

## Entre imagens, celebrações e autoflagelos: aspectos das práticas religiosas coletivas nas missões Jesuíticas da Província Paraguaia

Jacqueline Ahlert<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo versa sobre três aspectos das práticas religiosas coletivas perpetradas nas doutrinas jesuíticas da Província Paraguaia entre os séculos XVII e XVIII: a celebração, o culto às imagens e a prática de autoflagelo. A investigação está ancorada, sobretudo, na documentação primária constituída por cartas ânuas e relatórios de administradores. As liturgias do calendário católico, como rituais formais e elaborados, sofreram inúmeras alterações desde as fórmulas predicadas pelos loyolistas até se metamorfosearem em práticas significantes para os indígenas missionários. Assim, frações da acomodação de dogmas tais como redenção, sofrimento e do *post mortem* se desvelaram na ritualística das práticas coletivas e das festividades, nas quais as imagens, a música e a cenografia tiveram função preponderante, além de ações expiatórias como o autoflagelo.

**Palavras-chave:** Doutrinas Jesuíticas da Província Paraguaia, celebrações, imagens, autoflagelo.

### Between images, celebrations and self-flagellation: aspects of collective religious practices in the Jesuit missions of Paraguayan Province.

**Résumé:** Cet article s'articule dans trois aspects des pratiques religieuses collectives perpétrées dans les doctrines jésuites de la Province du Paraguay entre les siècles XVII et XVIII : la célébration, le culte aux images et la pratique de l'auto-flagellation. Ancrée, en particulier, dans la documentation primaire constituée des lettres annuelles et des rapports des administrateurs. Les liturgies du calendrier catholique, comme rituels formels et développés, ont souffert de nombreux changements depuis les formules fondées pour les loyolistes jusqu'à se métamorphoser dans pratiques signifiant pour les missionnaires indigènes. Comme ça, fractions des stagnations des dogmes comme la rédemption, la souffrance et le post mortem ont été développées dans la ritualisation de la pratique collective e des festivités, dont les images, la musique e la scénographie ont au fonction prépondérant, au-delà de les actions expiatoires comme l'auto-flagellation.

**Mots-clés:** Doctrines Jésuites de la Province du Paraguay, célébration, images, auto-flagellation.

---

<sup>1</sup> Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Passo Fundo, coordenadora do Laboratório de Cultura Material e Arqueologia (LACUMA-PPGH/UPF). Endereço para correspondência: Benjamin Constant, 30/202. Passo Fundo/RS, CEP: 99010-130. E-mail: [ahlert@upf.br](mailto:ahlert@upf.br)



**Artigo recebido em:** 28/11/2018

**Artigo aprovado para publicação em:** 27/02/2019

## **Introdução**

A constituição da Província Jesuítica do Paraguai se deu em 1604, cinco anos depois<sup>2</sup>, fundava-se San Ignácio Guaçu, a primeira das doutrinas projetadas para a região pela Companhia de Jesus, apoiada pelo Estado espanhol. O aldeamento de “gentios” se constituiu em uma alternativa para impedir a aniquilamento dos contingentes populacionais nativos, ameaçados pelas ações coercitivas dos *encomienderos* e bandeirantes. Nessa fase inicial, as instalações aconteceram no Guairá, ocupando posteriormente a região do Itatim e se prolongando até o Tape, alcances que correspondem ao Paraná, sul do Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul.<sup>3</sup> Posteriormente, adentrando o século XVIII, consolidaram-se os Trinta Povos, em território atualmente argentino, paraguaio e brasileiro, estendendo-se o alcance de algumas estâncias até o Uruguai.

Apesar da denominação usual de “*Los Treinta Pueblos Misioneros Guaraníes*”, para o conjunto das reduções, havia também outras etnias indígenas inseridas no processo missional. A população das reduções contava com uma maioria de índios guaranis, embora existisse uma diversificação dos guaranis coloniais entre si. No território,

---

<sup>2</sup> A promulgação das Leis de Burgos (1512) sinaliza o objetivo de agrupar os indígenas em núcleos povoacionais. Legitimadas pela Coroa espanhola, estas normas facilitarão o controle da mão de obra e a conversão dos autóctones ao cristianismo. Na América espanhola, o domínio da mobilidade das famílias indígenas e da força de trabalho se deu, entre outros modos, pela organização de *encomiendas*, a partir de meados do século XVI, que garantiam a aglomeração das populações ameríndias e constituíram unidades socioeconômicas vinculadas à província. No entanto, a codificação de leis estabelecida em Burgos não foi aplicada de fato e a crescente exploração do trabalho indígena acirrou as relações entre índios e europeus. Validado dos maus tratos aplicados aos primeiros, o padre Diego de Torres Bollo – em início dos Seiscentos –, articulou a implantação do modelo reducional na região abrangida pela Província Jesuítica do Paraguai.

<sup>3</sup> Sequencialmente correspondentes ao território do atual estado do Paraná, sul do Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul. Foi somente na segunda fase de ocupação que se consolidaram os Sete Povos das Missões, denominados: São Borja (1682), São Nicolau (1687), São Miguel (1687), São Luiz Gonzaga (1687), São Lourenço (1691), São João Batista (1697), Santo Ângelo Custódio (1706). Informações detalhadas referentes a localização, denominações, transmigrações e fases das fundações do conjunto de reduções podem ser encontradas em: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo. As Missões Jesuítico-Guaranis. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (orgs). Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. *Colônia*. Passo Fundo: Méritos, 2006.



encontravam-se, por exemplo, os Tayaobás, Guayaki, Tapes, entre outros classificados como Guarani pela historiografia (SANTOS; BAPTISTA, 2007, p. 241). Esses grupos compunham minoritariamente uma parcialidade da diversidade étnico-cultural no desenvolvimento e na complexidade dos espaços reducionais.

Postando-se como alternativa de dominação das populações autóctones sem beligerância, a constituição dos 30 Povos – envolta pela tarefa de catequização do indígena –, foi extremamente complexa. Na perspectiva de um projeto amplo, além de impor uma “adequação” de temporalidades históricas – sobretudo no âmbito dos domínios tecnológicos indígenas (KERN, 2015) –, abrange-se a transformação das estruturas sociais e, sobretudo, das intuições culturais e religiosas. A experiência missionária com os guaranis esteve vinculada à defesa de fronteiras geopolíticas e a um processo peremptório de transformações socioculturais graduais e constantes.

Nesse contexto, as celebrações religiosas inseridas em uma ambiência barroizante, característica das Missões Jesuíticas na América, amalgamavam elementos do mundo indígena e do jesuítico-europeu. Para ambos, foi necessário reformular códigos simbólicos para indexar e assimilar linguagens orais, escritas e estéticas. De acordo com Janice Theodoro (1992), esvaziavam-se os antigos conteúdos para delegar às formas um significado múltiplo, não de miscigenação, mas de policulturalismo. Essa indexação – no uso do termo feito por Paula Monteiro (2006) –, não supõe os sujeitos pensando em uma ação racional, mas se fez na prática, de modo que o amálgama de influências não se deu por equivalência, mas em uma heterodoxia que funcionou na dinâmica dos usos. Soma-se a essa perspectiva o fato de que no processo formativo das missões e doutrinas, dois curas não impetrariam um padrão de comportamento a milhares de indígenas.<sup>4</sup> Ainda que a questão não seja numérica, tais elementos ratificam o agenciamento indígena no processo.

