

O FLAGELO DA JUSTIÇA DIVINA E O RETRATO DA MORTE NAS REDUÇÕES DA PROVÍNCIA JESUÍTICA DO PARAGUAI DOS SÉCULOS XVII E XVIII¹

THE SCOURGE OF DIVINE JUSTICE AND THE PORTRAIT OF DEATH IN THE JESUIT REDUCTIONS OF THE PROVINCE OF PARAGUAY IN THE 17TH AND 18TH CENTURIES

Eliane Cristina Deckmann Fleck²

RESUMO

O presente artigo aborda o impacto que as epidemias e as concepções cristãs-ocidentais sobre doença e morte tiveram nas populações guaranis contactadas pelos missionários jesuítas e sua tradução, em termos de representações e práticas sociais, nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai, nos séculos XVII e XVIII. Para tanto, analisa os registros feitos pelos missionários, privilegiando as Cartas Anuais, com o objetivo de demonstrar como a busca pela cura das doenças determinou não só a observação cada vez mais racional da flora existente no entorno das reduções, como também a apropriação de determinados saberes e práticas curativas empregadas pelos indígenas. Conscientes dos efeitos que as curas e a “boa morte” exerciam sobre os indígenas, os jesuítas não hesitaram em adotar estratégias que garantissem a devoção e a piedade cristãs almejadas. Para tanto, contribuiu a percepção tanto dos missionários, quanto dos indígenas de que as epidemias resultavam de intervenções sobrenaturais decorrentes de transgressão moral ou religiosa, e que, para afastá-las e garantir a salvação, deveriam ser adotados procedimentos terapêuticos e rituais que envolviam a administração de sacramentos – como o batismo e o viático –, o uso de relíquias, além de orações, penitências e procissões. Curas milagrosas e ressurreições de indígenas dados como mortos são também referidos com o intuito de ressaltar a adesão ao cristianismo e o fervor religioso dos indígenas, expressos na tensão emocional e no ardor carismático que caracterizavam as missas e as procissões que antecederiam calamidades como fenômenos climáticos ou epidemias que se abatiam sobre os indígenas reduzidos.

Palavras-Chave: Província Jesuítica do Paraguai. Reduções. Epidemias. Séculos XVII e XVIII

1 Esta é uma versão revista e ampliada do capítulo intitulado “As epidemias na América platina”, que integra o livro *Em tempos de pandemia: reflexões necessárias sobre saúde e doenças no passado e no presente*, publicado pela Editora Oikos, em 2021.

2 Professora visitante no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Possui Graduação em História pela UNISINOS (1984), Mestrado em História pela mesma universidade (1991) e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (1999). E-mail: ecdfleck@gmail.com

ABSTRACT

This article addresses the impact that epidemics and western christian conceptions of disease and death had on the Guarani populations contacted by Jesuit missionaries, and their translation, in terms of representations and social practices, in the reductions of the Jesuit Province of Paraguay during the 17th and 18th centuries. To this end, it analyzes the records made by the missionaries, focusing on the Annual Letters, with the aim of demonstrating how the search for cures for diseases determined not only the increasingly rational observation of the flora surrounding the reductions, but also the appropriation of certain knowledge and healing practices employed by the indigenous people. Aware of the effects that cures and a “good death” had on the indigenous people, the Jesuits did not hesitate to adopt strategies that guaranteed the desired christian devotion and piety. This was aided by the perception of both missionaries and indigenous people that epidemics resulted from supernatural interventions stemming from moral or religious transgressions, and that, to ward them off and ensure salvation, therapeutic and ritual procedures should be adopted involving the administration of sacraments – such as baptism and viaticum – the use of relics, as well as prayers, penances, and processions. Miraculous cures and resurrections of indigenous people presumed dead are also mentioned in order to highlight the adherence to christianity and the religious fervor of the indigenous people, expressed in the emotional tension and charismatic fervor that characterized the masses and processions preceding calamities such as climatic phenomena or epidemics that struck the reduced indigenous population.

Keywords: Jesuit Province of Paraguay. Reductions. Epidemics. 17th and 18th centuries.

INTRODUÇÃO

Em 1601, o Superior Geral da Companhia de Jesus decidiu reunir as regiões do Rio da Prata, Tucumã e Chile, em uma Província independente, sob o nome de “Paraguay”,³ e para a qual foram definidas diretrizes em 1609 e 1610. O 1º Concílio do Rio da Prata, realizado em Assunção, em 1603, tem, neste contexto, uma importância fundamental, refletindo-se nas duas Instruções do P. Diego de Torres Bollo aos missionários que atuavam junto aos indígenas Guarani no Paraguai, redigidas em 1609 e 1610. O sétimo artigo da 1ª Instrução refere as condições que deveriam ser observadas pelos jesuítas, no momento da instalação da redução,⁴ revelando a preocupação

3 Em 1593, ano em que a Província jesuítica do Paraguai é desmembrada da Província do Peru, chegaram ao Paraguai quatro padres e dois irmãos coadjutores. A extensão da Província – correspondendo aos territórios hoje ocupados pela Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile, a parte meridional da Bolívia e os estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso do Sul – e as dificuldades encontradas para o sustento dos missionários forçaram a retirada de todos os padres do Paraguai e Tucumã, permanecendo apenas um padre em Assunção.

4 O termo redução (*reducción*) foi empregado na América em três acepções, significando, em alguns casos, o processo de congregar índios infiéis em povoados; o próprio povoado e, ainda, o conjunto de povoados considerados unitariamente por razões geográficas ou missionais.

com o controle de doenças e com o eficiente abastecimento de alimentos, ao recomendar que:

No sítio mais apto façam a Redução e a povoação (...) Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças, nem muito quentes, mas que tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos (...) (Apud RABUSKE, 1978, p. 24, grifos nossos).

Na correspondência periódica que os Padres Provinciais enviavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus – as Cartas Ânua –,⁵ os missionários descrevem a miserabilidade da terra, como enfatizado nesta passagem da Carta do padre Lorenzo, de 6 de junho de 1610, enviada ao padre Diego de Torres:

*(...) tierra miserabilísima falta de todas las cosas. Fuera de raíces de totora y pescado no ay otro regalo, los mosquitos son sin cuenta, ni de día ni de noche dexan sosegar a un hombre, mis manos y cara ni las pararon tales que no parecían sino de sarnoso e leproso, ciertas veces me pasaba con un poco de maçamora de maíz por no haber otra cosa (...). (CARTA ÂNUA 1610 In: DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA - D.H.A., 1927, t. XIX, p. 65, grifos nossos).*⁶

A Ânuia de 1613 retoma esta descrição, informando que “es grande el número de los enfermos, de los cuales dicen perece la mayor parte por falta de medicinas; además no se usa aquí la carne, ni el vacuno, por lo cual no hay nada de substancioso que pueda fortalecer los enfermos” (CARTA ÂNUA 1613 In: D.H.A., 1927, Tomo XIX, p. 294). Na década seguinte, o padre Nicolas Mastrillo Durán, na Ânuia referente aos anos de 1626-1627, reforçaria o envolvimento dos missionários em atividades que consistiam em “no solamente en cuydar de las almas de los índios sino tambien (y nos es el

5 Em relação às Cartas Ânua, deve-se observar que têm sua base nos relatórios anuais que o Provincial recebia dos superiores das residências, colégios, universidades e missões junto aos índios. Continham uma detalhada informação sobre as casas, suas obras, pessoas e atividades, sendo redigidas pelos secretários ou por pessoas com capacidade para escrevê-las, designadas pelo Provincial. As Ânua relativas à Província Jesuítica do Paraguai cobrem o período que vai de 1609 a 1675 e, após um intervalo de cerca de quarenta anos, o período de 1714 a 1762. Obedeceram a uma periodicidade anual até 1617, quando passaram a ser bienais e, posteriormente, trienais.

6 *Totora* é um tipo de junco comestível e *maçamora* ou *mazamorra de maíz* é uma espécie de papa de milho.

menor trabajo) de sus cuerpos”⁷ e a preocupação que tinham em buscar “as medicinas para lhes aplicar, e damos de comer e os sangramos por nossas mãos, e este meio tem sido o melhor para domesticar os indígenas, sobretudo os mais novos.” (In: D.H.A., Tomo XX, 1929, p. 264-266).⁸ Para além dos registros que dão conta de sua atuação como médicos e enfermeiros, os missionários não descuidaram de ressaltar as dificuldades em levar ajuda aos enfermos, como nesta passagem que refere “*algunas salidas por el Río arriba para ver si podíamos ayudar algunos enfermos, con mucho trabajo, caminando de noche por montes arroyos i malos pasos (...)*” (CARTA ÂNUA 1626-1627 In: D.H.A., 1927, Tomo XIX, p. 210, grifos nossos).⁹

Nas Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai, as epidemias – e as mortes que a elas se seguiam – merecem lugar de destaque, na medida em que eram percebidas tanto como fatores responsáveis pelo fracasso da ação missionária entre os indígenas guaranis, quanto como predisponentes às manifestações de devoção e de piedade dos indígenas nas reduções jesuíticas. Além de registrarem os efeitos das epidemias nas nascentes comunidades, os missionários jesuítas dedicaram-se também a descrever – e a condenar – a farmacopeia nativa e os procedimentos de cura adotados pelos xamãs guaranis, bem como a destacar as curas milagrosas – e as conversões delas resultantes – que ocorriam nas reduções.

Como procuramos demonstrar neste artigo, ao longo do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII, os missionários, apesar de, gradativamente, incorporarem a farmacopeia americana e muitas das práticas curativas indígenas, seguiram manipulando habilmente as ocorrências de epidemias e as eventuais curas, em uma estratégia missional que foi fundamental para o êxito do projeto de civilização-conversão da Companhia de

7 De acordo com Guillermo Furlong, “Aunque no creemos que aquellos primeros jesuítas entendieron mucho de medicina y medicamentos, parece que, a las veces, tenían efectos saludables los remedios que prescribían”, atuando “como curanderos en los primeros tiempos de las reducciones.” (FURLONG, 1962, p. 604).

8 Cabe observar que nem o Direito Canônico, nem as Constituições da Companhia de Jesus consideravam atividades relacionadas à cura de enfermos como própria de religiosos. Foi somente em 1576, que o Papa Gregório XIII outorgou à Companhia de Jesus permissão para a prática da medicina em regiões onde faltassem médicos e pudessem ser úteis também para as almas e não somente para os corpos. Apesar da proibição do exercício da medicina, as Constituições da Ordem previam que os noviços deveriam fazer estágios em hospital durante um mês, como exercício de humildade e caridade e que fossem nomeados os mais aptos para instalarem farmácias e enfermarias.

