ele aprendeu isso muito tarde” (Latour, 2002. p. 55).

## Conclusão

*Guardaba fielmente la pobreza religiosa, vistiéndose muy pobremente, aun siendo rector. [...] Por excepción tenía un pequeño relicario, pero tampoco le era muy apegado, ni aspiraba a otro. (“Necrología del Padre Nicolás de Carvajal” - Carta Anua 1667, p. 129)*

A palavra *reliquia* é popular. É possível associá-la a um disco de vinil sem arranhões, um capacete da Segunda Guerra Mundial, uma máquina de costura Singer, o vestido de Elizabete da Áustria perfurado por um punhal. Soa como um elogio, por sua persistência entre nós. Quanto mais bem preservado é o artefato, mais o emprego da palavra lhe confere prestígio. Nada impede, é claro, que uma pessoa veja os mesmos objetos como um monte de sucata, escolhendo outras palavras para defini-los.

Um olhar acadêmico sobre as *reliquias católicas* pode tirar proveito de ambos os pontos de vista. Elas são restos materiais, de certa forma inúteis. Também podem ser reverenciadas, sendo que a preservação faz alguma diferença, visto o destaque do corpo incorrupto. Seja no século XVII, XVIII ou XXI, tudo depende de como os sujeitos tiram conclusões a respeito de um objeto e atribuem-lhe sentido (não necessariamente uma palavra). Em qualquer situação, todavia, as *reliquias* emanam o passado, o passado de outros.

O empenho inicial da pesquisa tinha o peso de um baú. De fato, o projeto compartilhava um pouco da ambição dos jesuítas que escreveram as Cartas Ânuaas: realizar o transplante de objetos religiosos da Europa para a América, atentando para as modificações de significado que poderiam ocorrer e posteriormente, comunicando os resultados em um texto. Eles sabiam muito bem o que iriam escrever, por vezes antes mesmo de consultar fontes. Eu, ao contrário, dependia totalmente delas, e de uma bagagem bibliográfica que também deveria realizar o salto transatlântico. Ao

desembarcar a documentação no terreno teórico, percebi alguns furos no casco. A Província Jesuítica do Paraguai não refletia o esplendor Europeu (e medieval) em se tratando de relíquias. Os relatos sucintos e repetitivos eram como retábulos pequenos demais para acomodar as dimensões de um relicário importado. A título de exemplo, não há sequer uma menção a ouro e pedras preciosas no que tange às relíquias e seus recipientes. O único formato bem definido é o de uma carta manuscrita por Santo Inácio de Loyola. Papel, tinta e um relicário sem contornos.

Um dos aspectos que mais me impressionava no culto às relíquias eram as peregrinações e celebrações. Mas não havia festa para as relíquias nas Cartas Ânua, pois as imagens recebiam todas as atenções e descrições. Até a simples carta de um Bispo poderia receber o tratamento previsto para meu objeto de estudo. O relato é um *negativo* interessante para ilustrar a mudança de rumo da pesquisa:

Es admirable, con qué respeto y alegría han recibido la carta de Vuestra paternidad, dirigida a todos ellos por conducto del Padre Cristóbal Altamirano, por la cual se agregaron todas estas congregaciones marianas a la Prima Primaria en Roma [con participación de todas sus indulgencias]. Promulgóse esta carta exponiéndola a la vista de todos en los respectivos templos, fijada junto al estandarte desplegado, y después se la llevó, acompañada con la banda de músicos y los congregantes en procesión por afuera. Devuelta al templo, se le acercaron en fila todos os congregantes, hombres y mujeres, besándola devotamente. Para que pudiesen satisfacer los Padres a los muchos que pedían copia de ella, hicieron confeccionar tales copias en masa, a las cuales muchos llevan colgadas en el cuello [sobre el pecho]. (Carta Ânua, 1669-1672, p.4)

A narrativa faria todo sentido se substituíssemos a carta de uma pessoa viva pela do santo fundador da Companhia. Essa era uma das novas condições a que deveria me costumar: objetos diferentes ocupando posições que previamente seriam comuns ou exclusivas às relíquias. A de receber beijos, principalmente. Nessa descrição do comportamento dos fiéis, podemos entrever algo que ficaria colado às concepções de relíquia que estabeleci ao longo do texto. O *contato*, o desejo de tocar objetos que foram tocados por outros, mortos ou não.