Sob a tutela dos jesuítas, as reduções alcançaram 159 anos de duração – desde a instalação da primeira doutrina (1609) até expulsão da Ordem da América Hispânica

---

<sup>4</sup> Cada povoado era, em geral, administrado por dois curas, que coordenavam junto ao cabildo e com apoio das congregações.



(1768). Nesse longo processo histórico, dinâmico e mediado pela assimilação de novas cosmovisões, o indígena atuou como agente e coautor de soluções originais advindas do contexto histórico. Longe de se resumir à recepção unilateral por parte da cultura autóctone, a construção dessa sociabilidade se deu a partir de acordos singulares planejados e elaborados em um século e meio, com rupturas e continuidades após a expulsão dos *loyolistas*. Assim, a percepção por meio das noções de indexação, ressignificação e de circularidade, ampliam o entendimento dos processos culturais que envolveram os indígenas nas doutrinas

### As celebrações

Na carta ânua de 1633, advertia-se que fazer as festas com solenidade e devoção era fundamental para que os índios colocassem estima e “conceito” sobre ela (MCA<sup>5</sup>, 1969, p. 68). A ritualização era elemento intrínseco na vida social das doutrinas, a prática “esteve ligada diretamente a uma concepção de reciprocidade que não reconhecia uma distinção clara entre as relações econômicas, políticas e sociais” (WILDE, 2003, p. 206).

Convertiam-se em prática religiosa coletiva e festividade os eventos previstos pelo calendário litúrgico, os civis – como bodas da realeza (*Onomástico del rey*) e a eleição do cabildo –, e mesmo os de ordem prática, como a construção da igreja da doutrina.<sup>6</sup> De modo geral, as festividades nos *pueblos* missionais envolviam três tipos principais de eventos: os cotidianos, os anuais e as ocasiões especiais (MARTINS, 2006).

Os festejos de caráter anual alternavam em ciclos contínuos o calendário religioso e dinamizavam o seguimento das comemorações cotidianas. Entre os principais estavam a Semana Santa, o de Corpus e a Festa do Santo Padroeiro do povoado. Aqueles realizados em ocasiões específicas exaltavam eventos relativos às demandas correntes, de importância sensível para o próprio *pueblo*, outros da província, ou ainda aqueles

<sup>5</sup> Sigla que designa: Manuscritos da Coleção de Angelis.

<sup>6</sup> Para construção da igreja de São Nicolau (1632), além de ornamentados, benzeram os troncos, cantaram e ofereceram a construção a Tupã. As índias haviam preparado previamente “cento e cinquenta cabaças do seu vinho que fazem de milho para presentear os trabalhadores” (MCA, 1969:58). Longe de serem bebedeiras profanas, tais celebrações enchiam os olhos dos padres de “lágrimas de devoção”! (MCA, 1970: 62).



relevantes aos religiosos, a exemplo das visitas de bispos ou governadores, a conversão de algum cacique importante, entre outros.

Envolvendo amplamente os indígenas, ao mesmo tempo em que formavam uma memória coletiva as celebrações introduziam uma temporalidade diversa, mas que dialogava com os elementos cíclicos da cosmovisão ameríndia. Nesses momentos, as representações de santos, figuras bíblicas e da realeza espanhola – por meio de imagens, da manipulação de símbolos e seus ordenamentos em quadros cerimoniais –, reafirmavam para os missionários os modelos de conduta cristã e a hierarquia instituída.<sup>7</sup>

A utilização de elementos persuasivos, como sermões e cantos, festividades, teatralizações e imagens, era imprescindível para a catequização. As estratégias construídas na experiência da Contrarreforma já haviam demonstrado aos jesuítas os potenciais da manipulação simbólica, os modos de “significar simbolicamente um estatuto e uma “posição” com formas institucionalizadas e objetivadas (CHARTIER, 1992).

A própria Companhia de Jesus, fundada em 1540, era fruto do ideal reformador, como sinaliza Josep Barnadas (2012, p. 525), bem como “sua deferência para com Roma e sua estrutura hierárquica se conformaram ao modelo de cristianismo recomendado pelo Concílio de Trento (1545-1563)”.

Apesar de não apontar nenhuma diretiva nomeadamente para a América, a reforma tridentina fixou um conjunto de práticas que tinham como intuito diferenciar a Igreja Católica do protestantismo. Procissões, indulgências, veneração aos santos, ênfase às devoções em nome das almas do purgatório, “constituíram características proeminentes do cristianismo nas Índias”, nas quais “aspectos externos e institucionais foram até certo ponto enaltecidos em detrimento da experiência pessoal” (BARNADAS, 2012, p. 526)

Dessa forma, houve na América Colonial Hispânica a conformação de diretrizes que se projetaram em um modelo estético a serviço da “conquista espiritual”, no sentido

---

<sup>7</sup> Sobre a manutenção do poder por meio de manipulações simbólicas ver: WILDE, Guillermo. *Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes*. Revista Española de Antropología Americana, 2003.



do termo utilizado por Montoya em 1639.<sup>8</sup> Seus componentes de celebração estabeleceram interfaces e dialogaram com o cotidiano das culturas animistas.

Adentrou a esfera da ritualização também uma outra dinâmica de relação com o tempo e o trabalho. “As horas e os dias, as semanas e estações do ano parecem suceder-se numa redução guaraníca com a regularidade de um relógio bem montado”, afirma Meliá (1988, p.210). A ação missionária alterou parâmetros de tempo e de ação, no entanto, não suprimiu os sentidos cíclicos da temporalidade nativa. Sistematizando uma rotina pautada na labuta e na celebração, o padre Cardiel registrou em 1747 que: “os guaranis chamam a segunda, terça e quarta-feira de Trabalho 1º, Trabalho 2º e Trabalho 3º; a quinta-feira de Entrada, porque neste dia entravam todos na igreja, no princípio; a sexta-feira de Jejum; ao sábado chamavam Véspera do grande dia [ou de festa] e ao domingo de Grande dia [ou festa]” (em FURLONG, 1953, p. 175).

As festas eram a expressão máxima desse redirecionamento da sacralidade, antes pautada na cosmovisão indígena dos fenômenos vivenciados. No contexto das doutrinas, elementos exógenos motivavam celebrações, como o aniversário do monarca espanhol Carlos III, ainda que dele nunca tivessem visto mais que um retrato. O tenente-governador do departamento de Concepción de Misiones em 1781, Gonzalo de Doblaz, descreveu os bailes e “danças de meninos” organizados pelos missioneiros para a ocasião, alternados com “jogos ou *entremeses*<sup>9</sup>, que em seu idioma chamam *menguas*, todos inventados por eles”. Passados dezessete anos da expulsão dos jesuítas dos domínios espanhóis, o testemunho indica que as celebrações enraizaram-se na vivência missional e combinaram elementos ancestrais – a exemplo dos tambores associados às danças –, com elementos introduzidos pelos inicianos como a solenidade da missa acompanhada do *Te Deum* ([1785] 1836, p. 45-46).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Não está entre os objetivos deste artigo versar sobre o caráter estético da ação dos jesuítas na América Portuguesa ou demais locais em que empreenderam missões religiosas, tampouco sobre as religiões protestantes e suas representações no norte do continente americano.

