

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CARLA BERTO

**MILAGRES CONSTANTES E INCONSTANTES:
VARIAÇÕES NO DISCURSO JESUÍTICO (1610 – 1640)**

PORTO ALEGRE

2005

CARLA BERTO

**MILAGRES CONSTANTES E INCONSTANTES:
VARIAÇÕES NO DISCURSO JESUÍTICO (1610 – 1640)**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA COMO REQUISITO
PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE PELO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO
GRANDE DO SUL.

ORIENTADORA: DRA. MARIA CRISTINA DOS SANTOS

PORTO ALEGRE

2005

CARLA BERTO

**MILAGRES CONSTANTES E INCONSTANTES:
VARIAÇÕES NO DISCURSO JESUÍTICO (1610 – 1640)**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA COMO REQUISITO
PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE PELO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO
GRANDE DO SUL.

APROVADA EM 11 DE JANEIRO DE 2006 .

BANCA EXAMINADORA

DRA. MARIA CRISTINA DOS SANTOS (ORIENTADORA/PUCRS)

DR. KLAUS HILBERT (PUCRS)

DR. RONALDO VAINFAS (UFF)

AO FELIPE,
AOS MEUS PAIS E IRMÃOS.

AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento desta pesquisa somente vislumbrou-se possível devido às mais diversas colaborações, cada qual com suas particularidades e fundamentais à sua maneira. A todas estas pessoas, desde já, registro aqui os meus sinceros agradecimentos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela oportunidade de dedicar-me à pesquisa, por intermédio da concessão de bolsa de estudos. Ao Programa de Pós-Graduação em História e ao Centro de Pesquisas Históricas, pelo acolhimento e viabilização de desenvolvimento desta dissertação. A estas instituições, reitero minha gratidão.

À Prof.^a Dr.^a Maria Cristina dos Santos, por sua dedicação, atenção, carinho e, fundamentalmente, por sua paciência no decorrer de minha caminhada acadêmica. Graças ao seu zelo e orientação, me fez compreender o que constituía o ofício de um historiador-pesquisador. Dedico-lhe, aqui, meu eterno respeito, admiração e gratidão.

Aos professores que acompanharam minha trajetória acadêmica, e que personificaram exemplos de profissionais e historiadores. Pessoas estas aqui homenageadas e representadas pelos professores Arno Alvarez Kern, Braz Brancato, Helder Silveira, Klaus Hilbert e Sandra Brancato.

À Flávia Rosa, pela atenciosa e detalhada revisão deste texto, produto final de um período de pesquisa.

À Carla Helena Carvalho Pereira, pela paciência, empenho e amizade, imprescindíveis para a conclusão deste trabalho, evitando que me

perdesse em trâmites burocráticos. Igualmente, agradeço ao Davi Estácio Diniz, Marília Bianchini e Luís Lima da Rosa que, com muito bom humor, tornaram a secretaria um ponto de apoio durante o curso de Mestrado.

À Maria Alice, pelo formidável suporte, ao qual devo grande parte de meu desempenho profissional.

À Bianca Hennies Brigidi, pelo companheirismo e amizade, os quais apenas alguém que atravessa o mesmo processo poderia oferecer. Aos colegas e amigos Tatiana Zismann e Jean Baptista, pela compreensão e apoio intelectual em momentos que precisei. À Letícia Bauer, amiga e interlocutora, agradeço pela atenção e companhia neste período de produção científica. A estas pessoas homenageio com meu reconhecimento.

Ao Felipe que, com amor, amizade e respeito, personificou o porto seguro responsável pela conclusão desta pesquisa. Em momentos bem sucedidos e, sobretudo, nos momentos mais difíceis, esteve sempre presente, razão pela qual lhe sou muito grata e lhe reservo a mais profunda admiração e amor. Minha gratidão, também, aos seus familiares, pela compreensão e acolhimento.

Aos meus pais, Carlos e Clair, e aos meus irmãos, Rodrigo e Gabriela, que, de diferentes maneiras, muito me auxiliaram na produção desta pesquisa. Com compreensão, amor, atenção, zelo e bom humor fizeram com que esta árdua tarefa se tornasse mais amena. Minha eterna dívida de gratidão a todos vocês, bem como meu amor e reconhecimento.

*“El llegaba de lejos. Viajero extraordinario
De país milenario.
Exóticos los ojos
Fulguraban lo mismo que relámpagos rojos.”
(...)
“Y ya, triste, encantada,
Vencida, fascinada,
Temblando más que nunca, perdida la mirada,
Me fui tras el viajero, por montañas y ríos...”
(Alfonsina Storni)*

RESUMO

A análise em questão propõe reconsiderar o estudo do milagre, recorrente na documentação jesuítica, privilegiando os elementos articulados no discurso religioso que acompanham e culminam no fenômeno. Os milagres foram selecionados na *Coleção De Angelis*, no período entre 1610 e 1640. Deve se ter presente a grande quantidade de registros destes fenômenos nas cartas jesuíticas, apontando o fenômeno como um dos ápices da experiência religiosa dos inacianos. Parece, assim, ficar evidente a construção de um modelo, bem como os necessários filtros missionários que um relato de milagre deveria percorrer: num primeiro momento, enfatizar o grau de gentilidade e ação demoníaca (ou então, exemplificando modelos de cristandade), para logo em seguida apresentar a conclusão – interpretação conduzida pelo jesuíta, relator/filtro/divulgador. Quando este se apresenta na condição de autor das cartas, bem como a personagem relatora do fenômeno, o milagre evidencia-se como um modelo idealizado, característicos como casos de edificação. Detendo a atenção sobre estes elementos modelares, percebe-se que na medida em que o jesuíta deixa de se constituir personagem ativa no fenômeno, os elementos do relato modificam-se. O julgamento sobre a validade celeste, em relação ao milagre, seria concedido pelo missionário, assim como poderia classificá-lo como ação demoníaca.

PALAVRAS-CHAVES: Milagre; Jesuíta-autor; Discurso jesuítico; Guarani.

ABSTRACT

The analysis discussed in this paper proposes the reconsideration about the study of the miracle appealed into the Jesuitical documentation, privileging the pronounced elements in the religious speech which followed and culminate inside the phenomenon. The miracles were selected from *De Angelis Collection*, between the period of 1610 to 1640. It should be presented the huge quantity of the miracles registration in Jesuitical letters, aiming the phenomenon as one at the peak of Jesuitical religious experiments. It seems that, being clear the construction of a model as well as the necessary missionary filter, that a miracle account should cover: first, to emphasize the degree of kindness / demoniac action (or to set an example of Christianity models), soon afterward to present a conclusion – the interpretation lead by Jesuit reporter / filter / spreader. When this is presented in the condition of letter author as well as the reporter character of the phenomenon, the miracle is evidenced as an ideal model, characterized as the example cases. Grasping the attention about these modal elements, we realize that when the Jesuit stops being an active character of the phenomenon, the account elements change themselves. The judgment about the heavenly validity, compared to the miracle, it should be given by the missionary as well as we could classify it as demoniac action.

KEYWORDS: Miracle; Jesuit–Author; Jesuitical Speech; Guarani.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
DA REVISÃO HISTORIOGRÁFICA À CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA.....	20
1 – MILAGRES NA DOCUMENTAÇÃO JESUÍTICA SOBRE OS GUARANI: ANÁLISE DOS CASOS DE EDIFICAÇÃO	56
1.1. REGISTROS HOMOGÊNEOS	65
1.1.1. A Constância ocidental: as transformações no mármore e na murta	66
1.1.1.1. Salvaguarda Jesuítica – Suposta Invencibilidade missionária	73
1.1.2. A ambição do projeto religioso–ocidental: a constância da murta	87
1.1.2.1. <i>Partos difíceis</i>	87
1.1.2.2. <i>A dádiva da cura aos predestinados</i>	96
1.1.2.3. <i>Jesuítas Taumaturgos</i>	103
2 – “MILAGRES AOS INFIÉIS”: DESVIOS DO COMPORTAMENTO CRISTÃO	108
2.1. REGISTROS HETEROGÊNEOS	109
3 – VISÕES E APARIÇÕES	130
3.1. PREDOMINÂNCIA DE ELEMENTOS OCIDENTAIS	130
3.2. INTERVENÇÕES DEMONÍACAS OU INDÍGENAS INCONSTANTES?	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
FONTES DOCUMENTAIS	188
REFERÊNCIAS	190
OBRAS CONSULTADAS	193

INTRODUÇÃO

Para as primeiras páginas de um trabalho acadêmico é exigida uma clara delimitação dos componentes de uma pesquisa histórica: documentação, problema, objetivos, metodologia, etc. Porém, a organização desta parte introdutória reflete, também, o caminho tortuoso do pesquisador ao perceber que nenhum destes componentes da pesquisa é rígido e estável. O desafio consiste em desenvolver uma pesquisa em ciências humanas, tendo-se bem presente que os pressupostos-guia da mesma, embora interligados, não se apresentam de forma linear e progressiva, pois muitas das transformações pressupõe alguns repensares. Portanto, nestas primeiras páginas, procura-se evidenciar a proposta de trabalho para cada um destes pontos, aproximados pelo principal fator desta operação: o pesquisador.

.....

DA REVISÃO HISTORIOGRÁFICA À CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA

A fase inicial do Renascimento foi perpetuada por uma considerável série de epidemias (a grande Peste), guerras e fome, naturalmente originando uma visão pessimista em relação à religião, bem como à escatologia ocidental. As profecias apocalípticas destacam-se com mais

força, acentuando o sentimento de culpabilidade pessoal vinculada à emergência do indivíduo. Como adverte Delumeau (1983, p. 23), *“Ao mesmo tempo - progresso espiritual paralelo ao progresso material -, iniciou a libertação do indivíduo ao tirá-lo do seu anonimato medieval e começando a desembará-lo das limitações colectivas”*. O desenvolvimento deste sentimento de insegurança permeia a ameaça de um Juízo e a constante presença do demônio, sempre pronto a desencaminhar o homem moderno prometido à salvação. Intensifica-se a insegurança frente ao novo, quando não somente o indivíduo emergente foi assolado por este receio, mas a própria religião cristã atravessa mutações que refletem esta nova mentalidade, assim como Delumeau (1983, p. 23) evidencia: *“O cristianismo viu-se nessa altura perante uma nova mentalidade, uma mentalidade complexa, feita do receio da danação, da necessidade de devoção pessoal, da aspiração a uma cultura mais laica e do desejo de integração da vida e da beleza da religião”*.

A grande religião constitui um elemento em transformação, fruto das contraditoriedades oriundas desta coexistência de elementos medievais juntamente a uma nova visão de mundo. A partir destes mecanismos mentais, ainda nem bem estruturados, indivíduos lançam-se ao Atlântico, sendo grandes pioneiros os de origem ibérica. O Novo Mundo tornou-se parte do mapa conhecido. Após o período da conquista, a América foi tomada como a terra do demônio, detentora de almas ansiosas pela conversão ao cristianismo.

A Companhia de Jesus recebe, como missão, a conversão da América. Fundada por Inácio de Loyola, consistiu em um dos mais célebres produtos da Contra-Reforma – réplica atuante da Igreja Católica em face dos movimentos de Lutero e Calvino. Congregação, orientada pelos Exercícios Espirituais¹, considerou-se a Companhia responsável pela salvação de novos fiéis. Porém, a partir do estremecimento da grande instituição católica – diante dos movimentos reformistas –, acentuaram-se alguns expoentes, como os já evidenciados medo e insegurança, imersos na lógica ocidental.

Nesse contexto, as expedições missionárias não constituíram exceção. Para tornar mais claros os conceitos levantados, Delumeau (2001, p. 24) define o medo como *“o hábito que se tem, em um grupo humano, de temer tal ou tal ameaça”*. A partir desta definição, o autor viabiliza o entendimento, caracterizando ainda melhor o conceito: *“O medo tem um objeto determinado ao qual se pode fazer frente. A angústia não o tem e é vivida como uma espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de*

¹ Em seus Exercícios Espirituais, o padre Inácio de Loyola afirma que *“...por esse nombre de ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras actividades espirituales (...) aunque para los ejercicios siguientes se toman cuatro semanas, por corresponder a cuatro partes en que se dividen los ejercicios (es el saber: la primera, que es la consideracion y contemplación de los pecados, la segunda es la vida de Cristo nuestro Señor hasta el día de Ramos inclusive; la tercera la Pasión de Cristo nuestro Señor, y la cuarta la Resurrección y Ascensión con tres modos de orar)”* (Loyola, 1997, p. 9–10). Oportuno se torna evidenciar sobre a contemplação da quarta semana e última dos Exercícios, a qual consiste na reflexão sobre a aparição de Nossa Senhora (Loyola, 1997, p. 51).

insegurança” (Delumeau, 2001, p. 25). Ao definir medo e angústia, o autor não deixa de distinguir estes sentimentos, percebendo que a variável entre um e outro consiste na duração deste fenômeno diretamente relacionado à ameaça: enquanto o medo se extinguiria imediatamente ao fim de alguma iminência, a duração da angústia ficaria a cargo da imaginação do indivíduo.

Em considerando a permanência da duração desta angústia, pode-se relacioná-la com aquela que o jesuíta sentia sobre o abalo da instituição católica. Representante do movimento da Contra-Reforma, a Companhia de Jesus questionou-se sobre a legitimidade de sua doutrina, colocando em situação de dúvida sua própria salvação. Além do medo das conseqüências de uma conduta pecaminosa – os tormentos da danação eterna – emerge a angústia pela certeza da salvação própria e um receio do indivíduo por si, que teriam assolado as ordens religiosas em período da Reforma (Delumeau, 2003, p. 12-13). O canal que poderia viabilizar uma situação de segurança, sem dúvida alguma, constituiu-se no canal divino e na, tão necessária, intervenção dos santos a partir de então (Delumeau, 2001, p. 19). Esta angústia teria provocado grande dependência destes religiosos ocidentais pelas intervenções divinas, as quais justificariam sua doutrina e conduta. Portanto, além da espera por aparições e milagres, adotou-se uma postura imitativa dos santos, sobretudo dos santos-mártires. Delumeau (2001, p. 29) alerta para esta questão, denominando-a como um novo prazer na “agonia vitoriosa dos torturados”.

A travessia do Atlântico possuiu por principal motivo de fé a busca pelo Anticristo, acompanhada pela ameaça de um Juízo Final, dois aspectos que caracterizariam o discurso religioso. Como indica Delumeau (2001, p. 32), *“O discurso eclesiástico reduzido ao essencial foi, com efeito, este: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras são menos temíveis que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos que a da alma”*.

Le Goff (1994, p. 39) também evidencia a luta entre Deus e o diabo como uma das características marcantes do período, herdado de um medievo próximo, porém muito mais efervescente na Idade Moderna. Trazendo consigo o demônio ocidental para a América, percebe-se a procura por uma suposta legitimação divina para a missão jesuítica, a fim de derrotar os demônios que preponderam em territórios do Novo Mundo. Para o jesuíta, os indígenas vieram a se constituir o povo do diabo, conforme Mello e Souza (1986, p. 71), *“A catequese e as medidas ‘normalizadoras’ das autoridades coloniais e dignatários da Igreja, a ação do Santo Ofício somaram esforços no sentido de homogeneizar a humanidade inviável, animalesca e demoníaca (...), afastar as populações do demônio e aproximá-las de Cristo”*.

Pode-se apoiar esta afirmação nos relatos do Pe. Montoya quando narra a experiência de um religioso da Companhia de Jesus praticando os exercícios espirituais, um dos mais importantes fundamentos jesuíticos:

Muito de repente esteve como que numa região estranha, tão longe e afastado de si mesmo, como se já não fosse ele próprio. A esta altura mostraram-lhe um enorme campo de gentios e nele alguns homens que, com armas nas mãos, corriam em sua perseguição e, tendo-os alcançado, golpeavam-nos com cacetes, feriam-nos e os maltratavam, bem como, agarrando e cativando a não poucos, punham-nos em grandíssimos embaraços ou trabalhos (Montoya, [1639] 1997, p. 30).

A proteção destes novos fiéis em potencial e sua conversão foram tomadas pelos espanhóis como uma possibilidade de continuação da Reconquista onde, na América, julgavam-se herdeiros dos cruzados e, inclusive, exigiam da Coroa os mesmos benefícios com que os cavaleiros de 1492 haviam sido contemplados (Vainfas, 1997, p. 30). Este pressuposto constituiu-se em mais um recurso da instituição católica, assim como o estandarte da identidade espanhola. Na narrativa do Pe. Montoya torna-se explícita a percepção de uma legitimidade divina à Companhia, concebidos seus membros como figuras celestes e incansáveis guerreiros contra os demônios. E a partir desta visão teria lhe surgido o desejo de tomar a missão como sua.

Ao mesmo tempo viu certos homens, mais resplandcentes do que o sol, adornados com vestidura branca. Chegou ao conhecimento de que eles eram da Companhia de Jesus (...) Aqueles varões procuravam afastar com todo o empenho aos que pareciam demônios, sendo que todo o conjunto perfazia uma representação do Juízo Final, como em geral se pinta. Assim figurava ela os Anjos defendendo as almas e os demônios atacando-as (...) e a sua vista ele se inflamou do desejo de ser-lhe de tão honroso encargo” (Montoya, [1639] 1997, p. 30).

Na medida em que a lógica cristã predominava, por meio dela a identidade espanhola se consolidava a partir da linhagem divina de sua missão. Seria possível vislumbrar o seu fortalecimento, conforme a sua legitimação perante o “outro” que, para o espanhol recém-saído da Reconquista, personificou-se na figura do indígena. Todorov (1988, p. 3) adverte sobre a continuação do “eu” no “outro”, na medida em que um destes certamente estaria presente na construção do outro. Partindo desta premissa, viabiliza-se a caracterização da documentação privilegiada como **a construção do indígena pelo jesuíta**, a partir de ampla bagagem da cultura ocidental deste último.

Todorov (1988, p. 4) avalia a descoberta da América como um dos encontros mais surpreendentes da história, cuja característica marcante consistiu em total sentimento de estranheza e, a partir do qual, as concepções de alteridade e identidade foram-se estruturando. *“É a conquista da América que funda nossa identidade”* (Todorov, 1988, p. 6), na medida em que esta foi sendo construída pelos espanhóis, conforme interiorizavam aquilo que não eram. Sendo assim, neste processo concomitante de dupla construção – a do “eu” e a do “outro” – os europeus evidenciaram propriedades de flexibilidade, improvisação e, sobretudo, de adaptação (Todorov, 1988, p. 244). Justifica-se, desta forma, este levantamento da questão do “outro”, pois foi a partir deste aspecto da alteridade que também o jesuíta construiria o indígena, nas cartas da Coleção De Angelis.

Conforme o discurso jesuítico, tem-se contato com um indígena avariado pela ação do demônio, porém predisposto a receber o santo evangelho. A partir desta lógica, tipicamente ocidental, o jesuíta viria construindo sua missão e fortalecendo sua identidade, possivelmente por intermédio da construção do seu guarani, ou como diria Melià (1997, p. 13), o guarani “reduzido” encontrado nas cartas dos religiosos da Companhia de Jesus.

De acordo com o discurso religioso, existe uma predisposição indígena em praticar as prédicas da religião católica. A este aspecto alude-se à crença de que São Tomé – derivação, proposta pelo jesuíta, do vocábulo indígena Pay Zumé – já teria pregado nestas terras, na medida em que teria sido designado por Cristo como castigo ao apóstolo da dúvida, restando-lhe os indivíduos mais difíceis para o trabalho de conversão (Viveiros de Castro, 2002, p. 185). Após a evangelização de São Tomé, os indígenas teriam se voltado novamente à idolatria, porém com alguns resquícios da doutrina cristã. Por este caminho, consolida-se a legitimidade das intervenções da Companhia de Jesus entre os Guarani, a fim de reencaminhá-los à salvação. Este princípio viabiliza-se na documentação por uma série de relatos sobre os trabalhos evangélicos desenvolvidos pelos jesuítas: “... *enseñandoles con esto culto y reverencia que an de dar a los S.tos Patrones de sus pueblos e intercessores suyos para con Dios nuestro Señor, haziendo que se amen unos a otros, que se festejen y regalen entre si, como lo hazen los nuestros (cuyo exemplo solo*

*tienen que imitar*²”. Neste discurso tipicamente ocidental, os serviços divinizados conseguem efetivar-se apesar das dificuldades da língua, sobressaindo-se como o destino sacro destes padres, do mesmo modo que a salvação dos gentios.

Expostas estas questões empíricas (documentais), oportuna se torna a questão: como os indígenas concebiam estes padres missionários? A documentação vislumbra-se clara quanto à concepção deste indígena para o jesuíta, porém não o inverso. Segundo Kern, *“aos olhos dos missionários, o indígena só seria um homem completo e feliz em função da conversão, objetivo último das Missões, em relação ao qual os meios temporais exerceram mero papel auxiliar”* (Kern, 1982, p. 98). Com esse objetivo de converter os gentios a uma outra religião, Gruzinski adverte:

E, no entanto, os evangelizadores queriam que os índios aderissem justamente ao aspecto mais estranho dessa realidade exótica, se referente visível, sem ancoragem local: o sobrenatural cristão. **A empresa era, ao mesmo tempo fácil e praticamente impossível.** Fácil, porque apesar das distâncias consideráveis que os separavam, os dois mundos concordavam em valorizar o surreal a ponto de considerá-lo realidade última, primordial e indiscutível das coisas. Impossível, pois o modo como o

² 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/Doc 31-879) In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1634, p. 35. Cabe aqui pontuar algumas ressalvas referentes às citações e referências ao longo do texto: 1º) As citações documentais estão na sua grafia original; 2º) Para as referências bibliográficas foi utilizado o sistema autor/data no corpo do texto, enquanto que para as referências documentais foi utilizado o sistema numérico, por extenso, no rodapé; 3º) No decorrer do texto, trechos das citações documentais que auxiliam na reflexão, proposta por esta pesquisa, estão grifadas em negrito.

concebiam era divergente em todos os sentidos. Os mal-entendidos se multiplicaram. Sobre a crença, que os índios, de maneira geral, interpretaram como um ato, no máximo uma transferência de fidelidade a uma força nova, suplementar. Sobre a 'realidade' do outro, também. Cada qual não tardou em projetar sobre o adversário seus próprios esquemas (Gruzinski, 2003, p. 272).

A projeção jesuítica destes “esquemas” ao “outro” se tornou evidente, enquanto que o indígena poderia ter efetuado esta mesma projeção de forma inversa e, conseqüentemente, não-registrável.

.....

Como ponto de partida, julga-se necessário evidenciar as cartas do jogo: as fontes de consulta utilizadas, o autor correspondente a cada registro, bem como o discurso por ele produzido, a fim de que os documentos possam ser pensados em uma análise crítica.

A documentação que se apresenta como alicerce para a pesquisa consiste nos manuscritos da Coleção De Angelis – cartas de autoria jesuítica – que viabilizam grande quantidade de relatos sobre milagres. Segundo Melià (1997, p. 94), “*Estas cartas de ‘fundación’ presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por vista de ojo y de forma bastante directa e inmediata*”. Dentre este extenso conjunto documental, o autor apresenta as Cartas Ânua, que se constituem maioria no aporte documental desta pesquisa:

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.

O autor prossegue evidenciando o carácter edificante destas cartas:

Las cartas anuas presentan ya, eventualmente, una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los indios, con acentuadas intenciones apologéticas, pensando incluso en un lector europeo que debe quedar edificado con tanto heroísmo de los jesuitas, y maravillado con el modo de ser tan curioso de aquellos 'bárbaros'. Respecto a las cartas de los misioneros particulares, estas cartas anuas provinciales representan una versión más ideologizada (Melià, 1997, p. 94-95).

Durante a sistematização da pesquisa, rompem-se as ingenuidades e percebe-se que, no decorrer do estudo e da análise documental, a pesquisa possui uma grande tendência em prosseguir por rumos sequer esperados, fugindo do controle inicial, característico de pesquisador iniciante. Porém, como já avisara Veyne (1998, p. 93), *“teremos conhecimento que sua realidade [da história] não é racional, mas é preciso saber que ela não é tampouco sensata; não existem saídas que seriam normais, que dariam à história, pelo menos de vez em quando, o aspecto*

seguro de uma trama bem amarrada, onde o que deveria acontecer acabava acontecendo”.

Ao priorizar, na análise, apenas o recorte discursivo que relata o milagre, o estudo encontrou-se encurralado, sem possibilidade de verticalização – tanto para caracterizar o discurso religioso-ocidental, como para identificar suas percepções sobre o “outro”. Além disso, trazendo à discussão científica apenas este recorte do fenômeno, perpetuar-se-ia o consenso de que milagres são relacionados apenas aos casos de edificação, ou seja, exemplos bem-sucedidos de conversão.

O alerta de Santos (2003) ao referir que o discurso é composto a partir de *“uma articulação de categorias que descrevem, relatam, interpretam aquilo ou aquele(s) que são objetos do discurso”*, evidencia a necessidade de identificar-se a articulação de elementos, bem como suas disposições construídas pelo autor do documento, uma vez que não se permite mais perceber o discurso como um bloco fechado e único.

Considera-se a advertência de que o discurso não se constitui uno, mas compreende uma articulação de categorias, e *“esta constância de articulação de dados compõe os modelos de discurso”* (Santos, 2003). Identificar o modelo discursivo oportuniza melhores condições em conhecer o autor do documento, a fim de que possibilite perceber as impressões deste autor sobre o “outro”. De Certeau já chamou a atenção para a identificação dos modelos e ao que resiste a estes:

Esta referência [do real] foi, ao invés, deslocada. Ela não é mais imediatamente dada pelos objetos narráveis ou 'reconstituídos'. Está implicada na criação de modelos (destinados a tornar os objetos 'pensáveis') proporcionados às práticas, pela confrontação com o que lhes resiste, o que os limita e exige outros modelos, finalmente pela elucidação daquilo que tornou possível essa atividade inscrevendo-a numa economia particular (ou histórica) da produção social (De Certeau, 1982, p. 53).

É em virtude das premissas dispostas que a reflexão busca voltar-se para a proposta, não de um estudo sobre o milagre em si, mas sobre os elementos articulados que culminariam no relato do fenômeno milagroso.

Parte-se da premissa de que o fenômeno do milagre não se constitui só, mas alude a um seletivo filtro ocidental, assim como este fenômeno não consiste apenas em um instrumento de controle que vise a manutenção da doutrina moral conforme os ditames da fé cristã. Destaca-se, na documentação, grande incidência destes relatos sobre milagres no exercício da conversão, apontando para uma espécie de *vulgarização do fenômeno milagre*.

Na medida em que os autores privilegiados desta documentação são os religiosos da Companhia de Jesus, oportuno se torna inseri-los em um período de transição do Medievo para a Idade Moderna, característico pelo estado de insegurança e contraditoriedade em que emergia o indivíduo - combinação importante em se ter de resguardo ao analisar a documentação. Sendo o jesuíta o autor elencado para o estudo, imbuído de grande bagagem da cultura ocidental, considera-se o conceito de Ginzburg

(1998, p. 27) para entender que: *“a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um”*. É dentro desta jaula invisível que o jesuíta teria construído suas concepções da América e do indígena e, então, organizado os elementos de seu discurso sobre o outro, registrado nas cartas que compõem a documentação. De Certeau advertiu:

O discurso destinado a dizer o outro permanece seu discurso e o espelho de sua operação. Inversamente, quando ele retorna às suas práticas e lhes examina os postulados para renová-las, o historiador descobre nelas imposições que se originaram bem antes do seu presente e que remontam [a] organizações anteriores, das quais seu trabalho é o sintoma e não a fonte (De Certeau, 1982, p. 46).

O esforço consiste, portanto, em identificar a composição do modelo discursivo religioso, para assim poder pensar, na documentação, o seu autor e o objeto da pesquisa. Conforme Melià (1997, p. 98), na documentação, *“todo era juzgado y ‘criticado’ desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero sí lo relativiza”*.

Portanto, **o milagre – enquanto objeto de pesquisa – vislumbra-se como via de acesso para a caracterização desta construção, e não um fim.** O conjunto de milagres foi selecionado, na documentação referida, a partir de duas santidades: Virgem Maria e Santo Inácio, sendo que a primeira

evidencia-se como ídolo de crença desde o Medievo, e a segunda se constitui como um fenômeno novo (fundador da Companhia de Jesus).

A grande recorrência destes fenômenos nas cartas jesuíticas aponta o milagre como um dos ápices da experiência religiosa dos inicianos. Mesmo antes do Concílio de Trento, o milagre firma-se recorrente na América (Gruzinski, 2003, p. 273). Em uma primeira leitura, os registros documentais contemplam de forma adequada o milagre apresentado por Le Goff (1994, p. 50), em que o fenômeno é correlato à intervenção divina – fugindo à ordem natural – adquirindo um caráter de previsibilidade, na medida em que estas intercessões venham a ser consolidadas pelos santos.

Além de constituir uma experiência religiosa interior, Gruzinski (2003, p. 278) adverte que, a partir da segunda metade do século XVI, o milagre tornou-se, também, um componente de uma “pedagogia da conversão e do sobrenatural”, alertando para a composição de um modelo discursivo. Estes fenômenos envolveriam não só o domínio da natureza, como a retenção de incêndios e controle sobre a chuva, mas, principalmente, o domínio das curas milagrosas, cujos casos mais eloqüentes seriam classificados como “veneráveis”. Porém, mesmo tornando-se um elemento importante para a pedagogia sobrenatural cristã, o fenômeno milagroso não perdeu seu caráter de experiência religiosa.

Insistindo apenas em um modelo de milagre, tal e qual um bloco maciço, torna-se inviável vislumbrar possibilidades de aprofundamento do estudo. Ainda mais, quando antes se presumia ter identificado o modelo destes fenômenos sobrenaturais, não se esperavam outras características relevantes, as quais fariam referência aos desvios de comportamento dos gentios. Esta constatação deve-se aos santos limitantes da temática, Virgem Maria e Santo Inácio – condicionantes para a seleção dos relatos –, autores de milagres apenas em casos de edificação e, ausentes nestes outros relatos com características de dificuldades de conversão. O excesso de atenção dada aos santos, nos relatos, encaminhou a análise para o encerramento da discussão. Percebeu-se que estes fazem parte, apenas, da estrutura fixa do milagre – como modelo – válido, exclusivamente, para a autolegitimação jesuítica.

Tomando estes apontamentos para refletir sobre a desarticulação do discurso e a identificação dos elementos construídos, Veyne alerta para a existência de alguns elementos – componentes da narrativa – que o historiador deve ter em conta ao ler a documentação:

A história compreende também “deliberações”, [em que] é necessário levar em consideração as intenções dos atores; no mundo, assim como nossos olhos vêem, os futuros são contingentes, e a deliberação, por conseguinte, tem sua razão de ser. (...). Assim é o mundo sublunar da história, onde reinam, lado a lado, liberdade, acaso, causas e fins, em oposição ao mundo da ciência, que só conhece leis (Veyne, 1998, p. 83).