Na Província Jesuítica do Paraguai, as relíquias não frequentavam festas, elas visitavam pessoas doentes. Seu meio social rondava um espaço de enfermidade e cura,

onde permaneceu confinada com uma fórmula discursiva fechada e controlada. As mulheres em risco no trabalho de parto eram suas principais interlocutoras. Devido a essa “especialização”, o modelo discursivo de cura pôde ser facilmente detectado/construído, dando origem a uma série. A sincronia e a diacronia colocavam-se à disposição. Na linha vertical de análise, a questão mais delicada era verificar se a paciente (no sentido dado por Alfred Gell) abduzia do índice (reliquia) a identidade, presença ou intervenção do santo (protótipo). Como parte de meu interesse pela dualidade pessoa/objeto, evidenciei que as marcas de enunciação do contato e da invocação balizavam essa operação. A ausência e instabilidade da segunda puseram em relevo expressões como *sólo por el contacto*, indicando que o desdobramento mais importante nas narrativas dependia desse dispositivo retórico. Essa ênfase no contato correspondia indiretamente a um conceito que estava abandonado nas revisões bibliográficas. A *virtus*, energia espiritual, força vital contida nas relíquias, atuava por meio do contato, ou contágio, distribuindo essa potência a outros objetos, os quais a compartilhavam com pessoas, curando-as, inspirando-as, incluindo-as em um circuito de fé. A essência das relíquias estava na documentação o tempo todo, persistindo junto a sua contraparte material, os restos. Entretanto, a *virtus* não era exclusividade das relíquias. As *imagencitas*, a *agua bendita* e até o óleo de lamparina tinha o mesmo potencial. Ao procurar diferenças nos modelos discursivos de cura com relíquias e sem relíquias, decidi problematizar o conceito de *virtus* a ponto de dar-lhe um novo invólucro.

### **Frustrações produtivas**

O primeiro capítulo da pesquisa é basicamente um sermão bibliográfico. Ali foram expostos os cânones teóricos sobre as relíquias, que contribuíram para colocá-las em pedestais que não existiam na América meridional. Contribuíram, somente, pois a expectativa foi inteiramente criada por mim. Os autores que trabalham com relíquias medievais, dentro do continente europeu, não poderiam fazer mais que alertar sobre as mudanças geradas pelo deslocamento intercontinental, ou intercultural, que seja. Creio que descobri a tempo que a minha noção sobre o objeto de estudo seguia uma espécie de “reliquismo”, no qual os consensos sobre a temática já são fascinantes o suficiente para dispensar questionamentos. À medida que esse deslumbramento foi se esfarelando,

amadurecia a ideia de adequar as metodologias ao contexto que esbocei, em sua maioria ancoradas no simbólico.

À sequência, o capítulo do ceticismo, em que a relíquia atinge a rés do chão. Inserida no meio social, forma um conjunto com outros objetos, assumindo função mais próxima de um instrumento da medicina do que de símbolo religioso. Essa atenção às ações e às práticas descritas nos relatos fez com que a materialidade não escapasse à análise, daí a identificação da marca de enunciação do contato ter me ocupado bastante. Tendo manejado as relíquias e outros artefatos como índices, com toda a ênfase que Gell coloca sobre o aspecto físico e palpável do signo, tive a consciência de que os destinatários desempenhavam um papel importante, o da interpretação/abdução, fossem eles quem fossem. Algo que sempre parece faltar nas definições<sup>71</sup> e nas análises simbólicas, tanto pela abstração quanto pela arbitrariedade:

A abertura dos signos a diferentes interpretações ameaça perpetuamente a desestabilizar ideologias semióticas. Signos materiais, por virtude de suas qualidades materiais e associações, têm o potencial de fixar significados e criar um senso de estabilidade e atemporalidade. (Preucel, 2006. p. 258)

Creio que todo trabalho acadêmico com um embasamento filosófico oferece mais solidez teórica. A filosofia em que me apoiei foi tão voltada à metodologia e à prática de pesquisa que pode ter passado despercebida. Proposital e oportunamente, escolhi a síntese de um arqueólogo como Preucel para compreender a semiótica de Charles Sanders Peirce, filósofo americano que fornece substância à teoria antropológica da arte de Alfred Gell. Em meios aos escritos de Gell, flagra-se a contenda existente entre os adeptos da semiologia de Saussure (símbolo e representação) e esta outra linha semiótica mais voltada ao índice. O intento da obra de Preucel é justamente encontrar pontos de colaboração entre as duas “ideologias semióticas” que agreguem algo novo à arqueologia. Em minha investigação, a opção metodológica pela segunda corrente não afetou em nada

---

<sup>71</sup> Dado que a re-(a)presentação simbólica jamais pode ser confirmada pela apresentação pura e simples daquilo que ela significa, o símbolo, em última análise, *tem valor apenas por si próprio*. O símbolo é, portanto, uma representação que *faz aparecer* um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério. A metade visível do símbolo, o “significante”, estará sempre carregada do máximo de concretude [...] (Durand, 1988. P. 16).

o aproveitamento de trabalhos fundados na primeira. De qualquer maneira, uma diferença complexa entre símbolo e índice não foi um pressuposto teórico.

Voltando à ação, o conteúdo correspondente às práticas de cura também motivou frustrações produtivas. A relíquia era só um objeto entre outros, uma peça cambiável em um modelo discursivo cristalizado. Algumas peculiaridades: tinham de ser solicitadas, pois os pacientes não as possuíam. A presença ou participação indireta de um sacerdote era mais frequente. Mas o indício que persistia era o efeito do contato. Ele promovia o desfecho, o *giro* do relato. A eficácia (simbólica ou indicial) do objeto curativo dependia de uma crença nesse contato. Argumentei que a abdução do índice tem a ver com o poder do contato e relatei esses dois pontos ao conceito de *virtus*. Assim como ela é transferida entre relíquias pelo toque, também é transmitida entre objetos e pessoas. Nas relações sociais que se desenvolvem em torno da relíquia, os sujeitos são partes ativas de um *pars pro toto* não apenas virtual, mas que de certa forma é encenado no mundo sensível. Em paralelo ao processo xamanístico, o efeito do contato nos relatos coincide com o que Lévi-Strauss associou à *abreação* na psicologia, o momento em que o doente volta ao seu estado normal após uma crise (1970, p. 199).

O que espero ter atingido com essa mudança de foco na pesquisa, é mais ou menos o seguinte: propor que quando alguém ler a palavra *virtus* em um trabalho sobre relíquias, problematize o conceito ao invés de associá-lo ao simples cânone religioso. A *virtus* é uma soma de contatos que atualiza o significado da relíquia, e não só dela: medalhas e Água de Santo Inácio também compartilham dessa capacidade nos relatos. A relíquia é mediadora. A *virtus* é condutora. A relíquia é veículo. A *virtus* é combustível. A relíquia é desdobramento. A *virtus* é origem. Não existe relíquia sem *virtus*. Não existe *virtus* sem o toque.

Portanto, um conceito de apelo teológico que pode ser entendido como algo menos abstrato, demonstrável, baseado em relações sociais e no poder de interpretação, a abdução de um índice. A marca de enunciação que indica a *virtus*, “só por el contacto” e suas variantes, é citada com tanta frequência porque era eficaz, talvez dentro e fora do discurso. Em busca de uma definição para relíquias e a ambiguidade pessoa/objeto, desenvolvi uma definição para a “alma” do conceito.