<sup>9</sup> Peças teatrais de um só ato protagonizadas por personagens populares.

<sup>10</sup> É importante esclarecer que, conforme testemunhos posteriores a expulsão da Companhia de Jesus, a representação de símbolos ligados a monarquia espanhola era substancialmente menor no período jesuítico, sendo fortalecida na fase subsequente, cuja administração eclesiástica passou a ser de responsabilidade de três ordens religiosas: Franciscana, Dominicana e Mercedária. (Cf. WILDE, 2009, p. 205).



## As celebrações e as imagens

Em uma ambiência religiosa de apelo multissensorial – envolvendo características urbanísticas, decorativas (bi e tridimensionais), sonoras e olfativas –, o sagrado abrangia grande parte dos espaços e atividades do povoado, fossem eles coletivos, domésticos ou particulares, de trabalho ou de lazer (AHLERT, 2012).

Conforme Affonso Ávila (1980, p. 22), a linguagem barroca, na sua urgência comunicativa, colocou-se sob o primado de três elementos fundamentais: o lúdico, a ênfase visual e o persuasório. Nas festividades, efetivava-se o amálgama desses recursos. O discurso simbólico-visual, compondo a cenografia festiva junto a cantos, danças, jogos e orações, dava-se por meio de imagens que figuravam no formato de estampas, medalhas e esculturas em altares construídos especificamente para a ocasião.

Dentre as primeiras referências a tais usos, está a preparação de pequenos altares para celebração do Corpus Christi. Em meados dos Seiscentos, observou Montoya que a festa: “se comemora com pobreza, mas também com devoção e anseio. Preparam os índios os altares (especiais para o dia) e fazem os seus arcos, nos quais penduram os pássaros do ar, os animais do mato e os peixes da água” ([1639] 1985, p. 145).

Na conformação das tradições festivas indígenas e cristãs, santos compartilhavam espaço com elementos provindos da natureza, unia-se o que supostamente habitava “os céus” e as benesses da mãe-terra. Manifestações policulturais que provavelmente não contrariavam os missionários, fosse pelo estranhamento do alcance simbólico que tinham, fosse pela tolerância deste, mas que nos denotam a permanência das concepções anímicas vinculadas ao sagrado.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Na definição de Viveiros de Castro, o animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: “o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social. No modo anímico, a distinção ‘natureza/ cultura’ é interna ao mundo social, não ao natural, como no ‘naturalismo’”. O que o autor (re)define como “relações do tipo anímicas” são as interações entre humanos e não humanos como vínculos entre sujeitos para além das referências morais ou abstratas. Elas ganham sentido no próprio corpo – no modelo do corpo humano. Seria uma relação analógica de simetria estrutural entre os componentes do corpo humano e de objetos e/ou elementos da natureza. Nesse sentido, a diferença entre humanos e não humanos não seria de natureza e sim de grau (1996, p.121).



Altars para adornar as festas foram amplamente utilizados nas doutrinas. As imagens que figuravam nesses espaços possivelmente provinham de algum tipo de acervo reservado à utilização em tais momentos.<sup>12</sup> Como já exemplificado acima, para o dia da festa de Corpus Christi era comum essa instalação, segundo consta em inúmeras referências: “Nas quatro esquinas da praça, formam-se quatro altares, nada ricos, porém muito arrumados, coloridos e decentes para pôr ali o Senhor” (ESCANDÓN *Apud* MELIÁ, 1988, p. 214).

Para a decoração desses altares, dispunham-se de “todos os ornamentos que se encontram na igreja”. Contudo, preenchiam-nos também com “os objetos que têm em suas casas, que estimam por ricos e preciosos”. Essas *alhajas* consistiam em “pinturas, das que eles fazem, panos tecidos por eles; e, às vezes, colocam com ingenuidade, pentes, gibões e calções de lã, quando são de alguma cor vistosa”. Antes de iniciar a procissão, o cura, em atitude precavida, vistoriava todos os adornos dispostos nos alteres pelos indígenas, “para retirar algo de indecente que pudesse haver” (CARDIEL em FURLONG, [1747] 1953, p. 168). Décadas mais tarde, Gonzalo de Doblás relatou com pormenores os procedimentos e a composição do evento:

A festividade que mais me agrada e edifica é a de Corpus Christi. Para esta função adornam todo o entorno da praça, dispondo nas ruas arcos que formam pórticos de ramos verdes, trepadeiras enlaçadas e folhas viçosas. Nas quatro esquinas da praça, dispõem altares para as paradas da procissão. Nos estandes e arcos do contorno, penduram quantos animais e aves podem apanhar (mortos ou vivos) no campo, e os animais domésticos que têm atam ali também. Penduram sua melhor roupa, os tecidos, as ferramentas de seus ofícios e agricultura, laços, boleadeiras e cincerros de seus animais, os arcos e flechas com que caçam, a comida daquele dia, e outras que podem guardar. E, assim, enchem os altares de tortas feitas de mandioca, moldadas no formato de várias figuras, pedaços de carne assada, gordura e o que têm de comestível; porém o que se vê com mais abundância são vegetais de todas as espécies, em cestos cuidadosamente trançados, sementes que guardam para plantar, crendo sua fé que com a presença as abençoa Nosso Senhor Jesus Cristo. Nos povoados próximos a rios põem muito pescado, alguns vivos em pequenas canoas com água; e, enfim, quando produz com abundância a terra, tudo serve de adorno aos arcos e altares da praça, de modo que pouco se nota o verde dos ramos de

<sup>12</sup> Na década de 1860, o cômico João Pedro Gay escreveu que na Missão de São Lourenço, apesar dos estragos causados pela falta de manutenção e pelas incursões bélicas, para além daquelas expostas na igreja, “existem, todavia, em um quarto algumas estátuas de santos (...), guardadas com esmero por duas índias velhas e pobríssimas, únicas que ainda habitam o povo” (1863, p. 703).



que são formados, e dizem que a Deus, que é Senhor e Criador de todas as coisas, deve-se servir com todas elas ([1785] 1836, p. 66-67).

Após a “missa solene”, a procissão colocava-se em marcha. Os músicos entoavam cantos em coros alternados. O santo sacramento era antecedido pelos congregados e seguido pelo cabildo, depois pelas mulheres, “bedéis zelam a devoção dos fiéis”. Sempre que o ostensório fosse deposto, defumado e adorado pelos missionários, o padre se sentava, assim como o conselho comunal e os magistrados, e os músicos iam cantar e dançar diante do sacramento (HAUBERT, 1990, p. 278).

Fora dos altares, mas ainda presentes nas comemorações, algumas imagens ficavam sobre as mesas, como na festa do padroeiro, quando eram armadas sob os pórticos, e em cada uma o santo ocupava o lugar de honra (HAUBERT, 1990, p. 281).

Para a festa do santo patrono da redução, função que durava pelo menos três dias, convidavam os cabildos, curas e administradores de povoados próximos, que chegavam à véspera e eram recebidos no caminho, ao som de pífanos e tambores. A redução novamente se vestia para a festa, cavalos e cavaleiros ricamente adornados desfilavam carregando o estandarte do padroeiro, que se juntaria à imagem do santo ou da Virgem em frente à igreja enquanto transcorriam as liturgias.