9 De acordo com Ivori Garlet, “Em algumas circunstâncias, o efeito das epidemias frustrava as suas expectativas [as dos missionários], enquanto que em outras, assinava o aval de seu ingresso nas aldeias, sendo tomados por grandes pajés que sabiam como tratar estas novas e estranhas doenças (...).” (GARLET, 1997, p. 40-41).

Jesus junto aos guaranis.¹⁰

1. SOBRE “EL RETRATO DE LA MUERTE” E “EL FLAGELO DE LA DIVINA JUSTICIA”

As epidemias que se abateram sobre os indígenas guaranis – e que foram registradas pelos missionários jesuítas nas Ânuas – não puderam ser evitadas e nem eficazmente combatidas, já que os primeiros encontravam-se desprovidos de anticorpos para delas se defenderem. Doenças desconhecidas, como a gripe, sarampo, varíola, tuberculose, febre amarela, malária, pneumonia epidêmica, disenteria, cólera, tifo, sífilis, lepra e doenças venéreas; debilitaram e desorganizaram as populações atingidas, facilitando o avanço da frente espanhola e provocando “además de su hundimiento demográfico, la más total desmoralización del indio” (MELIÁ, 1986, p. 87).

Considerando o imenso território que os guaranis ocupavam no século XVII, as epidemias se propagaram facilmente, devido à sua grande população e à intensa comunicação que existia entre as aldeias, ligadas por uma rede de trilhas e caminhos abertos no interior das florestas ou pelos cursos d’água. Este aspecto pode ser observado na Carta Anua de 1634, na qual o Padre Romero atribui a propagação das epidemias ao fato de os guaranis serem “naturalmente andarilhos”, sendo que poucos “escapavam de padeecer destas pestes e enfermidades e, assim, uns sucessivamente a outros vão caindo” (ROMERO In: VIANNA, 1970, p. 129).¹¹

Nessa mesma carta, encontramos a informação sobre como os missionários contornavam a falta de pessoal para o atendimento dos doentes, o que pode ter causado a disseminação das epidemias: “(...) muitas vezes enviamos às aldeias antigas dos índios um mancebo enfermo” (ROMERO In: VIANNA, 1970, p. 112). Isso, sem dúvida, deve ter facilitado, ainda mais, a disseminação das epidemias, uma vez que não foram evitados os contatos

10 Consideramos que estes rituais de cura não poderão ser pensados fora das superstições que formavam o maravilhoso e das “tendências gerais da consciência coletiva” da época em questão, uma vez que isso implicaria condená-los antecipadamente e, principalmente, percebê-los “apenas como uma anomalia ridícula” (BLOCH, 1993, p. 171).

11 É preciso lembrar que “os próprios missionários eram, em muitos casos, os agentes transmissores de doenças. Em algumas circunstâncias o efeito das epidemias frustrava as suas expectativas, enquanto que em outras assinava o aval de seu ingresso nas aldeias, sendo tomados por grandes pajés que sabiam como tratar estas novas e estranhas doenças (...)”. Por outro lado, “as epidemias, em muitos casos evacuavam as populações nativas de extensas áreas, liberando-as aos colonizadores. Acompanhando o histórico dos contatos entre os antigos Mbyá com a sociedade colonial, fica evidente que os colonos foram se estabelecendo sobre seu território à medida que as doenças produziam verdadeiras clareiras demográficas” (GARLET, 1997, p. 40 – 41).

entre os sãos e os enfermos, o que teria impedido a contaminação.

Nos primeiros registros feitos pelo missionários, predomina a compreensão de que as epidemias eram *“instrumentos de la divina justicia”* e o controle ou a minimização de seus efeitos danosos passaram a ser considerados indicativos da proteção divina, garantida através da conduta exemplar dos indígenas. São numerosos os relatos nos quais são mencionados os efeitos que estas intervenções divinas – através das pestes ou das curas milagrosas – produziam sobre a conduta moral dos indígenas, bem como os múltiplos recursos empregados (procissões, remédios, sangrias, relíquias e confissões) para que epidemias e cataclismos fossem superados:

Los otros días dando una enfermedad, se hizo una procesión muy solemne llevando de un pueblo a otro la imagen [de San Ignacio] con que el Sor servido no pasase adelante la peste y en otra dice los indios gras al sor están muy adelante en las cosas de Dios, no ay borracheras ni amancebamientos donde muchos estaban enredados antes en abominables vicios los cuales abominan ahora. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 146, grifos nossos).

Cogiese dese trabajo grande fruto con confesiones generales, y mudanzas de vida porque se le ofrecieron a los Pes lances muy venturosos, e hicieron hablar a muchos demonios mudos, que se avían apoderado de los corazones largos años, y tal vez teniendo perdido el habla y aun el sentido se la restituyo nro Sr milagrosamente para que se confesase tocándole con una milagrosa imagen de nro Pe S. Igno [...]. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 427, grifos nossos).

Decorridos mais de vinte anos destes relatos, prevalecia a compreensão de que as pestes constituíam-se em manifestação da cólera divina e em castigo para aqueles que não se mantinham firmes na fé, como podemos constatar na passagem que transcrevemos:

(...) con estas cosas parece q. suficientemente nos había ayudado el Señor dándonos a entender, que quería el mirar por este pueblo, pero aun más claramente nos lo ha manifestado castigando a otros (...). Al oír los indios de los Padres, que semejantes epidemias son instrumentos de la divina justicia, se fueron a ellos rogándoles que organizasen solemnes rogativas para aplacar la ira de Dios. (CARTA ÂNUA 1635-1637 In: LEONHARDT, 1927, p. 702, grifos nossos).

Na Ânuia de 1637-39, de autoria do Padre Francisco Lupercio de Zurbano, também encontramos a associação entre epidemia e “*divina justicia*”, e, principalmente, entre cura e conversão:

Cuando el hambre estaba en su apogeo en este pueblo, fueron enviados algunos indios de aquí al pueblo de Concepción, para pedir limosna a los Padres un poco de provisiones como alivio en tanta necesidad. (...) el Padre se olvidó añadir a ella algo de carne para ellos. (...). Tres de los indios quisieron tomar venganza del olvido del Padre; agarraron el buey [que estaba pastando], lo mataron y repartieron los cuartos. Ponen algunos de estos últimos en un asador de palo, después de haber comido ya otros cocidos. (...) *Pero sucedió que les alcanzó el castigo de Dios.* Así como estaban sentados alrededor del fuego, dando vuelta al asador, cayeron de espaldas con sus miembros al aire, y mientras con débil voz rezaban el Padre nuestro y Ave María, se murieron. Los demás quedaron con el susto dos días sin querer comer, y escarmentados en cabeza ajena aprendieron, juntamente, con todo el pueblo, a temer a Dios. (CARTA ÂNUA 1637-39 In: MAEDER, 1984, p. 125, grifos nossos).

Situação similar voltaria a ser referida pelo Provincial Andrés de Rada, na Ânuia de 1663, que sugere que, em termos de explicação para milagres e curas, sempre deveria prevalecer aquela que promovesse a “*reforma de costumbres*” dos indígenas e a conversão:

Por el año de 1663 cierto sudor extraño agitó los sentimientos religiosos, tenido por algunos por milagro, por otros por funesto presagio, otros juzgaron de otra manera; pues, esta humedad destilada em gran cantidad de las imágenes, tenida por milagrosa por algunos, la tienen otros por muy natural a cuadros al oleo, atribuyéndole a una descomposición de los ingredientes de la pintura. *Yo, por mi parte, no excluiría del todo una intervención de la Providencia, ya que suele producir tal caso un efecto moral, y una saludable reforma de costumbres.* Consultado un Padre sobre este caso, explicó que lo mejor sería, arrepentirse de sus pecados, y practicar austeridades corporales, para alejar de nuestras cabezas el flagelo de la divina justicia. (CARTA ÂNUA 1663 In: LEONHARDT, 1927, p. 103, grifos nossos).

Mas, apesar de alguns missionários insistirem em atribuir as doenças à “*divina justicia*”, outros entenderam que elas poderiam decorrer da “*transmigración y [d]el cambio de clima*”, que causavam “*frecuentes dolencias en el*

pueblo". E, ainda, que se deveria considerar um outro tipo de intervenção terapêutica, distinta da magia eclesiástica, como se depreende da referência a que "*aplicaron las medicinas del campo de aquella región, pero sin ningún resultado*", ou, então, no recrutamento de enfermeiros entre os índios sãos, "*para investigar si los había [enfermos] en las casas, campos y selvas*" e para denunciar "*a antigua superstición de los hechiceros*." (CARTA ÂNUA 1637-1639 In: MAEDER, 1984, p. 88).

A passagem abaixo ilustra o senso de observação prática de alguns missionários, e a relação que estes estabeleceram entre as doenças e as condições de assentamento das populações indígenas. Em seus registros são também frequentes as referências à vinculação entre a "*plaga del hambre*", a "*escasez de sólido alimento*" e "*toda clase de enfermedades*":

(...) *tierra pantanosa y llena de lagunas y mosquitos, habiendo padecido por ello muchas enfermedades (...). Desta peste dicen que es causa el río porque ha crecido supra modum y fuera del curso natural con dos crecientes, que después que iba baxando ya, a su tiempo, torno a crecer otro tanto y mas, y ahora esta in summo sin aber abaxado, y así ban las enfermedades con el río. Han se visto en el pescados disformes de grandes, sobreaguados muertos, que dicen traían la pestilencia con muchas víboras que cogía la corriente.* (PASTELLS, 1912, p. 180-181, grifos nossos).