\*\*\*\*\*

A série de relatos reunida no sentido horizontal revelou algumas mudanças interessantes no modelo discursivo de cura, sendo que a fórmula básica se manteve. Nas cartas do século XVIII as medalhas de Santo Inácio alcançam o rol de objetos como as relíquias e as *imagencitas*, acompanhada da mesma marca de enunciação baseada no contato. A *agua bendita* torna-se *Agua de Santo Ignácio*. Essa evidente promoção devocional, como foi comentado no terceiro capítulo, leva à retomada de questões sobre a pessoa/objeto. Para ser fiel à documentação, não detectei uma relação direta entre as relíquias e a intervenção do santo, que consistiria na abdução do índice em direção ao protótipo almejado, no caso, santo Inácio de Loyola. As ocorrências com invocações não convencem de que essa era a associação feita por indígenas ou espanhóis nos casos estudados.

A ideia é dar continuidade à investigação de forma mais ampla, começando pela complementação da documentação. Trabalhei aqui predominantemente com Cartas Anuais, para fins específicos. Há ainda as relações dos sequestros pós-expulsão que podem fornecer dados estatísticos interessantes. Em outro sentido, as denúncias sobre o uso e posse indevidos de relíquias, relatadas a representantes do Santo Ofício na Província Jesuítica do Paraguai, sem dúvida são fontes promissoras. Ainda sobre as Anuais, é preciso completar a sondagem e admitir a longa duração como possibilidade de recorte temporal. Neste formato de documento, o modelo discursivo demonstrou-se sólido o suficiente para as análises, e uma leitura mais ampla das fontes iniciará com um viés de confirmação.

Combinadas com as análises sincrônicas, a composição da série de relatos está longe de se esgotar. Uma abordagem específica sobre os modelos genéricos também pode produzir resultados interessantes. A investigação começou tateando a definição de uma “coisa”, ou de uma pessoa/objeto, e foi retorcida até propor a redefinição de um conceito teórico que, para mim, fora pouco explorado. Por enquanto, as relíquias eram a *virtus, sólo por el contacto*.

## Fontes Documentais:

- AGUILAR, Jaime de. In.: LEONHARDT, Carlos S. J. [1928] **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1730-1735**. Buenos Aires: 1994.
- ALBERICH [14/09/1743] **Carta del Religioso Francisco Baptista al Padre Joseph Martin sobre despacho de Objetos Religiosos**. AGN IX 6 9 7.
- ALBERICH [20/06/1743] **Carta del Padre Mariano Alberich al Padre Juan Joseph Rico sobre Libranzas de dinero y acerca de Fabricación de Objetos de Culto**. AGN IX 6 9 7.
- ALBERICH [26/04/1743] **Carta del Padre Mariano Alberich al Padre Juan Joseph Rico sobre despacho de Objetos de Culto**. AGN IX 6 9 7.
- ARROYO, Pedro. In.: LEONHARDT, Carlos S. J. [1928] **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1735-1743**. Buenos Aires: 1994.
- BOROA, Diego de. In.: **Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay – 1632-1634**. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires: 1990.
- Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai 1659-1662/organizado por Beatriz Vasconcelos Franzen, Eliane Cristina Deckmann Fleck, Maria Cristina Bohn Martins. – São Leopoldo, RS: Oikos; Unisinós; Cuiabá, MT: Ed.UFMT, 2008.
- Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay – 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672.1672-1675. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC). Biblioteca de Estudios Paraguayos. v. 102. Asunción: 2013.
- Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay 1645-1646. 1647-1649. Documentos de geohistoria regional n.14. Instituto de investigaciones geohistóricas CONICET. Resistencia, Chaco: 2007.
- Cartas anuas de la província jesuítica del Paraguay 1663-1666. 1667-1668. 1669-1672. 1672-1675. CEADUC. Biblioteca de Estudios Paraguayos – Vol. 102. 2013.
- D’AVILA [18/01/1641] **Testimonio de la existencia de Reliquias en el Colegio de la Compañía de Jesús en Buenos Ayres, firmado por el Padre Juan D’Avila**. AGN IX 6 9 3.
- D’OUTREMAN, Philippe de [30/09/1629] **Testimonio, del Padre Petrus Aldehowen, Rector del Colegio de Treveris de la Compañía de Jesús, de existencia de Reliquias de Santos Mártires de la Legión Thebea**. AGN IX 6 9 3.
- FERRUFINO, Juan Bautista. In.: **Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay – 1645-1646 y 1647-1649**. Documentos de geohistoria regional. n. 14. Instituto de investigaciones geohistoricas CONICET. Resistencia, Chaco: 2007.
- FRAGUAS [04/06/1738] **Carta del Padre Pedro Joseph Jofre de Fraguas al Padre Juan Joseph Rico sobre pedido de envío de Libros y de Reliquia**. AGN IX 6 9 7.
- HERRÁN, Jerónimo de. In.: LEONHARDT, Carlos S. J. [1928] **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1720-1730**. Buenos Aires: 1994.
- RADA, Andrès de. In.: **Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay – 1652-1660. 1659-1662**. Documentos de geohistoria regional. n. 17. Instituto de investigaciones geohistoricas CONICET. Resistencia, Chaco: 2010.