Dessa cerimônia, seguia-se outra “não menos vistosa e que dá uma boa ideia do caráter dos índios”; era a “benção das mesas”. De cada uma das casas do povoado, conduziam as mulheres até a porta do colégio ou da igreja a uma pequena mesa “disposta em forma de altar”, com imagens, estampas, pinturas e os alimentos que comeriam naquele dia. Quando estivessem todas juntas e em ordem, “um dos curas abençoava as mesas publicamente”, enquanto ouvia-se um coro em guarani interpretando canções de Ação de Graças. Feito isso, voltavam as mulheres às mesas, presenteando aos que assistiam com “alguma delicadeza ou fruta” (ALVEAR, [1791] 1836, p. 85).

Nas comemorações dos aniversários e/ou bodas da realeza espanhola, também dispunham-se mesas adornadas com imagens e especiarias, a exemplo do já mencionado, festejo do jubileu do rei Carlos III. Ao meio-dia, os índios haviam disposto de seis a oito “mesas de convite”, organizadas na casa do corregedor e nas de alguns caciques e cabildantes, “para as quais se juntam os bens comuns do povoado”. Para cada mesa



deveria ser carneado um boi, haver sal e alguns frascos de mel. As casas que possuíam convite aprontavam “uma mesa comprida nos corredores [...] e uma mesinha pequena adornada como um altarzinho, com um recosto onde se prende uma imagem ou estampa de santo”. Nessas mesas eram colocadas as viandas mais finas e delicadas, como aves, massas, batatas cozidas e assadas, pão etc., e “com mais alguns grandes pedaços de assados e outras coisas, são trazidas até a praça para a bênção”. Depois de santificadas, são saudadas ao toque de tambores, clarinetas e hinos. Então, “se retiram com as mesas às suas casas, e se põem [os convidados] a comer nos corredores” (DOBLAS, [1785] 1836, p. 47).<sup>13</sup>

Nas doutrinas, a divisão das chácaras, dos bairros e casas – a organização interna de modo geral –, estabelecia-se considerando tal cisão familiar. No *pueblo* de San Ignacio havia “nove quadras, com seis casas cada uma; estas eram de 120 pés geométricos e se achavam divididas em seis lances de vinte, que era a habitação de cada família” (ALVEAR, [1791] 1836, p.56). O preparo das festas era um expoente da segmentação das tarefas, conforme a organização familiar. Os arranjos para celebração de Corpus iniciavam muitos dias antes, conta Cardiel, “recolhendo flores e feras”. Cada família nuclear responsabilizava-se por “um arco que ornamentava as varandas e cada principal [extensa] construía um arco grande, que cruzava por cima da rua”. O envolvimento dos nativos era tamanho que o cura “não se envolvia na organização da função” (CARDIEL em FURLONG, [1747] 1953, p. 168).

Autonomia, ainda que relativa, e afinidade constituíam os conceitos envolvidos nos procedimentos e escolhas indígenas para a composição dos elementos simbólicos que deveriam estar presentes nas celebrações da redução.

Conforme indicam a documentação primária e os remanescentes materiais (imagens expostas em museus, igrejas, coleções particulares e de devoção familiar),

---

<sup>13</sup> O autor admira-se pelo fato de que certas regras diziam para que “não se sentem nas mesas senão os convidados, que devem ter ofício ou cargo, e nenhuma índia. Depois de estarem sentados os índios, de frente para praça, vêm as mulheres e as filhas dos convidados, cada uma com um prato de barro grande; colocam-no embaixo da mesa, aos pés do pai ou marido, e se distanciam um pouco, mantendo-se de pé [...] todo o tempo que dura a refeição, servindo ocasionalmente a alguns índios.” Depois das convidadas comerem, as outras índias juntavam em um prato todas as sobras e as levavam às suas casas para comer com seus familiares (DOBLAS, [1785] 1836, p.47).



mormente, os usos e funções atribuídos às imagens diferenciavam sua configuração estética. As grandes esculturas que adornavam os altares principais das igrejas mantinham referenciais barroco-europeus, gestos amplos, expressões passionais, vestes de drapeados e planejamentos intensos, douramentos e policromia profusa. Representações processionais – medindo entre 100 e 50 centímetros –, conservavam alguns desses elementos, sobretudo por serem concebidas para se figurarem em andores e vistas sob todos os ângulos; no entanto, o apelo formal barroco aparece atenuado em adornos, vestes e gestos. As pequenas imagens, pertencentes a oratórios domésticos e familiares, expõem a interferência e interpretação indígena sobre os ícones; prevalecem os contornos geométricos e esquemáticos. Nessas imagens se divisavam impressas formas características do universo indígena, “atitudes e estilos que lhe são peculiares”. De modo que, conforme descreveu o militar Joaquim Machado de Oliveira, “a cópia do gentil e nítido semblante de Santo Antônio, era formulada pelo fusco carão de um índio quinquagenário, com todas as feições e gestos agrestes, e cabelo hirto” ([1818], 1842, p. 342).

Fora dos altares, durante as ritualizações da Semana Santa, as imagens participavam de performances teatrais. Aquelas referentes à crucificação eram dotadas de força persuasiva. As de tamanho natural possuíam os membros superiores articulados e prestavam-se a encenações do descenso da cruz, na Sexta-Feira Santa.<sup>14</sup> Eram colocadas em esquifes e levadas em procissão ao funeral. Tais representações deveriam adentrar o imaginário indígena como exemplo de paciência e caridade, mesmo em meio ao padecimento. A morte na cruz remetia à entrega à vontade de Deus, assim como o fez Cristo. Era preciso que essa confiança cega se estendesse à fé guarani. Referindo-se a dito período, em carta para o governador de Córdoba, o padre Benavente expõe a importância das “demonstrações edificantes”, direcionadas pelo que veem e “trabalha em seus corações” (MCA, [1737], 1955, p. 225).

---

<sup>14</sup> A celebração da Paixão de Cristo pertence ao primeiro momento da ritualização do tríduo pascal. São relativos a esta passagem a entrada de Jesus Cristo em Jerusalém, a última ceia, a prisão, o julgamento e a crucificação. Ao segundo segmento concerne a Ressurreição e ao terceiro a Ascensão.



Celebrava-se “a Semana Santa com todas as solenidades de uma catedral”. Como era de praxe, não faltavam representações simbólicas: “tudo é continuamente acompanhado de música, desde as preces da manhã, até as missas e procissões (...). Para todas elas há imagens de vulto (...)” Todo esse aparato tinha uma razão. Conforme o padre Cardiel, “Isso não só entra pelos olhos, mas leva-os às lágrimas, muito mais do que os outros sermões” (em FURLONG [1747] 1953, p. 171).

Nos povoados missionais havia imagens de Cristo dos mais variados tamanhos e representando diversas passagens de sua vida. Relativas ao Cristo Crucificado, as imagens poderiam se agrupar em torno de três tipos:<sup>15</sup>

Na Clemência, Cristo é mostrado envolvendo com profundo olhar de amor o cristão que se ajoelha a seus pés: os olhos semiabertos, a cabeça inclinada na direção do fiel. A Agonia, é o grito de desespero que se dirige a Deus-Pai: os grandes olhos abertos, a cabeça voltada para o alto. Na Morte, a cabeça abandona-se sobre o peito, os olhos fechados ou vidrados (BAZIN, 1971, p. 54).