Por outro lado, este mesmo jesuíta também se constitui autor de um modelo de discurso – avaliando-se nesta análise o de milagre –, estático e fixo, mas com sinais de mudanças relacionais de sua bagagem ocidental. Para tanto, considera-se a figura proposta por Veyne (1998, p. 87), em relação à história como um todo, um monolito, no qual as distinções internas são apenas uma abstração e estas causas, acasos e fins estão sempre relacionados uns aos outros. O autor (1998, p. 91) complementa: *“um acaso, ao contrário será considerado tanto mais superficial quanto mais for improvável, mas que ‘ataca o ponto fraco da couraça do adversário’ (...) se o mais improvável dos acasos basta para quebrar uma couraça, é porque ela oferecia pontos vulneráveis que se ignorava”*. Estas variações nas relações internas da estrutura³ bombardeada por acontecimentos enfraquecem certos pontos suscetíveis de mudança. Este é o caso das variações entre os milagres levantadas anteriormente.

Não se poderia esperar os mesmos efeitos de um milagre da Europa medieval na América, devido a estas mudanças constantes no todo estrutura-acontecimento (Sahlins, 2003). Propõe-se dois exemplos de milagres característicos do medievo. O nono milagre de Berceo, *El devoto ignorante*, refere-se a um capelão que cotidianamente repetia a missa dedicada à Santa Maria. Acusado de não dominar a ciência das outras missas, é levado diante do bispo, a fim de responder às acusações. O

³ Cabe, desde já, advertir que este termo utilizado refere-se à composição/articulação discursiva de elementos, e não ao conceito de estrutura de Lévi-Strauss.

capelão recebe a sentença de não mais celebrar missas dedicadas à Virgem Maria e, humilhado e envergonhado, clama por conselhos da Santa. Esta intercede aparecendo ao bispo e ameaçando-o, pois se a ordenação do capelão não fosse restituída, o bispo estaria finado em trinta dias. O bispo devolve o templo ao capelão, para que este sirva exclusivamente à Virgem, oferecendo-lhe todos os recursos de que necessitaria (Berceo, 1941, p. 44-45). No século XIII, a obra real afonsina, na península ibérica, constitui uma rica coletânea de 427 milagres nos quais Maria vem exercendo este papel de perpetuação da moral cristã. No milagre 67, *Daquel aver que partiu*, a imagem da Virgem verte leite de seu seio, a fim de que o mouro reconheça a superioridade da fé cristã e a santidade mariana (Afonso X, séc. XIII, cantiga 67). O fato descrito não só evidencia uma ação reprobatória em relação ao mouro, mas aos judeus corruptos, aos transgressores da doutrina, aos falsos eclesiásticos e ao próprio Diabo.

Estas características e organização dos relatos, em virtude de novas circunstâncias, não são encontradas na documentação estudada.

Talvez os citados pontos fracos, que refere Veyne, tenham desencadeado a referida vulgarização do fenômeno milagroso, tendo em vista uma série de acréscimos de elementos na estrutura discursiva do registro ocidental. Só as possibilidades proporcionadas pelo contato com o “outro” teriam desorganizado uma série de relações na estrutura; sobre este ponto, mais uma vez ressalta-se a consciência de que este processo

não é unilateral, mas privilegia-se o lado ocidental, uma vez que constitui o “lugar” do autor do milagre.

Nas Cartas Ânuaas há a ocorrência de uma repetição nos relatos, fazendo com que, apesar de muitos, sejam bastante semelhantes entre si. Sabe-se que esta escrita é dirigida para alguém e tem um porquê, conforme mencionado anteriormente. A regularidade de organização, partindo de um caso extremo seguido de um pedido de auxílio e que tem por resultado a conversão ou manutenção da fé, faz com que o relato seja observado como uma estrutura discursiva permanente. As mudanças se constituem internas a estas circunstâncias, mas a ordem discursiva segue a mesma.

Concomitante a estas condições, foram encontrados outros elementos que compunham alguns relatos, como a ausência dos santos no registro, junto aos constantes desvios de comportamento indígena. Portanto, procurando moldar estas características aos sucessos de conversão dos fenômenos mais tradicionais, o jesuíta insiste em exaltar a eficácia dos sacramentos.

Consciente destas limitações de um estudo restrito – se a proposta continuasse apresentando apenas o final de todo um caminho de possibilidades – propôs-se voltar à documentação e, em uma nova análise, buscar elementos que se encadearão ao relato milagroso. Esta proposta reflete a consciência das limitações de análise do historiador, uma vez que,

procurando a voz do “outro”, pode deixar-se influenciar pela documentação.

Enquanto não se conhecem as categorias do um sobre o outro, fica impossibilitado o alcance do discurso sobre este “outro”. Conforme De Certeau (1982, p. 47), *“efetivamente, [a história] é humana, não enquanto tem o homem por objeto, mas porque sua prática reintroduz no ‘sujeito’ da ciência aquilo que se havia diferenciado como seu objeto”*. A reflexão visa frisar que a relação entre historiador e objeto não se constitui unilateral, mas este pode também modificar as convicções do historiador, na medida em que são encontradas respostas, ou não, aos seus questionamentos. Como, mais uma vez, alerta Viveiros de Castro (2002 b), o nativo sempre será relativo a quem observa e produz o conhecimento sobre ele.

.....

Em virtude destas leituras e reflexões, depara-se com a condição de que o objeto desta pesquisa não se evidenciou pronto, mas foi construído. A seleção na documentação e delimitação do objeto científico – o milagre – constitui-se responsabilidade desta pesquisadora.

Tendo em vista esta condição da análise historiográfica – sem tomá-la como uma fragilidade, pois a tendo como pressuposto presente, torna-se possível aprimorar os alicerces metodológicos – tem-se o cuidado de não cair na armadilha de criar categorias no próprio discurso ao buscar

o outro na documentação. Para isto, procura-se identificar o modelo de discurso jesuítico e a articulação de elementos utilizadas para narrar o milagre. Mais uma vez, indo ao encontro das idéias de De Certeau (1982, p. 50), pois:

não é surpreendente que o problema aberto pela irrupção do outro nos procedimentos científicos apareça, igualmente, nos seus objetos. A pesquisa não se põe mais, apenas em busca das compreensões que tiveram êxito. Retorna aos objetos que não compreende mais. Procura medir aquilo que perde, fortalecendo suas exigências e seus métodos.

Portanto, o pesquisador, cujas idéias e propostas encontram-se em constante transformação, releva a condição de que o objeto é constantemente modificado. Por acreditar que o milagre obtivesse o mesmo efeito, mesmo em diferentes períodos em que fosse relatado, ingênuo foi esperar por um resultado previsto (uma “esperada” lei do milagre); pode ser (e apostou-se) que se tenham mantido algumas permanências do medievo, mas entre liberdades, acasos e fins, o milagre na América veio tomando diferentes proporções, diferentes personagens e circunstâncias que vão modificando sua estrutura discursiva e ganhando novas funções⁴. Toma-se consciência de que são as características distintas aos casos de edificação que impedem o encurralamento da reflexão.

⁴ Conforme os seguintes capítulos II e III.

Pensando nas armadilhas do discurso, mais uma vez é preciso apoiar-se em Veyne (1998, p. 89): *“nós nos manifestamos por declarações de princípio (o pensamento reflete a realidade, ou o inverso) e por improvisações que salvam o discurso (a realidade é um desafio a que o homem responde)”*. Insiste-se na direção de que um objeto está sempre se modificando, em um mundo – em que o pesquisador está inserido – que está sempre em transformação (p. 113). Portanto, *“cada vez que um historiador detiver sua explicação, ou nos fins, ou na matéria, ou no acaso, ela deverá ser considerada incompleta...”* (Veyne, 1998, p. 88).

.....

Adverte-se que o objetivo da pesquisa não inclui divagações sobre a natureza e empiricidade dos fenômenos milagrosos. Este estudo possui por diretriz **a análise dos registros de milagre**, interpretados como casos de edificação, no qual o jesuíta desempenha as funções de vivenciar e relatar o fenômeno, como personagem ativa e autor do mesmo. As sedutoras discussões sobre a relevância e mesmo o caráter sobrenatural do fenômeno não estão inclusas nesta proposta. Inclusive, o propósito consiste em se afastar do senso comum, quando se identifica, em regra geral, milagres a casos de edificação.

Portanto, selecionados os milagres, emerge a necessidade de identificar a construção e a organização dos elementos discursivos, ou seja, evidenciar a forma, ou seqüência, de articulação até culminar no

milagre. Busca-se expor esta dimensão de milagre para o jesuíta, autor da documentação. Porém, após as considerações sobre a emergência do outro no discurso, cabe questionar sobre a existência desse fenômeno para o indígena, tendo em vista que a concepção de milagre e santos constitui-se fundamentalmente ocidental. A partir da noção de *perspectivismo* de Viveiros de Castro, o qual procura ultrapassar o relativismo plano, procura-se trabalhar alguns pontos.

Conforme o autor (2002, p. 49), no *perspectivismo* o pensamento ameríndio assinala “*configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista*”. Tendo por princípio a humanidade – ao contrário dos ocidentais, cujo princípio é a animalidade⁵ (Viveiros de Castro, 2002, p. 355) – pode-se apontar para uma nova dimensão de pontos de vista, na qual são inseridos os animais e a sobrenatureza. Estas esferas constituem-se muito próximas, pois, afinal, o princípio de existência é humano, mas com diferentes “roupagens” (Viveiros de Castro, 2002, p. 351). O xamã consiste no único personagem capaz de ver através destas roupas. Para tanto, válido se torna pensar que a concepção de milagre possa não existir para esse indígena, uma vez que aquilo que se constitui **fora da ordem da natureza** para o ocidental pode se constituir **perfeitamente natural**

⁵ “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355).

(multinaturalismo) para o indígena. Além da grande incidência de fenômenos sobrenaturais, estas circunstâncias poderiam auxiliar na reflexão, referente às outras características – em relação aos milagres modelo/casos de edificação – encontradas nos registros.

Pesos e medidas atribuídos, prematuramente, se redistribuem e, com isso, o caráter da pesquisa também se modifica. Considerando o problema da vulgarização dos milagres, os quais apresentam intervenções sobrenaturais, normalmente associadas à lógica discursiva de apresentação dos casos de edificação, avalia-se a apresentação e a descrição destas outras circunstâncias, ressaltando as dificuldades de conversão e o “mau comportamento” indígena. Tentando cercar a reflexão por diferentes lados, resguardam-se as novas possibilidades propostas pelo *perspectivismo*, além da consolidação de uma pedagogia da conversão e do sobrenatural (Gruzinki, 2003, p. 278).

.....

A sistematização de documentos oportuniza possibilidades novas sem qualquer prévia no início da pesquisa. Primeiramente, experimentou-se a organização dos relatos de milagres a partir do caráter de cada fenômeno: curas milagrosas, aparições, intercessões sobrenaturais, etc. Porém, evidenciou-se mais funcional uma primeira delimitação em dois grupos: casos homogêneos e heterogêneos. À homogeneidade, foram relacionados os casos de edificação, os quais relatam o sucesso da missão

jesuítica e a grande atividade de conversões. À heterogeneidade, reservaram-se as características de comportamentos desviantes e intervenções demoníacas.

Cada registro foi analisado a partir do desmembramento do relato, definindo e classificando o papel de suas personagens: quem experimenta o milagre, quem o divulga e quem o registra. A função de registrar os documentos, em sua totalidade, evidentemente pertence ao jesuíta. As funções variantes constituem as de experimentar e divulgar o milagre, alternando-as entre o jesuíta e o indígena.

Quando o indígena assume as funções de experimentar o milagre e divulgá-lo, por meio do registro jesuítico, evidenciam-se características distintas, que apontam problemas comportamentais e dificuldades de conversão. Isto não significa que todos os registros encaixam-se perfeitamente na classificação realizada. Há relatos em que estes elementos se cruzam ou se invertem. A partir destes dois conjuntos e estes condicionantes da estrutura do relato, parte-se então para a análise de intercessões sobrenaturais, visões e aparições, curas milagrosas e partos difíceis.

Portanto, exercitar este processo de heurística e hermenêutica é próprio da função do historiador. Porém, na medida em que emergem estas questões do “outro” e características interpretadas do mesmo, recorre-se à Antropologia para considerar os problemas encontrados nos

relatos sob outras premissas de explicação, buscando verticalizar as reflexões. Evidente que a proposta não consiste em encontrar os Guarani da atualidade nas cartas do século XVII. Como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 195), *“não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a ‘etnicidade’ e a má consciência partilham o espaço de uma cultura extinta”*. Têm-se consciência de que a cultura indígena é dinâmica, bem como de que a documentação refere apenas a interpretação do autor sobre os indivíduos pertencentes a este grupo cultural.

.....

Outra ponderação que deve ser realizada consiste na conceituação de milagre. Esta ressalva deve-se ao receio de realizar uma simples utilização do conceito na pesquisa, sem sequer atentar para as condições intrínsecas que geraram as respectivas explicações/definições de milagre. A análise de diferentes conceitos revela a variedade e multiplicidade de categorias discursivas, utilizadas por historiadores, filósofos, teólogos, etc. Neste sentido, Veyne (1998, p. 112) aponta que *“os conceitos sublunares são sempre falsos porque são imprecisos e são imprecisos porque seu próprio objeto muda sem parar”*. O autor alerta para a indeterminação dos limites de um conceito - neste caso, o de milagre, apesar de ocorrer corriqueiramente com outros exemplos -, único a ser considerado, ignorando-se o que se teria como objeto. Sahlins já havia advertido:

Os objetos são mais particulares enquanto emblemas em um espaço-tempo específico do que os signos, enquanto categorias ou classes conceituais. Por outro lado, as coisas são mais gerais do que expressões, por apresentarem sob a forma de experiência mais propriedades e relações do que poderiam ser escolhidas e valorizadas por qualquer signo. Assim temos aquele conhecido princípio: de que é impossível esgotar a descrição de qualquer objeto (Sahlins, 2003, p.185).

Procurando trabalhar esta relação objeto-conceito, propõe-se uma revisão conceitual referente ao fenômeno milagroso. Pe. Santos (2003, p. 881- 889) realiza um levantamento das definições já construídas para milagre, o qual constitui-se relevante para esta revisão. Para a Sagrada Escritura, *“o milagre é um prodígio religioso (aspecto psicológico), uma obra de poder (aspecto da causalidade), um sinal dirigido por Deus (aspecto da intencionalidade)*. Já Santo Agostinho reconhece no milagre *“a intervenção divina, que não consiste, no entanto, em um ato de poder criador de Deus, mas em um desígnio de sua providência, mediante o qual desperta a ‘energia’ que já havia depositado nas coisas”* (p. 884).

A definição de S. Tomás de Aquino é evidenciada pelos estudos do Pe. Terra (1981, p. 27), a qual designa que milagre *“é um efeito fora da ordem habitualmente seguida nos fenômenos da natureza”*. Pe. Santos (2003, p. 887) retoma as considerações da Apologética, cuja *“resposta teológica insistiu, sobretudo, na possibilidade dos milagres e na ‘quebra’ das leis naturais que os caracteriza e que somente Deus pode realizar”*. A última definição apresentada por este autor, consiste na posição do magistério eclesiástico:

Não há uma definição completa de milagre dada pelo Magistério da Igreja, ou seja, nunca o julgou necessário ou nunca a quis dar. O Concílio do Vaticano I indica as características do milagre: são fatos divinos, isto é, têm Deus como autor, ao menos como causa principal, e são fatos distintos dos da Providência ordinária supondo uma intervenção especial de Deus; são sinais dirigidos por Deus aos homens para ajudar-nos a reconhecer que Deus falou à humanidade; causam assombro (Pe. Santos, 2003, p. 889).

Como evidencia o Pe. Terra (1981, p.20): *“Para nós, ocidentais, o conceito de milagre se contrapõe ao de natureza. Todo milagre, de algum modo, estaria fora da ordem natural”*. Já que a noção de milagre está imbricada à de natureza, válido se torna apontar: *“O conceito de ‘natureza’ serve de medida para julgar e constatar o milagre. ‘Natureza’ é toda a realidade que nos circunda e é acessível à nossa observação, que forma em si um todo fechado, constante, movido por forças próprias e regido por leis e normas imanentes”*(Terra, 1981, p.20).

Do mesmo modo, Pe. Santos (2003, p. 890) afirma que: *“com efeito, o milagre é: a) um fato real, totalmente inexplicável pela ciência contemporânea ao mesmo, b) realizado em autêntico contexto religioso, como sinal ou resposta de Deus a esse contexto”*. O mesmo autor ainda completa:

Portanto, por sua própria índole, o milagre é um sinal, ou uma palavra ‘plástica’ dirigida por Deus a determinada porção da humanidade, a fim de suscitar a fé dos homens ou tornar mais facilmente acreditável aquilo que o milagre assinala (a mensagem ou a pessoa). O milagre é uma das formas da comunicação reveladora de Deus. Forma parte das obras, através das quais,

junto com as palavras, tem lugar a Revelação. Às obras concretamente compete manifestar e confirmar a doutrina (Pe. Santos, 2003, p. 891).

E, por último, Le Goff (1986, p. 26) define milagre como a *“intervenção freqüente, directa ou indirecta, de Deus contra a ordem da natureza [a qual] é reconhecida por todos”*.

Tem-se, pois, uma revisão dos conceitos de milagre, os quais foram coletados a partir de diferentes áreas de conhecimento. Ainda se poderiam trazer outros aportes das ciências biológicas/médicas/físicas, que talvez fossem ao encontro do entendimento sobre milagre levantado acima. Porém, comparando-se os relatos de milagres bíblicos, medievais com aqueles característicos do período de contato na América, constatam-se diferenças significativas entre eles, mesmo os conceitos quase não divergindo um do outro.

Interessante constatar que se pode admitir a dinamicidade do objeto, mas não do conceito, mesmo que seja dotado de um caráter extremamente generalizante. Para Veyne (1998, p. 107), *“o perigo mais dissimulado é aquele das palavras, que suscitam em nosso espírito falsas essências e que povoam a história de universais inexistentes”*. Não se está afirmando que para cada caso, ou talvez período, o milagre deva ter um conceito próprio, mas que não o considere isolado de suas categorias. E, mesmo assim, a estrutura interna de cada conceito, bem como suas

relações, estarão sempre variando (Veyne, 1998, p.110), pois seu objeto é dinâmico, como antes mencionado.

Então, a falsa segurança em deslocar um conceito para a pesquisa deve-se ao perigo de não salientar as categorias em que é apoiado. Mantendo a acuidade de suas críticas, Veyne (1998, p. 107) conclui que *“esses conceitos [históricos] não são conceitos dignos desse nome, dos complexos elementos necessariamente ligados; são, antes de tudo, representações heterogêneas que dão a ilusão da intelecção, mas que são na realidade somente espécies de imagens genéricas”*. Portanto, o milagre na documentação estudada possui características particulares, na medida em que se relaciona com diversas circunstâncias e o contato com o “outro”. E são estes elementos, registrados nestas cartas jesuíticas, que o estudo busca identificar.

Sendo assim, uma vez que a problemática desta pesquisa frisa questões sobre a grande abundância de relatos milagrosos na documentação, quais as explicações que poderiam ser inferidas para compreender a vulgarização do relato e as variações do fenômeno? Se o milagre consiste em uma espécie de sinônimo com relação aos exemplos de evangelização e sucessos de conversão, por que, nestes registros, evidenciam características contrárias a este modelo, como comportamentos desviantes e fracassos nos trabalhos jesuíticos? Tais

questionamentos constituem o fio condutor dos objetivos desta pesquisa, a seguir descritos.

- Agrupar e classificar os relatos de milagres, bem como analisar estes registros conforme suas características.
- Identificar o modelo de discurso sobre o milagre, correspondente aos casos de edificação.
- Evidenciar a presença de características acrescidas nos registros, relacionando-a com o problema do contato e interpretação sobre o “outro”.

Procura-se trilhar este caminho a partir das premissas da etnohistória, pois, conforme Melià (2002, p. 13) *“entre el barullo de las voces coloniales, las de los indios son raras; todos hablan de ellos, ellos callan; y escriben poco”*. Portanto, busca-se verticalizar o objeto histórico, realizando questões antropológicas ao documento.

.....

Nisto consiste o que De Certeau (1982, p. 66) defende: a *“operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas científicas e de uma escrita”*, portanto, detém-se neste ponto uma vez que se trabalha a partir de uma escrita, as quais nem todas explicitam suas práticas científicas, e este lugar termina por se constituir algo “não-dito”. Pois, *“toda a interpretação histórica depende de um sistema de referência”* (De

Certeau, 1982, p. 67), e é do ponto de referência da Academia, que ainda preza pela cientificidade das áreas humanas. Conforme De Certeau:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões que lhe serão propostas se organizam (De Certeau, 1982, p.66-67).

Este se constitui o perigo de ater-se a conceitos/abstrações anacrônicas, crendo que se poderia aplicar o milagre bíblico na América: *“o leitor adivinha logo o que se passou no espírito de um historiador que recorreu a essa teoria ou a esse tipo: ele caiu na armadilha da abstração. Quando uma trama é elevada a tipo e recebe um nome, a tendência é esquecer o definido e conservar a definição”* (Veyne, 1998, p. 98). Por este viés, levantou-se a importância de uma conseguinte reflexão sobre os conceitos, juntamente aos problemas e fragilidades de sua utilização.

Adverte-se que quanto mais a análise busca atender os rigores impostos por uma “filiação teórica”, mais a compreensão do objeto torna-se opaca. Procura-se ter em resguardo as limitações de análise do historiador, pois o alcance do outro, na documentação, torna-se impossível, enquanto não se conhecem as categorias do autor sobre este outro. Sabendo que o discurso não é puro ou maciço, mas articulado por

categorias do próprio autor – não falando apenas do jesuíta, mas o risco do historiador criar categorias em seu texto –, Veyne (1998, p. 83) afirma que *“as explicações não são a volta a um princípio que tornaria o acontecimento inteligível, elas são o sentido que o historiador dá à narração⁶”*.

Afinal, *“é menos penoso, para o demônio da história, provocar [inventar] um incidente do que enfurecer o povo, e as duas causas, igualmente indispensáveis, não têm o mesmo custo”* (Veyne, 1998, p. 91).

.....

A partir destas considerações, reitera-se o problema de um milagre vulgarizado e abundante na documentação, bem como os novos elementos apresentados relacionados à interpretação do jesuíta sobre o grupo cultural. Para isso os relatos foram divididos a partir de características homogêneas e heterogêneas e, com os pressupostos da etnohistória, procura-se aprofundar estes aspectos.

Feitas as devidas ressalvas e com a reflexão encaminhada, por último, procura-se apontar a proposta de cada capítulo, a seguir. No primeiro, objetiva-se levantar o grande número de casos de milagres com

⁶ Nesta direção, Sahlins também afirma que *“Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica”*. (Sahlins, 2003, p.15)

características homogêneas, circunstância esta que pode explicar a variedade de associações de fenômenos milagrosos aos casos de edificação. Neste tipo de registro, a função do religioso compreende, fundamentalmente, relatar o milagre e registrá-lo. Nestas condições, verificam-se algumas constantes na estrutura do relato, como a intervenção dos santos, junto à predestinação para a conduta cristã e para o comportamento adequado destes indígenas reduzidos. O desejo da conversão indígena, tão almejada pelos jesuítas, é explicitado nos registros, evidenciando a prevalência do filtro ocidental nestas narrativas.

No segundo capítulo, agrupam-se os relatos em que a função do jesuíta reduziu-se apenas ao registro, ou seja, não participa nem observa. A partir desta leitura, procura-se identificar elementos que compunham a descrição, como a ausência dos santos no registro, junto aos constantes desvios de comportamento indígena. Esta seleção de casos possibilita a tentativa de identificação de alguns elementos da cultura guarani – interpretados pelo jesuíta –, para que se pudesse verticalizar algumas questões.

Os relatos de visões e aparições sobrenaturais – de caráter santo ou demoníaco – evidenciaram casos suficientes para compor o último capítulo. A estrutura do relato se manteve com indígenas experimentando e relatando as aparições, enquanto ao jesuíta coube a função de registrar.

Por fim, procura-se sintetizar aspectos relacionados à fonte, ao objeto e ao pesquisador, apresentando, ainda, alguns relatos em que os milagres não se adequaram às classificações dos capítulos anteriores.

CAPÍTULO I

“Enquanto isto, realizavam-se entre o povo pelas mãos dos Apóstolos muitos milagres e prodígios. (...). Cada vez mais aumentava a multidão dos homens e mulheres que acreditavam no Senhor. De maneira que traziam os doentes para as ruas e punham-nos em leitos e macas, a fim de que, quando Pedro passasse, ao menos a sua sombra cobrisse alguns deles. Também das cidades vizinhas de Jerusalém afluía muita gente, trazendo os enfermos e atormentados por espíritos imundos, e todos eles eram curados” (Ato dos Apóstolos, 5, 12-16)

1 – MILAGRES NA DOCUMENTAÇÃO JESUÍTICA SOBRE OS GUARANI:

ANÁLISE DOS CASOS DE EDIFICAÇÃO

*PROPHETIAE FIDELIBUS DATAE SUNT NON INFIDELIBUS:
SIGNA AUTEM INFIDELIBUS, NON FIDELIBUS⁷*

“E O INDÍGENA SE CONVERTEU...”

O conceito de milagre adquiriu o caráter consensual entre historiadores, teólogos e agentes da Igreja. Para estes estudiosos, a idéia geral sustenta que o fenômeno “milagre” consiste na intervenção direta de Deus. Estas intervenções divinas, como asseguram os teólogos, dividem-se em milagres fundamentais – pois o próprio conjunto da obra divina representa este tipo de manifestação – e as intervenções empíricas que transgrediriam, portanto, a ordem natural. *“As profecias do reino de Deus estariam destinadas aos fiéis e, os milagres, aos infiéis”*. Não deixando de

⁷ “As Profecias são dadas aos fiéis, e não aos infiéis; mas os milagres são dados aos infiéis, não aos fiéis” (São Paulo, 14:22, In: Montoya, p. 85).

se constituir em intervenções divinas, os milagres se constroem como um sinal do reino de Deus. Da mesma forma, estes sinais representam o fortalecimento da fé para aqueles que já a possuíam, ou melhor, as tão aguardadas profecias. Afinal, “*nos milagres a palavra de Jesus realiza a salvação, seus milagres são o reino de Deus. Jesus não só anuncia o reino, mas o torna presente nas suas obras*” (Terra, 1981, p. 45). Assim, observam-se as diferentes perspectivas pelas quais o milagre pode ser recebido: conforme a epígrafe, dirige-se a um dos pólos contrários – fiéis ou infiéis.

Junto a estas primeiras considerações, faz-se a ressalva de que o objetivo da pesquisa não inclui divagações sobre a natureza e empiricidade dos fenômenos milagrosos. Este capítulo possui por diretriz interpretar os **registros** de milagres presentes, tidos como casos de edificação, nos quais o jesuíta assume as funções de personagem ativa e autor do mesmo. As sedutoras discussões sobre a relevância e mesmo o caráter sobrenatural do fenômeno não estão inclusas nesta proposta. Não obstante, o propósito consiste em afastar-se do senso comum, quando se associa, em via de regra, milagres a casos de edificação. Para tanto, torna-se necessário reconhecer que não apenas se analisou o **registro** de milagre, mas, juntamente, fez-se o desmembramento em personagens, tratando o relato como via de acesso e não como ponto final da discussão.

Inicialmente, a diretriz da pesquisa propunha a análise do **milagre pelo milagre**, salientando o quanto seria relevante para o exercício missionário. O caminho que esta proposta levou a percorrer começou pelo estudo da transição do medievo para a Idade Moderna. Com este ponto de partida, esperou-se encontrar continuidades **imóveis** na documentação, ou seja, procurou-se encontrar os mesmos milagres do século XII e XIII. Portanto, obtiveram-se explicações prévias para iniciar a leitura do documento.

Não obstante, encontrou-se na Virgem Maria elemento fundamental para a análise dos registros jesuíticos (como bem se havia proposto). Sendo assim, tendo consciência de que o culto à Virgem é característico da medievalidade, foi privilegiado como ponto de partida o estudo do jesuíta, o qual trouxe em sua bagagem ocidental o culto mariano, para então serem lidos os relatos de milagre. *A priori*, estabeleceu-se como o missionário iniciou os trabalhos evangélicos, impregnados de elementos “imóveis” do medievo, encontrando na Virgem Maria um viés de análise. Deste modo, após estabelecer como a santa foi representada pelos religiosos, desde a Idade Média (pois também se cogitou a imobilidade deste culto), em uma primeira análise, as expectativas foram confirmadas na documentação.

Ainda, de forma ingênua, com o intuito de validar e ajustar a hipótese na documentação foi proposto o fortalecimento do culto mariano,

não só para os jesuítas, como também para os indígenas⁸. Esta variável de análise induziu ao primeiro perigo: perder-se em um labirinto semântico, tentando equiparar planos mítico-culturais entre a Virgem Maria e a personagem mítica guarani Ñandesy. Estas equiparações foram trabalhadas por Vainfas (1999, p. 207), o qual sugere “laços de similitude” entre a Virgem de Guadalupe e a deusa da fertilidade Tonantzin. Ou ainda, como Bosi (1992, p. 65-67) afirma, que na esfera simbólica do contato “*Nossa Senhora virou Tupansy*” entre os Tupinambá. Graciela Chamorro (1995, p. 87-91) já não trabalha com a idéia de equivalência entre estas duas personagens, mas sim com a idéia de atributos naturais que poderiam se associar à Virgem Maria. Outra possibilidade, distinta das anteriores, aponta Melià ao propor que Ñanderú e Ñandesy constituem uma espécie de dirigentes rituais próprios do grupo (Melià, 1991, p. 40).

Seria possível permanecer apontando relações propostas pelos autores sobre estas duas personagens femininas por mais algumas páginas. Porém, o objetivo também não é este. Procura-se, sim, evidenciar a fragilidade hermenêutica ao estabelecer relações entre estes elementos, de diferentes culturas, ainda mais com a consciência de que mitos não se constituem estanques, mas dinâmicos (modificando-se conforme as necessidades que o grupo apresenta). Afinal, como pressupõe Sahlins

⁸ Tentativa de análise da problemática desenvolvida em trabalho monográfico de autoria desta pesquisadora: “A Mãe da América: Análise dos Milagres Marianos no Discurso Jesuítico (séc. XVII)”, elaborado no Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em 2003.

(2003, p. 62), “*as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas*”.

Organizando melhor este caminho movediço em que se iniciou a reflexão, dentre os pressupostos tomados como certezas, chegou-se a afirmar que o milagre sempre acompanha e sustenta os casos de edificação. Esta certeza evidenciou-se possível em virtude de trabalhar com o milagre em bloco, lendo o milagre pelo milagre. Ainda mais quando se tentou aplicar os modelos propostos pela bibliografia⁹ na documentação, tentando nela encontrar a respostas preconcebidas. Para tanto, se obteve o milagre com a função de *exemplum*¹⁰, não deixando saída para outras análises, tentando reforçar os pressupostos por meios de lapsos¹¹ nos discursos. Isto ocorreu, todavia, sem sequer saber-se ao certo identificar o modelo deste discurso religioso ocidental.

⁹ Como, por exemplo, a proposta sugerida por Le Goff (1994, p. 38), em que “*os ecos do medievo coexistem com uma nova visão de mundo, viabilizando outras propostas de periodização, como, por exemplo, a insistência por uma longa Idade Média considerando como principal variável um cristianismo coercitivo, elemento fundamental de uma ideologia da época*”.