Rivarola [31/03/1738] **Carta del Padre Joseph Rivarola al Padre Juan Joseph Rico sobre pedido de despacho de Objetos de devoción y Tabaco con dinero Anteriormente Librado.** AGN IX 6 9 7.

Testimonio [09/02/1714] **Licencia del deán de la Catedral de Buenos Ayres para Rezar ante las Reliquias de los Santos Mártires Deodato y Victoria, que se Encuentran en el Colegio de la Compañía de Jesús de la Mencionada Ciudad, a pedido del Padre Joseph de Aguirre.** AGN IX 6 9 5.

Testimonio [13/08/1621] **Testimonio de existencia de Reliquias en Establecimiento de la Compañía de Jesús.** AGN IX 6 9 3.

## Referências Bibliográficas:

- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens – A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII)**. Humanitas. São Paulo: 2007.
- ALHERT, Jacqueline. **Estátuas andarilhas - as miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e remanescências**. Porto Alegre, 2012.
- BERTO, Carla. **Milagres constantes e inconstantes: variações no discurso jesuítico (1610-1640)**. Porto Alegre: 2005.
- BOZOKY, Edina. **Le culte des reliques**. Clio Voyages Culturels. Paris: 2005.
- BROWN, Peter. **The cult of saints: Its rise and Function in Latin Christianity**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- BYNUM, Caroline Walker & GERSON, Paula. **Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages**. *Gesta* n. 36(1) 1997. pp. 3–7.
- CALVIN, Jean. **Traité des reliques; Suivi de l'Excuse à Messieurs les Nicodémites**. Org. Albert Autin. Bibliothèque Nationale de France. Paris, 1921.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Da Guerra das “reliquias” ao Quinto Império. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 44, p. 73-87, mar. 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. Cosac Naify. São Paulo: 2009.
- CARROLL, Timothy. Im/material objects Relics, gestured signs and the substance of the immaterial. In: HUTCHINS, Tim; MCKENZIE, Joanne. [Materiality and the Study of Religion](#). Routledge. London: 2016.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Compartir las reliquias. Indios Tupíes y Jesuitas frente a los huesos de un misionero chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII. In: **Saberes de la conversión**. Org. WILDE, Guillermo. Editorial SB. Buenos Aires : 2011.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2011. [1975] 3ª edição.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Editora Vozes. Petrópolis: 1998.
- CHAILE, Telma Liliana. **Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta: desde la colonia hasta principios del siglo XX**. Ed. Fundación CAPACIT-AR del NOA. Salta: 2011
- CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras. Os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII**. São Paulo: 2006.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 – Uma cidade sitiada**. Companhia das Letras: 2002.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos & SANTOS, Maria Cristina dos. **Protagonismo ameríndio de ontem e hoje**. Paco Editorial. Jundiaí: 2016. pp. 13-44.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann & POLETTO, Roberto. Os colégios e boticas da Companhia de Jesus como centros de formação intelectual e de difusão da cultura científica. AMANTINO, Marcia. FLECK, Eliane Cristina Deckmann. ENGEMANN, Carlos (Org.). **A Companhia de Jesus na América por seus**