Do mesmo modo, para a ritualização da Paixão de Cristo, existiam nas Missões imagens específicas que correspondiam a cada momento da encenação: “Fora da procissão que se faz na quinta-feira de manhã, há outras duas, uma pela noite, neste mesmo dia, outra da *Soledad*, na sexta-feira. Para uma e outra há estátuas de vulto. Predica-se a Paixão e depois dela vão saindo vários passos, da Coluna, as Coroa de Espinhos, etc.” (CARDIEL em FURLONG, [1758] 1953, p.171).

No domingo de Páscoa, entravam em cena as esculturas do Cristo Ressuscitado, contexto no qual “sai a imagem de Jesus Cristo por um lado, com os homens [...] e por outro a Virgem, [...] e todas as mulheres (1953, p. 171), seguida da representação da Ascensão, ritualizando o desfecho positivo.

---

<sup>15</sup> A imagem histórica de Cristo começou a se firmar concomitante à consolidação das primeiras formas litúrgicas e à institucionalização da Igreja, após a vitória e conversão do imperador romano Constantino, no século IV. A representação desejava reafirmar na imagem do Cristo o mistério da encarnação, a figuração de Deus feito homem. Assim, se a essência de Deus não podia ser figurada através da revelação do Filho, sua imagem seria reproduzível e, deste modo, enraizou-se na tradição Greco oriental, na qual está ancorada desde os primeiros séculos.



A escultura do Cristo Ressuscitado integra, junto à Virgem da Ressurreição, um binômio que não se encontrou até então na Espanha e nem no restante da Hispanoamérica colonial, com exceção das Missões Jesuíticas de Chiquitos e Moxos, nas quais é encontrado possivelmente por influência dos guaranis (AFFANI, 2002, p. 347).<sup>16</sup>

Essa passagem da Ressurreição se originou nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, nos quais se narra o encontro de Jesus Ressuscitado com sua mãe como primeira pessoa que vê o “Cristo Glorioso”. A imagem do Senhor Ressuscitado se caracteriza por um gesto triunfal e geralmente envolto por um pano branco (pano da pureza). A da Virgem da Ressurreição é reconhecida pela falta de atributos e os braços estendidos para receber seu filho.

Geralmente as imagens missioneiras possuem um ar mais sereno frente ao sofrimento (expressões faciais e contrações corporais comedidas), ao contrário da tradição espanhola, muito expressiva e dramática, com lágrimas de vidro, feridas simuladas, cabelos naturais etc. É interessante observar que no que tange às imagens de médio porte e as miniaturas (de estaturas inferiores a 50 e 30 cm, respectivamente) alusivas à vida de Cristo, existem representações do Cristo Crucificado e Jesus menino. Outras passagens da Paixão, como Cristo da Coluna, Ressuscitado ou na Ascensão, são quantitativamente muito inferiores. Conjecturalmente, essa preferência pode estar vinculada à simbologia da cruz,<sup>17</sup> considerando que se fazia presente enquanto proteção individual, como confirmam as pequenas cruces de metal remanescentes.

Nos dias que presidiam a Semana Santa, todos faziam a sua “desobriga pascal”. A preparação para ritualização se iniciava durante a quaresma, período durante o qual os

---

<sup>16</sup> Affani, em análise estatística da estatuária missioneira nos Trinta Povos, registrou um número mais elevado de imagens referentes à ressurreição comparativamente aos outros momentos desta passagem bíblica. A autora atribui este dado a concepção guarani de vida menos trágica e preocupada com a condenação eterna, e mais confiante em um desenlace aprazível.

<sup>17</sup> A cruz foi uma das primeiras imagens incorporadas entre os indígenas, sua figura se encontrava difundida entre os guaranis desde começos do século XVII, a partir da chegada dos primeiros missionários. Segundo Jayroslav Pelikan, a simbologia da cruz estaria ligada ao “‘o poder de Deus’, sobretudo nos combates [...], era o símbolo da invasão de Deus em território inimigo. O autor elucida que a própria forma da cruz justificava o caminho de Deus rumo ao homem, “sendo que as barras vertical e horizontal representavam a unificação e a suprema harmonia de tudo em Cristo crucificado” (2000, p. 106, 114). No entanto, é imprescindível lembrar que a grafia (forma) da cruz entre os indígenas é anterior ao contato com os europeus.



curas se mudavam “durante oito dias a outro *pueblo* para fazer missão, com a finalidade de que com mais liberdade pudessem os fiéis confessar-se com outro” (CARDIEL em FURLONG, 1953, p. 136). A celebração estava pontuada por atividades piedosas: procissões iniciadas a partir da bênção das palmas no Domingo de Ramos, seguidas da reencenação dos Passos da Paixão, ou seja, das estações que levaram ao calvário de Jesus Cristo. Jejum, abstinência e flagelos acompanhavam a ritualística, em especial durante o primeiro período pascal (TESCHAUER, 2002, p. 199).

A prática de flagelos, aqui introduzida por meio da sua presença nos procedimentos ritualísticos da Semana Santa, constituiu nas doutrinas uma ação conjunta a algumas atividades religiosas coletivas de caráter expiatório, fossem celebrativas, fossem vinculadas à cura de enfermidades e/ou adversidades climática.

### **Os autoflagelos**

Durante um sermão proferido na doutrina de São Miguel, na segunda metade do Seiscentos, não somente se derramaram lágrimas pelos pecados cometidos, mas também ouvindo o padre falar energicamente sobre a gravidade dos pecados, “todos explodiram em pranto, acabado o sermão começaram a açoitar-se tão cruelmente que foi preciso segurar-lhes a mão.” (FRANZEN et al., [1659-1662] 2008, p.109).

Já em 1613, existem referências à prática de flagelos entre os indígenas missionários. As cartas ânuas estão repletas de narrativas edificantes ligadas à prática do autoflagelo. A conjugação de imagens e palavras poderia incitar o exercício que se apresentaria como hábito no decorrer dos anos, perceptível nas correspondências dos padres com seus superiores. Desse modo, na ânuia escrita entre 1658-60, lê-se: “introduziu-se o costume de flagelar-se duramente, até sangrar, com a ocasião de colocar-se uma bela imagem de Cristo Crucificado em um dos altares laterais” da igreja. Depois de um sermão sobre a paixão de Cristo, “todas as sextas-feiras se encontram índios de joelho dobrado diante do crucifixo, onde se açoitam fortemente”. Os resultados mais “benéficos” da prática estariam na assiduidade e disposição com que viriam ao “tribunal da penitência”,



pedindo “espontaneamente ao confessor que lhes dê uma penitência maior, para que melhor se guardem antes de voltarem a pecar.” (FRANZEN et al., [1659-1662] 2008, p.110).

Os índios eram incentivados ao flagelo durante todo o ano, em especial às sextas-feiras, quando deveriam cumprir as “penitências e disciplinas” na igreja. Todavia, na quaresma se intensificavam os atos de fervor e penitência. Por ser um período de preparação espiritual, as mortificações eram realizadas três dias por semana (MARTINS, 2006, p. 191).