¹⁰ As manifestações dos *exemplum* constituem espécie de historietas que visam o ensino cristão (Le Goff, 1994, p. 123).

¹¹ No passado, do qual se distingue, ele faz uma triagem entre o que pode ser “compreendido” e o que *deve ser esquecido para obter a representação de uma inteligibilidade presente*. Porém, aquilo que esta nova compreensão do passado considera como não pertinente – dejetos criados pela seleção dos materiais, permanece negligenciado por uma explicação – apesar de tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: “resistências”, “sobrevivências” ou atrasos perturbam discretamente a perfeita ordenação de um ‘progresso’ ou de um sistema de interpretação. São lapsos na sintaxe construída

Assim sendo, conforme as leituras e mudanças às quais o pesquisador está sujeito, foram-se modificando estas propostas iniciais. Dentre as poucas premissas que ainda se permite carregar para as novas reflexões, permanece a de que o jesuíta se constitui o **elemento filtrador** do milagre, nestes registros de que também é autor.

Porém, percebeu-se que o milagre em bloco (examinado sem identificar as personagens: aquele que experimenta, aquele que divulga e aquele que registra) não garantiria a continuação do estudo, uma vez que fechado desta forma não haveria outra coisa a se ver senão as certezas preconcebidas (conclusões já formadas). Portanto, o registro de milagre não foi mais tido como um fim, mas como início da análise documental que culmina no fenômeno. Sendo assim, dentre as características exemplares de indígenas, salientadas em casos de edificação, foram percebidos traços de mau comportamento de dificuldades de conversão, invisíveis quando a atenção estava voltada à descrição dos santos. Isso porque estes casos de edificação também estariam imediatamente ligados às verdadeiras aparições dos santos (elemento fixo do modelo de discurso), e os demais, às do demônio.

Para tanto, os milagres foram divididos, classificados e reorganizados nos seguintes grupos: **curas** milagrosas, auxílio divino

pela lei de um lugar. Representam aí o retorno de um recalcado, quer dizer, daquilo que num momento dado se tornou impensável para que uma identidade nova se tornasse pensável (De Certeau, 1982, p. 16).

perante os **partos difíceis, intervenções diretas na natureza** e, por último, **visões e aparições** devidamente acompanhadas de seus antagônicos, que constituem as **falsas aparições** e ações do demônio. Ao considerar a organização destes grupos, deve-se ter presente que estes pressupostos de análise tampouco são rígidos, uma vez que seus limites foram ampliados a partir da noção de *perspectivismo* (Viveiros de Castro, 2001). Com os registros de milagres dispostos em grupos, também foi possível perceber que estes casos de edificação estavam diretamente ligados às funções do jesuíta como relator do fenômeno e autor do registro. Portanto, mais uma vez, os registros foram reorganizados na medida em que se identificam as personagens ativas ou passivas, tanto como diretas ou indiretas. Encontrando, portanto, casos homogêneos e heterogêneos, conforme a variação destas funções no registro.

Percebe-se que a dicotomia Natureza e Cultura limita a interpretação das culturas, registradas de forma unilateral, já que esta análise se encontra presa às oposições complementares vigentes na lógica ocidental durante o ato de registrar: “*universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, entre outros tantos*” (Viveiros de Castro, 2001, p. 348). As dimensões propostas por novos pontos de vista redimensionam, também, os pressupostos supracitados. Desta forma, aquilo que para o ocidente pertence à dimensão do sobrenatural, para o Guarani pode ser considerado

natural, ou vice-versa. Relevando esta fragilidade primeira – que redundaria em outras –, os agrupamentos: *cura, intervenção na natureza, visões, aparições* e, sobretudo, *falsas aparições*, corresponderão num primeiro momento ao olhar ocidental, hierarquizado, sobre uma natureza empírica e universal, dada e organizada como é reconhecida pelo jesuíta, assim como, conseqüentemente, será percebido aquilo que sobrepujaria esta ordem, os considerados milagres. Portanto, têm-se estas curas fantásticas, aparições sobrenaturais e intervenções desta natureza como o jesuíta registra na documentação.

Agrupados os milagres por semelhanças circunstanciais, a atenção da análise se voltou à estrutura do relato, ou melhor, procurou-se identificar os agentes **passivos/ativos, diretos/indiretos**. Paralelamente foi-se observando que as condições de passividade e ação nos relatos correspondiam, de forma constante, ao plano terrestre (padres e índios) e ao plano divino (Deus, Virgem Maria e Santo Inácio), respectivamente. Ou seja, a ação de santos nestes fenômenos constitui um elemento fixo do discurso missionário, cuja análise não permite a discussão. Portanto, desenvolveu-se o estudo horizontal das circunstâncias registradas, como também, uma verticalização para o milagre em si, resultando em **quem receberia o milagre, a quem contaria e quem registraria o relato**. Partindo destas condições, os resultados se evidenciaram mais significativos.

Portanto, metodologicamente, a organização proposta obedecerá a estes elementos pertencentes ao registro (quem recebe e conta o milagre), estabelecendo uma ordem em que são apresentados casos mais previsíveis e modelares – que relatam os sucessos da evangelização e o cumprimento da missão jesuítica, uma vez que os autores destas cartas são os próprios religiosos. E, gradativamente, observam-se elementos distintos normalmente generalizados pela bibliografia ao grupo anterior, de casos de edificação.

Sendo assim, para cada grande grupo de relatos, cujo referencial consiste na posição de quem experimenta e conta o milagre (podendo, ou não, constituir o mesmo sujeito), seguir-se-ão as classificações quanto aos tipos de milagres evidenciados anteriormente: se de intervenção na natureza, cura, partos difíceis ou aparições e visões.

Na maioria das vezes, os relatos de milagres são imediatamente relacionados a cartas edificantes, cujos paradigmas e propósitos da produção textual permitem elencar uma ordem fixa de elementos: pecado – milagre – conversão. Esse fenômeno deve-se ao grande número de relatos em que o padre assume as funções de *receber*, *contar* e *registrar* o milagre, relatando os sucessos de conversão, profetizados desde antes da chegada à América. Uma vez que a função do registro vincula-se necessariamente ao jesuíta, consideram-se as funções variantes de quem experimenta e divulga o fenômeno, evidenciando uma sobreposição de

interpretações entre as diferentes culturas. Portanto, a partir dos relatos em que o religioso desempenha estas três funções, parte-se para a análise da documentação.

1.1.REGISTROS HOMOGÊNEOS

Neste grande grupo constam os relatos nos quais o jesuíta desempenha as funções evidenciadas no registro: experimenta, conta e registra o milagre. Aí, percebe-se a constância destes fenômenos em duas circunstâncias: manifestações físicas em imagens (suor milagroso) e a salvaguarda jesuítica (“invencibilidade” concedida pelo divino). Não obstante, o jesuíta pode apenas desempenhar as funções de relatar e registrar o milagre, enquanto um indígena é apresentado experimentando a intervenção divina. Nestas circunstâncias, enumeram-se os partos difíceis, bem como as curas milagrosas (vide item 2).

O grupo de registros homogêneos contém, em sua grande variedade de casos, a constante apresentação e intervenção dos santos, podendo facilmente seduzir o pesquisador que realiza a análise do fenômeno em si, a apenas observar a relevante importância dos ídolos para os trabalhos evangélicos. Não o tendo mais como um fim, mas consciente de que o milagre vislumbra um caminho de estudos, a análise historiográfica percebe as personagens e como a sua dinâmica dentro de um relato pode oferecer distinções. A seguir, estes relatos caracterizam-se como casos de edificação, uma vez que se constituem modelos

característicos pelos sucessos da missão jesuítica, bem como da proposta conversão.

1.1.1. A Constância ocidental: as transformações no mármore e na murta

As imagens de santos que evidenciam emoções expressas fisicamente (chorar, suar), bem como os fenômenos da natureza conhecidos pelos ocidentais (tempestades, eclipses, etc.) são elementos constantemente presentes no gênero de milagre, no qual a personagem jesuíta preenche as já citadas funções de experimentar, relatar e registrar o fenômeno. Porém o como e o porquê de se constituírem dignas de análise pode-se evidenciar a partir da confrontação com a leitura em bloco do documento, como é possível exemplificar com o relato, a seguir, de um padre sobre o fenômeno do suor milagroso:

Y parece que Dios N. Sr. Los quiso alli avisar de lo mucho que avia de padecer esta su nueva esposa porque un dia queriendo el uno dezir missa reparo que uno crucifixo pintado sobre un palo estava todo lleno de gotas de sudor: llamo al otro P.e para que lo viesse y con reverencia enjugo el crucifixo con un pañizuelo: pero como hazia tiempo nublado atribuyeronlo a causa natural aunque siempre con algun recelo reverencial, el qual mucho mas se aumento quando despues de examinada la cosa hallaron que el sudor del crucifixo avia sido en el mismo dia, y en la misma hora que los Portugueses se resolvieron de venir saltar a nuestro Itati... y esta concurrencia haze mucho al caso, y aunque en muchas partes de esta provincia an sudado imagenes, tambien en muchas partes de esta Provincia a cruelmente padecido la yglesia, y realmente mucho nos a de animar al trabajo el oyr solamente que los santos trabajan y sudan con nosotros. Quinze dias despues de este sudor del crucifixo estando todavia los P.es en el dicho pueblo de Yutay consolando

los Indios llego corriendo a prima noche un muchacho, que les dijo que los Portuguezes avian llegado al Araquay¹².

Em um primeiro momento, lendo o relato, facilmente se poderia perceber a relevância da experiência religiosa deste jesuíta, a qual provavelmente pode ter adquirido o caráter de *exemplum*, pois não só na qualidade de evangelizador e conversor das consideradas “pedras de infidelidade” em “verdadeiros filhos de Abraão”, estes padres se apresentam como libertadores indígenas da subserviência em favor do demônio. Pode-se, ainda, perguntar qual a eficácia deste milagre para o jesuíta, ou – indo mais longe – para o indígena. Então... a análise só pode chegar até este ponto. Porque, além de repetir os dizeres bibliográficos (sem sequer referir o caso no documento, pois quando o pesquisador se predispõe a encontrar o que quer, realmente o encontra), se acreditou no milagre, tentando evidenciar alguma eficácia para as personagens. Afinal, com estas questões, é possível concluir que realmente aconteceu para repercutir em alguma eficácia. Até aí não houve análise, senão repetição. O equívoco torna-se aparente quando se divaga sobre as possibilidades de empiricidade de crença no fenômeno, esquecendo de que este registro consiste em um discurso escrito por alguém, com um destino e um porquê.

¹² 1632 y 33. ESTADO DEL ITATÍ EN 1632 Y 33. (Caixa 28/ Soc 29–877) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596–1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p.40.

Entretanto, afora a sedução de escrever sobre as propriedades do fenômeno, estes milagres podem ser analisados em outra dimensão.

Os relatos sobre o suor milagroso das imagens de santos, geralmente, são organizados a partir de alguma ameaça direta à redução ou, ao mesmo tempo, vislumbra-se em casos de recompensa para trabalhos difíceis e em festas que homenageiam a catequese e os santos. Ou seja, nas circunstâncias que envolvem o desenvolvimento da redução – variando das dificuldades aos sucessos, porém sempre exaltando a continuidade da grande Missão jesuítica – verifica-se, no relato, a manifestação dos santos de forma sobrenatural, mas, sobretudo, encorajadora em virtude dos trabalhos evangélicos. Constituem milagres que parecem legitimar o acompanhamento divino junto à missão jesuítica, característica pela postura mártir em trabalhos evangelizadores, assim como representam o ápice da experiência religiosa dos mesmos. Para tanto, seguem os passos circunstanciais que compõem o documento, até culminar no milagre.

Exemplificando estas circunstâncias na documentação, evidencia-se no relato de 1632¹³, que dois padres percebem gotas de suor em um crucifixo e reconhecem o fenômeno – de caráter sobrenatural e divino –, quando o relacionam à invasão portuguesa nas reduções do Itatim:

¹³ 1632 y 33. ESTADO DEL ITATÍ EN 1632 Y 33. (Caixa 28/ Soc 29–877) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596–1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p.40.

1º) Acompanhamento divino: “*Y parece que Dios N. Sr. Los quiso alli avisar de lo mucho que avia de padecer esta su nueva esposa...*”

2º) Fenômeno cujo relato certifica a modificação da ordem natural: “... *porque un dia queriendo el uno dezir missa reparo que uno **crucifixo pintado sobre un palo estava todo lleno de gotas de sudor...***”

3º) Verificação, testemunho e apresentação de outras possíveis explicações: “... *llamo al otro P.e para que lo viesse y con reverencia enjugo el crucifixo con un pañizuelo: pero como havia tiempo nublado attribuyeronlo a causa natural aunque siempre con algun recelo reverencial...*”

4º) Filtro e construção do milagre: “...*el qual mucho mas se aumento quando despues de examinada la cosa hallaron que el sudor del crucifixo avia sido en el mismo dia, y en la misma hora que los Portugueses se resolvieron de venir saltear a nuestro Itati...*”

Encerram o relato com a constatação de que muitas imagens também suaram em função do padecimento de algumas reduções frente a dificuldades de pestes e invasões. Por fim, o jesuíta acredita que estes fenômenos constituem sinais que visariam animar a continuidade dos trabalhos evangélicos, mesmo tão penosos, como se verifica a seguir.

5º) Constatação da recorrência do fenômeno: “... *y esta concurrencia haze mucho al caso, y aunque en muchas partes de esta provincia an sudado imagenes,...*”

6º) Nova legitimação do acompanhamento divino: “... *tambien en muchas partes de esta Provincia a cruelmente padecido la yglesia, y realmente mucho nos a de animar al trabajo el oyr solamente que los santos trabajan y sudan con nosotros.*”

7º) Causa da manifestação do milagre: “*Quinze dias despues de este sudor del crucifixo estando todavia los P.es en el dicho pueblo de Yutay consolando los Indios llego corriendo a prima noche un muchacho, que les dijo que los Portuguezes avian llegado al Araquay*”.

Portanto, o jesuíta experimenta as manifestações sobrenaturais e define o milagre. Afinal, o presenciou, ao mesmo tempo em que outro jesuíta também o confirma. Eles experimentam e contam o milagre, enquanto o jesuíta/autor o registra. O resultado, por sua vez, constitui-se na classificação de fenômeno milagroso, sobrepondo-se à suspeita de umidade natural sobre a imagem.

Em carta de 1634¹⁴, os padres Cláudio Ruyer e Francisco Molina detectaram outro prodígio: as imagens de Santo Inácio e São Francisco

¹⁴ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 94.

Xavier suaram, sem ser manifestada dúvida alguma sobre o milagre. O discurso ressalta o júbilo referente ao apoio celeste, com o qual renovaram os votos para a continuidade dos trabalhos evangelizadores. Na categoria de classificadores de milagres, evidencia-se a preocupação em identificá-lo como verdadeiro, juntamente ao sucesso e repercussão desse processo, apesar de não se apresentarem identificadas as medidas de verificação do fenômeno.

1º) Acompanhamento divino: *“Por este tiempo aca en la reduccion sucedio un prodigio singular y que aun nos tiene sobresaltados no sabiendo que pretende Dios Nro. S.r con el...”*

2º) Constatação de fenômeno que ameaça a ordem natural: *“Porque por agosto deste año estando el P.e Fran.co Molina y el P.e Claudio Ruyer presentes fueron avisados del Sacristan que **los dos ymagenes de nro. P.e S. Ygnacio y S. Fran.co Xavier que estan al lado del altar mayor sudaron. Fueron los P.es a verlo y hallaron ser assi...”***

3º) Verificação e apresentação de outras possíveis explicações: *“**Hizieron todas las diligencias posibles para ver si era verdadero sudor,...”***

4º) Filtro e construção do milagre: *“...y **afirman que lo fue y que no ponen duda en ello; y juraran cada y q.do que se les pida testimonio nuestro Señor por su misericordia lo combierta todo en bien como puede...”***

A narrativa apresenta os dois jesuítas convocados a verificar a presença de água na estátua. Estes experimentam o fenômeno considerado sobrenatural, classificam-no como milagre e divulgam-no, para que, posteriormente, o jesuíta/autor o registre.

Como terceiro exemplo deste conjunto, remete-se ao relato¹⁵ do suor da imagem da Virgem Maria em reconhecimento aos serviços prestados pelos padres às reduções e às dificuldades enfrentadas, como a fome, e assim mesmo mantendo-se a constância de disciplina e oração:

1º) Acompanhamento divino e apresentação de fenômenos fora de ordem natural, bem como reconhecimento do milagre: “*Las fiestas de nra. S.ra son muy celebradas en esta reduc.on por tener en ella la milagrosa ymagen que sudo en la reduccion del Acaray los ocho dias antes de sus fiestas...*”

2º) Motivo de concessão do milagre e exaltação da missão jesuítica: “*...es de ver las preparaciones de confessions, disciplinas y aun ayumnos (que son mas dificultosos entre esta pobrecita gente por tener apenas p.a comer sustento de consideracion) enfin todos se esmeraron en hazer servicios a esta Reyna y Señora, llamandola todos a boca llena madre, ayudandoles con faores y gracias esta soberana Señora...*”

¹⁵ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 117.

No relato, o jesuíta se mantém na função de experimentar e contar o milagre, uma vez que estas duas habilidades se inserem no registro, atribuído a um terceiro, o jesuíta/autor. Nesta última função, também se verifica a habilidade de atribuir sentimentos ao indígena, em determinadas circunstâncias que o próprio autor elegeu.

Ao verificar estes relatos, observa-se a constância de narrativas milagrosas, as quais, até o momento, protagonizam o jesuíta em todas as funções internas do relato sem a interferência de nenhum indígena, a não ser quando integrando a coletividade, como o disposto no próprio relato, legitimam o fenômeno. Da mesma forma, torna-se possível observar a padronização de fenômenos sobrenaturais, cuja variante consiste, apenas, nas circunstâncias em que o milagre ocorre.

1.1.1.1. *Salvuarda Jesuítica – Suposta Invencibilidade missionária*

(...) envia mensageiros por mar, em barcos de junco sobre as águas!
Correi mensageiros velozes, a um povo esbelto e bronzeado
a um povo sempre temido
a uma nação poderosa e temida, cuja terra sulcam canais (...) (Isaías 18, 2)

Uma vez que se considera que o fenômeno milagroso constitui um dos ápices da experiência religiosa dos jesuítas, indispensável se torna referir este outro grande grupo de relatos. Neste se encontram registros em que os religiosos, de forma considerada sobrenatural, ratificam de proteção divina ao exercerem sua grande missão. Em uma leitura mais

superficial, pode-se facilmente encontrar a relevância do fenômeno sobrenatural para o jesuíta, como no registro a seguir:

Otro dia yendo a visitar un enfermo que estaba algo apartado del pueblo, cayo del caballo quedandosele el pie en el estribo, y desasiendose del paso el caballo por cima del P.e sin hazerle daño que fue singularissima providencia de nro. S.or como tambien en lo que se sigue. Yendo a otro enfermo paso por una puente y reparo que faltaba un palo, y que era muy peligroso el caer, y assi hizo reflexion p.a apearse a la buelta. Olvidose totalmente y estando ya en medio de la p.te quiso apartar algo el caballo p.a que no cayesse, pero como la puente era estrecha el caballo viendose apretado quiso volver atras. Y con esto cayo de espaldas, y el P.e debajo del en el arroyo, y la puente de donde cayo estaba mas de quatro varas en alto; hallose el P.e fuera del caballo y en el suelo, sin lesion, chica nin grande, dando gracias a nro. S.or por el beneficio tan singular que le avia hecho...¹⁶.

Tal proteção sobrenatural pode também assumir o caráter de *exemplum*, limitando a reflexão à autolegitimação dos trabalhos evangélicos. A análise também poderia ser encerrada neste ponto. Entretanto, com nova leitura e acrescentando as informações dos registros deste grupo ao anterior, mais uma vez constata-se que o jesuíta assume as três funções próprias do relato: experimentador/relator/autor, caracterizando melhor o que se denominou *homogêneo* correspondente aos casos de edificação.

¹⁶ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 131. (Redução de S. Cosme e Damião).

Portanto, novamente com o jesuíta desempenhando as três funções do registro, se observa a suposta “invencibilidade” dos religiosos frente aos “obstáculos” naturais: conforme os documentos, não sofrem ferimentos ao cair da montaria, ou inclusive, de ponte elevada; escapam milagrosamente de raios e tempestades, estão imunes aos perigos de ventanias e tormentas, além de constituírem-se vitoriosos perante a fome e a peste que assolam as reduções. Caso contrário, quando o discurso apresentar o padecimento de algum religioso, tais circunstâncias “fatalmente” acontecem devido à conduta mártir, para qual estavam destinados. Importante se torna referir que estas mesmas circunstâncias de perigos naturais, quando relatados por indígenas, assumem um caráter demoníaco e punitivo, com características fantásticas, até então ausentes nestes registros eclesiásticos. Ademais, destaca-se o constante vocativo aos santos, como elemento fixo no discurso, complementar ao grupo anterior.

Propondo uma leitura mais detalhada do mesmo relato¹⁷, durante a narração observa-se que o perigo se interpõe ao jesuíta-personagem, o qual, por sua vez, escapa ileso de uma queda, junto a sua montaria, de uma ponte cujo fundo era constituído por pedras “pontiagudas”, relatando o milagre para que um jesuíta/autor o registre:

¹⁷ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 131. (Redução de S. Cosme e Damião).

1º) Circunstância de dificuldades naturais, evidenciando a conduta mártir:

*“Otro dia yendo a visitar un enfermo que estaba algo apartado del pueblo, cayo del caballo quedandosele el pie en el estribo, y desasiendose del paso el caballo por cima del P.e sin hazerle daño que fue **singularissima providencia de nro. S.or** como tambien en lo que se sigue. Yendo a otro enfermo paso por una puente...”*

2º) Perigo ameaça jesuíta: *“... y reparo que faltaba un palo, y que era muy peligroso el caer, y assi hizo reflexion p.a apearse a la buelta. Olvidose totalmente y estando ya en medio de la p.te quiso apartar algo el caballo p.a que no cayesse, pero como la puente era estrecha el caballo viendose apitado quiso volver atras. Y con esto cayo de espaldas, y el P.e debajo del en el arroyo, y la puente de donde cayo estaba mas de quatro varas en alto; ...”*

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: *“... hallose el P.e fuera del caballo y en el suelo, sin lesion, chica nin grande, dando gracias a nro. S.or por el beneficio tan singular que le avia hecho...”*

Ambos os casos evidenciam o jesuíta vivenciando o milagre, cuja salvação celeste responde aos importantes serviços doutrinários, que o relato sempre destaca na introdução e conclusão da narrativa.

Ilustrando tais circunstâncias, em registro de 1634¹⁸, por intermédio da providência divina, um jesuíta escapa de uma queda de montaria, em princípio fatal, entre grandes pedras:

1º) Circunstância de dificuldades naturais, evidenciando a conduta mártir:
“... *salian todos al camino adereçando como mejor podian los malos pasos de arroyos y pantanos,...*”

2º) Perigo ameaça jesuíta: “...*pero ser los caminos tan malos talvez cayo la mula del P.e Prov.al y hirio malamente a su R^a en una pierna...*”

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: “...*y fue providencia del Señor especial no suceder mas mal por aver caydo en parte peligrosa donde avia unas piedras muy grandes, pero enfin Nuestro Señor quiso regalarle y no castigarnos a nosotros*”.

O padre, portanto, recebe a graça: cai de grande altura da montaria, em grandes pedras, e escapa ileso (apenas com um ferimento na perna). Este jesuíta personagem-ativa conta o que experimentou, enquanto outro padre registra a “tamanho providência do Senhor”.

Em circunstâncias de ameaças naturais, constata-se a constante intervenção da providência divina, reafirmando a imunidade dos ministros

¹⁸ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 40.

de Santo Inácio. Os dois exemplos, a seguir, referem-se a relatos¹⁹ de redemoinhos e águas turbulentas dos rios, em que o padre, como personagem ativa, e seus acompanhantes se encontram em situação de risco:

1º) Circunstância de dificuldades naturais, evidenciando a conduta mártir:

*“Este día que llegaron a Itapuã sucedió una cosa en que **mostró el señor su particular providencia, más que en otro alguno, porque llegando cerca de Ytapuã con un poco de viento que se lebanto por ser muy peligroso aquel golfo de rio se anegaron dos valsas pero no pereció alma ninguna...**”*

2º) Perigo ameaça jesuíta: *“A vista de Ytapuã se anegó tambien otra en medio del Parana la qual corrió mas peligro que las otras porque andaban todos los della con el agua a los pechos y algunos hasta la garganta y **estubieron desta suerte mas de media hora...**”* [Relatadas as circunstâncias de ameaça, inclusive com certa precisão de tempo, o discurso imediatamente retoma a ação da providência divina, concluindo com o milagre concedido].

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: *“...**quiso Dios Nro. S.or** que un P.e que venia en una canoa suelta viesse de lejos el peligro en*

¹⁹ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 53.

que estaban y assi vino volando trayendo consigo otras canoas sueltas, con que se salvaron los anegados y no pereció criatura ni persona alguna”.

O segundo exemplo²⁰ de tormenta no rio refere-se à viagem de Francisco de Céspedes em função da celebração da festa de Nossa Senhora:

1º) Circunstância de dificuldades naturais, evidenciando a conduta mártir:

“...embio a llamar al P.e Fran.co de Cespedes para celebrar la fiesta de nra. S.a titular de la reduccion. El dia que avia de bajar el P.e hizo muy mal tiempo y assi a la tarde q.do parecia que estaba ya sosegado en una balsa por estar el rio crecido baxo en pocas horas, pero casi tan presto llego a las puertas de la muerte, como cerca del puesto...”

2º) Perigo ameaça jesuíta: *“...porque de repente se lebanto tal tormenta con un torbellino temible truenos, relampagos y demas temores del cielo, que parecia un dia de juicio. Aun los q estabamos en tierra sentimos mucho la tempestad, que fue deshecha y de los mayores que me acuerdo aver visto...”* [Estruturado o cenário (sentido também por aquele que registra), o relato inicia a narrativa das dificuldades e perigos em salvar o padre, e apenas graças à providência divina, e é concluído com a sua salvação por intermédio de milagre].

²⁰ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 114. (Redução de São Francisco Xavier).

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: “*Estando ya el P.e cerca del pueblo aun se vio en mayor peligro porque atravesaron los Indios con terribles olas el rio, y fue singular misericordia del S.or no perecer en el medio viendo los Indios en peligro manifiesto en q todos estaban **começaron a gritar diciendo tierra tierra** y por la oscuridad de la noche que no les dejaba ver donde iban encontraron un arbol aqui se anego la balsa y las olas casi la cubrian, colgose el P.e de la cumbrera de la balsa y con todo esso estaba casi todo metido en el agua...*”

4º) Reforço da periculosidade e validade do milagre: “*El peligro era **evidentiss.o** y todos tenian la muerte delante de los ojos. Los Yndios daban **lastimosas voces**, y todo era gritar unos a otros que cuidassen del P.e y diciendo y haziendo buscaban algun remedio o modo con que sacarle a tierra. El pobre P.e estaba medio muerto de cansancio por estar tanto tiempo colgado de sus brazos y metido del todo en el agua. **Enfin quiso nro. S.r** que los Indios se concertaron y unos aferraron muy bien la balsa, otros llebaron al P.e sobre sus hombros hasta un ramo de un arbol caido que alli estaba. Sobre el qual le pusieron y alli descanso algun tanto, y despues le llebaron como arrastrando por aquel arbol y aun con todo no llegaban a tierra, sino a los arbolitos que estan por la orilla, **pero ya gloria a nro. S.r sin peligro**”.*

Dois cenários semelhantes, do qual se verificam ameaças naturais, relatadas pelo padre que vive a experiência e demais padres que

acompanharam o fenômeno, registrado por um terceiro padre que ouviu, ou leu, os relatos. Há sempre o reforço do vocativo à intervenção celeste, juntamente à já esperada “imunidade” jesuítica frente a tais circunstâncias, uma vez que estavam destinados a dar continuidade aos trabalhos evangélicos. Foi devido ao Senhor, conforme relata o discurso, que indígenas tiveram a capacidade de se organizarem a fim de salvar este padre, pois sem esta intercessão não o teriam conseguido. Salienta-se, por fim, a habilidade daquele que registra em atribuir propriedades de sentimentos às personagens da narrativa, na medida em que, mesmo não estando lá, deu vozes a todas personagens do discurso.

Ainda, sob semelhantes circunstâncias²¹, outro jesuíta sobrevive à ameaça de forte tempestade, durante suas atividades de tratamento aos enfermos:

1º) Circunstância de dificuldades naturais, evidenciando a conduta mártir:
“Otro que yendo por otros enfermos y estando rancheando con mis Indios en la orilla del Rio...”

2º) Perigo ameaça jesuíta: *“...vino de repente **una tormenta terrible de viento, y lluvia** y estando sin reparo dixome un alcalde q iva con migo P.e salvemonos a una tapera q esta aqui cerca dixole vamos y comenzamos a*

²¹ 1627. CARTA ANNUA DEL PUEBLO DE SANTA MARIA LA MAYOR EN EL IGUAÇU, CON EL RELATO DE SU FUNDACIÓN. DOCUMENTO ORIGINAL. (Caixa 14/ Doc. 28-274) In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 69.

caminar por dentro del monte con viento desatinado truenos, relampagos, etc. caiendo muchos arboles y uno en particular se cayo tras de mi atravesando el camino, y impidiendolo a los q me seguian...”

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: “...sin hazer daño a nadie **del qual peligro nos libro nro. S.r por su infinita misericordia** y en el dia siguiente caminando por las taperas **vi por mis ojos** mas de veinte arboles los mas grandes parte desarraigados, y parte quebrados del viento de la dicho noche por lo qual conoci mas del peligro en q aviamos estado caminando por el monte en aquel tiempo un quarto de legua o poco menos **haziendo grãs a nro. S.r como era razon por tal gracia”**.

No relato, mais uma vez, o padre personagem-ativa experimenta o milagre. Em virtude de tão forte ameaça, o conta e, neste caso, ele próprio (autor) o registra. Assim mesmo, como os outros exemplos anteriores de intervenções naturais, às circunstâncias de grave risco segue imediatamente a ação divina, uma vez justificada pelos tão necessários trabalhos evangélicos. Portanto, a estrutura do relato obedece à seguinte ordem: indicação de serviço missionário – formação da situação de perigo – vocativo à ajuda divina – salvação frente a essa situação de perigo – e agradecimento por tal graça.

Ainda em casos de intervenção na natureza, salienta-se o relato²² em que a santidade da missão jesuítica se evidencia superior, inclusive, à ameaça de animais:

1º) Circunstância de dificuldades naturais, evidenciando a conduta mártir:
“Entrandose un dia un toro en la huerta de casa fueron muchos Yndios y muchachos a echarlo, pero el estaba ya muy terrible de tantos palos y piedras como le avian tirado...”

2º) Perigo ameaça jesuítica: *“Salio el P.e a ver lo que pasaba y como podrian echarle de ay quando el toro le embiste y pudiendole matar...”*

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: *“...le toco levemente la sotana con los cuervos y paso adelante sin hazerle otro daño”.*

Nestas novas circunstâncias, a ameaça natural apresenta-se em forma animal, porém o jesuíta permanece com a experiência do milagre, pois bastou o toque em sua batina para revelar a santidade de sua missão, bem como sua suposta invencibilidade.