Além de se dedicarem ao criterioso levantamento dos possíveis fatores causadores das epidemias, alguns missionários também registraram – de forma bastante detalhada – o processo de evolução das doenças (o contágio, as tentativas de cura ou então a morte), bem como as principais enfermidades (gripe, disenteria, lepra, sarampo, tifo, varíola) que se abatiam sobre os indígenas reduzidos e os colonos espanhóis instalados nos "*pueblos*" próximos delas. A passagem abaixo é ilustrativa não só da preocupação com a evolução do quadro de determinadas doenças, mas também da percepção ocidental de doença evidenciada nas imagens que o missionário constrói sobre o "*retrato de la muerte*":

Los aires del mar causaron una epidemia tan atroz que podía uno durar si tenía causas naturales o si era producida por el mismo demonio. Comenzaba la enfermedad con un intolerable dolor de cabeza. Luego torcían se los ojos y perturbábase la razón. Extendía se el mal hacia el cuello, y quitaba la facultad de tragar y hablar. Después salieron úlceras tan feas en la garganta, que inficionaban con su mal olor en tal grado el aliento, que el mismo enfermo parecía ahogarse entre insupportables sufrimientos. En seguida se cubría todo el cuer-

po con una erupción semejante a la lepra y en las entrañas se formaban unos gusanos peludos de asqueroso aspecto, que causaban a los enfermos agudísimos dolores. Al fin se hinchaba horriblemente la cara y reventaba en llagas como paperas. (...). *Esta peste postró en menos de ocho días a toda la población a grandes y chicos, hombres y mujeres.* Solo yo y un joven quedamos en pie (...). Adonde me volvía, no veía yo sino oscuras llagas, apostemas destilando pus y gusanos, y en todas partes se me presentaba el retrato de la muerte. *Y para cuidar a cuatro mil enfermos quedaba sólo yo con aquel joven. Aconsejaronme algunas personas, sería bueno, sangrar a los dolientes (...).* (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 681, grifos nossos).

A descrição acima, sem dúvida, explora amplamente as sensações de dor decorrentes do avanço da doença, e de compaixão e repugnância, através do forte apelo aos sentidos do olfato e da visão. Se homens experimentados e familiarizados com as epidemias na Europa, como os missionários jesuítas, as descreveram com colorações tão realistas, pode-se avaliar o impacto que as epidemias – e seus efeitos – causaram nos indígenas, traumatizando-os e predispondo-os a buscar a salvação da alma na conversão ao Cristianismo.¹²

O já citado Padre Zurbano também chegou a considerar a possibilidade de que algumas mortes ocorriam por razões de ordem natural. Apesar disso, não deixou de ressaltar os seus efeitos na conduta dos indígenas reduzidos:

Algunos de nuestros Padres refirieron este caso de un modo algo diferente. *Podía ser que, debilitados por el hambre, comieron de una vez demasiada cantidad de carne, dañándose así su salud y ocasionándose la muerte repentina. Así no hubiera venganza de Dios por el robo cometido, sino efecto natural.* A lo menos enseña este ejemplo que la muerte es buena maestra. (CARTA ÂNUA 1637-39 In: MAEDER, 1984, p. 125, grifos nossos).

A associação entre cura e oferta de alimentos e conversão – admitida pelos próprios missionários – é apresentada como determinante para a permanência dos indígenas nas reduções, e para o consequente abandono das antigas práticas:

12 Cabe ressaltar que o medo e a desconfiança iniciais por parte dos indígenas foram cedendo diante do “poder de cura” demonstrado pelos missionários frente às doenças desconhecidas e à ineficácia das práticas tradicionais de cura dos *karaí* nativos. Conforme Garlet, “não era a cura da alma ou do espírito que o demovia a aceitar o missionário, mas a cura dos males físicos” (GARLET, 1997, p. 41).

Valió mucho para que no pereziesen todos la industria del Padre Pedro de Mola, *provo a sangrarles y sanaron algunos y así se llenaba todos los días nuestra casa de apestados que acudían ansiosos y deshaldos para que el Padre les diese de comer y les san-grase por sus manos pidiendo todo el pueblo a voces a Nuestro Señor misericordia* y muchos por aquel medio la alcanzaron y deramándose por la tierra adentro la fama acudían los gentiles a tropas para que el Padre ejercitase con ellos la misma piedad. (...) los cuales no sabiendo como agradecerlos todo el día se andaban tras de el Padre haciéndole mil caricias y afagos y la puerta de casa muchos regocijos y fiestas las noches a su usanza para tenerle contento y los ya cristianos dejándose formar de su doctrina en toda piedad cristiana y cortar lo vicioso y *hubo muy señaladas conversiones y los gentiles disponiéndose con gran fervor para el bautismo*. (CARTA ÂNUA 1632-1634 In: MAEDER, 1990, p. 167, grifos nossos).

O empenho em prover os indígenas de alimentos e de garantir-lhes a salvação – previsto nas Instruções de Torres Bollo, que orientavam a atuação dos jesuítas junto aos indígenas na Província Jesuítica do Paraguai – pode explicar a ênfase dada pelos missionários, em seus relatórios, aos prejuízos que a fome e as epidemias causavam ao projeto reducional, como fica expresso nesta passagem:

Perecía de hambre el pueblo (...). Los más dellos con esta ocasión desampararon el pueblo, i recurrieron por comida a los sembrados de sus tierras antiguas, donde no había llegado esta plaga, i se vieron los padres en mucho trabajo para hacerlos volver a la reducción por que alegaban se cansaban en sembrar pues los ratones lo destruían todo. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 287, grifos nossos).

O comprometimento da conversão dos indígenas fica igualmente visível na interpretação dada à praga de ratos, que expõe a reincidência nas assim denominadas superstições:

Y casualmente, al tiempo de sembrar, aparecieron enjambres de ratones, nacidos por la sequía, y comenzaron a devastar los campos, por lo cual que algunas víctimas de su superstición lo atribuyeron a brujería. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 591, grifos nossos).

Assim, ao longo do século XVII, os missionários referiram-se com frequência à “praga da fome” e à escassez do “sólido alimento” como fatores

que promoviam toda a sorte de enfermidades. As pragas de ratos, os períodos longos de fome e as calamidades climáticas, no entanto, não implicavam apenas na perda das colheitas e nas doenças, uma vez que, para desespero dos missionários, “*las nascentes cristandades*” – dependentes do “bom estado da agricultura” – eram abandonadas pelos indígenas, (HAUBERT, 1990, p. 254), como se pode constatar nas passagens que transcrevemos das Ânuas de 1650-52 e 1663-66:

“Pues, a la peste se siguió el hambre, y los indios tenían que desparramarse para buscar algo de comer, y en plena cosecha tuvieron que holgar los Padres.” (CARTA ÂNUA 1650-1652 In: LEONHARDT, 1927, p. 34, grifos nossos).

“Además sobrevino el estorbo de una cruel epidemia, que a muchos llevó al sepulcro, también la calamidad de una prolongada sequía, y, a consecuencia de ella, una plaga de gusanos, que devoraban el resto de la siembra.” (CARTA ÂNUA 1663-1666 In: LEONHARDT, 1927, p. 49, grifos nossos).

É interessante notar que, decorridos mais de setenta anos, na Carta Ânuas de 1730-1735, encontramos esta mesma percepção, já que o padre redator informa que o clima na região de Tarija – noroeste da Argentina – era muito variável e que eram frequentes as moléstias que sofriam os que viajavam para aquelas paragens ou nelas se instalavam. (CARTA ÂNUA 1730-1735 In: LEONHARDT, 1927, p. 107). Isto parece comprovar que nem sempre foi possível instalar as reduções em áreas que garantiriam a saúde dos indígenas como aquelas sugeridas pelo Padre Cardiel em meados do século XVIII, dentre as quais estavam a de que elas deveriam contar com “*buenas aguas cerca, así para beber, como para lavarse y bañarse, a que es aficionado todo indio, y lo necesita para la salud*” e estar “*despejadas por parte del Sur, para desembarazo del viento fresco, que (...) es necesario en tierra de tantos calores.*” (CARDIEL In: FURLONG, 1953, p. 153-154).

O seu não atendimento, aliás, pode explicar o uso de determinados medicamentos [componentes químicos] no tratamento da água, com a finalidade de torná-la potável, como se depreende deste registro: “*Otras veces pasan por lugares tan áridos que les falta el agua, y la poca que encuentra a veces, es sucia, y hedionda, y de mal gusto, tanto que muchas veces hay que hacerla potable con aplicación de remedios*” (CARTA ÂNUA 1720-1730 In: LEONHARDT, 1927, p. 132, grifos nossos).

2. “CON MÁS BUENA VOLUNTAD QUE CIENCIA ADECUADA, ACUDÍAN AL ALIVIO DE LOS ENFERMOS”

Durante os primeiros anos do século XVII, os missionários “con más buena voluntad que ciencia adecuada, acudían al alivio de los enfermos (...) no eran médicos, ni entendían de medicina, si bien actuaron como curanderos” (FURLONG, 1962, p. 604). Constatada a epidemia, os missionários visitavam os enfermos, “así para llevarles los consuelos espirituales, como para ver si estaban bien asistidos, procurando que no les faltase el alimento conveniente a su estado y las medicinas posibles y a veces también haciendo de médicos y enfermeros.” (HERNÁNDEZ, 1913, p. 16)

Mas, se, inicialmente, os missionários negaram a existência das virtudes medicinais da flora nativa,¹³ passando a, posteriormente, condená-la, bem como as práticas terapêuticas xamanísticas, qualificadas como demoníacas e mágico-supersticiosas,¹⁴ em algumas situações bem específicas, eles se veriam confrontados com a necessidade de empregar procedimentos curativos que, por preverem a utilização de relíquias, rezas, plantas, sopros e sucções, assemelhavam-se muito àquelas que eram alvo de condenação quando executadas pelos xamãs.¹⁵ Isto parece ficar evidente na prática da sucção de ferimentos – ou de partes do corpo do enfermo – que, apesar de condenada quando empregada pelo xamã, assume um caráter piedoso e taumatúrgico ao ser empregada pelo padre:

13 O padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, ao descrever as práticas curativas guaranis, destacou o amplo e difundido uso de ervas medicinais entre os guaranis: “Usam os índios muitos remédios e ervas (medicinais), que lá a natureza tem produzido. A pedra de São Paulo é de ajuda comprovada; são-no também os alhos esmagados ingeridos o remédio como bebida, a pedra bezoar e outras ervas (medicinais). Mas mais caseiro é o fogo, queimando-se com uma faca em brasa a parte ferida pulverizada com enxofre. É conhecido este remédio e, acudindo-se a tempo, gente picada por tais cobras está fora de perigo. Os fígados da víbora, sendo ingeridos com alimento, usam-nos como remédio.” (MONTTOYA, 1985, p. 25).

14 É também em Montoya que encontramos a seguinte descrição: “As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo, as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tonha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante.” (MONTTOYA, 1985, p. 54).

15 Os indígenas utilizavam unguentos contra mosquitos e como protetor solar, além de escarificações feitas com “espinhas de pescados, agujones de palmera o dientes de cuatí, combatendo así la pesadez del cuerpo y el cansacio mismo”, recorrendo, ainda, à “curación ígnea” na cauterização de feridas, e às ventosas e aos anti-helmínticos, os quais viriam a ser largamente empregados pela população colonial americana (ECHENIQUE; FERREIRA, 1985, p. 252). Já na Europa eram empregadas a purga e a sangria, bem como preparados à base de azeite e vinho, procedimentos que se fundamentavam na teoria humoral.