Em 1633, participaram os índios com zelo das atividades quaresmeiras. Conforme lê-se nas cartas anuais, tal fato foi um importante exemplo de transformação considerando que a prática de penitências era hábito recém-adquirido pelos indígenas, pois

nunca eles e seus antepassados tiveram alguma iniciativa neste sentido, nem haviam tido notícia do que era o açoite; tanto que nunca castigaram aos seus filhos, não sabem castigá-los e, menos ainda, a si mesmos: e assim, no princípio, riam destas coisas, quando lhes dizíamos que era necessário fazer penitência de seus pecados e açoitar-se para que Deus os perdoasse (MCA, 1969, p.57).

Conclui o padre que o poder da palavra de Deus os fez amar o que antes repudiavam e mesmo gostar de algo tão contrário ao seu natural, a ponto de haver a necessidade de tirar-lhes os pinos dos chicotes e outras coisas que acrescentam à disciplina para mais se fustigar (MCA, 1969, p. 57).

Ainda na década de 30 dos Seiscentos, o padre da redução dos Santos Mártires de Caaró alegrava-se pelas benesses providas pela disciplina nos açoites. Eram os primeiros anos que “por misericórdia de Deus Nosso Senhor, os índios desta redução não tido algum descanso, livre de mortes e fome, com boa colheita”. Estavam aprendendo o credo e iniciar-se-iam os “exercícios santos da quaresma”, com a disciplina da sexta-feira. Na ocasião, o padre observou certo exagero nas penitências: os índios “havia posto muitas rosetas no lugar dos pinos para sentir mais dor”. Porém, tudo isso consistia em mais uma mostra do “efeito da palavra de Deus e dos costumes cristãos” que os padres procuravam “inserir em seus corações” (MCA, 1969, p. 70-74).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> A identificação das práticas e da interpretação dos religiosos à época não deve ocultar possíveis motivações ou sentidos indígenas para tal, no entanto esses escapam as narrativas encontradas nas fontes



Na ocasião da procissão das insígnias da Paixão de Cristo, que consistiam no açoite, na coroa de espinhos e nos pregos da cruz, os índios participaram com “grande disputa e devoção, açoitando-se um grande número de adultos e crianças, que, sem saberem os padres, saíram voluntariamente” (MCA, 1969, p. 57). Essa iniciativa teria causado grande júbilo e consolo aos inacianos. Os que faziam penitência pública deveriam andar fora da procissão para não atrapalhar a ordem ou concentração dos fiéis. Antes da execução dos Passos, havia outra função que despertava a admiração do padre Cardiel pela “ternura e compaixão”: era a passagem de dez a doze meninos, “vestidos com sotaina, cada um com uma insígnia da Paixão, cantando com voz lastimosa, em tom comovente” ([1747] 1953, p. 171).

Os índios conduziam diferentes passos da Paixão. Essas imagens de vulto eram talhadas por eles e delas “havia em todos os povos”. Ao apresentar-se a imagem do Senhor açoitado e atado à coluna e da Virgem Santíssima que ali aparecia cheia de dor, emocionavam-se as mulheres por toda a praça, enquanto seguia o “triste som das trompas e o canto do ‘Miserere’, acompanhado do estrépito dos açoites, com que muitos se flagelavam” (TESCHAUER, 2002, p. 199).

A cruz e o flagelo frequentemente andavam juntos nos *pueblos*. Em 1640, a redução de São Nicolas de Piratini estava sendo punida com a peste que – diziam os padres – teria enviado Nosso Senhor por “castigo aos pecados desta pobre gente”. Era preciso aplacar a ira divina, e para isso foram os índios ao encontro do cura, solicitando uma grande procissão. Assim, antes do sol nascer, “acudiu todo o povo com luzes nas mãos e muitos carregando cruzes sobre os ombros, ao modo que costumam fazer durante a Semana Santa”. De fato, a cena deveria possuir feições dantescas. Conforme o padre, levavam mais de 400 cruzes, iam cantando e acompanhando o trajeto da maior delas, “bonita e grande, que se fez especialmente para colocar em um posto em frente ao povo” (MCA, 1969, p.178). Enquanto isso, as índias rezavam as orações em voz alta com grande devoção, pedindo ao Nosso Senhor que lhes perdoasse e aplacasse sua cólera.

---

documentais, dificultando ponderações sobre a compreensão dos mesmos sobre a ação e seus desdobramentos.



O espetáculo incluía o flagelo: “Saíram muitos índios disciplinando-se com rosetas de farpado, derramando arroios de sangue, que a todos causava devoção”. A sessão de penitências não cessou até que o padre “lhes fez sinal que bastava”. Nem com toda a diligência cessou a peste. Porém, conformavam-se os religiosos, “nosso senhor deu o castigo como pai amoroso, tirando todos um grande proveito desta enfermidade” (MCA, 1969, p. 178).

Sem definir uma prerrogativa nativa, os curas se referem às pestes em seus escritos como “manifestação da cólera divina”, de modo que os recursos para contê-las passavam por vigílias de oração e atos expiatórios. Citando a ânua de 1661, Baptista descreve os procedimentos que compunham as estratégias para aplacar as epidemias: “Em tempo de peste, os homens põem-se a praticar penitências à frente da igreja, misturando-se o som de açoites, suspiros e prantos” (2009, p. 143). No mesmo ano, somados os esforços da coletividade de Loreto, vários índios se açoitavam “derramando farto sangue das costas” (MCA, 1970, p. 190). Em 1695, um bom número de homens seguia a mesma terapêutica diante da porta da igreja de Santa Ana “para aplacar a Deus justamente indignado com seus pecados” (BAPTISTA, 2009, p. 147).

Incentivados desde os primeiros anos do processo de missionação dos indígenas, os açoites, praticados pelas mulheres e crianças também, tornaram-se no decorrer dos anos prática corriqueira. No discurso jesuítico, seria culpa dos corpos nativos, pouco habituados à cristandade, a vitimação por pestes e demais infortúnios. A prática, principalmente quando eram provocadas feridas sangrentas, senão recomendada, seria profundamente admirada tanto pelos nativos quanto pela Companhia (BAPTISTA, 2009, p. 142-145). A mediação do texto dos padres para acessar a experiência missioneira apresenta limites na interpretação da percepção nativa, sobretudo pela ausência de outras referências.

Olhares externos ao sistema, como o do militar Joaquim Machado de Oliveira – em contato com os guaranis missioneiros na Semana Santa de 1816 – consideravam que a prática de açoitar-se “dava-se mais pela vaidade supersticiosa do que pela genuína fé cristã”, além de reconhecer a presença de elementos inspirados pelo fanatismo religioso da Idade Média. A herança dos dogmas predicados pelos loyolistas, “fatal e cavilosa”,



permanecia sendo “transmitida, como um legado sagrado, de geração a geração” (OLIVEIRA, [1818], 1842, p. 339-340).