Esta mesma propriedade também se reflete em curas milagrosas, pois, conforme o documento, o padre deve estar ileso e em boas condições

²² 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 131. (Redução de S. Cosme e Damião).

para continuar seus trabalhos evangélicos. Neste caso²³, o religioso evoca N^a Senhora, uma vez que não existem remédios “ocidentais” (os quais conhece), para curar-lhe a doença:

1º) Doença ameaça jesuíta: “*Estando uno de los P.es que la tienen a cargo enfermo y con algun riesgo sin otroremedio o medicina mas que la del cielo,...*”

2º) Solicitação de auxílio divino: “*...se encomendo muy de veras a nuestra S^a y mando que los del sodalicio le reçassen un rosario y dixessen su letania que el P.e oya desde su aposento:...*”

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: “*...de alli a un rato que acabaron le vino un sueño apacible y despues del ganas de comer, que antes las tenia perdidas, y desde aquel punto fue siempre mejorando hasta estar del todo bueno con alegria universal de los Yndios por ver que aquella Reyna y Señora les oya y se agradaba de sus pequeños servicios...*”

O jesuíta doente roga para a Virgem Maria sua cura, enquanto encontrava-se sem remédio, nem qualquer tipo de medicamento que conhecesse. O padre experimenta a cura intermediada por Nossa Senhora, conta o milagre e um segundo padre o registra, inclusive atribuindo sentimentos aos índios.

²³ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 41.

O relato²⁴ seguinte, outro exemplo de cura milagrosa, ressalta a importância do bem-estar do religioso, uma vez que deve cuidar de todos os habitantes do povoado. Seu trabalho solitário, como evidencia o discurso, necessita um cuidado especial dos santos, quando não pode contar com remédios e outros missionários que possam substituí-lo. Para tanto, verifica-se a importância dada ao milagre para poder suprir estas deficiências:

1º) Doença ameaça jesuíta: “*Del trabajo tan grande y los soles que padecia le dieron al P.e unas calenturas que le derribaron en la cama y en ella bautizo a tres y administro los demas Sacram.tos a los enfermos que avia cuydado porque no era posible acudilles de otra suerte, ni avia otro en todas las reducc.es comarcanas que pudiesse oir a curar al P.e y a cuidar de los demas enfermos del pueblo...*”

2º) Auxílio divino: “*...pero Dios cuida de todos y dio salud al P.e y fuerças bastantes para que acudiesse a estos pobres desamparados y los pusiesse en camino de salvacion...*”

3º) O jesuíta filtra e constrói o milagre ao escapar ileso: “*...milagro manifiesto es sanar los P.es q.do caen enfermos en estas partes donde no ay genero de medicina ni quien la pueda aplicar pero como ve nro. S.or la*

²⁴ 24 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 133.

falta tan grande que ay de obreros suple con su providencia lo que falta de medicinas”.

Como o exposto, mesmo os sintomas de febres e outras enfermidades não são capazes de deter os serviços missionários. Certos da cura divina, concentram-se em sua missão, uma vez que o relato deixa clara a necessidade de novos religiosos, remédios e suprimentos necessários.

Portanto, seguem-se as conclusões.

- Neste grupo de milagres, o padre experimenta, conta e registra o milagre.
- Deus e os santos constituem elementos fixos destes relatos. São constantes.
- Casos edificantes, relativos aos sucessos dos trabalhos missionários são apresentados.
- Este acompanhamento “divino” evidencia-se físico e palpável, conforme o relato e seu filtro, sendo cogitado como um agravante de segurança para seus trabalhos doutrinários.
- Faz exaltação à missão jesuítica, cuja suposta invencibilidade dos padres é indicada. E quando esta situação é ameaçada,

afirma-se que consiste uma opção assumir uma postura mártir.

1.1.2. A ambição do projeto religioso-ocidental: a constância da murta

Nestas circunstâncias, o jesuíta se mantém como aquele que conta e registra o milagre, porém não mais experimenta o fenômeno. Este é experimentado pelo indígena, sendo que a estrutura deste discurso permanece a mesma, pois presenciando o milagre indiretamente, ainda o jesuíta se encarrega de relatar e ratificar o caso, conforme sua própria experimentação. Estas condições se verificam em dois grupos: em casos de partos difíceis e curas, as quais salvam índios considerados de bom comportamento, ou aqueles predestinados²⁵ a aprender condutas adequadas.

1.1.2.1. Partos difíceis

Integrando o grupo em que o padre-relator aponta os casos de sucesso e amparo divino, constatou-se o presente modelo referente aos partos difíceis, com a constante intervenção de Santo Inácio (elemento fixo desta estrutura discursiva). Verifica-se em situação de parto, ou na extração do feto quando morto, o qual compromete a saúde da mãe.

A análise segue com quatro exemplos de partos difíceis, cujo elemento fixo e constante nestes relatos consiste na intervenção de Santo

²⁵ Cabe aqui alertar que o termo “predestinados” utilizado não se refere ao que indica o Calvinismo, mas sim, à tendência do jesuíta, na documentação, em exaltar as características indígenas que “teriam facilitado” sua conversão para a doutrina cristã.

Inácio, exercendo a função de protetor de crianças e mulheres grávidas. Em carta de 1614²⁶, verificam-se estas duas circunstâncias, uma vez que a primeira se detém no parto, ressaltando as dificuldades da mãe para parir a criança:

1º) Exaltação da eficácia de Santo Inácio em circunstâncias de partos difíceis: “*Tambien nos ha hecho nro Sr. Md. De q experimenten estos yndios q estan a cargo de la comp.a la eficacia de la intercession de nro Sto. Pe. Ignacio y la virtud de sus S.tas reliquias...*”

2º) Circunstâncias difíceis para a parturiente: “*...porq estando una noche una india en gran **perigo de parto** con muy reços dolores q la haçian dar **gritos** (fuera de su costumbre q son muy sufridos en sus dolores y enfermedades)...*” [inserção do jesuíta/autor no relato]

3º) Jesuíta personagem-ativa traz a relíquia de Santo Inácio, para a índia, filtra e constrói o milagre ao relatar que a mesma está em melhores condições: “*...a las boçes fuimos el buen P.e Balthassar Seña y yo a su cassa y el P.e puso **la reliquia** sobre la yndia y todos recamos (sic), de rodillas el credo, y antes de acabarle nacio un niño, el qual por devoçion del S.to se llamo ign.o y la madre quedo libre...*”.

²⁶ 1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 19.

O trecho selecionado apresenta, em primeiro lugar, o vocativo a Santo Inácio – consensual protetor acionado nestas circunstâncias em documentos – para que em seguida o autor inicie a narrativa dos preparativos para o parto, com todos os presentes certos da proteção divina. Escrito na primeira pessoa, os dois padres verificam o milagre, indiretamente, e o legitimam como fenômeno divino, afirmando a intercessão do santo por intermédio da relíquia, sem deixar de observar, no relato, os efeitos de dores e dificuldades das mulheres indígenas, em virtude desta circunstância. Não só relatam e observam aquilo que selecionam, como evidenciam a grande recorrência de casos semelhantes, bem como a eficácia constante da mesma oração em solicitação aos santos para estes casos: *“...y otra vez sucedio lo mesmo en un gran peligro de otra mujer antes de acabar la misma oraçion y sin esta se han experimentado favor divino por intermedio del Sto”*.

Ao ressaltar significativa quantidade de demanda em favor à intercessão inaciana, o autor conclui que devido a estes préstimos de serviços divinos, indígenas, em reconhecimento, tornam-se devotos de Santo Inácio, assim como dedicam celebrações para o mesmo. Em própria conclusão do relato, o autor sugere a grande atenção dos jesuítas para estes casos, sempre em prontidão para salvar, inclusive a alma de situações mais difíceis:

1º) Exaltação da eficácia de Santo Inácio em circunstâncias de perigo infantil: “*En semejantes neçessidades y los yndios como agradeçidos a tan buen P.e festejaron su dia con devoçion y el aparato q alcanço su mucha pobreza. Y aunq estos niños recibieron de mano de nro. Sr.el benef.o de la vida y el de graçia con dichossa suerte no tengo por menos feliz...*”

2º) Criança em risco de vida: “*...la de otra criatura q al naçer se trato tan mal q los yndios la tenian por muerta...*”

3º) Aviso ao jesuíta personagem-ativa: “*...y vinieron avissar como ya estava muerta y **sin baptismo**, fue uno de nosotros corriendo y hallo q aun estava biva,...*”

4º) Salvação da alma: “*...baptiçola y luego se fue goçar de Dios nro sr. Y cassi lo mesmo ha suçedido con otras dos dandoles su divina mag.d desta vida lo q uvieron menester p.a recibir la de la graçia para transplantarlas a otra mejor y bienaventurada*”.

Santo Inácio, sempre apresentado como intercessor em partos difíceis e nascimento de crianças, novamente é mencionado em caso²⁷ muito semelhante aos anteriores. Apresenta uma índia com dores de parto e que pariu um menino quase morto, conforme o registro de um terceiro jesuíta. Frente a esta situação, o padre aciona o santo por intermédio de

²⁷ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p.106. (Redução de Nra. S.a de Candelaria).

uma missa, a fim de que o menino se mantenha vivo até receber o batismo. Ao ser batizado, ele se recupera e, já por agradecimento ao santo, recebe o nome de Inácio:

1º) Exaltação da eficácia de Santo Inácio em circunstâncias de partos difíceis: “*N. P.e S. Ignacio a favorecido en varias ocasiones a indias que en sus partos dificultosos se an encomendado al S.to y tomado alguna Ymagen suya para pedirle fabor...*”

2º) Circunstâncias difíceis para a parturiente: “*Una India estubo tres dias con crueles dolores de parto, y aviendo ido el P.e a ver la madera para la Iglesia...*”

3º) Aviso ao jesuíta personagem-ativa: “*...vino corriendo un Indio a avisar que avia parido un niño medio muerto. Prometio el P.e una missa al S.to si alcançaba de Nro. S.r vida p.a que el niño recibiese el agua del S.to bautismo...*”

4º) Jesuíta personagem-ativa evoca Santo Inácio, filtra e constrói o milagre ao relatar que a índia está em melhores condições: “*Vino a todo correr por chacaras y montes y no fue menor providencia de nro. S.or y de su Siervo S. Ig.o el no averle sucedido alguna desgracia dando de hocicos con el caballo por tantos palos como ay por los montes, fue derecho a la casa y bautizo el niño llamandole Ignacio por cuyos merecimientos, aunque estaba medio muerto revivio con el agua del S.to bautismo*”.

Nestas situações, portanto, o padre experimenta as circunstâncias: em parto difícil aciona o elemento fixo para estas – Santo Inácio. Indiretamente experimenta o milagre, o conta, e um terceiro padre registra com riqueza de detalhes e precisão de tempo.

Assim ocorre no próximo relato²⁸, onde o jesuíta comprova a eficácia de Santo Inácio nestas circunstâncias de partos difíceis, para então iniciar a narrativa. Aquele que registra inicia o trecho pelas condições extremas em que se encontra a parturiente e a necessidade de acompanhamento religioso:

1º) Exaltação da eficácia de Santo Inácio em circunstâncias de partos difíceis: “*Nuestro Bienaventurado P.e S. Ignacio se muestra muy propicio y favorable por todos estos pueblos, en especial con las Indias que estan de parto...*”

2º) Circunstâncias difíceis para a parturiente: “*Una dellas en este pueblo llamada Beatriz Chayay estaba con recios dolores de parto, y ya para morir, porque se le avia muerto la criatura en el vientre y no la podia echar. Fue el P.e a verla y la hallo sin sentido y con poca esperanza de la vida...*”

[Expostas tais circunstâncias, o relato remete às medidas tomadas pelo padre, até a necessidade de utilização da relíquia do Santo].

²⁸ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 110. (Redução Mártires do Caaró).

3º) Jesuíta personagem-ativa utiliza a relíquia de Santo Inácio como recurso para filtrar e construir o milagre, relatando que a índia está em melhores condições: *“Diole los S.tos Oleos, que confessar no podia, y aplicole una reliquia de nro. P.e S. ignacio rezandole su oracion y prometiendo una missa por la enferma. Dejole puesta una reliquia y a la media noche echo la criatura muerta y luego estubo buena”.*

Assim que deixou a relíquia com a índia, efetiva-se o milagre, e o jesuíta personagem-ativa o experimenta indiretamente. A narrativa não termina e inicia imediatamente outro caso semelhante ao supracitado:

1º) Circunstâncias difíceis para a parturiente: *“Otra Yndia llamada Ana tobayase estaba assi mismo muy apretada con recios dolores de parto...”*

2º) Aviso ao jesuíta personagem-ativa: *“Vinieron sus deudos a avisar al P.e el qual fue luego a la chacara donde estaba La enferma hallola muy apretada...”*

3º) Jesuíta personagem-ativa utiliza a relíquia de Santo Inácio, filtra e constrói o milagre ao relatar que a índia está em melhores condições: *“Confessola y luego le aplico el librito de las reglas y una Imagen de nro. P.e S. Ignacio, diziendole a la india que le prometiesse dos missas al Sto. Que el se las diria, y que el niño se llamaria Ignacio. Hizolo assi. Y con todo estubo ocho dias enteros con intensos dolores para que reconociesse mas el favor del cielo, al cabo de los ocho dias pario un niño y ella reconocida a su bien hechor cumplio luego su voto y quedo sana”.*

Na mesma ordem de circunstâncias, observa-se a exaltação extrema de dor sofrida, por longo tempo, pela parturiente; pelo religioso que registra, aplicação dos sacramentos acompanhados das relíquias de Santo Inácio, junto à experimentação indireta do milagre por aquele primeiro caso citado nesta carta. Ademais, ressaltando o maior reconhecimento do favor divino, diretamente proporcional à difícil situação em que se encontrava a índia.

Este relato se refere a outra indígena, também em situação extrema de dores de parto, necessitando dos cuidados do padre. Com a imagem de Santo Inácio, o jesuíta a livra destes “males”, pois o milagre consistiu em tirar a criança morta do ventre, bem como o percebe indiretamente e um terceiro jesuíta o registra:

1º) Circunstâncias difíceis para a parturiente: “*Una Yndia estubo algunos dias muy apretada de los dolores de parto y ya casi muerta...*”

2º) Jesuíta personagem-ativa utiliza a relíquia de Santo Inácio, filtra e constrói o milagre ao relatar que a índia está em melhores condições: “*Llebole el P.e la S.ta imagen y luego echo la criatura q ya avia dias que estaba muerta en el vientre*”.

O documento segue com um próximo caso²⁹, de outra índia que também sofre com as dores do parto. Conforme o jesuíta registra, percebendo-se em difícil situação opta pelo “caminho mais indicado” que consiste em chamar o padre, enquanto se esforça em dirigir-se a ele, para encontrar “a coisa santa que fazia as mulheres parir”:

1º) Circunstâncias difíceis para a parturiente: “*Otra Yndia pario una niña pero no pudo echar las pares y assi estaba muy afligida...*”

2º) Solicitação da relíquia de Santo Inácio pela índia: “*Embío luego a llamar al P.e que fuesse a verla y llebarle aquella cosa S.ta que hazia parir a las mugeres y ella misma se esforço a venir desde la chacara adonde estaba al pueblo...*”

3º) Jesuíta personagem-ativa utiliza a relíquia de Santo Inácio, filtra e constrói o milagre ao relatar que a índia está em melhores condições: “*Fue el P.e a verla y hallandola muy congojada le dixo que hiziese voto al S.to de oir una missa a honrra suya si le ayudaba en aquel trance.pusole luego la S.ta Ymagen y fuesse a casa. De ay poco espacio vino el marido de la Yndia diciendo que ya su muger avia echado las pares y juntamente avia parido otra criatura que estaba muy contenta porque el S.to le avia ayudado...*”

²⁹ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 118.

Vendo-a nesta situação, o jesuíta indica à parturiente que vá ouvir a missa e lhe deixa a imagem do santo. Em pouco tempo, com estas medidas o milagre se consolida.

1.1.2.2. *A dádiva da cura aos predestinados*

Continuando com a função de padres-relatores, sendo que, o indígena assume a passividade perante o fenômeno, os religiosos garantem aos relatos a exaltação do bom comportamento indígena. Em situação extrema, estes índios recebem óleos e orações e, como recompensa, alcançam a cura do corpo e da alma (edificação daqueles que estão à volta). Os relatos dos padres ofertam imagens redentoras de santos que teriam “visitado” índios, durante o ápice do fenômeno sobrenatural. Apresentam características de intervenções concedidas aos predestinados, “aos que o Senhor atende com sua divina providência”.

Uma vez que a edificação pela cura é narrada pelo jesuíta, tanto em esfera individual como coletiva, válido se torna indicar as premissas propostas por Lévi-Strauss referentes à eficácia de 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 ele enfeitiça (Lévi-Strauss, 1975, p. 194).

Esta lógica apresentada pelo autor pode muito bem ser aplicada quanto ao canal de eficácia do milagre, principalmente quando relacionado à cura, não somente do jesuíta, mas também a do indígena. Então, a este processo estariam implicados a crença do jesuíta no milagre, a crença do enfermo neste milagre, além da legitimação do grupo sobre o êxito deste fenômeno. Assim como o feiticeiro Quesalid, trabalhado por Lévi-Strauss, o qual *“não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque tinha se tornado um grande feiticeiro”* (Lévi-Strauss, 1975, p. 208), a legitimação social se encarregaria da eficácia dos milagres – neste caso as intervenções santas – cujo filtro principal consiste no jesuíta, seja como relator ou divulgador. Mais uma vez é lembrado este filtro (o jesuíta) como autor da documentação trabalhada, articulador do modelo de discurso a caracterizar.

Sendo assim, a eficácia simbólica consistiria, então, na propriedade indutora que, a partir de materiais diferentes, viria a edificar a cura no doente (Lévi-Strauss, 1975, p. 233). Neste caso, a partir do fornecimento de um conjunto de operações, do curandeiro ao doente, viria a caracterizar o processo da cura: *“É a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações. E mito e operações formam um par, onde se encontra sempre a dualidade do doente e do médico. (...)na cura*

xamanística, o médico fornece o mito e a doente executa as operações”
(Lévi-Strauss, 1975, p. 232).

Além das contribuições de Lévi-Strauss para a análise, o sociólogo Durkheim também alertou para os dois princípios da efetivação de ritos e magias. O primeiro deles afirma sobre: *“aquilo que atinge um objeto atinge também tudo o que mantém com esse objeto qualquer relação de proximidade e solidariedade”* (Durkheim, 1989, p. 426). Assim sendo, a magia – ou, neste caso, o milagre de cura – que atuaria sobre o indivíduo não repercutiria somente no mesmo, mas como em todo o grupo que mantivesse contato, efetivando-se a legitimação social. O outro princípio de Durkheim segue a mesma lógica do primeiro, a partir do princípio em que *“o semelhante produz o semelhante”* (Durkheim, 1989, p. 426). O autor refere-se, pois, à tendência de um *“efeito cascata”* em casos análogos de enfermidades e das subseqüentes curas decorrentes do modelo de crença legitimado pelo grupo. A adequação de operações apropriadas ao doente, fornecida pelo curandeiro, juntamente à eloqüência da cura por entre o grupo social se aplicaria, então, à grande quantidade de casos na documentação em que o jesuíta propõe o milagre como recurso de cura.

A carta autografada por Nicolau Durán³⁰ refere-se ao reconhecimento celeste em virtude da conduta adequada e cristã da

³⁰ 1626–1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25- 873/ CORTESÃO, Jaime

indígena, manifestado através da cura milagrosa. O relato possui por ordem o elogio ao bom comportamento indígena, a intervenção santa, cuja conclusão consiste na cura³¹:

1º) Constatação da doença: “*Señalavase una india de buenas costumbres en esta devocion y afeto. adolecio gravemente y viose en lo ultimo de su vida, ya preparada por los Santos oleos para el trance proterero quicelo la habla...*”

2º) Intervenção santa: “... *mas su coraçon dava bozes por el favor de su protetora, que acudiendo al consuelo de su devota al punto se le mostro*

(org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p.226.

³¹ Devido ao grande número de relatos com as mesmas características deste registro, optou-se por apontar os documentos, a fim de não tornar a leitura ainda mais cansativa. Todas estas referências constituem casos de curas milagrosas:

1627. CARTA ANNUA DEL PUEBLO DE SANTA MARIA LA MAYOR EN EL IGUAÇU, CON EL RELATO DE SU FUNDACIÓN. DOCUMENTO ORIGINAL. (Caixa 14/ Doc. 28–274) In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 69 e 70.

1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24–872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 266 e 294.

1632 y 33. ESTADO DEL ITATÍ EN 1632 Y 33. (Caixa 28/ Soc 29–877) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596–1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 42.

1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 63, 72, 75.

1637. PUNTOS PARA UNA CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA ANA. (Caixa 29/ Doc.4–886). In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 152.

llena de celestial hermosura y tomandola por la mano le dixo con singular afabilidad: y pues hija mia ya te quieres ir al cielo? Si, gran Señora, respondió la india, por verme ya libre de vida tan miserable, desaparecio con esto la S.ma Virgen...”

Tal trecho do registro evidencia a atribuição de sentimentos e vontades à “boa índia”, pelo jesuíta, sobretudo incluindo diálogos durante a milagrosa aparição. O autor encaminha, portanto, à conclusão do relato:

3º) Cura edificante: “... y la enfermedad huyo al soberano contacto, dexando la alma de su devota bañada de inefable dulzura y el cuerpo sano y robusto”.

Um forte elemento que integra estes registros de curas milagrosas consiste na eficácia das relíquias. Como evidencia outro relato de Nicolau Durán³², em que o filho de uma liderança, vítima de doença, obtém a cura a partir de uma vela benta que homenageia a Virgem:

1º) Constatação da doença: “Otro tenia un hijuelo suyo en el ultimo termino de la vida ya privado del sentido...”

2º) Intervenção santa: “...encendio con muy viva fe una candela de las que se bendicen el dia de la purificación de N. Señora...”

³² 1626–1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25– 873/ CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 226.

3º) Cura edificante: *“Pusola al niño en las manos y al punto bolvio en si y quedo sano del todo”*.

Tal relato conclui a eficácia destas relíquias em relação às mazelas, bem como a dos milagres em função da conversão. Este jesuíta/autor finda o relato narrando que a partir deste caso, outros indígenas procuraram este recurso: *“Otros dos niños sararon en el mismo peligro tocandoles sus madres con una estampa de papel de la S.ma Virgen”*.

Como antes afirmado, que estes relatos constituem-se muitos semelhantes, em registro de 1627³³, é relatada a intervenção curativa de Santo Inácio, por intermédio de sua relíquia:

1º) Constatação da doença: *“Otro niño estava muy enfermo cuyo P.e vino con mucha fe rogar a un P.e que le aplicasse una reliquia de N.S.P.Ignº...”*

2º) Intervenção santa e Cura edificante: *“...confiando q por ella Dios nro. S.r le havia de favorecer lo qual se hizo y no le salio en vano su esperança porq el niño sano poco a poco. Ya van teniendo mucha confianza los P.es llamandoles p.a sus enfermos q es cosa muy importante”*.

É interessante ressaltar que no registro supracitado se evidenciou a preocupação em frisar que o indígena procurou os serviços do padre e a

³³ 1627. CARTA ANNUA DEL PUEBLO DE SANTA MARIA LA MAYOR EN EL IGUAÇU, CON EL RELATO DE SU FUNDACIÓN. DOCUMENTO ORIGINAL. (Caixa 14/ Doc. 28-274) In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 70.

intervenção de Santo Inácio. Da mesma forma, a conclusão do jesuíta/autor reforça que esses nativos estariam desenvolvendo confiança em relação à prática dos missionários.

E assim, o discurso deste jesuíta/autor segue reafirmando nos registros a importância destas imagens nas curas milagrosas: *“quarenta dias estaba aqui antes de cuaresma con singular consuelo con aquella ymagen santa que hace muchos milagros. A resucitado muertos, dado vista a ciegos, y salud a enfermos que destas partes acuden a encomendarse a esta señora³⁴”*. Como em um último relato, de 1634³⁵ na redução dos Reis de Yapeyu, em que o jesuíta divulga e registra a cura milagrosa de uma índia, ao ser tocada pela cruz, bem como sua conseqüente conversão:

1º) Constatação da doença: *“Entre otros sucedió que yendo el P.e Salazar a visitar una Yndia enferma la halló sin habla y ya casi sentidos. **hablola y aplicolé algunos remedios para que volviesse en si, pero todo era en vano...**”*

2º) Intervenção santa: *“...acogióse a la Santa Cruz , hizola sobre la enferma y fue tan eficaz remedio que luego comenzó a hablar y se confessó de todos sus pecados con mucho sentimiento y dolor...”*

³⁴ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24–872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 294.

³⁵ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 63.

3º) Cura edificante: “...y el dia siguiente le lebantó y fue a su chacara buena y sana, conciendo las mercedes que nro S.or le avia hecho en darle salud”.

O relato evidencia o reforço em deslegitimar quaisquer remédios que não sejam as práticas cristãs. O esforço pela conversão implica a crença dos nativos neste jesuíta, o qual é muitas vezes descrito na documentação.

1.1.2.3. *Jesuítas Taumaturgos*

Mesmo sem a presença direta dos santos nos registros, o poder taumatúrgico dos jesuítas também se constitui recorrente nas cartas. Esta circunstância verifica-se em outro relato de Montoya, datado de 1628³⁶, em que a filha de uma liderança adoece e esta procura os serviços do padre, pois, segundo o jesuíta/autor, teria reconhecido a eficácia dos trabalhos evangélicos:

1º) Constatação da doença: “***Esta devocion llevo a su tierra desta reduccion Pablo Tayaoba hijo de Nicolas Tayaoba el qual avia venido a ver a V.R. y oir sus palabras, vio q los enfermos los llebaban al P.e y asi volviendose, del sol cayo una niña suya enferma llevola al P.e Pablo Benavides que entonces estaba para viajar a la villa...***”

³⁶ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 266.

2º) Cura edificante: *“En un pueblo de los Indios de paz dixola un evangelio y luego se puso a jugar la niña con mui buena salud sin que la enfermedad se volviesse”*.

O jesuíta/autor procura registrar o crescimento da fama e poder de cura do religioso, sendo procurado, inclusive, pelas lideranças indígenas. Esta necessidade se evidencia em relato de 1614³⁷, quando autor dedica um trecho da carta para a exaltação da penúria indígena sem os missionários:

los pobres yndios q padecen de un desamparo extremo de todo lo neçessario, para conservar la vida, no teniendo mas medicos ni medicinas q acudir a los P.es o embiallos a llamar dando cuenta de su enfermedad con mucha confiança y amor a q se les acude con el mesmo amor y con cuydado haçiendose los P.es medicos y enfermeros en todo lo q permite nro estado y aunque nra pobreza es mucha con toda neçessidad y falta de comida todos los dias de cassa y algunas veçes a los mas neçessitados adereçandosela con particular cuydado dandosela el P.e con su mano con harta edificação suya de q ha dado exemplo de su caridad y acostumbrado fervor el P.e J.o de Salas.

Talvez este missionário haja se deparado com a necessidade de suprir uma função, a de liderança religiosa, cujos principais inimigos para a consolidação deste processo consistiram nos xamãs. O modelo discursivo

³⁷ 1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 16.

segue evidenciando esta auto-legitimação durante as curas jesuíticas, como em relato de Nicolau Durán³⁸:

1º) Constatação da doença: *“Fue um P. a visitar um enfermo, y hallole com el pecho ya inchado y para rendir el alma supo no avia recebido el viatico, resolviose de darselo aunque com algun temor se podria recibirle...”*

2º) Cura edificante: *“...tomolo el dollente, si bien con travajo **con mucha fé y devocion**. Mostrolo el afecto porque luego se sentio mejor y el dia seguinte sano todo”.*

Esta habilidade religiosa, ressaltada muitas vezes nos registros anteriores, também se evidencia no registro de 1634³⁹, na redução dos Mártires de Caaró, em que o padre, por intermédio dos santos óleos, obtém êxito em curar os reduzidos:

1º) Constatação da doença: *“Un Indio estaba muy enfermo y ya para morir, fue el P.e a verlo y dixole **que confiasse en nuestro S.or que le podia sanar por medio de los Stos. Olios...**”*

³⁸ 1626–1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25– 873/ CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 222.

³⁹ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 108.

2º) Cura edificante: *“Dioselos y luego al punto començo a estar bueno y cobrar los colores de sano, que antes tenia, de suerte que el P.e y aun los mesmos enfermeros repararon en ello, y en fin vino a sanar de todo”.*

1º) Constatação da doença: *“De la misma suerte otro muchacho, que estaba ya sin sentido y delirando, y casi agonizando...”*

2º) Cura edificante: *“...llebole el P.e la estrema uncion diziendole que confiasse en nuestro S.r que le podia sanar por medio de aquel Santo sacramento. Recibilo y luego començo a estar bueno y dentro de poco a convalecer del todo.”*

Em virtude destes exemplos, seguem-se as conclusões.

- Neste grupo, indígena experimenta o milagre, enquanto que o jesuíta divulga e registra o fenômeno.
- Os santos são mantidos como elementos constantes nestes relatos, a não ser, nas curas em que o jesuíta assume o poder taumatúrgico.
- Mantêm-se os casos edificantes.
- A cura da alma e eficácia dos sacramentos desempenham maior relevância que a cura do corpo.
- A necessidade de registrar os sucessos dos trabalhos evangélicos é constantemente ressaltada.

- O desejo jesuítico pela conversão indígena é sempre consumado ao final do relato.

A seguir, apresentam-se os registros em que o jesuíta constitui apenas narrador e, são nestes relatos que o Evangelho evidencia-se insuficiente às expectativas de conversão.

CAPÍTULO II

“Caríssimos, não deis fé a qualquer espírito, mas examinai se os espíritos são de Deus, porque muitos falsos profetas se levantaram no mundo. Nisto se reconhece o Espírito de Deus: todo

espírito que proclama Jesus Cristo que se encarnou é de Deus; todo espírito que não proclama Jesus não é Deus, mas é o espírito do Anticristo de cuja vinda tendes ouvido, e já está agora no mundo” (Apocalipse, 4, 1-3)

2 – “MILAGRES AOS INFIÉIS”: DESVIOS DO COMPORTAMENTO

CRISTÃO

UMA BATALHA INGLÓRIA JESUÍTICA...

Até agora, o modelo se evidenciou claro em função de duas condições do relato: o jesuíta relata e registra o milagre, experimentando-o, ou não. Desta forma, elementos como boa cristandade, predestinação à salvação e forte atuação de santos estão presentes em todos os registros de milagre. Observou-se, também, 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.

Ainda constitui-se interessante notar a necessidade do jesuíta/autor em registrar os sucessos de conversão, bem como as circunstâncias que o cercam. A seguir, esta característica se mantém, porém coexiste com uma nova necessidade de registro, referente ao que o autor não entende, como as práticas da cultura guarani.