Un indio sufría una enfermedad muy asquerosa, resistiendo sus apostemas a toda curación. *Nuestro Padre, empero, quiso vencer la repugnancia y sanar al enfermo y por eso pensaba que lo mejor sería besar las llagas como si fuesen rosas flagrantas y chuparle la materia infecta (...).* (CARTA ÂNUA 1663 -1666 In: LEONHARDT, 1927, p. 92, grifos nossos).

Registros de curas milagrosas – operadas com o uso de amuletos, relíquias e água benta – são bastante frequentes na documentação jesuítica, evidenciando o largo emprego desta terapêutica pelos missionários, e os efeitos que produziam nos indígenas nas reduções:

Una india de pies a cabeza cubierta de lepra después de bautizarla con la salud del alma se sirvió Nro. Señor comunicarle también la del cuerpo – tienen estos indios particular devoción al água bendita por las mercedes que nro. Señor por su medio les hace, algunos que han padecido mal de ojos con solo lavarse con esta água quedaban sanos. (CARTA ÂNUA 1616 In: D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 28, grifos nossos).¹⁶

Dentre as primeiras cartas produzidas por missionários jesuítas atuantes na Província Jesuítica do Paraguai, destaca-se a do Padre Marcial de Lorenzana – dirigida ao Provincial Padre Diego de Torres e datada de 19 de julho de 1610 –, na qual encontramos o registro da prática da imposição das mãos que, mais do que a cura do corpo, acabava por promover a mudança de conduta dos indígenas:

Esta reducción, a “toto genere” va cada día mejor, y los indios y indias se pasan de muy buena gana al asiento nuevo. Después de mi vuelta se han animado mucho, y dicen q. han conocido ya el grande amor que les tengo, va acudiendo mas gente, muestran deseo de bautismo, *no se nos muere nadie en las enfermedades, los que se han bautizado in “articulo mortis” han sanado, tienen gran devoción con los evangelios y dicen que cuando el Pe. les pone las manos en la cabeza les pone una cura con que ellos sienten q. los sanan;* los q. tenían dos mujeres las van dejando y hacen otras cosas en que dan muestras de temer a Dios. (CARTA ÂNUA 1610 In: PASTELLS, 1912, p. 163, grifos nossos).

16 Sabe-se que “la imagen de San Ignacio, es imagen del acto evangelizador”, sendo empregada na cura de “fracturas, fiebre crónica, ceguera y otras dolencias de la vista, parálisis de ambos miembros inferiores, Dolores crónicos de cabeza; así como también acudía con las enfermedades mentales y como patrono protector de las mujeres embarazadas.” (SCHÄRER, 1989, p. 257-259).

As referências feitas ao uso da “*tierra de San Pablo*”, do “*licor de San Nicolás*”,¹⁷ do “*milagroso sudor*” e dos sacramentos do batismo e do viático – em situações que abarcavam desde uma picada de cobra até lepra –, mais do que comprovar a insistência com que os missionários negavam a existência – ou da eficácia – das terapêuticas curativas nativas pelos missionários, parecem revelar o esforço que eles empreenderam para serem médicos dos corpos e das almas dos indígenas:

(...) *dos indios viejos que avían sido mordidos de unas víboras tomando tierra-de-San Pablo quedaron sanos*, con que se van aficionando a las cosas de nra santa fe (...). (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 98, grifos nossos).

A una niña q. estaba muy al cabo bautizo el Pe en los brazos de su me y luego la hizo dar un poquito de licor de S. Nicolás comenzó a mejorar luego y sano en breve (...) otro yndio enfermo de cámaras de sangre estaba tan al cano q apenas se podía catequizar recibió el sto. bautismo comenzó luego a mejorar sano perfectante y el mismo decía q Dios le había sanado por medio del sto bautismo. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 100, grifos nossos).

Aplicó-se el milagroso sudor, y sintió ella alivio, cerrándose el otro día la llaga, de la cual sólo le quedó la cicatriz. La misma escapó por este mismo remedio del inminente peligro de muerte a consecuencia de la peste, pudiendo ya el día siguiente, sana y buena, irse para dar las gracias a su protectora. En una, palabra, este remedio sirvió para toda clase de enfermedades, no sólo del cuerpo como del alma. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 520, grifos nossos).

Ni solo obra nro. Sr estos milagros en las almas destos nuevos Xpiânos, sino también en los cuerpos. Fue un padre a visitar un enfermo i hállale con el pecho ia hinchado i para rendir el alma; supo no avía recibido el viático. Tomolo el doliente [...] con

17 O “*licor de S. Nicolás*” constitui-se de azeite que, associado às relíquias de San Nicolas de Bari, era utilizado como remédio. Já a “*tierra de San Pablo*” e a “*água de San Ignacio*” são simplesmente água e azeite, benzidos com as preces do ritual católico, acompanhadas da invocação de determinados santos. As Anuas referentes às primeiras duas décadas do século XVII mencionam o uso destes dois medicamentos, especialmente, no tratamento de “*mordeduras de víboras*” (MONTTOYA, 1985, p.145). Já os missionários insistem em afirmar que “*não existe nenhum remédio seguro, nem vegetal ou outro com que se possa contar para salvar a vida daquele mordido por cobras*”. (In: D.H.A., 1929, Tomo XX, p. 283-284). Assim, mantiveram a crença na terapêutica mágico-curativa – e, conseqüentemente, em uma cura milagrosa – e desqualificaram as terapêuticas curativas indígenas.

mucha fe i devoción; mostro lo el efecto porque luego se sintió mejor y el día siguiente sanó del todo. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 314, grifos nossos).

Se as justificativas para o emprego de licores, relíquias e orações parecem se resumir à “*debil medicina*”; a atuação como “*medicos no solo de sus cuerpos, pero también de sus almas*” encontrava respaldo nos sucessos extraordinários e nos relatos edificantes de conversão:

El año pasado dio una enfermedad de catarro de que enfermo caso todo el pueblo y el padre Juan de Salas les hizo un jarabe con que sanaron casi todos aunque algunos murieron [...] aunque algunos les vino tanta abundancia de flemas que no las pudo vencer tan débil medicina y otras que a habido. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 88, grifos nossos).

(...) pero poco a poco se van desengañando, y viendo con sus ojos los indios como los nros les son verdaderos padres dando-les con amor de tales cuanto piden como lo haya en casa, y siéndoles médicos no solo de sus almas q es lo principal, sino de sus cuerpo s ayudándoles en todas sus enfermedades y trabajos de noche y de día. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 24, grifos nossos).

Entendemos, no entanto, que as expressões “*con que se van aficionando a las cosas de nra. Santa fe*”, “*q. Dios le había sanado por medio del Sto. baptismo*” e “*con mucha fe i devoción*”, além de revelarem a estreita relação entre cura e conversão estabelecida pelos padres, apontam para a possível razão da aceitação das práticas curativas cristãs-europeias pelos indígenas: a magia de que se revestiam e que as aproximavam da tradicional terapêutica adotada pelos nativos.

Acreditando em uma certa predestinação para atuarem como médicos dos corpos e das almas dos indígenas, os missionários chegavam, inclusive, a descuidar de sua própria saúde em tempos de peste, confiantes de que desfrutavam de uma presumida imunidade diante do inevitável contágio: “*Mientras tanto se declaró una epidemia que hizo gran estrago. (...) El contagio se hizo tan general en la ciudad que prostró también a todos los sacerdotes, menos a los de la Compañía, para que pudiesen asistir a los moribundos.*” (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 523). Pelo que podemos apurar na documentação, a resistência ao uso da farmacopeia e das práticas terapêuticas empregadas pelos nativos não se restringia ao atendimento dos enfermos, podendo ser também observada no tratamento das enfermidades dos próprios missionários, como fica claro na Informação sobre a Redução de Nra. Sr^a. De la Natividad del Acarayg:

Yo avía mas de mes i medio que lo estaba de tiriçia (...) e el Pe Claudio con su gran caridad hizo una chozuela con unos cueros. (...) i allí cobre alguna mejoría, mas con las oraciones / las oraciones del Pe. que con otro remedio, que no le avía, ni regalo ninguno (...) (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 294, grifos nossos).

O registro em destaque atesta, ainda, a crença na intercessão divina e na eficácia das orações, coerente com a percepção de doença e de cura dos missionários, que não só consideravam natural invocar a ajuda de Deus como também recebiam com naturalidade a punição ou a misericórdia divina.

Cabe, contudo, ressaltar que as Ânuas que analisamos constituem-se de relatos edificantes, referindo-se essencialmente aos casos de doentes que se disseram – e se mostraram – curados após a intercessão da invocação aos santos, do uso da água benta e das relíquias, e da administração dos sacramentos. Não encontramos, nos registros referentes ao período mencionado, qualquer referência aos insucessos nas tentativas de curas; ou, ainda, menção a recidivas das doenças, o que atestaria que a terapêutica empregada pelo missionário não havia sido eficaz, levando o indígena a repeti-la ou, então, a desacreditá-la.

Deve-se, ainda, considerar que tanto a medicina quanto os médicos, neste período, tinham poucos recursos para descobrir e avaliar as recidivas das doenças, não dispondo, também, de uma terminologia muito rigorosa e de métodos de diagnóstico seguros. Muitas das doenças conhecidas no século XVII cediam – ou pareciam ceder – mediante o emprego de alguma terapêutica, produzindo facilmente a “ilusão da cura”, condição fundamental para o prestígio de um médico ou curandeiro. Considerando que muitos destes procedimentos de cura estavam ligados a substâncias ou rituais mágicos, facilmente se difundia entre os adoentados e os recém-curados a vinculação entre magia e cura, entre fé e milagre.