A sequência de ações expiatórias começava na quarta-feira de trevas, quando os índios “dilaceravam com açoites” seus corpos, “suportando com estóica resignação os mais bárbaros tormentos”. Os candidatos à representação simbólica do “Redentor” seriam contemplados como “predestinados por uma inspiração celeste para exercerem as funções mais augustas e religiosas” no rito ao qual se ofertavam. O número de penitentes era indefinido, mas entre eles o que mais arduamente se flagelasse, o que mais “sangue vertesse” e aguentasse na “mais absoluta abstinência” seria o escolhido para representar Jesus Cristo no ritual. Na interpretação de Joaquim Machado de Oliveira, afastados de suas famílias e privados de alimento, os aspirantes acreditavam que seus esforços aplacariam a ira divina e, de tal modo, redimir-se-iam de seus pecados ([1818], 1842, p.339-340).

Durante as flagelações, os índios permaneciam “nus da cintura para cima, ajoelhados, silenciosos, com a cabeça inclinada para o chão, a mão esquerda sobre o peito, e a direita empunhando um látigo de couro”. Com o chicote esfolavam suas costas, “sem o mais leve indício do sentimento de dor” (OLIVEIRA [1818], 1842, p.340).

Tal leitura de impassibilidade frente à dor também foi feita por Gonzalo de Doblas:

Como por muito tempo tem sido tão frequente entre os naturais açoitarem-se, está tão perdido o horror aos açoites, tanto dos que castigam como daqueles que são castigados ou os que veem, que nenhuma emoção os causa açoitar, ser açoitados ou ver-se executar; e assim castigam com maior inumanidade as criaturas em todas as ocupações que possuem, acostumados desse modo a sofrer com a maior indiferença aos açoites, em qualquer tempo, em qualquer idade (1836, p. 30).

Na tradição tupi-guarani, certos momentos tidos como “estados de crise” envolviam a adoção de ritos purificadores (MARTINS, 2006, p. 192). Conforme Nicolas del Techo, entre os procedimentos e rituais de passagem para poder se tornar um feiticeiro estavam longos jejuns e autoflagelos:

Os que pretendessem ser especialistas na arte da magia hão de se macerar com severíssimos jejuns e outras penitências, para os quais fogem para lugares



solitários, onde permanecem nus e sem tomar banho, nada comem, senão pimenta e certa espécie de raiz (...), fazem alarde de coisas sujas e mortificam seus corpos (2005, p. 276).

Em certa medida, nas doutrinas os açoites mantinham sua função intrínseca de autocontrole das paixões e dos impulsos lascivos, destacando-se igualmente as ações punitivas e corretivas. No entanto, se os registros jesuíticos apontam para os valores edificantes vinculados a uma “verdadeira” conversão ao cristianismo, outros, realizados por administradores leigos, militares e viajantes, indicam certa ambiguidade da compreensão dessa prática por parte dos indígenas, com termos como “indiferença”, “costume”, “superstição”. A origem dessas concepções estaria sobretudo na didática inaciana, que teria feito uso de objetos materiais e ações físicas em prol do pensamento moral, complexo e abstrato, constantemente ratificado nos escritos da Companhia como inacessíveis aos indígenas.

## Considerações finais

Os interstícios que possibilitaram o funcionamento das doutrinas jesuíticas têm sido amplamente investigados nas últimas décadas. Tais estudos questionam as concepções de um bloco monolítico de indígenas missionários, doutrinados e isolados do restante do sistema colonial, problematizam os estereótipos superficiais daquilo que foram os povoados, fortalecido pela mídia – em filmes como *As Missões*, produzido por Roland Joffé, em 1986 – e, em certa medida, pelas agências de turismo.

Imagine-se a festa do padroeiro, em qualquer dos *pueblos*, em meados do século XVIII; reconstruída a seguir por intermédio dos itens citados no inventário de 1768. Ter-se-á uma pequena noção do quão incoerentes podem ser as rotulações dos níveis de precariedade, rudeza e das limitações que permeavam os rituais missionários.

Aproximando-se da data, o povoado punha-se em agitação, programando detalhadamente os ritos civis e religiosos. Os convites para a festa eram realizados pelo cura, seu companheiro, cabildantes bem como pelos membros principais das famílias extensas.



Na véspera, já se iniciavam os festejos. Ao repicar dos sinos somavam-se estrondos de salvas e os agudos sons dos clarins. Seguia-se um solene ofício religioso. A igreja – decorada com arranjos de flores, perfumada com incensos, ambientada pelos raios de luz coloridos que atravessavam os vidros das janelas e pelos cânticos do coral indígena – estava pronta para acolher o evento.

No altar-mor, entre as cadeiras de fundo dourado com galão de ouro e as pinturas de cenas bíblicas cobrindo as paredes e as colossais estátuas barrocas pintadas e delicadamente douradas, surgia o padre cura, luxuosamente vestido com sua casula de cor amarela, bordada com fios de seda, prata e ouro, decorada com flores de coloração pérola, com pontas de prata e forro de tafetá azul. Atrás dele, “presidia” tudo, uma imagem de Cristo, dourada, sobre cruz de prata lavrada, enaltecida com pedras coloridas. O evangelho, sustentado por um suporte especial, igualmente de prata trabalhada em baixo-relevo, começava a ser lido, intercalado pelos hinos do coral.

Depois do sermão, sobrevinha uma série de jogos militares nos quais se “aclamavam, simultaneamente, o santo padroeiro e a monarquia” (MARTINS, 2006, p. 195). A milícia guarani – por vezes composta por mais de quinhentos membros – se apresentava dividida em dois corpos: um de infantaria e outro a cavalo. Ambos formados por indígenas que vestiam jaquetas, calças, ponchos e turbantes especiais. Cada grupo, ostentando uma grande bandeira de tafetá. Os cavalos eram igualmente adereçados com carapaças de veludo vermelho bordado com prata, outros de damasco vermelho, com cinta azul ou granila com enfeite dourado. Os estribos de bronze haviam sido fundidos com a delicadeza das joias.

Em comitiva, “os índios deslocavam-se para a praça do povoado lançando aclamações ao monarca enquanto faziam tremular o estandarte real e as insígnias dos cabildos ali representados” (MARTINS, 2006, p. 196).

Além dos milhares de indígenas, os membros das congregações e do cabildo assistiam ao espetáculo. Para eles, havia casacas e calças de tecidos das mais variadas cores, chapéus com galões e meias de seda. Com as mesmas características dos adultos, portava indumentária especial o cabildo mirim.



Ao fim do dia, o povo era novamente chamado para a missa pelo bater dos sinos. Acompanhavam a liturgia, danças elaboradíssimas, cujos executores resplandeciam em movimentos nos quais chacoalhavam as franjas de prata que pendiam de suas vestes.

No dia da grande festa, repetiam-se as solenidades de culto, os jogos e as danças. Uma série de bailados precedia a chegada dos convidados. Para esperá-los, as ruas haviam sido decoradas com arcos cobertos de flores, e em cada esquina da praça, oratórios com imagens sacras emolduravam o ambiente. Sobre os alpendres das casas, cada família extensa recebia seus convidados, com mesa posta, sobre a qual alentos especiais para a data rodeavam uma estátua de santo.

Antes de voltarem aos seus *pueblos*, os convidados eram agraciados com presentes, tais como: facas, navalhas, pentes, chapéus, contas de vidro, sal, erva, tabaco, entre outros (MARTINS, 2006, p. 197).