2.1. REGISTROS HETEROGÊNEOS

Junto a este grande conjunto que evidencia o modelo discursivo, foi encontrada uma parcela de relatos em que o jesuíta é preterido, apenas, a uma função: a de registrar. Nestes relatos, algumas características se evidenciaram marcantes, como os desvios de comportamento indígena, os motivos demoníacos para tal, a ausência de santos e, ainda, a exploração de elementos naturais no registro. E são nestes desvios da expectativa ocidental em relação ao “outro” que podem ser inferidos traços da cultura Guarani⁴⁰, uma vez que se reitera, como ensejo destas narrativas de milagres, a poligamia, a inconstância e o xamanismo.

⁴⁰ *“Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción. Tales eran ciertos comportamientos rutinarios o elementos de cultura material, los cuales podían ser considerados como más neutros y así son presentados objetivamente. Otras formas, en cambio, eran inmediatamente juzgadas*

Melià (1997, p. 97) já advertiu que:

... lo más importante en la documentación conocida no son estos esbozos de cultura guaraní algo sistematizados, sino el conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción, como práctica propiamente cultural, que es al mismo tiempo práctica política, de los Guaraní frente a ese otro sistema que se introduce entre ellos y pretende mudarlos. En la confrontación los dos sistemas se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan. (...) Los jesuitas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de 'reducción a la vida política y humana' del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.

Distintamente do grupo de milagres modelares, não foi possível orientar o grupo de casos heterogêneos em partes previsíveis, cuja grande repetição termina por se constituir uma das maiores características do grupo anterior. Isto ocorre não só pela variação de causas do fenômeno, como também pela variação de circunstâncias em que o milagre terá desfecho, estando estas marcadas pela forte presença de elementos naturais.

É possível averiguar tal possibilidade no registro de 1634⁴¹, na redução de Corpus, no qual uma índia omitia “pecados”, conforme as

como incompatibles con la 'vida política y humana'. Tales eran la desnudez, la poligamia, las 'borracheras' y los ritos 'supersticiosos', las 'hechicerías' y la antropofagia, y así eran vistas e ideologizadas negativamente” (Melià, 1997, p. 98).

⁴¹ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 46.

premissas classificatórias do jesuíta: “*Entre los quales avia una muger que callaba muchos dias avia algunos pecados en la confession*”. Em resposta a esta reincidência de omissão do pecado, o registro apresenta a ameaça natural, desta vez representada por uma “víbora de dimensões desproporcionais”, que ocasiona a ambos – o confessor e a índia – a fuga do altar: “*estandose confessando una vez con su mal proposito por permission divina salió de la peana del altar muy cerca de adonde la muger estaba confessandose una espantosa y fiera bivora que con su aspeto hizo huir al confessor y la muger, ...*”. O jesuíta/autor finda o relato afirmando que a “consciência cristã” desta indígena foi impulsionada pelo sinal divino a proceder de melhor maneira na confissão seguinte: “*a qual remordiendole la canciencia y avisada con impulso Divino del peligro en que estaba llamó otra vez al P.e y se confessó enteramente de todos sus pecados doliendose mucho de averlos callado y prometiendo en adelante la enmienda*”.

Na redução de São Carlos, também em 1634, o relato⁴² se refere a uma suposta conversão, em que a mudança de postura de um terrível índio, poligâmico e eloqüente – característico da liderança indígena – para um cordeiro manso, se apresenta como milagre aos olhos do padre: “*Entre todos a sido muy particular el Capitan deste pueblo llamado Apicabiya, Yndio terrible y muy temido entre ellos por su eloquencia y valentia que los*

⁴² 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 77.

años pasados amenazaba de matar al P.e porque le queria quitar sus mancebas. pero al fin llegó su hora y de leon se hizo manso cordero,...”. Conforme o registro do jesuíta, tal índio pede pelo sacramento do batismo, bem como teria se disposto a abandonar suas práticas poligâmicas⁴³, casando suas sete outras mulheres e, mesmo, abandonando sua preferida: *“pidió con mucha instancia el Sancto bautismo porque dezia queria ser hijo de Dios y el P.e viendo su buen corazon lo bautizó y casó sus mancebas que por todas eran siete y el tomó su propia y verdadera muger que era una vieja...”*. Como desfecho, o jesuíta eleva esta mudança de comportamento a milagre, acentuando que esta atitude indígena implicou renúncias, confirmando a predestinação do “bom índio”: *“y con la gracia de Dios poderosa para hacer estos milagros, dejó totalmente las otras harto moças y de buen parecer y en particular una que el avia criado desde niña y la queria en extremo, de quien tenia un hijito como un oro”*. Nestes relatos evidencia-se que *“la tradición no nace en el momento de la confrontación; la tradición, como ‘comportamiento sacramentado’, está presente antes, durante y después del accidente colonial”* (Melià, 1997, p. 108), lembrando que este comportamento se encontra devidamente filtrado pelo jesuíta. Desta forma, o autor frisa: *“hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual*

⁴³ *“Concretamente, son las herencias tradicionales sobre las que los Guaraní de esta documentación más insisten, sin duda por considerarlas más amenazadas en ese momento: la poligamia y la practica ritual. (...). La poligamia – pero no se olvide que se está limitado por el punto de vista del misionero – aparece en boca de los Guaraní como la más tradicional de ses estructuras fundamentales”* (Melià, 1997, p. 110)

y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante de todo una forma esencial y tradicional de cultura” (Melià, 1997, p. 111).

À vontade de fugir da redução e retornar aos espaços tradicionais⁴⁴, o jesuíta levanta a probabilidade de morte como castigo. Como em outro relato de 1634⁴⁵, na redução de Santa Ana, em que um indígena manifesta este impulso: *“Otro Yndio estaba enfermo y queriendose ir a su tierra antigua dixole el P.e que no fuesse que tenia riesgo de morir en el camino...”*. Mesmo com a ameaça de morte, em situação de doença, insiste em sua vontade e, com a ajuda de outros indígenas, tenta chegar na antiga terra: *“no aprovechó nada, sino que secretamente se hizo llebar en ombros de Yndios, que el no podia por su pie, pero luego pagó su desobediencia porque apenas avia andado un dia de camino quando se puso mortal...”*. Em virtude de tal “desobediência” ao escapar do espaço de controle da redução, imediatamente se encontra em situação de perigo, a qual o jesuíta atende: *“supolo el P.e y luego fue voland otras del. alcançolo ya de suerte que le parece no duraria dos horas*

⁴⁴ Melià (1997, p. 103) aponta que, *“como puede verse en los textos citados, hay una referencia continua al modo de vivir y al ser propio de los Guaraní. Esta referencia normativa a un modo de ser específico está en el centro de todas las argumentaciones de aquellos Guaraní ‘históricos’. Los jesuitas, al recoger estos propósitos, tienen interés en señalar que este lenguaje es del todo auténtico, al añadir ellos mismos entre paréntesis que ‘así llaman ellos a su modo de ser antiguo’ y que ‘su frase es esta”*.

⁴⁵ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 88.

cabales. dispusolo lo mejor que pudo y encomendandolo a dios lo hizo volver al pueblo...”. Como solução para tal circunstância, o jesuíta sugere a volta ao espaço da redução, onde o milagre se consolida: “fue cosa maravillosa que en llegando a el comenzó a mejorar y dentro de poco estubo bueno. con aquel quiso dios dar a entender que donde el pensaba que estaba la muerte hallaba la salud que el pretendia”.

Os relatos seguem apresentando que a causa de todos os males e impulsos demoníacos referem-se à manutenção de alguns aspectos da cultura Guarani, como se verifica na redução de Santa Teresa⁴⁶ em que um índio, sofrendo de fortes dores, pede o batismo e lhe é solicitado a deixar sua outra mulher⁴⁷: “*Otro Yndio estaba muy al cabo de dolor de costado y aunque le avia el P.e catequizado y el pedia le baptizasse, pero el P.e lo dilatava porque tenia fuera de la muger principal una manceba moza y en ella un hijo pequeño a quien amaba mucho y le parecia al P.e tendria mucha dificultad en dejarla...*”. Porém, para receber o batismo, o índio deveria deixar sua segunda mulher e o padre enfatiza o abandono da poligamia em função do sacramento: “*pero el pedia con tanto afeto el baptismo que le pareció se queria morir o que Dios por medio del baptismo le queria dar saluda. Dixo le [o padre] ser necessario dejar la*

⁴⁶ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 93.

⁴⁷ Conforme Melià (1997, p. 114), “*Parecería que para los misioneros la mayor oposición a la conversión y a la reducción era simplemente de orden moral, concretamente la supuesta lujuria inherente a la poligamia, y no de orden propiamente religioso*”.

manceba y echarla luego de casa. llamóla luego el Yndio y dixole que se fuese con un tio suyo...”.

O registro se refere, também, ao desespero da índia ao ter que deixar aquela família, uma vez que enfrentaria dificuldades com o filho que tinha com candidato ao batismo. O relato evidencia, inclusive, o enternecimento do padre frente a esta circunstância: *“La Yndia lo rehusaba y lloraba con el hijuelo en los brazos como representandole que quien avia de tener cuydado de aquel su hijo. Al P.e mismo enternecia, pero aquel Yndio no se movia nada, antes instaba se fuese. bautizóle y luego començó a mejorar y dentro de dos dias se lebantó bueno”*. Em virtude da firmeza do índio em deixá-la – e, portanto, renegar a poligamia –, recebe o batismo, bem como o milagre de cura se consolida.

Já em registro da redução de São Nicolau, ainda no ano de 1634⁴⁸, o padre apresenta e reitera a característica de fraqueza e a falta de força de vontade em seguir os preceitos da fé católica. Tal acontece com a índia que muitas vezes não perseverou em confessar:

“Entro un viernes en la tarde uno de los P.es a hazer la doctrina como se suele y para lo que Dios nro. S.r tenia trasado, dize que se sintio movido a explicar aquel articulo del Credo de la resurreccion de los muertos. **Y luego topo con aquella persona a quien Dios endereçaba aquella platica** y doctrina que era una

⁴⁸ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 102.

Yndia moça muy juvial y sin marido, que entraba de ordinario en la Iglesia y confessaba y comulgaba. Preguntole de aquel articulo y gasto mucho tiempo con ella para que hablasse y dijese algo cerca del, enseñola y despues fue prosiguiendo su doctrina y explicando como avian de resuscitar nuestros cuerpos para recibir el galardón o castigo de sus obras ett.a. Acabo la doctrina y luego confesso una Yndia que dezia que estaba enferma, para que no la cogiesse la muerte en pecado. **En este interim la Yndia moza que diximos se sintio movida a confessarse, estuvo aguardando pero los deseos no fueron efficaces, fuesse sin confessar diziendo mañana me confessare...**".

A falta de persistência em confessar foi repetida no registro reiteradas vezes, sempre movida pela fraqueza de personalidade da índia (e não por falta de impulso divino): "*Volvio otro dia, y con las aldabadas que nro. S.r les daba al corazon intento confessarse. Estubo aguardando que el P.e dicesse missa, acabola y ella persevero un poco, pero no tubo efecto, fuesse tambien diziendo a la tarde volvere. Volvio a la tarde, pero tan poco se confesso...*". Para tal volubilidad de vontade, o registro finda com a morte da índia, sem qualquer outro motivo, a não ser a insistência em não seguir a doutrina:

Justifico Dios nro. S.r su causa primero y luego el Lunes Seg.te apunto de medio dia estando en la puerta de su casa **buena y sana y riyendose con sus amigas**, fuesse a entrar a hazer su comidita y alli **se quedo muerta sin mas nima**. Un niño de hasta tres o quatro años fue a visar al P.e el qual apenas le entendia pero al fin fue a ver lo que pasaba y hallo a la pobre moça tendida en el suelo y muerta. Hizieron mil remedios para ver se volvia en si, pero en vano, porque **ya avia llegado su hora cierta y determinada**.

A conclusão do relato remete ao impacto do acontecimento no grupo que, segundo a interpretação do padre, mobilizou o restante de indígenas a se confessar:

Hizo mucho ruido esta muerte repentina y tanto que las mismas Yndias acordaron despues a los P.es **todas estas circunstancias dichas** que ya a ellos se les avian pasado de la memoria, pero Dios nro. S.r por su medio quiso manifestar sus Juicios y sacar dellos mucho provecho, **porque se hizieron muchas confesiones y muchos Yndios e Yndias no querian irse a sus casas sin confessarse diziendo que no querian dormir con pecado...**

Em contrapartida, a transgressão de comportamento também pode partir do coletivo, evitando que um moribundo recebesse o batismo, bem como os ritos funerários cristãos. Segundo o registro⁴⁹, esta comoção do grupo levou ao enterro do doente, ainda com vida: *“...mas por temor que por otra cosa trujeron la enferma, enseñola el P.e y dispusola y luego pregunto por el enfermo. **Dixeronte con muchas veras que ya avia muerto y que le avian enterrado...**”*. É ressaltado no relato que o jesuíta desconfia de tal afirmação do grupo, insiste e inicia a busca pelo moribundo:

Parece que le P.e se avia de quietar con esto, y venerar los secretos Juicios de Dios: pero no fue assi, sino que **puso pies en pared** y dixo que **no lo avia de creer sino lo viesse en la sepultura**

⁴⁹ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 136–137.

(traça de Dios misericordia que queria salvar aquella alma por un medio inauditum a seculo) oyendo esto un indio le dixo cree P.e que le emos enterrado porque **el mismo enfermo estando ya para morir se metio en la sepultura y se acomodo y dixo que le echassemos la tierra en cima, y assi lo hizimos.** Oyendo esto el P.e se confirmo mas en su proposito y diziendo y haziendo mando a los Indios que llebaba consigo, que fuesen al lugar donde lo avian enterrado y cabassen hasta descubrirlo.

Mesmo registrando que o grupo referia-se à iniciativa de enterramento como partindo do próprio enfermo, o trecho a seguir menciona, reiteradas vezes, como a postura do jesuíta pode atingir os nativos. O efeito no coletivo se apresenta importante, na medida em que a intenção do padre consiste em imputar medo nos indígenas, amedrontá-los de forma que obedecam às diretrizes cristãs:

Fueron y el P.e quedo reçando visperas y compet.s pareciendole al mismo P.e que aquello que dezia mas era cumplimiento **y para poner miedo a los Indios** que cosa que ubiese de tener efeto, por el horror que concebía de ver a un difunto, **ya enterrado y debajo de tierra feo y asqueroso como al P.e se le figuraba.** Acabo pues de reçar y casi olvidado ya de lo que avia dicho trataba de volverse al pueblo. Con todo por llebar adelante de disimulo pregunto se avian cabado y descubierta que le queria ver, que el conoceria si era el, **todo por amedrentar a los Yndios.** Respondieron que no avian cabado, pregunto que donde estaba, llebaronle alla, y en el hueco de marbol grande que avia derribado el viento alli avian cabado y hecho la sepultura y llegando el P.e cerca oyo muy confijamente unos quejidos muy tenues de persona que se quejaba lastimosamente. Llegose mas cerca, y aplico el oido, y la atencion y hecho claramente de ver que eran de persona que estaba alli enterrada. **Estaban los Yndios que el P.e avia embiado espantados sin hazer nada,** animolos y todos juntos començaram a cabar...

Concluindo o registro, o jesuíta/autor concede ao caso o caráter milagroso, inclusive registrando o efeito que o mesmo exerceu sobre o padre:

... y hallaron al hombre con el brazo encima del rostro quejandose que de aquella suerte lo avia conserbado Dios nro. S.or sin que muriesse con un **milagro tan manifiesto**. Tomole el P.e en los braços llebo a la lumbre, calentolo y despues que ubo en si le dispuso, haziendole hazer un ato de contricion y luego por ser ya catecumeno, le bautizo y en abiendole bautizado **murio alli adelante del P.e que estaba como atonito de ver un prodigio tan grande y llorando de puro consuelo de aver salvado aquella alma, se volvio a su reduccion.**

Da mesma forma, na redução de Jesus Maria⁵⁰, foi relatado outro caso de ocultação em que o grupo se antecipa em realizar os ritos funerários. O jesuíta encontra o grupo chorando pela enferma, em grande alarde:

Sucediole aqui al P.e un cosa bien singular y fue que aviendo caminado un dia entero por lodaçares y atolladeros que le llegaban casi a la cintura, al otro dia que amanecio echo de ver que avia errado el camino y aunque cansado y contra el parecer de los Indios volvio a deshacer el yerro y echar por otro camino, y **a pocos pasos encontro a un Yndio muy afligido por la muerte de su muger**, prosiguió el P.e a su camino llebando al Indio por guia animandole y diziendo que quiçás no seria muerta. **Pero de bien**

⁵⁰ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 141.

lejos oyo los gritos y alaridos de los que la lloraban ya por muerta con que parece que el P.e perdió las esperanças de hallarla con vida. Mientras iba caminando oya mas **distinctamente los gritos**, con todo no desistia de su intento caminando in spem contra spem.

O grupo teria assumido os ritos funerários, evitando que a índia recebesse o batismo. Assim mesmo, o jesuíta insiste em desfazer o traje mortuário, a fim de conceder-lhe o sacramento: *“Llego el P.e a la casa y al mismo punto sacaban a la india amortajada en su pobre hamaca para llebarla a enterrar. Allegose a ella, y oyo como un quejido muy tenue hizola luego desliar y desatar y llebola al fuego calentola, diole de comer de la pobreza que llebaba, bolvio en si la India y oyo muy bien los misterios de nra. S.ta fee y luego el P.e la bautizo”*. Porém, é na conclusão do relato que o milagre da ressurreição é legitimado, bem como a fama do padre consolidada, levando ao aumento do número de batismos: *“Estaban los Indios admirados desto porque la tenian ya por muerta y corrio la voz que entre ellos que el P.e la avia resucitado y que sabemos si fue assi porque no avia otros testigos mas que el P.e (que lo escribio como lo e referido quiças callando algo, y los Indios que lo vieron u publiron) a su fama le truxeron luego otros niños y adultos enfermos para que el P.e bautizasse”*.

Em carta de 1628⁵¹, relatam-se casos de feitiçaria em que xamãs exerceriam as funções de curandeiros e chefes cerimoniais⁵². O registro

⁵¹ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTROYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.).

evidencia a crença do grupo nestas práticas, bem como o esforço do padre em desacreditá-las, atribuindo estes poderes ao Senhor: *“Supose que avia algunos hechizeros los quales por engañar al pueblo se hacian curanderos chupando y haciendo las seremonias contando muchas fabulas que el pueblo ignorante creya porque si el enfermo sanaba atribuyan a su cura la salud que dios le avia dado, y se moria tenian mill achaques que decirles con lo qual comian sin trabajo del sudor ajeno. Supose este engaño”*. Segundo o relato, a repreensão em público destas práticas é importante para que o grupo dê sinais de desengano e passe a procurar o padre em situações de enfermidade e outras práticas: *“Reprehendieronlo los P.es en publico dandoles a entender como Nuestro Señor por medio de los evangelios daba muchas veçes salud. Tomaronlo tan bien que dexando totalmente el de los hechizeros falsos siguieron el verdadero y asi trayan y traen sus hijos a los P.es concurriendo Nuestro Señor casi con evidentes efectos de la devocion y fé desta buena jente de que podre referir casos semejantes”*. Por fim, realizado seu intento, o padre menciona um exemplo que teria iniciado a mudança de postura do grupo, com um índio que o procura a fim de que o evangelho cure seu filho: *“Dire solo uno. Tenia un*

Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640). Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 266.

⁵² *“Tanto el chamán quanto el karái son poseedores de cualidades excepcionales y de gran prestigio. En diferentes momentos de la vida colectiva Guaraní, asumen el papel de dirigentes de las acciones grupales. Los indígenas depositan en ellos gran confianza por su vinculación con el mundo mágico-religioso y, a la vez, temen y respetan las amenazas que sus poderes les confieren. Por lo tanto, el chamán no se hace por aprendizaje sino por inspiración, por revelación onírica, y con eso lidera la manifestación y la expresión sicoemocional de su gente”* (Santos, 1993, p. 294).

Indio a su hijo tan enfermo que agonizando ya con la muerte heria con pies y manos; acudio el indio al remedio comun: pedir al P.e con gran instancia que fuese a su casa a ver a su hijo y decirle un evangelio; fue el P.e hiçolo asi y dentro de dos oras se vio el niño bueno y sano y que mamaba”.

O milagre de cura também é relatado em circunstâncias de finais de lutas e levantes, como no caso de 1628⁵³, em que duas índias feridas igualmente recebem a cura, logo que foram batizadas. Sendo evidenciado também, que faziam parte do grupo inimigo: *“A reducido Nuestro Señor estos dias en esta reduccion a un principal Indio el qual fue mui enemigo del capitan Anton pindobiyu y quando entramos la primera vez hallamos dos Indias mui mal heridas la una pasada por la barriga con dos flechaços la qual baptize luego y fue el señor servido que en mui en brebe sano”.*

Em registro de 1634⁵⁴, na redução de São Tomé, o apego pelos antigos costumes e a insistência nos mesmos acarreta a punição divina para que o relato culmine, então, em milagre. As circunstâncias referem-se a um caçador que sempre fugia do Evangelho, apesar da insistência dos jesuítas: *“Un moço de hasta 25 años tenia tanto amor a su pueblo antiguo y ritos de sus aguelos que no avia remedio de sacalle de ay. Varias veces le*

⁵³ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 278.

⁵⁴ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 121.

enbiaron a llamar y traer los P.es y sempre se bolvia, huyendo hasta no mas del Evangelio. Quiso nro S.r un dia alcaçalle y cogerle en sus mismas redes...". O registro segue com a descrição da prática de caça, sendo que nesta o caçador monta a armadilha, cujas presas principais são veados, bem como no dia seguinte esquece onde a montou e cai no próprio ardil (como punição divina): "***Hizo el desdichado (como suelen) una trampa en el monte para coger venados, y dejandola muy bien armada se fue a su casa. Volvio muy de mañana a ver la presa y caminando muy descuidado sin reparar adonde avia armada la trampa cayo en ella caçador y caça de si mismo***". Caracterizando a armadilha, o jesuíta/autor evidencia a dificuldade em fugir devido à estrutura da mesma, uma vez que o índio necessita abrir um túnel com as unhas para poder escapar: "*Cogiole toda aquella maquina debaxo, pero dichosam.te que no le aplasto del todo, cosa muy particular, para quien a visto aquel genero de trampas, dexole las manos libres de suerte que a fuerça de uñas pudo hazer un hoyo en tierra y salirse por debaxo, porque no era posible lebantar todo aquel peso,...*". Após a fuga da própria armadilha, segundo o jesuíta, o índio se encontrava com as condições físicas comprometidas, podendo apenas pedir o sacramento do batismo para salvar sua alma. Concedido o sacramento, o registro finda com o fenômeno milagroso de cura: "*...u esto despues de aver estado un dia y una noche en aquel triste cepo, del qual salio tan maltratado que no tenia mas vida que para recibir la verdadera de su alma, la qual recibio por medio del S.to bautismo y con ella juntamente*

la del cuerpo despues de aver estado mucho tiempo enfermo, quedo tan tocado que se acordara para toda su vida de aquella penosa carcel’.

Outro registro de 1634⁵⁵, na mesma redução de São Tomé, também se refere ao apego aos antigos costumes, uma vez que o cacique evita ser enterrado na Igreja e, com muita “dissimulação”, convence um grupo de índios a levá-lo para morrer em espaços tradicionais:

El otro fue un Cazique principal que se hallo en la muerte de nros. S.tos Martyres el qual huyo siempre quando pudo de la verdadera luz, y ultimamente hasta la muerte procuro huyr della. Enfermo gravemente y sientose enfermo con mucha dissimulacion hizo que sus vasallos le llebassen a su pueblo antiguo que esta deste casi veinte leguas para morir alli como avia vivido, y para no ser enterrado en la Iglesia,...

Alertado, o jesuíta envia um grupo de índios para que tragam o cacique, porém, segundo o relato, não são firmes perante a dissimulação do enfermo e afirmaram não tê-lo visto. Portanto, o padre recorre a indígenas “realmente fiéis”:

...tubole conpassion el que le crio y nos embio aqui para salvarlo permitio Dios nro. S.or que un muchacho bien acaso le descubriesse al P.e sus males intentos y en sabiendolo embio volando tras del gente de su misma casa para que lo trujessen, pero el pudo tanto con ellos que le escondieron y dixeron que no avian topado con el, que ya el debia de averse muerto. Sintio

⁵⁵ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 122.

mucho el P.e el caso, pero no lo creyo, y assi despacho otros Yndios fieles, diziendoles que caminassen siempre y que en todo caso lo trujessen vivo o muerto porque avia de echar aquel maldito cuerpo a los perros.

O registro conclui com a catequizaçãõ do indígena, o qual é curado na expectativa de receber o batismo. Apesar de, neste caso, haver-se elencado o desvio comportamental, o jesuíta finda com a constataçãõ de que muitos outros se mostraram ansiosos em se tornar filhos de Deus:

Hizieronlo maravillosamente los Yndios traxeronlo vivo pero en los huesos mondo y ya para espirar. Catequizole el P.e de suerte que reconocio su locura y pidio muy deveras el bautismo pero como vio el P.e alguna esperanza, no se lo dio, porque en sanado mudasse de vida, y se preparasse mejor. En esto anda todavia nro S.or le alumbrã, espero que no morira sin su S.ta gracia. **Quando este se a mostrado rehacio, otros muchos an andado solicitos y fervorosos para ser hijos de Dios....**

Em registro sobre a reduçãõ de São Francisco Xavier⁵⁶, o jesuíta/autor relata um caso sobre a atividade de um feiticeiro chupador, que, ao recorrer a estas práticas, mata uma menina. O relato procura evidenciar que em situações de enfermidade, quando as índias recorrem aos padres, via de regra se efetuarãõ os milagres de cura: "*Muchas Indias teniendo sus hijitos enfermos, y peligrosos llebandolos al P.e para que les diga un Evangelio, les an alcançado del S.or con su fee la cumplida salud*

⁵⁶ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 113.

que deseaban...”. Porém, exemplificando no registro, o jesuíta/autor salienta que quando as mesmas índias recorrem a outras práticas (mesmo que involuntariamente) há apenas um desfecho viável, a morte: “Una mostro tres veces su hijita al P.e y cada vez sensiblemente mejoraba, vino un hechicero de noche y sin ser llamado a chuparla y luego empeoro y en pocas horas se la llebo nuestro S.or”.

Em carta de 1637⁵⁷, na redução de Santa Ana, o jesuíta/autor refere-se a um caso de práticas poligâmicas ocultas durante o sacramento da confissão. O registro transcorre, apontando a equivalência desta prática de pecado à doença. Segundo esta lógica, apenas com o abandono de suas outras mulheres, o índio poderia receber a graça da cura. Portanto, o padre descreve a equivalência entre a má confissão e a situação de enfermidade, assim como a da boa confissão com a boa saúde:

...haora algo en particular estando enfermo Alonso tapipara si **confesso mal y en castigo de su pecado** ya estava bloqueando a priessa y acudiendole para reconciliar diselle por ventura que os **moris por que haveis confessado mal assi era començo a confessarse bien y al passo que se iva confessando iva notablemente mejorando**. Acavo su confession y sano y estuvo dos meses bueno y gordo;

⁵⁷ 1637. PUNTOS PARA UNA CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA ANA. (Caixa 29/ Doc.4–886). In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 151.

Com a inconstância comportamental e volta à prática de más confissões, o relato finda com mais uma retratação do indígena para poder recuperar sua saúde. Neste caso, esta retratação corresponde ao abandono de sua outra mulher que, em situação anterior, havia ocultado:

...al cavo de los quales volvio a enfermar de la enfermedad de que murio, **y la causa es porque en la primera confession me havia engañado diciendo que havia echadola mançeva que tenia escondido** en la Segunda confession la echo de echo **y porque despues de sano bolvio a ella enfermo otra vez y se murio mas espero q se salvo porque de echo se confessio y la echo.**

A necessidade do narrador de evidenciar práticas tradicionais dos indígenas é proporcional à ênfase do alcance de milagres, apresentados nos registros como casos extraordinários. Ao privilegiar o auxílio divino em favor da missão jesuítica, termina por “escapar” da seqüência típica da exposição de dados dos casos edificantes. Misturam-se elementos ora circunstanciais, como as descrições de intervenções na natureza, ora de comportamentos indígenas, tanto individuais como coletivos. Estes comportamentos são constantemente combatidos pelos missionários, devido ao afastamento das normas de vida cristã. Afinal, como aponta Manuela Carneiro da Cunha⁵⁸ (1987, p. 99), “*A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se*

⁵⁸ Para a autora, “*cultura não é algo dado, posto, algo dilapidado também, mas algo constantemente reinventado, recomposto investido de novos significados; e é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural*” (Carneiro da Cunha, 1987, p. 99).

perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras”.

Ao final de sucessivos relatos, é possível constatar que os jesuítas, no afã de reafirmar o sucesso dos sacramentos e do crescente número de “verdadeiros fiéis”, registram, simultaneamente, suas interpretações sobre aspectos da cultura indígena, os quais coincidem com muitos dos fracassos referentes aos propósitos primeiros da missão, ou seja, a evangelização dos gentios.

CAPÍTULO III

“Àngue Tì hã

*Tamondo ne xe ko ka’aru koty, xeru ayngwe, xeru ayngwe,
tamondo ne xe ko ka’aru koty, xeru ayngwe, xeru ayngwe.*

*Tamondo ne xe ko ka’aru koty, kwarahya sa arenonde,
xeru ayngwe, xeru ayngwe, xeru ayngwe.*

Tamondo ne xe kwarahy asa katu arenonde,

Xeru ayngwe, xeru ayngwe.

Tamondo ne xe ko ka’aru koty, xeru ayngwe, xeru ayngwe,

*Tamondo ne xe ko ka’aru koty, ko kwarahy asa katu
arenonde, xeru ayngwe, xeru ayngwe.”*

“Reza para Assombração

*Eu mando para o lado da entrada do Sol, o assombração
do meu pai, assombração do meu pai,*

*Eu mando para o lado da entrada do Sol, o assombração
do meu pai, assombração do meu pai,*

*Mando para o lado da entrada do Sol, além da frente do Sol, sombração do meu pai, sombração do meu pai.
Mando eu além da frente do Sol, sombração do meu pai, sombração do meu pai.
Mando eu para o lado da entrada do Sol, sombração do meu pai, sombração do meu pai.
Mando para o lado da entrada do Sol, além da frente do Sol, sombração do meu pai, sombração do meu pai”
(Garcia, 2003, p.60-61).*

3 – VISÕES E APARIÇÕES

3.1. PREDOMINÂNCIA DE ELEMENTOS OCIDENTAIS

Os elementos heterogêneos, percebidos nos registros, usualmente referem-se às interpretações dos jesuítas sobre práticas da cultura Guarani. Porém, mesmo nas condições em que o índio experimenta e conta o milagre, enquanto que o padre apenas o registra, o filtro ocidental predomina ao definir quais são as verdadeiras ou falsas aparições, ainda que em circunstâncias semelhantes.

Entre as verdadeiras aparições, percebe-se o retorno de elementos ocidentais e o apelo ao “bom comportamento” indígena, ainda que se mantenha a estrutura do relato em que o padre apenas registra o caso. Esta disposição da narrativa, que antes havia evidenciado elementos heterogêneos, volta aos indicadores dos casos de edificação, como os santos, a conversão e a eficácia dos trabalhos evangélicos. Em virtude disto, se torna válido o alerta de Melià (1997, p. 98):

Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptuar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional, sin que se deba descontar el cansancio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor. Mientras un misionero describe la gran abundancia de los Guaraní, otro no comenta sino su penuria y lo desabrido de sus comidas. Es un ejemplo, entre otros, de la subjetividad documental del misionero.