Não deve-se, no entanto, desconhecer que, a despeito da resistência dos missionários à farmacopeia e às terapêuticas nativas, “un solo missionário no podía dar atención eficiente a cien mil indios, ni siquiera a la mitad”, o que pode ter significado “que las recetas y soluciones indígenas debían ser de uso general” (ECHENIQUE; FERREIRA, 1985, p. 260). Assim, independentemente dos sucessos obtidos com o emprego dos sacramentos e das relíquias e das experiências com plantas nativas, os missionários “sabían muy bien sus limitaciones y por eso se preocuparon cuanto antes, traer de Europa hombres especializados en la ciencia médica” (FURLONG In: ECHENIQUE; FERREIRA 1985, p. 258). Esta preocupação se materializou na solicitação de envio de médicos, enfermeiros e boticários às missões,

encaminhada ao Padre Geral da Companhia de Jesus, em 1632.¹⁸

Já nas primeiras décadas do século XVII, alguns, como o Padre Cristóbal Altamirano, chegaram a organizar uma botica que viria a atender às demais reduções;¹⁹ outros, como o Irmão Diego Bassuari, escreveram um “libro de medicina”, com base num “cartapacio de recetas [que fez vir da Europa]” e em suas experiências como enfermeiro nas regiões de Córdoba e Assunção. (FURLONG, 1962, p. 605). É preciso, ainda, considerar que, entre os missionários que atuaram na América platina e haviam ingressado tardiamente na Companhia, alguns haviam “hecho algunos estudios y alguna práctica quirúrgica en Europa, antes de pasar a América”, o que os habilitava a atuar como enfermeiros, “medio médicos”, “herboristas”, boticários e cirurgiões. (FURLONG, 1962, p. 604). Houve outros, como o padre Antônio Sepp que, devido à uma peste de varíola hemorrágica ocorrida na redução de Nossa Senhora da Fé, no ano de 1695, ordenou uma sangria geral. Dada a inexistência de instrumentos sangradores, músicos e ferreiros foram encarregados de confeccioná-los. A sangria, contudo, revelou-se pouco eficiente, levando o missionário a afirmar que os métodos europeus eram impotentes para curar os enfermos que sentiam algum alívio mediante o uso de “los remedios caseros e con los propios de la farmacopea indígena” e com uma rigorosa dieta acompanhada de suco de limão e água fresca adoçada com mel. (SEPP In: ECHENIQUE; FERREIRA, 1985, p. 253-254).

A “*falta de medicinas*” parece, portanto, ter sido contornada também de outras formas por alguns missionários, que, por estarem autorizados a atender os enfermos quando constatada a falta de médico. Segundo Hernández, os “*misioneros recorrían las casas de los enfermos, así para llevarles los consuelos espirituales, como para ver si estaban bien asistidos, procurando que no les faltase el alimento conveniente a su estado y las medicinas posibles y a veces también haciendo de médicos y enfermeros y aun manejando la lanceta por su mano*” (HERNÁNDEZ, 1913, p. 16, grifos nossos). Esses aspectos

18 Vale lembrar que, de acordo com as Constituições: “*El estudio de Medicina e Leyes, como más remoto de nuestro instituto, no se tratará en las Universidades de la Compañía, o a lo menos no tomará Ella por sí tal assumpto*”. (IPARRAGUIRRE, 1952, p. 471). A permissão para a prática da Medicina seria outorgada aos jesuítas nos seguintes termos: “(...) damos este presente indulto com autoridade apostólica (...) a todos e a cada um da referida Companhia de Jesus, entendidos em medicina, que há agora e que haverá adiante, para que, com a permissão de seus superiores exerçam livremente o ofício de curar tanto dos enfermos da mesma Religião, como a estranhos e seculares.” (LEONHARDT, 1937, p. 104).

19 Sabe-se que a primeira botica no território do Rio da Prata foi instalada em Córdoba na terceira década do século XVII, pelos jesuítas, prevendo o atendimento de enfermos “con propósitos de caridad”. Acredita-se que, em Buenos Aires, somente em 1680, tenha sido aberta a primeira botica pública, que passou a fornecer águas simples e espirituosas, xaropes, infusões, azeites, unguentos e emplastros, bálsamos, tinturas, sais, pílulas e drogas tóxicas.

ficam também evidenciados em registros feitos na Carta Ânua referente ao período de 1635 a 1637 e que informam que o Padre Blas Gutierrez “(...) *avia aprendido, leído y experimentado medicamentos para acudir a los enfermos y necesitados* (...) *siendo médico y enfermero* (...)” (CARTA ÂNUA 1635-1637 In: D. H.A., 1929, Tomo XX, p. 472-474, grifos nossos).

Guillermo Furlong observa que “apesar de não crermos que os primeiros jesuítas entendiam de medicina e de farmácia, parece que às vezes, tiveram bons efeitos os remédios que prescreveram” (FURLONG, 1962, p. 604). Para o historiador jesuíta, Roque González de Santa Cruz e Antonio Ruiz de Montoya “(...) no eran médicos, ni entendían de medicina, si bien actuaron como curanderos en los primeros tiempos de la Reducciones”. Já no período posterior, enfermarias e boticas foram sendo instaladas nos colégios e nas reduções, como se pode constatar neste registro feito na Ânua de 1637-1639:

Así trabajan los nuestros incansablemente en provecho de las almas, siendo al mismo tiempo muy frecuentada la portería por los pobres y hambrientos que hallan allí alivio en sus sufrimientos materiales. Se les reparte, sean pocos o sean muchos, alimentos en abundancia; no pocas veces también abrigos para cubrirse. Esto para los sanos. *Para los enfermos empero, hay una botica especial en casa, de donde se reparte gratis toda clase de medicinas.* Estas cosas suceden en casa. Fuera de ella no se hace menos. Continuamente son llamados los nuestros al campo y a las estancias (...) *para asistir a los enfermos, tanto espiritual como corporalmente. Pues, fuera del alimento de las almas les suministran medicinas y alimentos convenientes* (CARTA ÂNUA 1637-1639 In: MAEDER, 1984, p. 33, grifos nossos).

A Carta Ânua de 1635-1637 refere ainda o envolvimento dos indígenas em atividades orientadas e desenvolvidas pelos missionários nas reduções e nos colégios como também os seus efeitos, informando que “(...) el personal que vive en el colégio, por atender a los apestados se contagian a raíz de lo cual fallecen (...)” e que as indias enfermas “por su parte tenían que barrer las salas (...) limpiar los instrumentos de cirugía (...)” (CARTA ÂNUA 1635 – 1637. In: D. H. A., 1929, Tomo XX, p. 687). Segundo Furlong, “los jesuítas en sus Reducciones de Guaraníes no tenían hospitales” (FURLONG, 1962, p. 611), que eram organizados apenas em casos de emergências como aqueles desencadeados pelas epidemias. Isto fica evidenciado na Carta de 1638, escrita pelo Padre Diego de Boroa:

Acabada la furia de la peste de sarampión, *quedaban aún muchos enfermos de cámaras y como el Padre [Jerónimo Porcel] vio el trabajo pasado que había tenido con los enfermos, procuró hacerles un hospital donde estuviesen los enfermos acomodados en una casa con sus repartimientos y cama acomodadas, repartiéndoles en algunas personas de caridad que morasen y cuidasen los enfermos, donde el Padre podía acudirles con facilidad con todo lo necesario* (CARTA ÁNUA 1635-1637. In: D. H. A., 1929, Tomo XX, p. 612, grifos nossos).

A Carta do Padre Boroa continua fazendo referência aos cuidados que os membros das congregações dispensavam aos enfermos, o que parece ter sido uma prática bastante difundida nas reduções: “Acudían a este hospital los indios de la Congregación de Nuestra Señora a ejercitar su mucha caridad con los enfermos, a aderezarles las camas; y lo mismo hacían las indias, barriendo toda la casa, y fregándoles los platos y pucheros en que comían, lavando las alhajas de los que morían” (FURLONG, 1962, p. 612). Também os Congregantes da Virgem eram encarregados de manter “el hospital tan limpio y aseado, que causaba devoción ver el consuelo y la alegría con que les acudían, trayéndoles leña y agua, y de comer, con mucho cuidado, siendo los enfermos a veces casi doscientos” (FURLONG, 1962, p. 612).

Já ao corpo de enfermeiros, os “curuzuyás”, cabia “enterarse cada mañana si había algún enfermo en su respectivo barrio o cuartel y como andaban los que ya se sabía que estaban enfermos”. Havendo algum caso grave, “su primer deber era avisar de ello al Padre para que se le administrara los sacramentos”. O enfermeiro era encarregado do diagnóstico e de sugerir a medicação, cabendo ao padre autorizar o procedimento que era por ele administrado “según su saber y poder” e a administração de todos “los sacramentos, el viático y extrema unción (...)” (FURLONG, 1962, p. 613). Pablo Hernández observa que que “la falta de médicos, que ni aún en las ciudades de españoles los había sino uno que otro” era suprida “por medio de los Curuzuyás” que eram “cuatro, seis ú ocho en cada pueblo, y para que pudiesen ejercitar su cargo, estaban exentos de las tareas comunes, y aun les cultivaban su chacra los otros indios”, para que pudessem cuidar “de prepararles y llevarles las medicinas convenientes” (HERNÁNDEZ, 1913, p. 291-292).

Anos depois destas iniciativas para atender os indígenas enfermos, o irmão Enrique Peschke, que desempenhava as funções de boticário no Colégio de Córdoba, ressaltaria, em carta de 1702, sua admiração pelas “plantas en América”, reconhecendo que eram “más diferentes que en Europa, aún aquellas que ambas partes tienen las mismas propiedades [...] lo que en Alemania es ancho y áspero, es aquí lanceolado y liso, lo que hay que exten-

der también a otras propiedades externas, por lo que toca a las Internas, son maravillosas.” (PESCHKE In: MUHN, 1951, p. 49). No século XVIII, caberia aos Padres Pedro de Montenegro e Segismundo Asperger a elaboração de receituários e de importantes catálogos de plantas medicinais, sendo esses jesuítas os pioneiros na utilização da farmacopeia americana e nas adaptações feitas à europeia.

Apesar dos inúmeros registros que referem uma medicina que uniu concepções, recursos e procedimentos nas reduções, em alguns deles – como no feito pelo Padre Provincial Andres de Rada – se constata a manutenção da atribuição da cura de índios atingidos por uma epidemia à ingestão de água “tocada con cierta esquila”:

El pueblo de Santa María sufría mucho por cruel peste (...). Y todavía no se veía mengua del contagio, cuando se les ocurrió a los Padres, combatirlo de un modo. Estaba a la mano un libro, recién publicado, del Padre Juan Eusebio (intitulado *Opera Parthenical*). Líalo uno de los Padres y en el séptimo opúsculo, epíst. 10, pág 409, encontró que a muchos era saludable remedio agua tocada con cierta esquila con la inscripción: *In conceptione tua, Virgo immaculata fuiste. Ora pro nobis Deum, cujus filium pereriste. ¡Cosa maravillosa! Se tomaba el agua con aquella esquila, y al instante amainó aquella calamidad, tanto que nadie fue atacado por la epidemia, y los postrados en cama para esperar su último instante, recobraron sus fuerzas y sanaron* (CARTA ÂNUA 1663-1666 In: LEONHARDT, 1927, p. 102, grifos nossos).