- colégios e fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII).** Garamond Universitária. Rio de Janeiro: 2015.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. “La sangre de los mártires es la semilla de cristianos nuevos”: a consagração póstuma de missionários jesuítas (Província Jesuítica do Paraguai – Século XVII). **Revista de História**, nº 168. São Paulo: 2013. pp. 351-381.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, adoecer e morrer – Sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII.** Porto Alegre: 1999.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Tão longe do inferno, tão perto do céu: amedrontar para converter.** História: Questões & Debates, n. 39. Editora UFPR. Curitiba, 2003. pp. 155-189.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; POLETTO, Roberto & STEIN, Tarcila. “Con más buena voluntad que ciencia adecuada, acudían al alivio de los enfermos”: a Companhia de Jesus e as práticas curativas na América meridional (Séculos XVII-XVIII). **Revista de História e cultura**, v.3, nº 2. Franca: 2014. pp. 149-167.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Legenda áurea – Vidas de Santos.** 2011. pp. 882-885.
- GARCÍA, Carolina Yeveth Aguilar. **Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España.** Letras Históricas n. 7. México: 2012-2013. pp. 13-32.
- GEARY, Patrick. [1986] Mercadorias sagradas: A circulação de relíquia medievais. In: APPADURAI, Arjun (Org.). **A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.
- GEARY, Patrick. **Furta Sacra: Thefts of relics in the Central Middle Ages.** Princeton: 1990.
- GELL, Alfred. [1998] **Arte e agência.** Ubu Editora. São Paulo: 2018.
- GELL, Alfred. **A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia.** Revista Concinnitas UERJ. n.8 v.1. Rio de Janeiro: 2005. pp. 40-63.
- GEORGE, Philippe. **Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles.** In: Revue belge de philologie et d'histoire, tome 80, fasc. 2. Histoire médiévale, moderne et contemporaine. 2002. pp. 563-591.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros – verdadeiro, falso, fictício.** Companhia das Letras. Porto Alegre: 2007.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira – Nove reflexões sobre a distância.** Companhia das Letras, São Paulo: 2001.
- HAHN, Cynthia. **Objects of devotion and desire: relics, reliquaries, relation, and response.** The Bertha and Karl Leubsdorf Art Gallery. Hunter College. New York City: 2011.
- HAHN, Cynthia. **What do reliquaires do for relics?.** Numen 57. Koninklijke Brill NV. Leiden: 2010.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto Ensaio sobre a representação do outro.** Editora UFMG. Belo Horizonte: 1999.