Tal ocorre em registro de 1626⁵⁹, em que Nicolau Durán narra as aparições de Jesus Cristo e da Virgem Maria, com intuito de alertar ao “bom índio” sobre a necessidade de realizar uma confissão sincera. Em situação de enfermidade grave, com o grupo tendo o doente como morto, o relato evidencia uma espécie de retorno, ou ressurreição, em virtude da promessa

⁵⁹ 1626–1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25– 873/ CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 223.

de salvação: *“Mucho mas maravilloso se mostro N. Señor en el caso siguiente. Adolecio una persona de una grande enfermedad que al fin la acabo. Ya estava dispuesta para la sepultura, y quiriendola llevar a enterrar hallaron que avia resucitado”*. Segundo o relato, o grupo que presencia tal fenômeno recorre ao padre. Desta forma, o ressurrecto narra o milagre da aparição (associando-a, a motivo de culpas anteriores) acompanhada, segundo o jesuíta, do diálogo com Cristo e a Virgem Maria:

Dieron atonitos de esto aviso a los padres acudio uno muy priesa a enterarse del caso, i enviándolo el Indio le dixo: confiesame P.e que tengo muy grande neçesidad porque te ago saber que aunque yo pase desta vida **con algun dolor de mis culpas, pero vençido de la vergüenza oculté alguna en la confesion, i luego que mi alma se aparto del cuerpo me sali. al incuentro N.S. Ges Xõ Acompañado de la S.ma Virgen** y el me dixo que bolviese a este mundo y me confesase de nuevo porque era necesario para salvarme que demas del dolor de **las culpas las descuriese todas al confesor** y añadió su S.ma Madre: mira que cumplas lo que mi hijo te manda.

Segundo o relato, voltando a este plano, o índio solicita o sacramento da confissão, evidenciando a necessidade de comunicar suas culpas: *“con esto desaparecieron y yo me halle de repente con vida. confesose con muchas muestras de sentimiento, y poco después se fue para la eterna”*. Predomina no documento, portanto, a predestinação ao bom comportamento do nativo, diretamente relacionado à intervenção dos santos.

À ameaça de mau comportamento, os registros evidenciam a tendência em resolvê-la com milagres de características ocidentais (santos e padres), optando pela predestinação do indígena, como se observa na carta de 1614⁶⁰, em que o índio sonha com o padre, solicitando uma melhor confissão: *“A uno de estos q se avia confessado mal le hiço nro S.r md. De q en sueños viesse al P.e a quie se confesso q le exortava a q se confessasse bien y no encubriesse sus pecados y el fue obediente a la amonestacion viniendo el dia siguiente con mucho sentimiento a confessarlos todos contando lo q avia visto”*.

Em outro registro de 1614⁶¹, a visão da índia alerta para as penas do inferno, caso se mantenha realizando uma má confissão. Conforme o jesuíta/autor, a partir desta pressão divina a índia foi inspirada a confessar-se bem: *“a otra persona (segun ella refirio) le hiço ver nro Sr. Los fuegos de infierno, y despues tuvo otra amonestacion divina, todo segun entiendo entre sueños, estando enferma ayudandola, tambien interiormente y apretendola el mesmo S.r con q vino a haçer una buena confession y mudança”*. Estes tipos de relatos ainda acompanham o sentido de *exemplum*, uma vez que cada milagre possui o potencial de inspirar mudanças no outro.

⁶⁰ 1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 16.

⁶¹ 1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 18.

Em mesma carta de 1614⁶², recorrente se tornam os registros de aparições de padres inspirando a boa doutrina nos indígenas. Neste exemplo, o jesuíta/autor salienta a importância do fenômeno para a “suposta” conversão da principal liderança, uma vez que ele assim classificou. O relato inicia com as circunstâncias que propiciaram a aparição:

Avia en esta reduction un **caciq el mas principal** de todos llamado **hern.do guarambare** (de quien tomo nombre el pueblo) y el P.e desseaba mucho por ser buen xpaño y cabeça de los demas q reçibiesse el Sso. Sacram.to el se levanto y **estando un dia durmiendo (segun el conto) le hiço nro. Sr. q viesse al P.e Seña q tocandole con la cruz le dijo que se lebantasse y viniessse a nra. Cassa a saber como avia de reçibir el Sso.** Sacram.to el se levanto y estando el P.e q me has llamado, el p.e dijo q no avia embiado a llamarle y el entoçes dijo lo q he referido.

Tal visão edificante não se restringiu ao principal cacique, mas foi concomitante à experiência de sua esposa. O fenômeno, segundo o jesuíta/autor, impulsionou o casal ao santo sacramento da confissão, bem como reforçou os “laços matrimoniais” ao falar do Senhor:

Y la mesma vision y amonestaçion tuvo su buena muger el mismo dia o por lo mesmo tiempo y anssi se dispussieron ambos y reçibieron los primeros el Sso. Sacram.to, con exemplo y edificaçion de todos los demas y con tan gran consuelo suyo q **solian estar los dos viejos hablando de nro S.or y lo q avian oydo**

⁶² 1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 22.

con lagrimas, devoçion y mucho fructo de su alma y con esto y una llarga enfermedad de seis o siete messes los dispusso nro. S.or para llevarlos para si, cassi juntos, reçibiendo otra vez al mismo S.or por viatico.

Em circunstâncias de grave enfermidade, as aparições de padres tornam-se muito freqüentes nos registros. Assim como Santo Inácio, invocado em relato de 1634⁶³, intercede por um índio que padecia do mal de diarréia: “*Un moço del sodalicio estaba muy enfermo de camaras de sangre un mes avia, ya muy al cabo y casi sin esperanza de sanar...*”. Ao narrar a aparição do padre, o jesuíta/autor evidencia o caráter sobrenatural do fenômeno, na medida em que observa ser um padre distinto dos que habitam a redução: “*Estando pues un dia muy afligido con la enfermedad entro un P.e en su aposento (el qual al principio entendio aver sido uno de los que estaban en el pueblo) este tal dichas oraciones que solemos dezir a los enfermos q.do visitamos...*”. A aparição deste distinto padre teria diagnosticado como causa da enfermidade o excesso de comida, receitando uma dieta de mandiocas: “*Le hizo una platica y entre otras cosas le dixo: Vosotros comeis sin medida y de todas q.tas cosas ay, y por esso estais enfermos. Come hijo unas mandiocas dessas (señalole una que tenia en un rincon del aposento) assadas que con esso estareis bueno...*”. A partir destas recomendações, o registro evidencia o caráter sobrenatural

⁶³ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 84.

do fenômeno, a fim de não restar dúvidas de que foi uma intervenção de Santo Inácio. Além da legitimação da companheira do enfermo, a própria cura milagrosa torna-se o ponto culminante do relato:

Dicho esto se fue volvio el enfermo la cabeza para ver el P.e y no le vio mas. Entrando entonces su muger le pregunto por el, y ella que no avia visto a ningun P.e ni entrar, ni salir, **quedo maravillada y habiendole el marido contado lo que le avia pasado creyeron sin duda que S. Ignacio avia sido el P.e avia venido.** Tomo las mandiocas, asolas y fue mejorando con ellas, y dentro de poco tiempo sano del todo y agora esta sano y bueno.

O autor do registro transferiu o reconhecimento da aparição de Santo Inácio ao casal indígena, uma vez que a mulher partilhou da edificação do marido.

Em carta de 1634⁶⁴, em outra circunstância de grave doença (mal de diarreia), uma índia recebe a aparição de Santo Inácio para consolá-la e prepará-la para a outra vida. O relato primeiramente narra as difíceis circunstâncias em que se encontra a doente: *“Otra india moza de las que entraban siempre en la Iglesia tubo la enfermedad de las camaras y por mas remedios que le dieron nunca mejoraba, antes iba empeorando y assi los P.es trataran de darle los S.tos Sacram.tos...”*. Constatada a irreversibilidade do problema, o jesuíta/autor evidencia o milagre da aparição, a fim de amenizar as dores da índia, justificando que, por tão

⁶⁴ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 84.

bom comportamento, merecia ir ao céu e não permanecer padecendo as dores terrenas:

...y endo pues el P.e a reconciliarla para llebarle la estrema uncion le dixo que el Domingo antes por la mañana estando todos los de su casa oyendo missa **le avia dado un desmayo y estando assi llego un P.e y le toco la frente y ella volvio luego en si, miro al P.e el qual tenia en una mano una cruz muy linda, y en la otra un libro muy resplandeciente.** Entonces el le hablo y le dixo, hija pues no deseais morires e ivos al cielo? Y ella como poco entendida **le respondió que deseaba ir al cielo pero no deseaba morir agora**⁶⁵. Y el S.to oyendo esto tomo la mano y le hizo una platica diziendole que **para que queria vivir mas en esta vida tan miserable y llena de trabajos y peligros y sujeita a tantas enfermedades** y a lo ultimo le dixo yo voy hija a avisar al P.e P.o para que os haga dar la estrema uncion.

O relato segue com o reconhecimento do fenômeno da aparição pela enferma, considerando que se tratava de um padre distinto daqueles que habitavam a redução. Contou o milagre ao jesuíta:

Entonces la india entendio ser otro P.e el que la hablaba; porque hasta aquel punto avia entendido que fuesse el P.e de la reducion

⁶⁵ A referência de alcançar o céu sem passar pela morte, pode remeter ao tema da “Terra sem Mal” que, segundo Melià (1997, p. 108), “*es demasiado complejo para que pueda ser tratado brevemente. Se sugiere, sin embargo, la hipótesis de que, si yvy marane’y en la cepción más antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgen, sú búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos desplazamientos de los Guaraní. La historia semántica de yvy marane’y, de suelo virgen hasta ‘tierra sin mal’, probablemente no está desligada de la historia colonial que los Guaraní han tenido que soportar. En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos. Yvy marane’y se convertía en ‘tierra sin mal’, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada*”.

y para confirmacion del dicho del Santo estando el P.e diciendo missa de repente le vino un pensamiento de como estaria la enferma en acabando la missa fue a reconciliarla y entonces elle le conto todo lo dicho recibio la extrema uncion y de alli a poco reposo en paz.

Visões e sinais divinos são acionados não apenas em situações de enfermidade, mas também como repreensão a eventuais esquecimentos da doutrina cristã. Exemplo disto é o relato em carta de 1634⁶⁶, na qual uma índia esquece o jejum em dia de vigília e prepara um pouco de carne para comer: “*Otra Yndia se avia olvidado del ayuno en un dia de Vigilia y assi se puso a asar un poco de carne para comer, estandola asando junto a su fuego sola y sin otro que la viesse sino Dios,..*”. Em virtude da falha, a índia escuta a “voz de Santo Inácio” alertando-a para tal pecado. O narrador enfatiza o aspecto de que a índia havia tomado consciência de sua cristandade, jogando a carne aos cães e procurando um confessor:

Oyo una voz clara que la espanto diciendo: pues como oy en dia de Vigilia guisas carne, para comerla y ofender a Dios. Con esta reprehension quedo muy corregida y avisada y sospechando q era voz humana de alguno que la avia visto salio a la calle y no vio a nadie y assi entendio aver sido aviso de cielo con que S. Ign.o su P.e le queria enseñar y corregir. Tomo entonces con mucho fervor la buena India el pedazo de carne y le arrojó a los perros. Y luego fue a confessarse donde conto al P.e Lo dicho con mucho espanto entrambos.

⁶⁶ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 84–85.

Novamente, premiando o bom comportamento, em carta do período entre 1635–1637⁶⁷, a aparição da Virgem se evidencia de grande pomposidade a duas pequenas índias. A primeira parte do registro ressalta a vida exemplar da família destas duas crianças, que fazem parte de uma das congregações à Nossa Senhora:

Eran congregantes consagrados al servicio de la Santisima Virgen, y su congregacion há sido estimada desde su principio, y lo es siendolo mas. Son sus miembros los mas escogidos entre los cristianos, y esta institucion es un fuerte estimulo para la virtud de todos. Frecuentan mucho los santos sacramentos, y cada sabado, dia consagrado a la Virgen, asisten todos oficialmente a la misa solemne, y al canto de las letanias, y en las tardes vienen todos, aunque cansados, para el rezar rosario. Há manifestado ya muchas veces la Madre de Dios, que le agradan estos ejercicios de piedad. Voy a referir uma evidente prueba de esto.

O relato segue salientando a predestinação destas meninas à cristandade. Reforça que a mãe possui conduta exemplar e que ensinou às filhas o amor à Virgem Maria:

La madre de esta chica era congregante, **de vida ejemplarissima**, la cual la llevaba juntamente con su hermanita de tres anos, muchas veces a visitar la imagen da la Virgen en la iglesia/**habiendole enseñado a rezar el rosario. Le era muy facil,**

⁶⁷ 1635–1637. ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, DESDE AÑO DE 1635 HASTA 1637. (Caixa 29/ Doc 2– 884)/ DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635–1637. In: **Documentos para historia argentina**. Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929, p. 688.

inspirar a estos tiernos corazones el amor a Maria, muy grande en especial en la mayor de las chicas, la cual no apartaba su vista de la Virgen en la iglesia y rezaba de rodillas delante de otra pequena, **pegada a la pared de su casa**.

O registro é concluído assim que o jesuíta/autor ressalta que, mesmo repreendida pela avó, a menina maior segue com sua devoção à Maria. Após esta espécie de teste, a narrativa se concentra na descrição da santa e no milagre da aparição às meninas:

Reprendiola por eso su abuela malhumorada, pero no le hacia caso la chica, que siguio con su devocion. Un dia estaba ella sentada delante la puerta, rezando juntamente con su hermana el rosario cuando se le presento una **senora como una reina. Tenia la ropa resplandeciente, mas blanca que la nieve, llevando en la cabeza una corona de oro y en sus brazos un hermoso nino.** Acerose muy afablemente y dijo sonriendo a la menor: no temas! Pronto te devolvere a tu hermanita. **Al decir esto tomo a la mayorcita de cinco anos en sus brazos.**

Como recompensa para as condutas exemplares, outra carta referente ao período de 1626–1628⁶⁸, se refere à visão da família e do céu por uma índia viúva. Por chorar tanto a perda do marido e dos filhos, Deus teria se compadecido dela e trouxe sua família para lhe falar sobre as recompensas de uma conduta cristã:

⁶⁸ 1626–1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25– 873/ CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p.225.

Otra india bien semejante en costumbres a la pasada y que **frequentava mucho los sacramentos avia quedado biuda de su marido**, y bien sola con la muerte de dos hijos que tambien le avia llevado N. Señor. Estava un dia en su heredad **muy triste y desconsolada gimendo su biudez**: quiso N. señor mostrar que la avia tomado a su cargo: **la consolo mostrandole su marido** que muy alegre dixe: Maria cessa de llorar y tomar pena de mi muerte y de la de tus hijos porque **yo y ellos estamos en cielo gozando de los bienes eternos. y aqui te los traygo para que te alegres con su vista. al punto le aparecieron hermostos vestidos de ropa resplandecientes de gloria**, y le dieron una suavissima musica, y esta acabada le dixo el marido: mira heria que en todo hagas muy puntualmente la voluntad de los **padres y amalos mucho porque por ellos gozamos de la gloria perdurable**;...

O registro é concluído com o reforço destas visões divinas à viúva, a fim de que permaneça junto aos padres e com boa conduta cristã, para que possa encontrar sua família no paraíso. Por último, a inserção do juízo do jesuíta/autor legitima, junto à reiteração de outros padres, a virtude do índio que milagrosamente apareceu à mulher, considerando que, realmente, Pedro era um homem de muitos valores cristãos:

quedate a Dios porque el nos envía por el alma de nuestro buen amigo Pedro que presto quedara libre de la cárcel del cuerpo y bolara connosotros al cielo. desaparecieron con esto **dexando la buena india resuelta en dulces lagrimas por considerarse como desterrada de aquella region de vivos de que ellos gozavan, y de no poder ir luego a azerles comp.a** El Indio Pedro de quien hablaron (dice el P. Antº Ruiz que escribe este caso) era de una vida inculpable, y porque lo trate y confese muchos años **puedo con certidumbres afirmar del que fue verdaderamente justo**, y tan medido con la voluntad divina, que sus confesiones mas eran de un religioso perfecto que de indio pocos años antes convertido.

3.2. INTERVENÇÕES DEMONÍACAS OU INDÍGENAS INCONSTANTES?

Os registros de milagres apresentados a seguir mantêm a estrutura do relato, na qual o indígena recebe a aparição – vê a personagem sobrenatural – divulga o fenômeno, enquanto ao jesuíta cabe a função de registrar, mantendo sua interpretação. Esta função de registrar segue ampliando-se em níveis e filtros, uma vez que este jesuíta/autor pode interpretar outros registros dos demais jesuítas, talvez próximos ou não, destes fenômenos narrados.

Nesse conjunto de visões e aparições narradas na documentação, tornou-se necessária a subdivisão naquilo que seriam “verdadeiras aparições” e “falsas aparições”. O religioso concede o caráter de manifestação adequada, na medida em que a narração se refira aos santos intercedendo pelos indígenas aptos à cristandade. Mesmo que ainda não possuam uma boa conduta, a partir da aparição o jesuíta/autor evidencia sua aptidão e predestinação a tornarem-se bons cristãos. Sendo assim, a inadequação do fenômeno é observada nos relatos que exaltam as intervenções demoníacas, conforme representam obstáculos à conversão, evidenciando a manutenção de práticas da cultura Guarani, como poligamia, antropofagia e xamanismo.

Cabe aqui salientar a importância em considerar o predomínio da interpretação do jesuíta/autor, uma vez que nesta função se permite **filtrar**

e classificar as manifestações como divinas ou demoníacas, mesmo que a narrativa desenvolva circunstâncias muito semelhantes. Portanto, as condições para que o milagre se consolide assemelham-se, nesses dois conjuntos, porém é no desfecho que se observa a adequação ou inadequação destas aparições à conversão dos indígenas. Conforme Melià (1997, p. 108-109):

El contenido de la tradición guaraní lo registra, en parte, la documentación jesuítica al recoger detalles etnográficos de todo orden que el misionero sólo sabe explicar como costumbre inveterada, hábito antiguo o condición recibida. Son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misionero, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní: desnudez, comidas raras, práctica de la ‘couvade’, poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre tradición guaraní y racionalidad.

Nos relatos a seguir predominam as intervenções demoníacas na conduta dos indígenas. Tais manifestações do demônio relacionam-se com práticas da cultura Guarani, ou melhor, mediante a interpretação do jesuíta sobre práticas destes indígenas, bem como a doenças e mazelas sofridas pelos mantenedores de “má conduta”. A abundância de aparições sobrenaturais aponta para a possibilidade de que esta não seja apenas uma necessidade jesuítica em reafirmar seu acompanhamento divino, mas que também esta esfera seja muito presente entre os Guarani, em outra

perspectiva. As possibilidades de questionamento são oriundas desta necessidade jesuítica de registrar aspectos de práticas indígenas.

Em carta de 1614⁶⁹, o relato refere-se à manutenção de prática poligâmica, na medida em que o indígena esconde das confissões a coabitação com uma segunda mulher: “*Avia un yndio q muchos años antes avia **engañado a un P.e** haciendo q le cassace con una mujer a quien devio de tener afeçion y ansi **callo un impidm.to** dirimente y **quedosse muchos años amañebado con la yndia** y aunq se confessava no se atevia a descubrir su flaqueza*”. Mantendo uma “má confissão” e ocultando do jesuíta a poligamia, o indígena é vítima de uma doença que a narrativa relaciona, automaticamente, com a conduta inadequada comparada às exigentes condições de conversão. A inconstância do comportamento igualmente é acompanhada pela intervenção demoníaca, responsável pela volubilidade do índio:

Embirole nro. Sr. Una enfermedad muy grave, pero ni esso aprovecho, pa. Q se confessasse bien, porq el estava restado y **muy captivo del Demonio** tanto q si y començo a descubrir su vida y confessarse generalmente, pero el demonio sintiendo mucho la pressa q le salia de las manos **apretole con grandes tristezas y otras raçones q le devio poner delante** para q no acabasse la confession. Y **anssi dijo al P.e q se fuesse y le dejasse** q el dia siguiente se confessaria. Bolvio el P.e el dia siguiente a proseguir la confession y quando ya pareçia q yva saliendo de su misseria **le dijo al P.e q se fuesse y le dejasse, porq el enemigo**

⁶⁹ 1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, p. 18.

capital de su salud cassi desde el principio de su enfermedad le avia puesto un mal coraçon p.a con dios sintiendo mal del por la enfermedad q le dava y teniendo un horror muy grande a los S.tos Sacram.tos...

Em virtude deste castigo da doença, o remédio a que recorre o padre são os sacramentos, neste caso, o da confissão. Conforme os registros, às doenças relacionadas com as intervenções demoníacas, pretere-se a cura do corpo em função da conversão e salvação da alma. Atribuindo ao demônio a doença e a indisposição do indígena em converter-se – na medida em que muitas vezes é reiterado que o padre deixe o doente –, o jesuíta segue a narrativa explicando que tal inconstância deve-se ao demônio e o milagre se consolida com a cura e, finalmente, disposição do indígena em converter-se:

...persuadiendose q en ellos estava su muerte y que ellos se la caussavan pero aunq el P.e procuro desengañarle el Demonio (cuya pressença se sintio alli casi visiblemente) y su mala vida le haçian mucha fuerça, y anssi començo a echar maldiçiones al P.e q se fuesse. Pero el no lo hiço, antes se pusso con mucho afecto en oraçion suplicando a nro Sr librase aquel alma de las manos del demonio q la tenia captiva y ofreçiendo alguna missas por esta intençion y la mag.d de Dios nro Sr se digno de aceptar el Sacrif.o y sangre de su hijo q se le ofreçia, mudando de repente el coraçon de aquel hombre obstinado con tanta abundançia de graça q con lagrimas y extrahordinario afecto del coraçon començo a pedir el mesmo perdon a nro Sr. De sus pecados y acabo su confession y compuestas todas sus cossas y remediadas fue nro. Sr. Servido de llevarle para si.

O registro evidencia o medo do indígena em receber os sacramentos, uma vez que a água batismal e os santos óleos muitas vezes foram sucedidos de morte e relacionados, pelos indígenas, com o perigo de vida. O parêntese da citação reforça a convicção jesuítica na presença do demônio ocidental que o acompanha em sua bagagem cultural. Descrito quase que como um exorcismo, o milagre se consolida com a mudança de comportamento, execução de uma boa confissão, bem como a conversão do novo devoto, na medida em que “o Senhor levou-o para si”.

Em carta de 1617⁷⁰, na Redução de N.^a Sr.^a de Loreto e Santo Inácio, a aparição narrada abrange uma série de elementos: o sonho premonitório do jesuíta sobre almas do purgatório, confirmação deste quando um indígena vê a “mesma alma”, bem como a ênfase em um coletivo (especificado em vinte pessoas), presenciando outro fenômeno de aparição de duas almas atormentadas. O relato inicia pela apresentação das almas aflitas que circulam entre o novo e velho templo, inclusive com horário aproximado: “... *el primer dia qdiximos missa en la Iglesia nueva de n. As. de Loreto salieron a las 8 de la noche dala Iglesia vieja **dos vultos blancos** siendo la noche tan clara como el dia por la luna los quales se tornaron a entrar en la misma yglesia otros se han aparecido, quejandose...*”. A partir da constatação de aparições de fantasmas, a

⁷⁰ 1617. DÉCIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO DE 1617. In: **Documentos para História Argentina. (Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañia de Jesus- 1615-1637)**. Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929, p. 151.

narrativa refere sobre a postura do padre responsável, perante tal manifestação, o qual já recebe um aviso divino em sonhos: “*estando vn P.e durmiendo a medianoche sele represento em suenos, que venia por cierta calle del pueblo hazia la iglesia vna anima muy afligida y despertando encomendo deveras anro. S.or las almas de purgatorio...*”.

A partir da visão jesuítica em sonhos, a narrativa confirma o fenômeno, quando o relato alude à aparição a um índio desta “mesma alma” vista pelo padre no mesmo lugar que o sonho havia indicado: “*y aquella mesma hora saliendo vn indio de su casa vio pasar vna anima por aquella misma calle que al P.e se le avia representado y que entrando en la Iglesia, daba muy grandes gemidos yal cabo rato salio y se fue por outra calle,...*”. Ao final do relato, o jesuíta/autor evidencia a eficácia de orações para a salvação espiritual, bem como narra a aparição de mais duas almas a um grupo de indígenas. Nesta narrativa registra, inclusive, o número de pessoas que presenciaram a aparição, talvez como condição necessária para caracterizar algum fenômeno sobrenatural, ou que não entenda:

... dixole el P.e algas misas, y nunca mas fue vista aviendolosido las **dos prim.as de mas de 20 personas**, y azercandose vno aellas como hasta 15 y menos pasos ella se entraron en la Iglesia y entrando um p.e en ella a dezir alg.os resposos no hallaron nada **pienso quea querido nro. Sr.o darnos aentender sesaluan muchos destas reducciones** tocasse antes que amanezca alas ave marias yal punto despiertan todos , rezando yalabando al S.or cantasse los sabados la misa de N.s.a em ambos pueblos officiandola los muchachos...

Apontados pelos jesuítas como tendo presenciado a manifestação, estes indígenas – em considerável número – levam à reflexão de que haja uma familiaridade do Guarani com a esfera do não-humano. Do mesmo modo, pode-se observar a necessidade ocidental em explicar tal fenômeno, uma vez que a acomoda como um sinal divino de que, naquela redução, salvam-se muitas almas.

Em registro de 1626–1628⁷¹, Nicolau Durán relata a aparição de demônios em meio a um redemoinho, os quais teriam ameaçado a vida de dois índios que navegavam no rio. Porém, antes, o relato salienta a importância dos trabalhos evangélicos em recuperar as almas indígenas à cristandade, representando o Novo Mundo como a preferência do demônio: “*Con estas cosas se desaze el demonio de rabia viendo lo que poco antes era morada de basiliscos convertido en paraíso tan favorecido de Dios y de mil maneras muestra el incendio de furor que le abrasa, mas siempre sale confundido*”. Em seguida, o jesuíta/autor descreve as circunstâncias em que se encontram os dois indígenas ao presenciarem a aparição: “*A dos indios que ivan navegando el rio se pusieron delante levantados en el ayre cinco bultos negros rodeados de fuego en medio de un muy furioso torbellino*”. A narrativa segue com a forma como o jesuíta interpretou a postura das duas vítimas frente a tal ameaça de caráter sobrenatural,

⁷¹ 1626–1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCEOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25– 873/ CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p.227.

atribuindo-lhes medo e aflição, na medida em que a única solução que encontraram foi orar de joelhos:

Quedaron **sin aliento** de esta vision, y mas quando vieron que con gran ímpetu iban a dar en ellos. **el uno se acordo en este aprieto de la que en otros se avia experimentado propitia. hincado de rodillas comenzó a inbocar su ayuda con la salutación del Angel.** sintiola tan a la mano que no solo se infrenaron aquellos malignos espíritus, sino que al nombre de Maria se resolvieron como humo dexando a los indios libres de temor y confirmados en la devocion con la puriss.ma Birgen.

O relato finda este caso com a intervenção da Virgem Maria que, conforme a doutrina cristã, constitui-se em um dos entes mais poderosos na luta contra o demônio. A santa transforma em fumaça a ameaça demoníaca, bem como o milagre confirma a conversão dos indígenas, segundo o jesuíta/autor. O registro ainda evidencia a ocorrência de semelhantes casos que poderiam ameaçar a redução, mas que, com a ajuda divina, os reduzidos sempre se salvam de tais fenômenos:

Estos mismos torbellinos han visto los padres algunas vezes. Uno muy espeso iba drecho a dar en esta reduccion de N. Señora de loreto con tan gran furia que se llevaba delante todo quanto topava, y parecia iba destruir este pueblo, **y llegando cerca no se atrevio a tocarla, y divirtio de repente con el mismo ímpetu para la otra banda del rio** donde executo su furia en muchos arboles muy gruesos que dexo por el suelo. **salian del medio de este remollino unos como pajaros, que de en quando en quando volavan azi arriba se volvia a esconder en aquella espessura.**

A comum descrição de fenômenos naturais constitui-se significativa nos relatos de milagres, na medida em que tais ocorrências, segundo a interpretação religiosa-ocidental, relacionam-se com alguma manifestação sobrenatural, lembrando o estranhamento frente a uma nova paisagem.

Os relatos destas aparições demoníacas, na maioria das vezes, estão relacionados à prática dos sacramentos, os quais objetivam a conversão, sendo evidenciado como um remédio eficaz para a cura do corpo/alma e, fundamentalmente, contra novas aparições deste demônio.

Têm-se outro exemplo no registro⁷² seguinte, o qual inicia frisando a eficácia da confissão – logo este sacramento possibilita ao padre conhecer e exortar os pecados – contra a intervenção demoníaca: “*No son menos admirables los favores que reciben del Señor **por medio del S.o Sacram.o de la Confesion**, que lo tienen tan acreditado, que en viendose en qualquiera necesidad o peligro se acojan a el como general remedio de todos*”. O jesuíta/autor enfatiza a importância da evangelização durante a – tão desejada pelos religiosos – transformação dos gentios, utilizando a metáfora das plantas regadas (ou seriam as murtas?): “*Y es motivo de dar al Señor infinitas gracias cer las misericordias, que con tanta largeza derrama sobre estas nuevas plantas en la reformation grande de sus*

⁷² 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

costumbres, en el aumento de virtudes que se ve mayor cada dia, en la fortaleza en resistir a las tentaciones,...”. A intervenção demoníaca se consolida no trecho conclusivo do registro, em que o demônio utiliza sinais e ruídos de animais para amedrontar os indígenas:

...y en darles gloriosas victorias contra el **Demonio, que desaciondose de penas por todos caminos procura inquietarles. Dio un tiempo en acudir a una casa para atemorizar a sus moradores con balidos y grandes estruenos y rastro que dexava de pisadas de cabra y otros animales. Huyeron los de aquella casa espantados con estas visiones** mas despues reparando en si buscaron mejor remedio acudiendo todos a confesarse, y desde aquel punto no se atrevio mas el Demonio inquietarlos.

Torna-se adequado levantar a possibilidade de que este gênero de visões e características de animais acompanhando o ente sobrenatural deva possuir grande relevância no âmbito da crença Guarani, uma vez que não foi a ameaça de algum jesuíta que forçou o grupo a fugir, mas, segundo a interpretação religiosa, o motivo constituiu na aparição de um demônio. Talvez, em função do *perspectivismo*, deva-se ter de resguardo a possibilidade desta experiência indígena corresponder às outras esferas de existência: natureza e sobrenatureza, além da humanidade (Viveiros de Castro, 2002, p.351).