Mesmo em obras de caráter médico, como a *Opera Parthenical*, do Padre Juan Eusebio Nieremberg, persistem as práticas de caráter mágico-curativo. Dentre as possíveis razões para a manutenção e divulgação dessas práticas, ganha relevo a que está associada à mudança que se operava nas condutas dos indígenas e ao “*cambio de sus sentimientos*” decorrentes das curas milagrosas, através das quais “tan supersticiosa gente, se trocó en cristiana y de una fe tenacísima” (NIEREMBERG In: MAEDER, 1984, p. 80). Buscando exatamente esse efeito – o crescente “*aprovechamiento en la fe y costumbres cristianas*” (NIEREMBERG In: MAEDER, 1984, p. 147) –, os missionários mantiveram o uso de relíquias, da água benta e das orações nas reduções, pela crença que os indígenas tinham em sua eficácia.

Os registros feitos pelos padres jesuítas ao longo do século XVIII revelam, contudo, uma apropriação cada vez maior da farmacopeia americana (ervas, resinas, raízes e folhas); bem como adaptações das terapêuticas tradicionais empregadas pelos indígenas, como nos casos dos ferimentos

expostos e, também, das otites e conjuntivites decorrentes da varíola. É em razão disso que se pode afirmar que a medicina praticada nas reduções jesuíticas “unió al ingrediente mágico el recurso a los remedios vegetales”, já que, por iniciativa dos missionários-boticários, foram identificadas diversas plantas medicinais e seus usos para incorporação no sistema médico tradicional, “por la cual cada medicamento tenía una cualidad, fría, cálida, seca o húmeda y un grado de exponente del uno al cuatro” (TÉLLEZ, 1993, p. 20).

Para além da elaboração de receituários e da instalação de boticas, em algumas passagens das Ânuas encontramos menção a outras iniciativas adotadas durante as epidemias, tais como a transferência de doentes para regiões com clima mais favorável, com vistas ao restabelecimento da saúde, como se constata no tratamento indicado para o irmão escolar Andrés de Acosta, que:

Habiendo pasado en felicidad por el noviciado, comenzó los estudios con buena salud y buen ánimo, pero pronto se puso tísico. Pareció que iba a sanar, a fuerza de buenas medicinas y con el cambio de temperamento, pero era mera apariencia; pues le consumió la misma enfermedad, muriendo el en una de nuestras estancias a donde había ido por orden de los superiores, para restablecer su salud. (CARTA ÂNUA 1730-1735 In: LEONHARDT, 1927, p. 24, grifos nossos).

O mesmo pode ser observado no necrológio do Pe. Juan Astudillo, que informa que “Fue enviado a la estancia del colegio para respirar aire más salubre, pero enfermándose más, volvió al colegio, para buscar conveniente remedio. Murió en el mismo camino, el día 8 de febrero, un año después de su profesión, a los 23 años de Compañía, y 42 de su edad.” (CARTA ÂNUA 1730-35 In: LEONHARDT, 1927, p. 88, grifos nossos).

Em outros registros encontramos evidências da consciência dos missionários em relação à possibilidade de contágio:

No solo en casa, sino también fuera de ella trabajaron los nuestros hasta que al fin comenzaron muchos a contagiarse también. Pronto era nuestra casa como un hospital por sus muchos enfermos, estando los sanos tan ocupados con el servicio de los enfermos, que ya no había lugar para otras ocupaciones. Aquella calamidad tan larga e irresistible, sin embargo, no nos arrebató sino a dos Hermanos y a un Padre. (CARTA ÂNUA 1714-1720 In: LEONHARDT, 1927, p. 12, grifos nossos).

A observância destas recomendações não impedia, contudo, a ocorrência de epidemias, levando o o padre Cardiel a ordenar a construção de “cabañas alejadas de la aldea para evitar de este modo el contagio a los familiares de los enfermos” (CARDIEL In: FURLONG, 1953, p. 612-613), o que parece não ter sido tão eficiente, já que, apesar de ter posto “guardas para que ninguno lo hiciese (...) no obstante varios iban a escondidas y entraban en los aposentos de sus parientes, y juzgo que de estos casi todos murieron (...)” para que se vea la cortedad de los indios (...)” (CARDIEL In: FURLONG, 1953, p. 188). A preocupação com o contágio somaram-se os cuidados com os sepultamentos e com a assepsia dos ambientes coletivos.²⁰

Mas não apenas as curas foram habilmente manipuladas pelos missionários jesuítas em função do projeto de civilização e conversão dos indígenas guaranis. Também as mortes resultantes das epidemias ou de doenças graves foram instrumentalizadas para difundir novas condutas morais e a crença na salvação da alma, como veremos mais adiante no texto.

3. SOBRE “EL REMORDIMIENTO DE CONCIENCIA” E “EL BIEN MORIR”

Para os nativos sul-americanos, estar enfermo significava “estar poseído o dominado por espíritus animales telúricos, que roban o destruyen al individuo, su alma, o su órgano enfermo”, e todo aquele que era “*dueño del remedio*” ou “*controlador de los espíritus malignos*” detinha o verdadeiro poder mágico e religioso (VARA(H), 1984, p. 97). Entre os indígenas guaranis, o xamã – enquanto detentor deste saber – era percebido como um ser temível, capaz de realizar feitiços e de destruir seus inimigos a léguas de distância, “y la amenaza de ser víctima de ellos está constantemente en la mente Guarani” (VARA(H), 1984, p. 98). Foi nos xamãs, que os missionários “encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização (...) os seus piores (...) mais formidáveis inimigos, porque neles reconheciam – da mesma forma que os índios – um poder obscuro, mas muito real: em suma, eram eles os autênticos sequazes de Satanás.” (CLASTRES, 1975, p. 35-36).²¹

20 Nesta mesma Carta Relación, Cardiel nos informa que as igrejas passaram a ser ladrilhadas, pois os padres haviam constatado que as de pedra provocavam muita umidade no inverno, fazendo com que as índias – devido à pouca roupa que usavam – sofressem muito e adoecessem com frequência. (In: FURLONG, 1953, p. 188).

21 Os jesuítas dedicaram-se a desqualificar publicamente os curandeiros, como evidenciado no registro que encontramos na Décima quarta Ânua (1635-1637) em que um famoso xamã – Caguarari – é exposto ao ridículo e desmoralizado mediante gracejos e tapas que lhes eram dados pelas crianças que haviam vendado seus olhos. Nesta mesma Ânua, encontramos o registro da observação feita pelo missionário responsável pela redução de São Carlos que parece apontar para a gradativa aceitação dos jesuítas pelos indígenas: “pronto se chocou o

Já a morte – natural ou provocada por feitiços – não causava medo aos nativos, que manifestavam, sim, medo dos mortos, e, sobretudo, de suas almas que colocavam em perigo as almas de seus parentes vivos (SUSNIK, 1983, p. 54). Para os guaranis, a morte era percebida como um fenômeno resultante de más ações, tendo sua origem mítica explicada na conduta de *Jasy* (a Lua) que impediu que *Kuarahy* ressuscitasse sua mãe (BARTOLOMÉ, 1977, p. 79). A morte por causas naturais ocorria “quando el hombre o la mujer ya pasan al status de ‘ancianos’, carentes de ‘fuerza vital’, que no cazan ni desempeñan tareas propias para la subsistencia del grupo doméstico, y cuya alma encuéntrase en un estado de ‘vagancia externa’.” (SUSNIK, 1983, p. 54). Por outro lado, ela era considerada antinatural quando estivesse associada a poderes sobrenaturais praticados pelos xamãs (SUSNIK, 1983, p. 54).

As práticas rituais funerárias, além de assegurarem a separação da alma do corpo morto, previam a expressão pública da dor, lamento e ira (SUSNIK, 1990, p. 103). O Padre Montoya, na Carta Anua de 1628, registrou a forma como os guaranis enterravam seus mortos, considerando-a “*ignorancias y abusos*”:

(...) enterram seus defuntos no campo, fazendo sobre a sepultura (...) de quando em quando limpam a erva que nasce sobre ela e dizem que o fazem para que descanse o defunto. Outros enterram o defunto em casa para tê-los por companhia. Ao tempo de enterrar o defunto cortar os panos e as cordas que prendem as barracas em que os enterram para que não morram outras pessoas da mesma casa (...) (MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – M. C. A., Tomo I, 1951, p. 274).

Dentre as formas usuais de sepultamento entre os guaranis, Susnik destaca a prática do enterro em urnas: “se enterraba directamente el cadáver, pero en este caso, la fosa se calafeteaba com ramas para evitar el contacto directo del cuerpo con la tierra, y se erigía una choza funeraria en miniatura” (SUSNIK, 1990, p. 113). Quanto à duração do luto, a antropóloga afirma que este compreendia um período que se estendia de:

[U]n a seis meses según el grado de parentesco con el muerto; las mujeres suelen visitar la tumba para cumplir con el ritual de lamentaciones, se reincorporan a la vida normal,

mago de uma coisa: que todos amavam os padres e que ninguém lhe fazia caso.” (In: D.H.A., 1929, Tomo XX, p.734, p. 677).

cuando a las mujeres vuelven a crecer los cabellos y a los hombres cubren la tonsura frontal hasta la altura de los ojos (SUSNIK, 1990, p. 113).

O já referido Padre Montoya, em sua obra *Conquista Espiritual*, de 1639, registrou o seguinte costume em relação ao luto: “A la muerte del marido las mujeres se arrojan de estado medio de alto, dando gritos, y a veces suelen morir de aquestos golpes o quedar lisiadas” (MONTOKA, 1989, p. 78). O missionário observou também que:

Em cada parte destas regiões costuma haver usos particulares e assim, mesmo que o chorarem a seus defuntos seja coisa comum em todos e com mais intensidade quanto aos mais nobres, aqui acrescentavam o de desnudar-se uma mulher e, tomando ela um arco e setas, sair às ruas, para atirá-las na direção do sol: o que vem a ser um sinal de raiva que têm à morte, que com o desejo intentam matar. Procuram os padres evitar tais ações, por inconvenientes, mas não era possível nem lícito fazê-lo com insistência, visto tratar-se de gente nova na fé (MONTOKA, 1985, p. 222).