- JUSTO, María de la Soledad. **“Que no es todo para todos”. El deber de escribir en la Compañía de Jesús**. Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval. Vol. 9. Buenos Aires: 2013.
- KAZAN, Georges & HIGHAM, Tom. Researching relics: new interdisciplinary approaches to the study of historic and religious objects. In: HOPE, Steffen; BJERREGAARD, Mikael Manoe; KRAG, Anne Hedeager & RUNGE, Mads. **Life and cult of Cnut the Holy – The first royal saint of Denmark**. Archaeological and Historical Studies in Centrality, v. 4, 2019.
- KOK, Glória. **Memória dos ossos: empréstimos simbólicos entre xamãs e jesuítas na América meridional (séculos XVI e XVII)**. Revista Mosaico, v.4, n.2, jul./dez. Vassouras: 2011. pp. 165-173.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica**. Editora 34. Rio de Janeiro: 1994.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Coleção Filosofia & Política. Ed. Edusc: 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: 1970.
- LONDOÑO, Fernando Torres. **Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI**. Revista Brasileira de História. v.22, nº 43. PUC-SP. São Paulo: 2002. pp. 11-32.
- LOYOLA, Ignacio. **Ejercicios espirituales**. Colección Santos Mártires. n. 11. Centro de Espiritualidad “Santos Mártires”. Asunción: 1997.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Cosac Naify. São Paulo: 2013.
- MELIÀ, Bartolomé. **El Guaraní Conquistado y Reducido: ensayos de etnohistoria**. Assunção: CEPAG/GEADUC, 1997.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Martins Livreiro: 1997.
- OVIEDO, Cristina García. La Compañía de Jesús como difusora del culto de las reliquias en la corte de Felipe II. In: **El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana**. San Lorenzo del Escorial: 2013. pp. 461-472.
- PREUCEL, W. Robert. **Archaeological semiotics**. Blackwell Publishing. Malden: 2007.
- RADA, Andrés de. **Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai 1659-1662**. Org.: FRANZEN, Beatriz Vasconcelos, FLECK, Eliane Cristina Deckman e BOHN MARTINS, Maria Cristina. São Leopoldo, Oikos; Unisinos; Cuiabá, MT: Ed.UFMT, 2008.
- REYES, Gabriela Sanchez. El destino de las reliquias y los relicários de los colegios de Tepetzotlán tras la expulsión jesuita. In: **Jesuítas: Vida y expulsión de Tepetzotlán**. México: 2011.
- REYES, Gabriela Sánchez. Entre el dolor y la curación: la relación entre los milagros y las imágenes religiosas como remedio de enfermedades. In: AIZPURU, Pilar Ginzalbo & ZÁRATE, Verónica (Org.). **Gozos y sufrimientos en la vida cotidiana**. México: 2006.

- REYES, Gabriela Sánchez. Las medallas religiosas: una forma de promoción de las devociones. In.: ROMERO, Alma (Org). **Plata forjando México**. Gobierno del Estado de México, 2011. pp. 284-322.
- REYES, Gabriela Sánchez. Relicarios de plata en Nueva España: refugios materiales de la santidad. **La plata en Iberoamérica siglos XVI al XIX**. Org. PÉREZ, Jesús Paniagua; SIMARRO, Nuria Salazar. México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia; León (España): Vicerrectorado de Relaciones Internacionales, Universidad de León, 2008.
- SANTOS, Luísa Ximenes. **O Concílio de Trento e a discussão acerca do estatuto da imagem**. Ouro Preto: 2013.
- SANTOS, M. Cristina dos. **Crença e descrença na América Meridional do século XVII**. Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, v.XXVI, n° 2, p. 121-134, dezembro 2000.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. EDUSC. Bauru, SP: 2007.
- SIMMONS, Alisson. Jesuit Aristotelian Education: The *De Anima* Commentaries. **The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773**. Org. O'MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J., KENNEDY, T. Frank. University of Toronto Press. Toronto: 2019. pp. 522-537.
- THEODORO, Janice. **América Barroca – Tema e variações**. São Paulo. Editora Nova Fronteira: 1992.
- VASSALLO, Jaqueline. El fin de la Inquisición en el Río de la Plata en tiempos de revolución y guerras de la independencia. **El final de la Inquisición en el mundo hispánico: paralelismos, discrepancias, convergencias**. Org. PUGA, Gabriel Torres. **Ayer, n. 108**. Asociación de Historia Contemporánea Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A. **Madrid: 2017**. pp. 79-97.
- WALSHAM, Alexandra. **Relics and remains**. Past and Present, Supplement 5. The Past and Present Society. Oxford University Press. Oxford: 2010.
- WILDE, Guillermo. *Arte y agencia: Más allá de Alfred Gell* (Prólogo). In.: **Arte y agencia: una teoría antropológica**. Org. GELL, Alfred. Editorial SB. Buenos Aires: 2016.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)