No relato⁷³ a seguir, mais uma vez se evidencia a habilidade de um indígena em ver algum ente sobrenatural, mesmo que este, sempre, seja caracterizado pelo jesuíta como um demônio:

No merecio gozar de estas misericordias del Señor **un indio miserable que despues de muerto aparecio a una persona** en su casa, cercado de orribles llamas y bomitando fuego con los ojos narices y boca, y todo **el echo un tizon del infierno**, donde dixo que **estava por no aver cumplido la penitencia que le dio su confessor**, y amonesto a la que tenia adelante que abriese los ojos y mirase vivia tomando exemplo con aquel horrendo espetaculo.

A aparição, relatada pelo índio, é convertida em exemplo relacionado à má conduta pelo jesuíta. Alguma figura sobrenatural relatada pelo indígena rapidamente se transforma em fantasma de um indígena portador de comportamento inadequado. Mesmo sem a intervenção direta nesta experiência, o jesuíta/autor necessita registrá-lo. Esta necessidade, talvez, seja oriunda da tentativa de reafirmar suas certezas perante fenômenos que não conhece.

Estas descrições de visões e fantasmas diferenciam-se entre os registros. Até o momento, mencionou-se o demônio em virtude do “mau comportamento”, doenças e mazelas, sofridos pelos indígenas. Porém a

⁷³ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTROYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

simples descrição, relacionando características da sobrenatureza à superstições e crenças indígenas, pode ser observada na carta de 1628⁷⁴, de Antônio Ruiz de Montoya: “ *Y porque adelante e de decir algo (del Mbae) que quiere decir, cosa, fantasma, etc., quiero dezir aqui algo de las fabulas y supersiticiones que toda esta jente tiene*”⁷⁵. Introduzindo desta forma, o jesuíta/autor descreve estes elementos da crença Guarani da maneira que ele entendeu, selecionou e interpretou:

Fundanse en que creen que en la concavidad de los cerros esta un fantasma que llaman ybitipo o ybitipidia y dicen que **le oyen muchas vezes quando da gritos y que por debaxo de las peñas suele salir las voçes que da**. Esta dicen que **es su capital enemigo**. Cuando oyen sus **voces le ofrecen algo de comida o qualquer otra cosa que sea** aunq sea un palo de leña porque sino dicen que los hace caer con sus voçes y la verdad desta boveria es que el eco de que entan bien desengañados los que lo creyan,...

⁷⁴ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 272-273.

⁷⁵ Garlet adverte que “*Não é a morte em si que leva os Mbyá a abandonar os locais em que as pessoas encontravam-se até o momento. Embora concebam a morte como um acontecimento tão natural quanto outros, na verdade os mortos é que são temidos*” (Garlet, 1997, p. 169). “*O medo da alma de origem telúrica, que após a morte se converte no temido Mbogua se constitui num dos motivos pelos quais os Mbyá deixem para trás seus espaços. (...). Os Mbyá caracterizam-no como um ser de hábitos exclusivamente noturnos, ficando à espreita de qualquer momento de distração e fraqueza para se apoderar do corpo dos vivos*” (Garlet, 1997, p. 170). “*O Mbogua pode disfarçar-se sob a forma de alguns animais para, assim, ludibriar a vigilância das pessoas e acometê-las*” (Garlet, 1997, p. 171).

Montoya descreve elementos que informam onde podem ser encontrados tais seres, como são identificados, se apresentam perigo e quais práticas são eficazes para afastá-los. Da mesma forma, descreve outro ser, no documento denominado *Curupu*, orientando para que os dados informem aquilo que possa atraí-lo, quais os perigos que pode oferecer, bem como as conseqüências a partir de algum contato:

...otra fantasma dicen que ay que anda de casa en casa del tamaño dun muchacho, la qual tiene figura humana, y los cabellos colorados y en las manos una cuerda con que ahoga, a este llaman Curupu nque corresponde el vocablo a duende, que por otro nombre llaman mbae. Esta dicen que acuden en tiempo de maiz verde, por que es muy amigo del y de carne y que de ordinario suele venir quando duermen y los ahoga y asi quando muere alguno de repente dicen que esta fantasma los mata, y causa dolores y para evitarlos las preñadas ayunan ellas y sus maridos no comiendo carne algunos dias con el qual ayuno nacera bien la criatura y el marido todo el tiempo que dura la preñez no adereça sus flechas ni ata cosa ninguna por que si ata algo no nacera presto la criatura y despues de naçido tendra dificultad en orinar desde que el niño naçe hasta que se le cae el ombligo a de ayunar el varon porque si no ayuna tiendra el niño dolores...

Dentre a seleção de informações, o jesuíta/autor observa que indígenas explicam muitas de suas mortes pela ação deste ser sobrenatural. Ainda mais quando descreve que as mulheres grávidas se armam de diversos artifícios para proteger seu futuro filho, mesmo que Santo Inácio sequer tenha sido cogitado para tal função. Interessante se torna perceber que, mesmo entre as constantes ocidentais, a necessidade

de registrar algumas seleções de casos distintos para o jesuíta parece estar entremeada ao modelo de discurso. No mesmo registro⁷⁶, Montoya também sublinha outras situações que podem estar sujeitas ao aparecimento destes fantasmas: *“Si despues de enterrado el difunto se oyen algunos trueños lejos dicen que son fantasmas que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntan para comer aquel”*. As situações descritas que também se interseccionam com circunstâncias comuns aos padres, como o enterro de um defunto, bem como as crenças que advêm de tal ato.

Ainda nesta carta⁷⁷, o jesuíta/autor, mais uma vez, relata a intervenção demoníaca, bem como sua crença na eficácia dos sacramentos em função da conversão. Primeiramente, descreve o demônio, o qual sequer faz parte da esfera da sobrenatureza, mas sim se constitui em um gentio, semelhante a um xamã dançador⁷⁸: *“... como se vio en un indio infiel al qual se le aparecia el demonio en figura humana pequeño de*

⁷⁶ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 274.

⁷⁷ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 274-275.

⁷⁸ *“La danza ritual, como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las más importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guaraní”* (Melià, 1997, p. 119).

cuerpo con el cabello largo y cubierto el rostro con el de manera que sola la nariz se le parecía. Traya una diadema de moscardones mui grandes que se boleteaban sobre su cabeça, el demonio dançaba". Tal demônio persistiu em acompanhar este índio que, segundo o padre, procurou a conversão para livrar-se dele: "*y de quando en quando cojia de aquellas moscas y se las comia, persiguió mucho tiempo a este Indio y al fin quiso ahogarle, pero aviendo oyodo q los Xpianos eran hijos de Dios y se libran del demonio se hiço baptiçar con lo qual quedo libre*". Enfatizando a importância dos sacramentos frente a tal circunstância, o relato reflete a disputa de lideranças carismáticas – xamã x jesuíta – por novos adeptos, sendo que a melhor forma que o religioso possui em se reafirmar, além do coletivo, consiste no registro.

Esta carta⁷⁹ de Montoya evidencia outro caso semelhante sobre uma índia que recebe o demônio que menciona seus pecados, conforme a interpretação jesuítica, não podendo eliminar a possibilidade de estarem em pauta práticas tradicionais Guarani: "*Otro caso referire semejante duna India estando en articulo de la muerte se le aparecio el demonio diciendolo que por sus pecados la avia de llevar al infierno*". O problema, salientado pelo jesuíta/autor, sobre a conduta inadequada consiste na insistência da índia quanto a práticas poligâmicas (quando, em verdade, a poligamia está

⁷⁹ 1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594-1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 275.

mais associada ao chefe de linhagem) e, por este motivo, natural seria lhe aparecer o demônio: *“Ella respondió que avia oydo decir al P.e que los pecados de la infidelidad se perdonaban por el bautismo porque el demonio le refiria los pecados que en su infidelidad lo avia hecho en lo qual insto muchos dias molestandola”*. A obstinação deste demônio em acompanhar a índia, segundo Montoya, faz com que o padre teste a futura devota em sua fé, a fim de que possa batizá-la: *“Dio, cuenta desto al P.e el qual la confirmo en perseverar en la fe y volviendo otras veces a tentarla se defendia del con las razones que el P.e le avia dicho y ultimamente aviendola tentado bien y ella defendidose le respondió que sabia mucho, con lo qual la dexo y muchos se baptizaron oyendo de la misma India este caso”*. A interpretação do jesuíta não só avilta a demonização para as práticas Guarani, como, ao final, salienta a importância do coletivo em afirmar suas eficazes práticas ocidentais, de forma que “muitos se batizaram” depois deste caso. Portanto, a importância do coletivo não se constitui apenas prática, mas também necessita ser registrada.

O extenso caso a seguir refere-se a um registro de 1634⁸⁰, nas proximidades do Iguazu, cuja descrição de uma falsa aparição da Virgem Maria é acompanhada por uma série de elementos para se deter em reflexões. Até então, os milagres trabalhados no primeiro capítulo, destinados aos índios de adequado comportamento, possuem como

⁸⁰ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 53-54.

constante a intervenção dos santos, bem como a recompensa pela cristandade exemplar. Este registro inicia apresentando o indígena que recebe a aparição como seguidor e temente à doutrina, o qual relata o fenômeno ao padre, enquanto procura o sacramento da confissão:

Sucedio pues que **un moço desta reduccion del Yguazu de hasta 18 años, sencillo, vergonçoso y de buenas costumbres** vino una mañana destas al P.e Diego de Salazar diciendo **que se queria confessar**. el P.e le vio tan turbado y con tantos colores en el rostro que le pregunto que tenia y qual era la causa de su turbacion. el moço antes de cofessarse dixo al P.e lo siguiente. **E visto P.e esta noche una cosa muy hermosa con unas alas resplandecientes y me dixo que le hizieran los desta reduccion una caixa porque queria habitar entre ellos**, que le traxessen cera porque el ya traya sus cosas para estar de asiento y mostró que traya sus varajitas de arcos ett^a **El P.e aviendolo oydo le dijo que no hiziesse caso de aquello que sin duda era el Demonio que le pretendia engañar como algunas veces se transfigura en Angel de Luz para engañar a los hombres.**

Pela primeira vez, o jesuíta/autor descreve a aparição do demônio a um indígena de “bom comportamento”. Da mesma forma, foi registrada a arbitrariedade do jesuíta personagem–indireta em classificar uma aparição, a princípio dotada de características santas, em uma intervenção demoníaca. Dá-se seguimento ao registro, na medida em que o jesuíta/autor relata a ininterrupção destas aparições ao indígena, caracterizando tal imagem como a Virgem Maria, com o menino Jesus nos braços. Cabe frisar que tal fenômeno só é visível a este indígena, enquanto que o grupo que o acompanha apenas escuta as vozes:

Prosiguó otras noches mostrandosele al moço y aunque los Yndios que estaban en la choça donde esto sucedia en comp^a del moço no veian nada pero bien oyan las voces y ruidos de **palabras**. Mostrabasele al moço en figura de nra. S^a con el niño en los brazos **diziendo que alcançaria no pereiessen de hambre por los rios, y que no les hiziessen daño los Portugueses** si los mas ladinos y de mas entendimiento hiziessen delante della oracion: tengo misericordia dezia de vosotros, porque el año pasado la hambre y camaras os consumieron. **Mirad que do quiera que fueredes os aveis de acabar y los que se escodieren por los montes seran comidos pelos tigres**. Si vosotros me creyerades hiziera que la tierra se tragasse esos Portugueses que tanto os molestan. Mucho gustara que los **P.es me llebaran en procession a la Yglesia con los cantores y que los caziques me vinieran a vesar el pie**. El sabado por ser mi dia a la Yglesia y el siguiente sudare sobre este vanquillo.

Com a atenção direcionada ao sermão da suposta Virgem Maria, não se pode deixar de perceber que as promessas e ameaças, interpretadas pelo jesuíta como demoníacas, assemelham-se muito às práticas de xamãs, uma vez que foi prometido ao grupo o término da fome (promessa da Terra sem Mal), o extermínio dos portugueses, assim como ameaça aos que fugirem com a possibilidade de tornarem-se vítimas dos tigres (habilidade xamânica em transformar-se em tigre⁸¹). Interessante,

⁸¹ Baptista analisa a experiência terrível que constitui o contato com os jaguares na medida em que afirma que estes *“podem devorar a lua e o sol (eclipses), hospedar a alma de um xamã inimigo (este também pode se tornar um, caso seja necessário para realizar ataques a quem não lhe obedeça), aparecer em um terrível pesadelo agourento, ou num plano ainda mais metafísico, ser gigante, azul, sempre pronto para devorar toda a humanidade assim que tenha oportunidade, entre outras possibilidades”* (Baptista, 2004, p. 60).

também, é observar-se a passagem em que este “demônio” se utiliza da habilidade milagrosa do suor de imagens, tão numerosamente referida no primeiro capítulo. Deve-se advertir que nenhuma aparição, até então, solicitou a reverência dos meninos cantores e caciques, representantes do grupo, bem como a permissão jesuítica para integrar uma procissão. Em seguida, o jesuíta/autor narra o movimento de indígenas em adorar o demônio, levando-lhe oferendas:

Esta y otras cosas a este tono dixo en orden a que no se vaxassen y porque el muchacho no queria divulgar esto le dió de bofetadas y le azotó con una cadena de hierro reprehendiendole porque no le obedecian. Divulgóse al fin y algunos como ignorantes entendieron q era oro todo lo que relucia y que era verdaderam.te Nuestra S^a aquella que se aparecia al moço y assi le llebaron algunas cosas de sus chacaras como batatas, frisoles, ett^a en orden a que les ayudasse con su intercession en aquellas necesidades. los que esto hizieron fueron de los mas ladinos assi hombres como mugeres.

Salienta-se, neste trecho, o caráter de ordem da aparição ao jovem que não deveria divulgar o ocorrido ao padre, bem como o castigo que este lhe teria aplicado por não lhe contar tais detalhes. Além disso, a ênfase na caracterização dos indígenas que atenderam ao chamado deste demônio como ignorantes, por falta de discernimento, e ladinos, pela fraqueza do caráter cristão que o jesuíta lhes atribui. No trecho seguinte, a narrativa enfoca o aviso sendo recebido pelo padre, bem como as discussões entre

os meninos sobre as promessas do demônio e a conseqüente comparação com a doutrina cristã:

Avisó desto al P.e Salazar un muchacho de casa, **diziendo q mucha gente concurría a venerar al Demonio y que muchos de los cantores tenían con el ojeriza porque les dezía no creyessen al Demonio** sino que siguiessen el dicho de los P.es **Como es possible (les dixo el muchacho) entre otras razones que essa sea la Virgen, pues dixo que en cuerpo y en alma los a de llebar al cielo** constandonos a todos que ninguno va al cielo antes de morir y despues de muerto el alma sola es la que va al cielo quedando el cuerpo en la tierra hasta la resurreccion del, que sera en el fin del mundo. **esto dixo el muchacho al P.e rogandole hiziesse una platica a los cantores para quitarles de aquel error.** Hizola el P.e y con todo esso avia hablillas entre ellos desta materia.

O disparate levantado pela interpretação do padre consiste na promessa de ida à Terra sem Mal, uma vez que o demônio promete a ida de corpo e alma, enquanto os ensinamentos cristãos defendem a viagem da alma ao paraíso, implicando morte anterior. O relato é concluído com a visita do padre a este lugar de culto ao demônio, bem como a descrição dos elementos que o compõem e resposta imediata do padre em queimar este lugar:

...dixeron mas, **q se avia aparecido al moço otra vez quexandose y diziendo que su hijo que estaba en la Yglesia sentia mucho que no le diessen credito y que venia del Paraguay** porq alla no se hallaba. Para obviar todo esto fue el P.e P° Alvarez a la choça donde esto pasaba y hall´que aquella noche **avia estado el Demonio alli. halló también una cruz lebantada por orden del**

mismo para engañarlos con título honesto y aparente. Los Yndios para colorear su engaño dezia q ele hazian la cruz y nombraban a Jesus y no huia y portanto entendian que no era el Demonio especialmente aviendole parecido muy bien la Yglesia y en particular el tabernaculo del SSº Sacramento y avia pedido que llebassen alla. Hllá tambien el P.e un banquillo algo quemado donde el Demonio avia estado y en honrra suya le avian puesto ena vela ardiendo. delante del banquillo estaban tres palillos en forma de triangulo pintados con carbon y en cima dellos un jarro con agua que el demonio avia traído. Quemo el P.e la choza y castigo blandamente al muchacho porque divulgaba aquello con lo qual no se oyó masa de aquella materia, huyendo el Demonio por verse descubierto.

Cabe salientar que a descrição deste lugar “maldito” procura imitar o cenário da Igreja referindo-se, inclusive, a alguns elementos que integravam a mesma. A atribuição de caráter demoníaco a tal evento, pelo jesuíta, se mantém até o final do registro, quando ainda afirma que sentiu a presença do demônio, o qual ali estivera no dia anterior. Por fim, não se pode ignorar as primeiras palavras deste trecho, as quais descrevem que este demônio sentia por não receber crédito e que teria vindo a esta redução desde o Paraguai (assim como um xamã/ karaí andante – aproximação à hierarquização apresentada por Clastres, 1978, p. 38, IN: SANTOS, 1993).

Em registro seguinte, datado de 1634⁸², o jesuíta/autor se refere à “tentação” de uma índia em retornar às práticas poligâmicas e, em virtude deste comportamento inadequado, sua interpretação não poderia deixar de inserir o demônio, tal como no caso de 1628, referido anteriormente:

Otra india fue solicitada en su mesmo aposento para ir a ofender a Dios. Alborotose la india oyendo sus venenosas palabras y como si viera al Demonio tomo en las manos la cruz de su rosario y puso sela afeandole su mal intento y en su corazon se encomendaba muy de veras a Nra. S.a (cuya imagen deseaba harto tener en aquella ocasion, para que la temiesse y reverenciasse) y le pedia que la ayudasse y no la dejase caer en la tentacion y porque a la sazón estaba ausente su marido, no quiso salir de su casa, ni ir a la chacara a traer su comida, temiendo no le siguiesse aquella fierá, y viendola sola la manzillasse, hasta que venido su marido, y avisandole del peligro en que se avia visto le rogo no se ausentasse mas della.

Mais uma vez, o demônio é automaticamente associado às práticas da cultura Guarani. Conforme o jesuíta/autor, esta índia “convertida” teria resistido à tentação, porém salienta o quanto as imagens santas são necessárias para lembrar-lhes da íntegra doutrina cristã. O jesuíta preferiu selecionar a fortaleza cristã da índia, quando, ao final, salientou como solução encontrada não se afastar mais do marido.

⁸² 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 88.

Assim como o demônio pode aparecer, anteriormente, a um indígena de “bom comportamento”, no caso seguinte⁸³, um santo de caráter punitivo aparece a um não-converso, a fim de que retrate seu pecado. O relato inicia com a descrição do indígena, enfatizando seu caráter fraco que o faz ceder e cair em pecado: “*Un pobre indio, como hombre flaco, y miserable cayo en un pecado y luego a la noche el Santo, como tan zeloso de la honrra de Dios le reprendio y castigo del*”. Devido a este desajustamento de conduta, quando normalmente o jesuíta/autor apresentaria o demônio, desta vez utiliza Santo Inácio que aparece em sonhos ao indígena: “*Apareciosele entre sueños muy hermoso y resplandeciente algo entre cano, y le riño asperamente por el pecado que avia cometido y al cabo le dio dos bofetadas que le sirviessen de recuerdo*”.

O caráter violento do santo evidencia-se como aspecto novo, pois até então suas incursões na narrativa possuíam apenas a função de consolidar o milagre, e não de correções exemplares. A conclusão do relato sugere a retratação do indígena, bem como o jesuíta/autor salienta que a doutrina novamente lhe é recomendada, a fim de que tal castigo não venha a se repetir: “*Desperto con esto el indio despavorido y luego a la mañana fue muy lloroso a confessarse y conto al P.e lo que le avia pasado. Dixole entonces el P.e lo que le convenia hazer para no enojar mas a S.*”

⁸³ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 84.

Ignacio y el indio lo tomo muy bien y vive agora con mas recato". Outrora demônio, desta vez Santo Inácio, a seleção e a interpretação do jesuíta constituem-se o fator decisivo de atribuição divina ou demoníaca a estes casos de aparições.

Em outro registro de 1634⁸⁴, na redução de São Carlos, narra o caso de um índio que havia retornado às suas terras e imediatamente se tornou vítima de doença. Relacionado a esta mazela, junto à conduta inapropriada do indígena, o jesuíta/autor interpreta como intervenções demoníacas as aparições que o indígena recebeu:

Un Indio infiel estando enfermo se avia ido a su chacara. Y un dia estando apretado de la enfermedad se le aparecio el enemigo comun del genero humano (como el mismo conto al P.e) en figura de un tigre fiero, el qual le quiso ahogar, porque le dixo que no se hiziesse Xpiano, sino que muriesse en aquel estado, como todos sus antepasados avian muerto,...

Este trecho levanta novamente a reflexão sobre o conflito de lideranças carismáticas, pois o “mau comportamento” interpretado pelo jesuíta/autor pode estar relacionado a práticas antigas indígenas, bem como o “inimigo do gênero humano” , como o jesuíta/ personagem-indireta relatou, pode estar se referindo a uma intervenção xamânica. Segundo Melià (1997, p. 120) “*la actuación de los misioneros se desarrolla*

⁸⁴ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 119.

en buena parte como confrontación y respuesta a los ‘hechiceros’, una ‘guerra de mesías’...”. Para tanto, têm-se as imagens do tigre, novamente, junto à insistência pela manutenção dos “costumes antigos”, ou ainda vigentes. Apenas no decorrer do registro, o jesuíta/autor atribuirá o caráter demoníaco para tal aparição:

...y el Indio **ayudado de Dios no le quiso dar credito**, antes bien luego embio a llamr al P.e el qual fue volando adonde estaba y luego que llego muy sobresaltado **y afligido le dixo a P.e hazme luego hijo de Dios porque el Demonio se me a aparecido y me quiso ahogar** y llebar consigo diziendome que no me hiziesse Xpiano y **porque le resisti me a tratado muy mal. Bautizole** el P.e y procuro consolarle y animarle que lo avia harto menester, y el **viendose ya Xpiano y hijo de Dios no cabia de contento**, por verse ya libre de tan gran peligro y fuera de las garras de aquella bestia fiera. Hizole llebar al pueblo y dentro de pocos dias murio con prendas claras de su bien aventuranza.

Segundo o jesuíta/autor, a suposta vontade do indígena em tornar-se cristão mostrou-se superior à intervenção deste demônio. Mais uma vez a cura do corpo é preterida em função da salvação da alma, enquanto que o remédio utilizado para a circunstância, novamente, consistiu no sacramento do batismo.

O último relato de 1634⁸⁵, ainda na redução de São Carlos, se refere a uma índia que insiste em não se converter. Esta aparição do demônio, conforme o jesuíta/autor, possui a aparência de um homem disforme que procura mantê-la em “pecado”, ou melhor, distante dos jesuítas:

Otra Yndia infiel no queria entrar en la iglesia, ni menos venir al pueblo, sino que estaba en su chacara bien descuidada de lo que le sucedio. Un dia entrando al monte por leña se le aparecio el demonio en figura de un hombre feissimo, el qual le dixo que no se hiziesse Xpiana y que fuesse al pueblo, ni entrasse en la Iglesia, ni menos oyesse lo q los P.es enseñaban, sino que fuesse toda suya y hiziesse en todo y por todo su voluntad.

Esta intervenção demoníaca, interpretada pelo jesuíta, cada vez mais vai perdendo seu caráter sobrenatural e fantástico, dando lugar a características mais humanas. Além disso, novamente segue-se o conflito entre evangelização e conversão contra as práticas culturais Guarani. Como seqüência, o padre narra o violento ataque sofrido pela índia, arremetido por este demônio que se enfurece pela vontade dela em tornar-se cristã:

La Yndia aunque mala, tenia empero algun temor de Dios y se acordaba de lo que avia oydo en la Iglesia, y assi le dixo que ella queria ser Xpiana y que no le queria obedecer en esto. El Demonio viendo que no podia recabar lo que pretendia (Y quiças tambien en pena de las culpas pasadas de no querer entrar en la Iglesia) tomo un palo y le dio tantos golpes por la cabeza, por el

⁸⁵ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 119.

rostro y por todo el cuerpo que la dexo por muerta, y como a tal avisaron luego los de su casa al P.e que ya estaba muerta y que el Demonio le avia muerto porque no entraba en la Iglesia, ni cuydaba de ser Xpiana.

Ainda acreditando na predestinação dos gentios, o jesuíta/autor salienta o temor a Deus advindo da Índia, o qual a teria feito resistir ao ataque demoníaco. Ainda, no final deste trecho, evidencia-se a participação do coletivo, o qual confere o caráter de castigo devido à vítima nunca haver entrado na Igreja. Este desfecho mais uma vez é lembrado, deve-se à interpretação deste jesuíta. O relato finda com a retratação, cura e a tão desejada conversão da Índia:

Sintio mucho el P.e el caso, **hizola llebar al pueblo**, y traida estaba como muerta, que manifestaba en la señales del cuerpo. **La verdad del caso, solo le palpitaba el corazon. Rezole el P.e un Evangelio haziendo la consumacion de nro. P.e S. Ign.o de alli un rato començo a hablarle y dezirle si queria ser Xpiana y ella como pudo respondio que si.** Con esto començo a abrir los ojos que los tenia muy cerrados y hinchados de los golpes que el Demonio le avia dado. **Por esto y por las señas que dios de que queria ser Xpiana le bautizo el P.e** y parece que nro. S.r quiso manifestar la virtud deste S.to Sacramento, **porque luego que la ubo bautizado començo a mejorar, a hablar y comer y dentro de poco sano.**

Segundo o jesuíta/autor, o impulso de converter-se adveio da Índia, mesmo que impossibilitada de falar, tendo resolvido tal necessidade por sinais. Desta vez, a cura do corpo e da alma foi garantida pelo “melhor” remédio de que dispõe o padre – o sacramento do batismo.

A seguir, em um documento que referencia o período entre 1635–1637⁸⁶, tem-se novamente a descrição, ou talvez, construção de alguns elementos da crença indígena, segundo a interpretação jesuítica. Tornam-se marcantes, nos próximos quatro registros, a predominância da narrativa sobre o xamanismo. Neste caso, o relato inicia com a descrição daquilo que o jesuíta chama “falsos fantasmas”, onde se encontram, quais perigos podem oferecer e como se podem distinguir suas ações:

Porque decian tenian ya apercebidos los tigres q avian de hacer este asolamiento, y estaban para salir de sus cavernas los Itaquicê y los Ybitipoós, que **son una fantasmas fingidas**, que el vulgo y chusma imagina, muy horrendas, **a quienes temen todos mucho**, y dicen viven en lo sen... concavos y g.uecos q hacen y tienen los Serros y montes altos en su centro, y traen en las manos unos montantes muy largos de piedra y gruecos a mo... de columnas grandes y en las puntas con filos tajantes con **q aun de muy lejos matan a todos quando topan y para confirmar los hechizeros este embuste**, dan a etender a los Yndios que los ecos q hazen los montes volviento **las palabras y gritos que se dan junto a ellos son las voces que dan estes fantasmas**, repitiendolas de arriba para salir tras de los que las dan;...

⁸⁶ S.D. RELACION DE LO ACAECIDO EN LAS REDUCCIONES DE LA SIERRA Y ESPECIALMENTE EN LA DE JESUS MARIA, DESPUES DEL MARTIRIO DEL P. CRISTOVAL DE MENDOZA. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. (Caixa 15/ Doc 5– 303) (I–29–1–55) Fonte: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 253. Mesmo que a referência documental apresente esta imprecisão temporal, o período em questão aproxima-se dos anos de 1635–1637, devido esta referência à morte do Pe. Cristóbal de Mendoza.

Tanto os elementos enfatizados neste registro quanto os interpretados “falsos fantasmas”, foram registrados, evidenciando a condição de grande temor do grupo frente a estas aparições e, mesmo afirmando que é uma armadilha, o jesuíta/autor relata que estes seres obtêm êxito ao tentar matar pessoas, mesmo que à distância (eficácia simbólica⁸⁷). Além de evidenciar a filtragem do padre sobre estes elementos, este trecho também cede espaço para refletir sobre a aptidão destes xamãs em dominar as outras esferas que não sejam humanas, mas animais, quando refere os tigres e sobrenaturais, quando aponta que dominam estes fantasmas. Por fim, tal registro finda ao evidenciar que estas habilidades possuem a função de eliminar os povoados, bem como os cristãos: “*estas fantasmas contrahechos dicen los hechiceros estan a su mandado y las tienen alli encerradas para sacarlas todas las vezes que las parece, estas decian estaban ya apercebidas p.a salir y destruir todos estos pueblos y reducciones y acabar todos los Xpianos*”.

As descrições se tornaram mais detalhadas, de forma não tão carregada de atribuições demoníacas e mais rica em detalhes, selecionados e interpretados pelo jesuíta. No mesmo documento, referenciando 1635–

⁸⁷ A eficácia simbólica consistiria, então, na propriedade indutora que, a partir de materiais diferentes, viria a edificar a cura no doente (Lévi-Strauss, 1975, p. 233)

1637⁸⁸, o jesuíta/autor descreve três servidores do demônio, os quais perturbavam o povoado, apontando suas habilidades específicas:

y entre ellos vinieron **tres infernales ministros de satanas**. El uno fue una Yndia gran hechicera **de disforme estatura y figura gigantea**, que decia que **el sol y demas planetas estaban a su mandado** y hacia que diesen Luz y claridad a los q queria y dexassen en tinieblas y obscuridad a los que era su voluntad y que avia de hazer q **q.do diesen sobre nras. Red.es e Yndios todas quedasen en densas y obscuras tinieblas, y ellos en Luz clara y con Sol resplandeciente y desta suerte avian de acabar a los nuevos Xpños y a sus P.es.**

Este se constitui no primeiro registro que aponta uma feiticeira mulher, dentre as cartas. Além da necessidade do jesuíta em registrar sua aparência disforme, as habilidades desta índia consistem no domínio do sol, planetas e luminosidade, podendo eliminar os padres, destinando-os às trevas (poderia ser associado com o jaguar primevo que comeria o sol⁸⁹). O segundo feiticeiro, descrito pelo jesuíta, possui a habilidade – a

⁸⁸ S.D. RELACION DE LO ACAECIDO EN LAS REDUCIONES DE LA SIERRA Y ESPECIALMENTE EN LA DE JESUS MARIA, DESPUES DEL MARTIRIO DEL P. CRISTOVAL DE MENDOZA. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. (Caixa 15/ Doc 5- 303) (I-29-1-55) Fonte: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 254.

⁸⁹ Segundo Baptista, “*para os grupos ameríndios, quando o sol e a lua se eclipsam não se trata se um alinhamento de astros, mas sim de uma verdadeira batalha travada entre seres mitológicos, podendo ser uma das possibilidades do fim do mundo, quando se dá a instalação definitiva das trevas sobre todo o planeta*”. (...) “*Perante a adesão de diversos grupos ao cristianismo, vários xamãs evocaram a criação de tais catástrofes durante a instalação das reduções*” (Baptista, 2004, p. 115-116).

qual em registros anteriores já havia sido mencionada – de transformar-se em tigre:

El otro era otro hechicero **que persuadia a todos**, oya porque entendia ser assi, **y el Demonio le tenia iluso y enganado, o por engañar a los Yndios aunq supiese era mentira lo q afirmaba, diciendo que el se transformaba en tigre y que mataba y comia a todos los que se le antojava contando por historias propias y hechos suyos**, los que avian sucedido de Yndios que los tigres avian muerto y **persuadia a los Yndios q se avia de comer a todos los Xpianos, comenzando prim.o por los que estaban en el Pueblo** y servian a los P.es y acudian a las cosas de la Iglesia y reducciones.