Isto, sem dúvida, se devia à crença que os guaranis “tienen en la reencarnación” e de que “sobre todo los huesos son esenciales para obtener una resurrección, o reencarnación inmediata del individuo”; e, ainda, que “los grandes shamanes son considerados capaces, con sus rezos, de provocar tal acontecimiento” (VARA(H), 1984, p. 114).²² Estes, com suas rezas, acompanhavam “el alma divina del sujeto hacia la morada de la deidad que lo envió” (VARA(H), 1984, p. 113). A antropóloga Branislava Susnik afirma, ainda, que:

[L]a creencia de que el alma vital del muerto acompaña el cuerpo al sepulcro, aunque separado de él, libre de su receptáculo corporal, emprendiendo recién después de un tiempo su viaje al más allá; se la separación anímica no es violenta, las almas están apegadas al mundo de los vivos (SUSNIK, 1990, p. 113).

Susnik esclarece que el “alma del difunto quedaba enterrada con el cuerpo”, o que significava “un peligro potencial para los vivos”, na medida

22 Numa referência a essas crenças, o Padre Montoya observa que os indígenas “julgavam que a alma acompanhava o morto ao sepulcro, mas separada do corpo”, o que fazia com que muitos “enterrassem os mortos em urnas, pondo um prato em sua abertura, para que as almas nelas ficassem acomodadas” (MONTOKA, 1985, p. 78).

em que “la convivencia del alma con el cuerpo significaría un poder perturbador”, uma vez que, “según el concepto de los Guaraníes, el alma, separada del cuerpo, es libre, externada, para trasladarse al lugar post-mortem y de esta manera no apeligrando ya el mundo de los vivos.” (SUSNIK, 1983, p. 67).

Em razão disso, torna-se compreensível a resistência que os indígenas mostraram à adoção do enterro cristão, na medida em que “La muerte significa[va] la separación de la identidad anímica del hombre de su receptáculo corporal; pero, lo anímico es para los primitivos siempre una potencia existente, transformable” (SUSNIK, 1983, p. 67).²³ A crença na ressurreição e o culto aos ossos entre os guaranis são descritos por Montoya:

O demônio procura remedar em todas as partes o culto divino com ficções e embustes (...). Numa das reduções estávamos sofrendo uma grande dificuldade (...) até que um moço revelou a um padre [...] que em três cerros havia três corpos de mortos, os quais falavam e haviam dito aos índios que não dessem ouvidos às pregações dos padres. (...) Deu também o informe de que era voz corrente terem ressuscitado esses três índios (...). E, *subindo com enorme custo ao cume daquele monte, descobriram um templo, em que eram honrados aqueles ossos secos. Recolheram os padres os ossos, junto com as suas plumas e ornatos, e levaram tudo isso* (MONTOKA, 1985, p. 104-105, grifos nossos).

É oportuno lembrar que os procedimentos adotados pelos missionários nas reduções foram normatizados através das Instruções do Padre Diogo de Torres Bollo, que estabeleciam que os enterros dos índios deveriam ser feitos “com solenidade, usando o padre sobrepeliz, estola e cruz (...) o cortejo deveria ser seguido pelos acólitos, que rezando e cantando como manda a Santa Igreja, acompanhavam o padre até a casa do defunto” (PASTELLS, 1912, p. 352-353). As alterações introduzidas no ritual funerário, decorrentes tanto da administração dos sacramentos do batismo, da extrema-unção ou do viático, quanto da determinação do local da sepultura e do enterro à maneira cristã, podem ser observadas nos registros do Padre Montoya:

23 Sobre a reação dos guaranis ao enterro cristão, Susnik observa: “En los primeros tiempos, los Guaraníes reaccionaban al entierro cristiano; agitaban el adazo sobre la tumba, tratando de liberar el alma que creían encerrada, aprisionada con el cuerpo en la tumba cristiana. (...) Y las urnas resguardaban los huesos, el potencial asiento del alma. En su lucha contra la cristianización, los gayráes antiguos desenterraban los huesos de los shamanes muertos, colocándolos en hamaca y cubriendo con el manto plumario; creían que sus almas volvían a tomar ‘su sede’ en los huesos y hablar como oráculos” (SUSNIK, 1990, p. 113).

Numa peste de varíola adoeceu certo moço (...). Tive o desejo de que sua vida o Senhor ma conservasse. Na véspera de sua morte fui visitá-lo e, vendo-o muito perto do fim, disse-lhe que desejava eu sua saúde, mas que devíamos conformar-nos com a vontade divina. *Disse-me ele a isso: Padre, acabo agora de visitar o Santíssimo Sacramento Nosso Senhor me deu a entender que tenho de morrer muito em breve. Estou muito consolado e desejoso de que se cumpra sua vontade* (MONTROYA, 1985, p. 76, grifos nossos).²⁴

A aceitação da vontade divina e a resignação diante da revelação da morte iminente pelos indígenas apontariam, na compreensão dos missionários, para a assimilação de condutas próprias do Cristianismo. A Ânuia referente aos anos de 1641 a 1643, ao registrar o sepultamento de uma indígena parece atestar esta percepção: “(...) a puseram em um caixão feito para esta finalidade que foi levado pelos caciques principais e pelos capitães (...) o ritual foi acompanhado de canto e órgão, tendo sido enterrada no altar maior, com grande solenidade (...)”. (CARTA ÂNUA 1641-1643 In: MAEDER, 1996, p. 120).

Nesta mesma Ânuia, encontramos referência às missas em intenção das almas dos defuntos, o que revelaria outro aspecto da assimilação mencionada, pois os indígenas demonstravam “grande apreço aos sacramentos e às missas em intenção dos seus pais e mães já falecidos com a solenidade que permite sua pobreza”. (CARTA ÂNUA 1641-1643 In: MAEDER, 1996, p. 79). Também os registros de batismo a moribundos parecem apontar para esta assimilação, como neste caso em que uma mãe, ao pressentir a morte do filho recém-nascido, o batiza, sugerindo a associação entre o sacramento do batismo e a garantia da vida eterna:

Claramente o mostrou uma mulher cristã, que, tendo dado à luz e percebendo sinais de morte em seu bebê recém-nascido, bem como não havendo quem lhe chamasse o padre, *levou-o ela mesma à fonte de batismo. Lá, logo depois de purificar-se, a criança voou aos céus, ficando sua mãe contentíssima por haver dado vida imortal a quem, se tardasse mais uns instantes, teria morrido à vista de Deus para sempre.* (MONTROYA, 1985, p. 194, grifos nossos).

24 Nas reduções, segundo Meliá, o enterro ocorria ao final da tarde, sendo que o cortejo fúnebre era acompanhado de “rezos y cantos de los músicos, pero también ‘desentonados’ lamentos de indias viejas – antigua costumbre que muchos años de misión no han podido desarraigar – y en los que lloran y elogian al difunto por lo que ha sido y ha hecho o al menos por lo que hubiera podido hacer y hubiera podido ser, de haber seguido viviendo” (MELIÁ, 1986, p. 207).

Igualmente significativo é o registro em que, na percepção dos missionários, aparece enunciada a relação que os indígenas estabeleceram entre pecado – doença, morte, perdão e céu:

Oculto e torpemente vivia certa mulher, sendo disso apenas testemunha uma filhinha sua de dois anos, cuja pouca idade lhe tirava qualquer receio de sua culpa (...). *Mas a menininha mostrou-se ofendida por pecado tão grande, chegou a repreender respeitosamente sua mãe lasciva e lhe disse: Eu quero morrer para não ter de presenciar as tuas desonestidades. Emenda-te, pois hei de solicitar no céu o teu perdão!* (MONTROYA, 1985, p. 205, grifos nossos).

Nesse caso, sem dúvida, a consciência da desonestidade cometida pela mãe, atribuída a uma criança de dois anos, deve ser considerada como produto da interpretação do Padre Montoya. De qualquer forma, a relação entre conduta honesta e perdão remete à atribuição de responsabilidade moral, representada no relato pelas advertências que a criança teria feito à mãe. Esse episódio, com o relato do manifesto desejo de morrer da criança, foi explorado pelo missionário, que o revestiu de tons edificantes.

As Ânuas que analisamos revelam, ainda, que, no contexto reducional, o “*bien morir*” pressupunha o batismo, a confissão e a recepção dos sacramentos da extrema-unção ou viático. A passagem a seguir revela esta percepção, ao relatar que uma defunta foi amortalhada e que o tempo que deveria ser guardado antes do enterro na Igreja havia sido respeitado:

(...) a batizei e depois de um tempo, seu espírito foi ao Criador. *Mas antes de enterrá-la, orientei-os a que a velassem por um tempo assim amortalhada como estava, pois tinham o costume de enterrar os mortos tão logo expiravam.* Agora aguardam o tempo que é necessário. (D. H. A., Tomo XX, 1929, p. 504, grifos nossos).

Um registro feito ao final do século XVII permite dimensionar as alterações introduzidas pelos missionários jesuítas em relação aos rituais funerários, através da referência aos andores, ao cortejo, à mortalha e às louvações. Através desse relato percebe-se a normatização que cercava os rituais fúnebres, destinada a introduzir procedimentos sucedâneos de práticas rituais anteriores, como na clara referência à substituição das “lamentações fúnebres”, no cortejo para a Igreja, pelo louvor a Deus.

As mãos do marceneiro aprontaram há dias o andor para enterros de inocentes, que uma prematura morte faz voar

ao céu. Os carregadores destes cadáveres inocentes são igualmente seis pequenos inocentes. Para estes mandei fazer trajes novos, bordados de flores e franjas. Com igual brilho resplandece almofada sobre a qual reclina o feliz defunto, bem como mortalha branca que o cobre. *No caminho para a igreja, em lugar das lamentações fúnebres, os músicos cantam um peã vitorioso, convidando os jovens e as donzelas a louvarem a Deus.* (SEPP, 1980, p. 240-241, grifos nossos).

De acordo com os registros dos padres jesuítas, as expressões da sensibilidade guarani diante da morte nas reduções assumiram uma uniformidade e publicidade bastante distantes das espontâneas manifestações originais. Ilustrativa neste sentido é a passagem que extraímos da Ânuia referente aos anos de 1632 a 1634, e que descreve tanto os ritos guaranis que envolviam o luto e o sepultamento quanto as demonstrações de sentimento e de devoção tidas como aceitáveis e estimuladas pelos missionários?