O conjunto devia ser de fato impressionante. Nos fundões da América platina, milhares de indígenas ritualizando ao seu modo festas do calendário litúrgico católico. Amalgamavam-se a imaginária católico-jesuítica com as obras (de talha, arquitetura, fundição etc.), músicas, jogos e teatralizações realizadas por eles. Rodeados de ornamentação luxuosa; executores das mais refinadas e eruditas músicas de etilo barroco.<sup>19</sup> A assimetria do barroco foi capaz de englobar conceitos representativos da cultura indígena, sinaliza Janice Theodoro (1992).

Em meio a celebrações, guerras, defesa de fronteiras, cultivos do *abambaé* e do *tupambaé*, atividades das oficinas de marcenaria, olaria, carnação, pintura e escultura etc., existia o espaço fluído do contato com parentes que não tinham se “reduzido”. Havia aqueles que viviam na redução, mas nunca se batizaram; os que se batizaram, mas não cumpriam as obrigações religiosas; aqueles que só permaneciam na doutrina quando os

---

<sup>19</sup> Os dados foram retirados do inventário produzido por Francisco Bruno Zavala, publicados em: NASCIMENTO, Anna Olívia do; OLIVEIRA, Maria Ivone de Avila. (Orgs). *Bens e riquezas das Missões*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2008. Além dos mencionados, a listagem de itens é extensa no que tange a casulas de brocado, com guarnição de ouro e frontais com forro vermelho; casulas e capas bordadas com seda e ouro; panos de tisú (tecido de fios de seda, prata e ouro); ternos bordados com ouro, etc. As centenas de ornamentos foram divididas por cores: brancas, vermelhas, roxas, verdes, negras. Constam, também, inúmeros castiçais de prata, cálices, terços, rosários, anéis e demais distintivos. Alguns quartos da área jesuítica, no primeiro pátio, tinham cortinas de seda.



viveres estavam garantidos; que fugiam para os montes, quando doentes, e os que procuravam a ajuda do padre, sem por isso abdicarem da pajelança por meio da terapia que “chupasse” sua enfermidade.

A coexistência de referências ancestrais e dos dogmas cristãos foi sustentada por um imaginário combinado e fortalecido pela estrutura (não se distanciando das proposições lévi-straussianas) formada por situações capazes de orientar os indígenas e suas atenções, regulamentar as práticas e garantir suas reproduções. As festas, congregações, liturgias e teatralizações ofereciam tais suportes.

Ao serem hibridizados com os mitos e terem suas imagens compostas com fragmentos de outras imagens e narrativas, os santos, constituíram uma ação de bricolagem, que, na origem do termo, designa os processos práticos de construção de objetos originais e não reprodutíveis. Aproximando os conceitos de representação e signo, Strauss acrescenta que todas as produções estéticas são “um signo do objeto, e não uma reprodução literal, manifestam algo que não tinha sido imediatamente dado a percepção que temos do objeto” (STRAUSS em entrevista a Charbonnier, 1989, p. 79), sendo a manifestação de um conceito compreendido na realidade vivida, não o mimetismo de exemplares criados na conjuntura europeia dos séculos XVII e XVIII.

Negociações e maleabilidades compunham as estratégias de convivência nos povoados missionais. Destarte, as práticas situadas no plano dos usos e das condições que os fizeram possíveis. Complexidades que não se entendem, segundo Roger Chartier, sem a noção de representação. Tomando seu duplo sentido, o de fazer presente uma ausência, ou seja, representar algo, e exibir sua própria presença como imagem sígnica. Isso significa amalgamar a vivência histórica, conferir senso ao culto como estratégia de significação às instâncias enunciativas.

## Referências bibliográficas

AFFANI, Flavia. La imagería de las misiones jesuíticas de guaraníes: aspectos iconográficos distintivos, análisis estadístico y comparación con la imagería andina. In: MELIÁ, Bartomeu. (ed.) *Historia inacabada futuro incierto: VIII Jornadas*



*Revista Eletrônica da ANPHLAC*, ISSN 1679-1061, Nº26 , p.295-319, Jan./Jul., 2019.

<http://revista.anphlac.org.br>

internacionales sobre las misiones jesuíticas. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2002, p.327-356.

AHLERT Jacqueline. Estátuas andarilhas as miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e remanescências. *Tese* (Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 2012.

ALVEAR, Diego de. *Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, [1791] 1836 (Coleção de Angelis).

ÁVILA, Affonso. O lúdico e as projeções do mundo barroco. São Paulo: Perspectiva, 1980.

BAPTISTA, Jean. Dossiês Históricos do Museu das Missões. Volume II. *O eterno: crenças e práticas missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões-IBRAN, 2009.

BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*, volume I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília,DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

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

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, vol. 5, nr. 11, jan/abr. 1991, p. 173-191.

DEL TECHO, Nicolas. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo único. Assunção: Editoda Litocolor SRL, 2005.

DOBLAS, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaranis*. Buenos Aires: Imprenta del estado, [1785] 1836.

FRANZEN, B.V.; FLECK, E.C.D; MARTINS, M.C.B. (orgs.). *Carta Anua da Província Jesuítica do Paraguai 1659-1662*. São Leopoldo: Editora Unisinos/EdUFMT/Oikos Editora, 2008.

FURLONG, Guillermo S.J. *José Cardiel S.J. y su Carta Relación (1747)*. Escritores Coloniales Rioplatenses II. Buenos Aires: Libreria del Plata, 1953.

GAY, João Pedro. História da República Jesuítica do Paraguai, desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, ano de 1861. *Revista do Instituto Histórico Geographico e Etnographico do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia de D.L. dos Santos, 1863. Tomo 26.



HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no tempo das Missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1955.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Introdução, notas e sumário de Helio Vianna. Biblioteca Nacional: Divisão de Publicações e Divulgação, 1970.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Cartas ânuas de la provincia Jesuítica del Paraguay. (1632-1634) - (1637-1639)*. Introdução, notas e sumário de Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires: Academia Nacional de História, 1990.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: UPF EDITORA, 2006.

MELIÁ, Bartomeu. *El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología - CEUADUC, 1988.

NASCIMENTO, Anna Olívia do; OLIVEIRA, Maria Ivone de Avila. (Orgs). *Bens e riquezas das Missões*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2008.

OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Episódio de um diário das campanhas do Sul [1818]. In: *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia de D.L. dos Santos, 1842, tomo quarto, publicado entre as págs. 331-349.

PELIKAN, Jayroslav. *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac e Naif, 2000.

SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII e XVIII). *História UNISINOS*. Vol. 11, n.2, 2007, p. 240-251.

TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. Vol. 2. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.



THEODORO, Janice. América Barroca. Tema e Variações. São Paulo: Editora Nova Fronteira/Edusp, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005). Acesso em 20/09/2018.

WILDE, Guillermo. *Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes*. Revista Española de Antropología Americana, 2003. In: <http://revistas.ucm.es/ghi/05566533/articulos/REAA0303110203A.PDF>. Acesso em 20/11/2018.

\_\_\_\_\_.Religión y poder en las misiones de guaraníes. Buenos Aires: SB, 2009.



Revista Eletrônica da ANPHLAC, ISSN 1679-1061, Nº26 , p.295-319, Jan./Jul., 2019.

<http://revista.anphlac.org.br>