O padre selecionou as informações de que tal feiticeiro possuía grande aptidão de persuasão, na medida em que o coletivo acreditava em sua história, a qual parecia absurda para o padre. A habilidade de transformação animal também possuía a função de atemorizar os reduzidos, de preferência aqueles que serviam aos padres. Por último, o padre descreve o feiticeiro que considera mais perigoso, o qual mantém práticas antropofágicas:

El tercero era mas perjudicial pór parecer estar lunatico y **endemoniado gran comedor de carne humana** a quien llama los Yndios Apicayre y a quien temen mucho, **este traia consigo a muchos deste off.o y costumbres perniciosas, los cuales se sustentaban como si fueran tigres, de los cuerpos humanos de los q mataban** y todos decian **avian de acabar a nros hijos ya los P.es con ellos**; los hechiceros que se vinieron a hallar en esta

junta de fieras fueron doze⁹⁰, y los Yndios que traian consigo serian como hasta setecientos. **Començaron al principio a matar y comerse a todos los q topavan aunq fuesen Ynfieles.** Pero temiendo no se juntasen con nros Yndios y diesen aviso de lo que pasaba, publicaron q **solam.te avian de matar a los Xpnos q hallasen en el pueblo,** y no se dexassen baptizar de sus hechiceros, y no les llevasen los niños p.a lo mismo, p.a que dexasen el pueblo y quedasen los P.es solos para executar sus intentos.

À chocante prática antropofágica, aos olhos do jesuíta, relaciona-se o mais alto grau de demonização e perigo do registro. As últimas observações do religioso consistem na função destes três feiticeiros em eliminar os ditos índios conversos, os quais habitavam o povoado.

Os dois últimos registros evidenciam os esforços dos jesuítas em desacreditar a ação dos xamãs, em meios a este conflito de lideranças carismáticas. Cabe aqui lembrar que este processo de descrença, ou melhor, a retirada de poderes destas personagens depende tão-somente do coletivo. O grupo define, portanto, a personagem de maior poder. Neste

⁹⁰ Conforme M. Cristina dos Santos (1993, p. 260), “*Una relectura más atenta sobre algunos aspectos tan típico del ‘mesianismo Guaraní jesuítico’, llama la atención la coincidencia de la estructura dada por la descripción con los fundamentos mesiánicos – en todo su significado – de la creación de la Compañía de Jesús. Lo que lleva a suponer que la caracterización del Guaraní–Mesiánico que cuadra perfectamente con definiciones y descripciones, son más bien un reflejo de las propias ansiedades y deseos de los autores que nos han legados deste Guaraní–(jesuítico)–Mesiánico. ¿Serían exactamente una junta de doce chamanes? Como los doce apóstoles, los chamanes–danzadores y ‘endemoniados’ se acerca a una variación de los profetas que salían a llevar el mensaje dejado por el Mesías*”.

relato, também entre 1635–1637⁹¹, o jesuíta descreve como um grupo pode anular os poderes xamânicos:

a los Xpianos como a los cathecumenos mando traer a los hechiceros alli delante de si y de todo el pueblo, e les començo a preguntar si eran aquellos sus dioses, y si criaban el cielo, tierra y las comidas y hacian las demas cosas que predicaban: **respondieron todos que no, y que eran unos Yndios ruines enbusteros que por no trabajar andaban emgañando a la gente para q les diesen de comer; bolviose el P.e a preguntar si era verdad que avia las fantasmas que publicavan y si se convertian en tigres** haciendo otras muchas preguntas sobre lo que tenia noticia avian dicho, y respondido que no, **volviendose a los hechiceros les dio a entender lo mal que hacian y que dijiessen quienes eran ellos dixieron que no eran dioses**, y que eran unos Yndios ruines y viles; **començaron los Yndios y muchachos a hacer burla dellos, y mandando el P.e llevarlos fuera de la Yglesia para que alla se entretubiesen y jugasen con ellos**. Assi lo hizieron llenandoles de lodo y barro haciendoles dançar y baylar. **Deste modo començaron los muchachos de la escuela a tisanarles los rostros y a decirles que se bolviessen en tigres y q hiciesen obscurecer el sol, y q mandasen salir las fantasmas alli p.a que le viesen**, haciendo burla dellos y escarnio, con que quedaron bien desacreditados y la gente desengañada.

Para o público e para o padre, torna-se salutar esta espécie de rito da “perda de poderes”, pois possibilita garantir a tranqüilidade do povoado. Mesmo que continuassem afirmando todas suas habilidades,

⁹¹ S.D. RELACION DE LO ACAECIDO EN LAS REDUCIONES DE LA SIERRA Y ESPECIALMENTE EN LA DE JESUS MARIA, DESPUES DEL MARTIRIO DEL P. CRISTOVAL DE MENDOZA. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. (Caixa 15/ Doc 5- 303) (I-29-1-55) Fonte: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 259.

estes xamãs terminaram desabilitados do temor do grupo, apesar de que foram alvos de escárnio e brincadeiras apenas das crianças. O jesuíta/autor prefere afirmar que, após este caso, o povoado voltara ao seu bom andamento e todos os índios “esclarecidos” de que aquilo “seria mentira”.

Como último registro, ainda integrando esta carta que referencia os anos de 1635-1637⁹², volta-se à narrativa deste conflito entre jesuítas e xamãs, uma vez que ambos utilizam artifícios com o objetivo de convencimento do grupo, cada qual inserido em sua crença. Este caso se refere a uma praga de ratos que compromete a colheita:

El 2º fue q publican los hechiceros q ellos avian de hazer que se perdiessen las sementeras de los Xpnos y q no se lograse lo que sembrasen, por que ellos eran los que criaban las comidas y sementeras, y sucedio q al tiempo q començaba a nacer los maisales ubo una plaga muy grande de ratones que los comian, y echavan a perder los sembrados, los hechiceros començaron a decir que ellos embiavan aquellos ratones y les avian mandado q no dexasen un tan solo pie de mais de los P.es desengañaron a los Yndios diciendoles que no solo alli avia corrido aquella plaga que avia sido universal en toda la tierra, assi entre los indios como entre españoles, y q cesaria luego q lloviesse assi lo hizieron lovio dentro de quatro dias, y nro. Señor fue servido q cesase aquella plaga, ya porq se deben de morir con el agua, o se meten y esconden dentro de la tierra y no se... sino un tiempo seco porque no aparecio despues ninguno, y los indios

⁹² S.D. RELACION DE LO ACAECIDO EN LAS REDUCIONES DE LA SIERRA Y ESPECIALMENTE EN LA DE JESUS MARIA, DESPUES DEL MARTIRIO DEL P. CRISTOVAL DE MENDOZA. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. (Caixa 15/ Doc 5- 303) (I-29-1-55) Fonte: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 280.

comenzaron a sembrar las sementeras a nacer, y crecer sin dano alguno, con q quedaron desengañados del todo.

O jesuíta/autor registra a ameaça xamânica sobre as plantações, bem como a anúncio e promessa de que estas lideranças proveriam a comida de que o grupo precisasse. A praga dos ratos favoreceu a profecia destes xamãs, restando ao padre o último recurso de prever o fim de tal praga, bem como a ênfase de que não se tratava de um castigo específico ao grupo, mas que consistia em um problema geral. Por fim, o religioso registra que este acerto jesuítico favoreceu, mais uma vez, a descrença neste xamãs, como assim o desejava.

Portanto, neste conjunto de aparições e intervenções demoníacas, pode-se destacar o que segue.

- Dentre as visões e aparições, apontam-se os elementos ocidentais cruzados com elementos desconhecidos pelo jesuíta. A partir disso, os relatos variam entre verdadeiras e falsas aparições, ou mesmo possuem estes elementos cruzados em apenas um registro.
- A atribuição do caráter demoníaco pode estar relacionada à manutenção de práticas da cultura indígena, assim como o jesuíta a interpreta. Tais elementos podem comprometer o processo da conversão, esta tão desejada pelo padre, como é

visível nos registros, mas não alcançada, conforme os padrões ocidentais.

- A forma demoníaca em si carrega muitos elementos de xamãs e feiticeiros, cujos casos evidenciados podem ser produtos deste conflito de lideranças carismáticas, a partir da perspectiva do padre.
- A abundância de elementos sobrenaturais pode apontar, talvez, para a naturalidade desses elementos na cultura Guarani, mesmo que interpretada pelo jesuíta.
- Estes relatos, bem como seus detalhes, enfatizam também os suplícios enfrentados pelos religiosos, como a morte de Cristóbal de Mendoza⁹³. Logo, levantam argumentos para a

⁹³ E parece que o discurso, sob hipótese alguma, deixaria de enaltecer os últimos serviços do mártir jesuíta: “...ni los enemigos le dieron lugar porq le cercaron con grande impetun. en este tiempo dixo otra vez a los q le acompañaban, que se huyessen q poco importaba q el muriesse, flecharonle en la sie, en la garganta, y junto a un ojo, y con itaiça, o con un palo (como otros dizen) le dieron en el Cerebro y le derribaron en tierra; despojaronle de todos sus Vestidos, y dandole muchos flechaços le dexaron por muerto, porq aunq le querian quemar sobrevino un gran aguacero con el qual se recogieron todos a sus casas. bolbió el P.e aquella noche en si, y por la mañana los q venian a quemarle, le hallaron vivo y les habló con mucho amor, representandoles como por su bien avia entrado en sus tierras, y no para hazerles daño alguno. repetia tambien, haziendo actos de fee, y esperança, mi cuerpo solo morirá aqui y mi alma irá al Cielo, y otras muchas cosas les debió de dezir, q ellos como tan barbaros no saben referir. aqui le hizieron un teyupa, ni se, si movidos de compassion, o con q intento; despues bolbieron y hallandole todavia vivo, dixeron, aqui no quiere morir, veamos si quiere morir en el monte, y le llevaron allá y le hizieron otro teyupa, y porq no cesaba de predicarles le cortaron las narizes con los labios hasta la barba, y las orejas, y ultimamente le abrieron y sacaron las entrañas y estando aun vivo, despues le procuraron quemar, mas no pudieron salir con su intento,

condição de mártir e possível beatificação. Isto reforça a idéia de que, quando necessário e justificável, para os objetivos de legitimar sua Missão, o jesuíta registra (e crê) em elementos da cultura nativa. Estas poderiam, também, estar presentes nos relatos anteriores, mas foram propositadamente descartados do registro em função da finalidade do documento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

SOBRE A FONTE, SOBRE O OBJETO E SOBRE O PESQUISADOR

ora sea porq le leña estaba mojava, ora porq Nuetro S.or no lo permitió, y assi le arroxaron en un arroyo y se fueron a una gran borrachera q tenían prevenida, en la qual mataron y comieron cocidos dos muchachos, q acompañaban al buen P.e, cuya murte dichosa fue Juebes 26 de abril' (1635. RELACION DE LA MUERTE DEL P. CRISTOVAL DE MENDONZA.1635. DOCUMENTO ORIGINAL. In: CORTESÃO, Jaime (org.). Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 103.). A morte do padre Cristóbal de Mendoza elucida o modelo de discurso sobre a crueldade dos indígenas não-convertidos - nestas situações do discurso evidenciam-se alguns traços da cultura guarani como a referência à floresta e às bebedeiras rituais - mas fundamentalmente enaltece a postura do mártir Mendoza que, inclusive sem as entranhas, permanece pregando o Evangelho, sempre sob a tutela divina.

As páginas finais de um trabalho acadêmico são reservadas ao levantamento de resultados obtidos pela pesquisa. Durante este processo de estudo e trabalho sobre a documentação jesuítica, sem dúvida, vislumbraram-se alguns resultados. Porém, junto a estes se relaciona um período de quebra de convicções, mudança de concepções e quedas de ingenuidades, graças aos diálogos acadêmicos propiciados, também, em orientação. Portanto, não se poderia deixar de iniciar esta conclusão sem elencar as noções que sofreram maior transformação: as fontes, o objeto e o pesquisador, sendo que estas mudanças só podem ser empiricamente avaliadas a partir dos resultados obtidos com a pesquisa.

A intenção de salientar estes três elementos, de forma alguma, visa separá-los para que a análise seja melhor realizada. Ao contrário, o objetivo consiste em uni-los em uma complexa equação, cujos resultados operacionais são representados pelo pesquisador. No momento em que De Certeau (1982, p. 65) afirma que: “*certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação*”, já não se pode mais ignorar este elemento constante na produção, juntamente com os limites que ele mesmo oferece. Isto ocorre quando se lê alguma obra e, principalmente, quando se realiza a análise da mesma. Conforme este fator operacional se

modifica - somando, subtraindo ou multiplicando elementos - a construção do objeto entra em transformação, assim como a seleção e a análise de dados documentais são redimensionadas.

É possível exemplificar dizendo que, aprisionado às regras do pensar histórico, a análise do milagre, por si, não permitia ir adiante, uma vez que apenas se detinha no desfecho do relato, e com sustentação na crença de que os mesmos apoiavam características imobilizadas, desde o período medieval, sem ainda se ter consciência de que este milagre e a forma como era selecionado dependia, tão-somente, do pesquisador. Somam-se diálogos acadêmicos, subtraem-se muitas certezas e multiplicam-se orientações, até concluir-se que, sem dúvida, o ponto de maior transformação consiste nas convicções do pesquisador.

Outras formas de procurar o milagre na documentação foram experimentadas, como demonstram as páginas anteriores. Além do modelo de discurso, dotado de características homogêneas, encontraram-se elementos heterogêneos entre os casos. Vislumbrou-se a possibilidade de reflexões mais profundas e a verticalização do estudo. O objeto evidenciou novas faces, bem como a seleção dos dados documentais abre-se a novas possibilidades, enquanto o pesquisador continua reformulando seus rumos.

No primeiro capítulo, portanto, procurou-se levantar o grande número de casos de milagres com características homogêneas, constatação

esta que pode explicar o grande número de associações de fenômenos milagrosos com casos de edificação. Neste tipo de registro, a função do religioso compreende, fundamentalmente, relatar o milagre e registrá-lo. Nestas condições, verificaram-se algumas constantes na estrutura do relato, como a intervenção dos santos, junto à predestinação à conduta cristã, e o comportamento adequado dos indígenas reduzidos. O desejo da conversão do indígena, tão almejada pelos jesuítas, é explicitado nos registros, evidenciando a prevalência do filtro ocidental nestas narrativas.

Caracterizado o modelo de discurso sobre o milagre, buscaram-se os elementos que se distinguem do mesmo. Este foi o esforço do segundo capítulo, no qual foram agrupados os relatos em que a função do jesuíta reduziu-se apenas ao registro. A partir desta leitura, foram encontrados outros elementos que compunham a descrição, como a ausência dos santos no registro, junto aos constantes desvios de comportamento indígena. Portanto, procurando moldar estes casos heterogêneos aos sucessos de conversão dos fenômenos mais tradicionais, o jesuíta insiste em exaltar a eficácia dos sacramentos. Simultaneamente, registram práticas da cultura indígena, permissíveis e passíveis de sua interpretação. O sucesso e o fracasso da evangelização aparecem cruzados em um mesmo registro. A partir desta seleção de casos, atentou-se para estes elementos da cultura Guarani, para que se pudesse verticalizar algumas questões. Também se compreendeu a prevalência do filtro ocidental nestes registros, uma vez que não se pôde fugir da interpretação jesuítica ao

analisar os casos de milagres – característica inerente ao elemento empírico fonte.

Uma das vertentes destes milagres consistiu em visões e aparições sobrenaturais – de caráter santo ou demoníaco –, cujos casos foram suficientes para compor o último capítulo. A estrutura do relato se manteve com indígenas experimentando e narrando as aparições, enquanto ao jesuíta coube a função de registrar. Desta vez, a classificação em verdadeiras e falsas aparições não se mostrou suficiente para separar os casos. As constantes ocidentais cruzaram-se com elementos distintos e registrados da cultura indígena, evidenciando que classificações e ordenamentos metodológicos não podem ser rígidos. Não foi possível enquadrar estas exceções nas convicções do pesquisador. Subtraindo certezas e multiplicando possibilidades, o pesquisador continua reformulando suas metas.

Ainda neste capítulo, pôde-se levantar algumas reflexões como a demonização da cultura indígena e o conflito dos líderes religiosos. Do registro de 1614 ao de 1637 – incluindo as cartas cujas datas não estão especificadas – as características fantásticas das aparições diminuem, quando referem às intervenções demoníacas, evidenciando o conflito jesuítico com as práticas xamânicas, enquanto que os casos que referem as aparições santas são carregados de elementos fantásticos, dependendo ainda de quantos narradores cada fenômeno relatado possui. Em verdade,

quanto mais relatores e registradores de milagres estiverem envolvidos, maior a carga fantástica das intervenções santas.

Além disso, outro aspecto a ser salientado consiste na importante participação do coletivo na legitimação destas intervenções sobrenaturais, bem como sua referência no registro para reafirmar a tão sonhada, pelos jesuítas, conversão. Pode-se observar estas questões, principalmente, nos espetáculos de descrédito dos xamãs, ao final do terceiro capítulo. Ainda assim, esta efervescência da esfera sobrenatural encontrada nos registros e o auxílio das noções de perspectivismo, de Viveiros de Castro, permitiram evidenciar que os milagres relatados pelos jesuítas, com características sobrenaturais, constituíam-se naturais aos indígenas, na medida em que muitas aparições e intervenções foram relatadas pelos nativos. É claro, que devidamente interpretado pelo filtro ocidental. Em virtude desta condição, foram levantadas conjeturas para diálogo e não mais certezas.

Caso estas premissas, defendidas acima, tenham parecido óbvias e organizadas, realiza-se a advertência: a construção, classificação e organização do objeto, bem como a seleção documental, são frutos da interpretação do pesquisador, este que se encontra em constante mudança. Além disso, cabe outro alerta referente à condição de que nem todos os casos foram perfeitamente ajustados às classificações. Eis a justificativa para tantas ressalvas no decorrer dos capítulos.

Neste espaço, aproveita-se ainda para evidenciar as possibilidades que o pesquisador não consegue abarcar em um único, mas sincero, estudo. Os dois relatos, a seguir, narram milagres que não se enquadraram em nenhuma das classificações anteriores, porém podem levantar reflexões sobre as mudanças contidas no registro deste conhecido jesuíta/autor. É o caso do relato de 1634⁹⁴, na redução de São Joseph, em que o padre recebe uma aparição, ou aviso premonitório, de uma índia recém-falecida:

Una Yndia moça estava enferma, pero al parecer no tanto que corriesse peligro, fuela el P.e a ver y hallóla con tan buen semblante que no parecia tener enfermedad alguna. Preguntóle se queria ser Xpiana dixo que si y las oraciones tambien, rezó el P.e nro muy bien y con muy buena gracia. Baptizóla luego el P.e viendole tan bien dispuesta, aunque no tenia pensamiento de baptizarla por entonces, pareciendole que la enfermedad no era tanta. fuesse el P.e dejando a la Yndia muy contento y apenas ubo llegado el P.e a casa **quando oyó que lloraban las viejas como suelen por los muertos pregunto quien avia muerto y respondieronle que la Yndia que acababa de baptizar** Novir Diñs qui sunt eius.

A rápida menção ao fenômeno, vivido pelo religioso, levanta a possibilidade de que tenha dialogado com uma aparição de uma boa índia (primeiro caso em que uma índia aparece ao padre), ou tenha tido uma visão premonitória de que a índia estava por morrer, a fim de que pudesse

⁹⁴ 1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31-879). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Vol.III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 84.

batizá-la. Esta narrativa difere de tantas outras em que padres, santos e demônios aparecem aos indígenas, mas até então nenhum(a) indígena havia aparecido a um jesuíta, mesmo que, talvez, haja a possibilidade deste religioso relatar apenas aquilo que soube a partir de indígenas (tal como ouviu o pranto das velhas).

Noutro registro, aproximadamente de 1635-1637⁹⁵, o jesuíta/autor narra uma situação experimentada por outro padre, na qual, em sonhos, o religioso cede sua roupa a um “pobre”, ocorrendo que pela manhã, encontra sua vestimenta no lugar em que estaria esta pessoa:

y era tanto el cuydado q en esto ponía que muchas vezes soñaba de noche que estava dando limosnas a unos y a otros. Sucedióle **que entre sueños** le parecía ver a un pobre muy desnudo y necesitado y movido a compacion le parecía **q se quitaba la ropa y se la daba, haciendo en sueños lo que de día exercitaba**, y sin reparar lo q hacia con el habito q tenia, **se quito la ropa y se la arrojó al Pobre**, que se parecia estaba en la puerta; levantose de mañana a Oracion y buscando la ropa no la hallava, hasta que la **vino a hallar en la puerta donde la avia arrojado**, con esto se fue disponiendo y aumentando cada dia mas, **Por q nro. Señor se le comunicase en la oracion y trato familiar que tenia con su divina Magestad, y le hiciese un dechado de verdaderos operarios del Evangelio, y misionero insigne y Apostol destas Provincias haciendole el favor singular que solo a sus escogidos concede de**

⁹⁵ S.D. RELACION DE LO ACAECIDO EN LAS REDUCCIONES DE LA SIERRA Y ESPECIALMENTE EN LA DE JESUS MARIA, DESPUES DEL MARTIRIO DEL P. CRISTOVAL DE MENDOZA. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. (Caixa 15/ Doc 5- 303) (I-29-1-55) Fonte: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970, p. 263. Mesmo que a referência documental apresente esta imprecisão temporal, o período em questão aproxima-se dos anos de 1635-1637, devido esta referência à morte do Pe. Cristóbal de Mendoza.

que derramase su sangre y diesse su vida por su amor y bien de las almas.

A necessidade de registrar que, por caridade, cede sua própria vestimenta aos necessitados, prosseguindo em sua missão, mesmo que em sonhos, não havia sido encontrada, até então, nos documentos.

Por fim, estas questões procuram dar continuidade às reflexões sobre a potencialidade de análise destes documentos e, de forma alguma, encerrar a discussão. É preciso salientar que estas cartas estão impregnadas de interpretação religiosa, a fim de que não se nutra a ilusão de poder encontrar práticas culturais, ou melhor, um Guarani idealizadamente puro nesta documentação. O próprio objeto científico construído e os casos selecionados possuem um caráter religioso-ocidental, porém, não mais com um caráter permanente e constante. Procurou-se apontar para as questões de que estes elementos religioso-ocidentais também se modificam, podendo constituir-se inconstantes.

Como última orientação, foram recebidos os votos de que uma intervenção milagrosa auxiliasse no término deste trabalho. Subtraindo certezas, somando possibilidades, veio-se percebendo que aqueles que necessitaram de milagres foram os religiosos da Companhia de Jesus, como crêem e os multiplicam em seus registros. O pesquisador, no entanto, não necessitava de um milagre e, sim, continuar trabalhando.

Afinal, o pesquisador segue reformulando suas idéias e expectativas, bem como o restante da equação científica.

FONTES DOCUMENTAIS

1614. CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE TODOS OS SANTOS DE GUARAMBARÉ. (Caixa 28/ Doc10-858) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim** (1596-1760). Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

1617. DECIMA CARTA DEL P. PROVINCIAL PEDRO DE OÑATE, EN LA QUE SE RELACIONA LO ACAECIDO DURANTE EL AÑO 1617. In: **Documentos para História Argentina**. (Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesus- 1609-1614). Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929.

1626-1628. RELACION ORIGINAL DE LOS SUCESOS OCURRIDOS EN LAS MISIONES DEL PARAGUAY. AUTÓGRAFO DE NICOLAS DURAN. (Caixa 28/ Doc 25- 873/ CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá** (1594-1640). Vol I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

1627. CARTA ANNUA DEL PUEBLO DE SANTA MARIA LA MAYOR EN EL IGUAÇU, CON EL RELATO DE SU FUNDACIÓN. DOCUMENTO ORIGINAL. (Caixa 14/ Doc. 28-274) In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai** (1611-1758). Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

1628. ESTADO DE LAS REDUCCIONES DE GUAYRA. AUTÓGRAFO DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA PARA NICOLAU DURAN. (Caixa 28/ Doc 24-

872). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1594–1640)**. Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

1632 y 33. ESTADO DEL ITATÍ EN 1632 Y 33. (Caixa 28/ Soc 29–877) In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596–1760)**. Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31– 879) In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615– 1641)**. Vol III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

1634. ESTADO GENERAL DE LAS DOCTRINAS DEL PARANA Y URUGUAI. (Caixa 28/ Doc 31–879). In: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

1635. RELACION DE LA MUERTE DEL P. CRISTOVAL DE MENDONZA. 1635. DOCUMENTO ORIGINAL. In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615–1641)**. Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

1635–1637. ANNALES DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, DESDE AÑO DE 1635 HASTA 1637. (Caixa 29/ Doc 2– 884)/ **DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EN DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EN LOS AÑOS 1635–1637.** In: **Documentos para historia argentina.** Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929.

1637. PUNTOS PARA UNA CARTA ANNUA DE LA REDUCCION DE SANTA ANA. (Caixa 29/ Doc.4–886). In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611–1758)**. Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

S.D. RELACION DE LO ACAECIDO EN LAS REDUCCIONES DE LA SIERRA Y ESPECIALMENTE EN LA DE JESUS MARIA, DESPUES DEL MARTIRIO DEL P. CRISTOVAL DE MENDOZA. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. (Caixa 15/ Doc 5–

303) (I-29-1-55) Fonte: VIANNA, Hélio. **Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

REFERÊNCIAS

AFONSO X. **Cantigas de Santa Maria**.

BAPTISTA, Jean. **Jesuítas e Guarani na Pastoral do Medo**: Variáveis no discurso missionário. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

BERCEO, Gozalo. **Milagros de Nuestra Señora**. Zaragoza: Ebro, 1941.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave Maria, 1989.

BOSI, ALFREDO. **DIALÉTICA DA COLONIZAÇÃO**. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani**: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O Pecado e o Medo:** a culpabilização no ocidente (séculos 13–18). São Paulo: Edusc, 2003, v. 2.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GARCIA, Galhego Wilson (Org.). **Nhande rembypy:** Nossas Origens. São Paulo: Unesp, 2003.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá:** História e Significação. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GINZBURG, Carl. **O Queijo e os Vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

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

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval.** Lisboa: Estampa, 1994.

_____. **O Homem Medieval.** Lisboa: Presença, 1989.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média:** Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LOYOLA, Ignácio de. **Ejercicios Espirituales.** Assunção: Santos Mártires, 1997.

MELIÀ, Bartomeu. La Iglesia en la vision de los indios. In: DREHER, Martin N. (org.). **500 Anos de Brasil e a Igreja na América Colonial**. Porto Alegre: CEHICA, 2002.

_____. **El Guaraní**: experiencia religiosa. Assunção: CEPAG/CEADUC, 1991.

_____. **El Guaraní Conquistado y Reducido**: ensayos de etnohistoria. Assunção: CEPAG/CEADUC, 1997.

MÉTRAUX, Alfred. **Religion y Magias Indigenas de America del Sur**. Madrid: Aguillar, 1973.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista Espiritual**: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

NOVAES, Adauto. **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Maria Cristina dos. Abordagens da Etnohistória: modelos de discurso sobre a inconstância da alma dos brasis. *Habitus: Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás*, Goiânia, v. 1, n. 1, 2003.

_____. (coord.). **Xamanismo e Cura na Coleção de Angelis**. Porto Alegre: CNPq/PUCRS, 2003. CD-Rom.

_____. **Aspectos de la Resistencia Guaraní**: Los Proyectos de Integración en el Virrinato del Río de la Plata (1768–1805). 1993. Tese (Doutorado em História) – Departamento de Antropología Americana, Facultad de Geografia e História, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUSNIK, Branislava. **El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay**. Assunção: IPEN, 1982.

TERRA, Pe. J. E. Martins. **O Milagre: Filosofia, História, Linguagem, Bíblia, Teologia**. São Paulo: Loyola, 1981.

THEODORO, Janice. **América Barroca: temas e variações**. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história**. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. Brasília: UnB, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. O nativo relativo. **Mana**. Vol. 8 (1): 2002(b). Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: abr, 2004.

_____. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

OBRAS CONSULTADAS

BAROJA, Julio Caro. **Las Falsificaciones de la Historia: en relacion con la de España**. Barcelona: Seix Barral, 1992, 213 p.

BATALLA, Bonfil. "El concepto de índio en América: una categoría de la situación colonial". **Anales de Antropología**. México: Universidad Autónoma de México, v. IX, 1972.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio** – França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRIGIDI, Bianca Hennies. **Anjos Rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani, séc. XVII**. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500–1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Assunção: CEADUC/CEPAG, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHARBONIER, Georges. **Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss**. Campinas: Papirus, 1989.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

_____. **El mundo como representación: estudios sobre historia cultural**. Barcelona: Gedisa, 1996.

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13–18). São Paulo: Edusc, 2003, v. 1.

DUBY, Georges. **O Ano Mil**. Lisboa: Edições 70, 1980.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Lisboa: Edições 70, 1993.

EYMERICH, Nicolau Fr. **Manual dos Inquisidores [1376]**. Brasília: Edunb, 1993.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Sentir, adoecer e morrer**: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII. 1999. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio**: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Mundi, 2000, 192p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. Estar allí. La antropología y la escena de la escritura. In: **El antropólogo como autor**. Buenos Aires: Paidós, 1989.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KERN, Arno Alvarez. **A Organização Política das Missões da Província Jesuítica do Paraguai (1641–1707)**. 1979. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1979.

LAFAYE, Jacques. **Mesías, Cruzadas, Utopias**: el judeo–cristianismo en las sociedades ibéricas. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mitos Indígenas, contos franceses. In: **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LONDOÑO, Fernando Torres. **Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI.** *Rev. bras. Hist.* [online]. 2002, vol.22, no.43, p.11-32. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. ISSN 0102-0188.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Vocabulario de la Lengua Guarani (1640).** Assunção: CEPAG, 2002.

NIMUENDAJU UNKEL, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní.** São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, [1914]. 1987.

RIBEIRO, Sara Iurkiv Tibes. Etno-história: possibilidades de uma abordagem. In: **O horizonte é a terra: manipulação da identidade e a construção do ser entre os Guarani no Oeste do Paraná, (1977-1997).** Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** São Paulo: DIFEL, 1962.

SOUZA, Laura de Mello (Org.). **Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

STRAUSFELD, Michi (Coordinación General); BARREIRO SAGUIER, Rubén; DUVIOLS, Jean-Paul (Introducción y Edición). **Tentación de la Utopia: la republica de los jesuitas en el Paraguay.** Barcelona: Tusquets, 1991.

TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura.** São Paulo: Paz e Terra, 1993.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **América em tempo de conquista.** Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os termos da outra História. In: RICARDO, Carlos Alberto (org./ed.). **Povos Indígenas no Brasil**. 1996–2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

WOODWARD, Kenneth L. **O Livro dos Milagres**: O significado dos milagres no cristianismo, no judaísmo, no budismo, no hinduísmo e no islamismo. São Paulo: Mandarim, 2000.

ZILLES, Urbano. **Religiões**: Crenças e Crendices. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

_____. **Esperança para além da morte**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.