Tinham muito arraigado o bárbaro costume de chorar supersticiosamente e intensamente os seus defuntos ao uso gentílico, de sorte que em tempo de peste não se ouvia outra coisa pelo povoado a não ser lúgubres lamentos. (...) todos eram convidados a fazer coro sobre o defunto, desfazendo-se em choro por dias e noites. *Corrigiram os padres este costume, introduzindo demonstrações de sentimentos cristãos e de piedade com os defuntos, fazendo com que ao dobre dos sinos se juntem mais de mil almas que acompanham o cortejo para dar sepultura ao morto. E todos cantam e rezam com muita devoção e compostura as orações na Igreja* (CARTA ÂNUA 1632-1634 In: MAEDER, 1990, p. 37, grifos nossos).

A descrição de um funeral que consta da Ânuia do período de 1672 a 1675 – decorridos já mais de 60 anos de atuação missionária junto aos indígenas – destaca, no entanto, a manutenção de traços do cerimonial guarani tradicional:

Aumentou, todavia, o apreço pela religião entre os bárbaros como atesta a solenidade com que a criatura morta foi conduzida à sepultura na igreja por um caminho coberto de flores e por arcos triunfais feitos de ramas de árvores em procissão solene. *Contemplavam com curiosidade os bárbaros aquelas cerimônias fúnebres cristãs porque estes índios procedem muitas vezes de outro modo com os seus, em um cego gentilismo.* (CARTA ÂNUA 1672-1675 In: LEONHARDT, 1927, p. 34-35, grifos nossos).

As frequentes referências às “*demonstraciones de sentimientos*” pelos indígenas ganham projeção nesta passagem que trata da morte de um missionário, ocasião em que, segundo o relator, se observou “*un lastimoso alarido*” e “*un funestisimo llanto*”:

Os índios, ao saberem da morte do padre pelo dobre dos sinos, cercaram sua casa e iniciaram um lastimoso alarido, no que foram seguidos pelos índios que se encontravam espalhados nas rancherías do povoado e assim se continuou a ouvir as demonstrações de sentimento, através dos gritos e dos prantos, como se fossem aqueles dias confusos que antecedem o juízo final. (CARTA ÂNUA 1632-1634 In: MAEDER, 1990, p. 48, grifos nossos).

Este registro permite a inferência de que o “chorar copioso”, manifestação nitidamente vinculada a uma encenação ritual tradicional entre os guaranis, assumiu aos olhos dos missionários a condição de resultante da consciência de culpabilidade e demonstração pública de arrependimento, como fica atestado nestes trechos da Ânuia de 1632-1634:

Mas o padre, penetrando brandamente em seus corações através de amorosas palavras, fez com que caíssem em si, e que saíssem daquele transe com muita penitência e lágrimas. Assim acabaram todos se confessando e agradecendo pela infinita misericórdia divina. (CARTA ÂNUA 1632-1634 In: MAEDER, 1990, p. 71, grifos nossos).

Predicando por “*inspiración sensible*”, os missionários instavam os indígenas a sentirem “*el remordimiento de su conciencia*”, o que tinha, segundo eles, efeitos surpreendentes sobre as condutas dos indígenas. Isto pode ser observado nesta passagem da Ânuia de 1659-1662:

Certo dia, um homem ao ouvir a pregação de um dos padres contra o crime da hipocrisia e da ocultação dos pecados na confissão, sentiu tanto arrependimento que não conseguiu se conter, passando a manifestar-se através de prantos e gritos. Em seguida, entre torrentes de lágrimas, pôs-se a listar os seus pecados. Ajoelhou-se diante do seu confessor e, entre muitos soluços e banhado em lágrimas, lhe entregou as três folhas de papel, quase desmaiando de tanta dor e arrependimento. (CARTA ÂNUA 1659 – 1662 In: LEONHARDT, 1927, p. 77, grifos nossos).

Expressões como “*bañado en lágrimas*”, “*con lágrimas de dolor y arrepentimiento*” e “*torrentes de lágrimas*” são usadas de forma recorrente na documentação jesuítica para ressaltar a assimilação pelos indígenas das ex-

pressões da piedade e da devoção tridentinas. Cremos, no entanto, que a assimilação a que se referem os missionários aponta mais uma vez para a ressignificação das manifestações tradicionais de sentimentos de emoção individual e coletiva dos indígenas guaranis. Vale ressaltar que, em outras situações, o costume da “saudação lacrimosa” entre os guaranis é apresentado como manifestação de caridade e comoção próprias dos cristãos:

Esta redução de Loreto não é apenas a mais antiga de todas, como a mais constante no exercício da caridade. (...) Esta se manifestou exemplarmente por ocasião da transmigração de algumas das reduções. Ao se encontrarem, ficaram tão comovidos os indígenas que durante um bom tempo não conseguiram falar, apenas, até que conseguiram se saudar mutuamente segundo o seu próprio costume, abraçando-se efusivamente e distribuindo refrescos e provisões, num espetáculo muito terno. (CARTA ÂNUA 1637-1639 In: MAEDER, 1984, p. 93, grifos nossos).

Como procuramos demonstrar, os indígenas concentrados nas reduções mantidas pela Companhia de Jesus – valendo-se de seus “modos de percepção e inteligência” – buscaram salvaguardar as manifestações tradicionais de sua espiritualidade – como fica demonstrado na ressignificação do chorar copioso e dos lamentos fúnebres acionados diante da alta incidência de epidemias e de mortes delas decorrentes –, que, ao viabilizarem o projeto reducional, conformaram de maneira peculiar a sensibilidade religiosa das reduções jesuítico-guarani.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise que fizemos das Cartas Ânua do século XVII referentes à Província Jesuítica do Paraguai revelou que a busca pela cura das doenças ou pela minimização de seus sintomas pelos missionários – determinou não só a observação cada vez mais racional da natureza existente no entorno das reduções, como também a aceitação de determinadas terapêuticas empregadas pelos indígenas. O crescente emprego da farmacopeia nativa no tratamento dos enfermos, especialmente, durante as epidemias, não só ampliou as possibilidades de manipulação das curas pelos missionários, como reduziu significativamente o caráter depreciativo atribuído às práticas curativas adotadas pelos indígenas.

Além disso, pudemos constatar que, conscientes dos efeitos que as curas e a “boa morte” exerciam sobre os indígenas, os jesuítas não hesitaram em adotar estratégias que garantissem a devoção e a piedade cristãs almejadas. Para tanto, contribuiu, sem dúvida, a percepção tanto dos missio-

nários quanto dos indígenas de que as doenças resultavam de intervenções sobrenaturais decorrentes de transgressão moral ou religiosa, e que, para afastá-las ou garantir a proteção divina, deveriam ser empregados procedimentos terapêuticos e rituais que envolviam cânticos, orações, procissões, exorcismos e práticas mágicas.

Assim, lágrimas, soluços, gritos e suspiros são referidos nas Ânuas para ressaltar o nível de comoção e comunhão coletiva alcançado pelos indígenas durante as missas e procissões. Orientadas e estimuladas pelos missionários, estas manifestações de sensibilidade religiosa se distanciavam – e muito – daquelas condutas descritas como exteriorização brusca e ruidosa de sentimentos, qualificadas como condenáveis “*ignorancias y abusos*” nos primeiros registros. Sonhos, visões, curas milagrosas e ressurreições de indígenas dados como mortos são também referidos pelos missionários com o intuito de ressaltar a intensidade do fervor religioso dos indígenas, expresso na tensão emocional, na atmosfera trágica e no ardor carismático que caracterizavam as missas, procissões e penitências que antecederiam as calamidades anunciadas, como fenômenos climáticos ou epidemias “*que Dios envía por castigo de sus culpas*” aos indígenas reduzidos.

REFERÊNCIAS

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Shamanismo y religión entre los Avá-Katú-Ete del Paraguay*. Cidade do México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977. (Coleção Antropologia Social, 17).
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA – D. H. A. (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1615-1637, Tomos XIX e XX). Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuser, 1927-1929.
- ECHENIQUE, Nora; FERREIRA Miriam. La medicina en las reducciones jesuíticas. In SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS, 5., 1985. Santa Rosa. *Anais*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. p. 235-252.
- FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: Teorema, 1962.
- _____. *José Cardiel y su Carta Relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

- GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. 1997. 322 f. Dissertação (Mestrado em História) - PUC-RS, [1997].
- HERNANDEZ, Pablo. *Misiones del Paraguay: Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1913.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- LEONHARDT, Carlos. Los Jesuítas y la Medicina en el Rio de La Plata. *Estudios*, 57, 1937, p. 102-112.
- LEONHARDT, Carlos. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1635-1637]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- _____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1644]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- _____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1650-1652]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- _____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1659 – 1662]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- _____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1663-1666]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- _____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1672-1675]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- _____. *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay* [1730-1735]. Buenos Aires: mimeo, 1927.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- MAEDER, Ernesto J. A. (Org.). *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*. Buenos Aires: FECIC, 1984.
- _____. (Org.). *Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, 1632 - 1634*. Buenos Aires: FECIC, 1990.
- _____. (Org.). *Cartas Ânuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641-1643*. Resistência: Instituto de Investigaciones Geohistoricas, 1996. (Coleção Geohistoria Regional, 11).
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS - Tomo I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549 - 1640)).
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní: Conquistado y Reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1986.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Li-

- vreiro, 1985.
- _____. *La Gran "Conquista Espiritual" del Paraguay*. Rosário: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.
- MUHN, Juan. *La Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*. Buenos Aires: Huarpe, 1951.
- PASTELLS, Pablo. *História de la Compañía de Jesús en la del Provincia Paraguay*. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, 1912. v. 1.
- RABUSKE, Arthur SJ. A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis. *Estudos Leopoldenses*, vol. 14, nº 47, 1978, p. 21 -39.
- SCHÄRER, Lidia C. San Ignacio y los milagros en la salud a traves de las Cartas Anuas (1626-1639). VIII Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. *Anais*. Santo Ângelo, RS, 1989, p. 257-259.
- SEPP, Antonio S.J. *Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay: ciclo vital y estructura social*. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1983.
- _____. *Guerra, trânsito, subsistencia*. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico Andres Barbero, 1990.
- TÉLLEZ, Carmen Sánchez. *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispánicas*. Madrid: Producciones Gráficas de la Universidad de Alcalá de Henares, 1993.
- VARA(h), Alfredo. *La construcción guaraní de la realidad: una interpretación psicoanalítica*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Universidad Católica, 1984.
- VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguay (1611 – 1758)*. Manuscritos da Coleção De Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. v. 4.

Recebido em: 13/05/2026

Aceito em: 07/07/2026