

OS INTERSTÍCIOS NAS MISSÕES JESUÍTICAS DA PROVINCIA PARACUARIA

LOS INTERSTICIOS EN LAS MISIONES JESUÍTICAS DE LA PROVINCIA PARACUARIA

Jacqueline AHLERT*

Resumo: Grande parte das estratégias de catequização de indígenas por padres jesuítas na *Provincia Paracuaria*, entre o século XVII e XVIII, construiu-se com base na experiência, ainda que, tendo como suporte as orientações inicianas. A partir das condições geográficas, históricas e culturais da realidade em que atuavam, dos elementos estruturais dos povoados e das apropriações e ressignificações indígenas dos conceitos cristãos. Inúmeras foram as concessões realizadas pelos religiosos em prol da assimilação destes preceitos pelos nativos. Imagens, símbolos e representações estabeleceram as relações de significados entre os mundos americano e europeu, entre o paganismo e o cristianismo, entre o “bárbaro” e o civilizado, delineando o trajeto no qual se promoveria a aproximação com os sentidos e liturgias católicas; cerceando os imperativos ancestrais do sujeito e da cultura, enquanto acomodava o novo rol de devoção.

Palavras-chave: Missões Jesuíticas – Religiosidade – Ressignificações.

Resumen: Gran parte de las estrategias de adoctrinamiento de los indios por los sacerdotes jesuitas en la Provincia Paracuaria, entre los siglos XVII y XVIII, se construyó con base en la experiencia, sin embargo, tenían la guía de reglas ignicianas. A partir de la realidad geográfica, histórica y cultural en el que actuaron, los elementos estructurales de los pueblos y la apropiación y reinterpretación indígenas de los conceptos cristianos. Fueron numerosas las concesiones hechas por los religiosos hacia la asimilación de estos principios por parte de los nativos. Imágenes, símbolos y representaciones establecieron relaciones de significado entre los mundos de América y Europa, entre el paganismo y el cristianismo, entre el “bárbaro” y lo civilizado, delineando la forma en que promovería el acercamiento con los sentidos y las liturgias católicas; teniendo en cuenta los requisitos antepasados y la cultura del sujeto, mientras que acomodaban el nuevo repertorio de devoción.

Palabras clave: Misiones Jesuíticas – Religiosidad – Reinterpretación.

Em ensaio de 1793, o padre José Manuel Peramás registrou: “*En vez de hablar a su entendimiento, hablaban a sus ojos*” (1946, p. 49). Mais de cento e cinquenta anos antes, Antonio Ruiz de Montoya declarara: “*imaginatio facit causa*” – a imaginação produz a causa ([1639] 1985, p. 188).

* Doutora em História Ibero-Americana pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora da Faculdade de Artes e Comunicação da Universidade de Passo Fundo (UPF) e Coordenadora da Especialização em Arte Visuais: fotografia, vídeo e outras tecnologias da UPF – CEP: 99052-900, Passo Fundo, Rio Grande do Sul – Brasil. Pesquisadora do Programa de Pesquisas Interdisciplinares da Região Platina Oriental e pesquisadora-responsável pelo inventário do acervo de estatutária missionária, do Núcleo de Documentação Histórica do Mestrado em História – PPGH-UPF. E-mail: ahlert@upf.br

Ambas as referências nos colocam na complexa teia da dinâmica do imaginário construído nas reduções religiosas da Província Jesuítica do Paraguai. Os missionários alcançavam o entendimento indígena (ou aspectos dele) por meio dos olhos, do que se via; e além disso, por meio dos seus sentidos; compreenderam que o *imaginário* não era um elemento secundário do pensamento indígena – humano –, mas a própria matriz sobre a qual se realizaria a persuasão religiosa e a aproximação dos preceitos católicos. Imagens, símbolos e representações estabeleceram as relações de significados entre os mundos americano e europeu, entre o paganismo e o cristianismo, entre o “bárbaro” e o civilizado, delineando o trajeto no qual a representação dos conceitos promoveria a assimilação de frações da nova religião chegada às Américas.

Para além das visões caricaturais, da cenografia barroca de intenção totalizante, a imaginária missioneira foi construída pelo imaginário indígena, fosse nas esculturas, gravados, pinturas, escrita e arquitetura, na presença e ausência de divindades, fosse na imaterialidade das festas, músicas, teatralidades e estetização das práticas religiosas.

A imaginária, neste artigo, é entendida como elemento que abrange o campo das representações, ou seja, como materialidade do imaginário, na medida em que este traduz uma realidade exterior percebida, tradução não reprodutora, e sim criadora (LE GOFF, 1994). Como dimensão histórica, o imaginário permeou a construção e a consolidação de crenças enraizadas e significadas na existência social. Sendo o elemento que motivou as práticas formadoras dos acervos de cultura material remanescentes e fontes para construção de conhecimento. Os produtos desse amálgama instigam pesquisadores num diálogo intrincado. O conjunto de imagens e suas relações não cessam de desvelar elementos sobre os indivíduos por trás deles.

Advinda de concepções médicas do século XVII, a afirmação reiterada por Montoya – “a imaginação cria a situação” (ou produz a causa) – alude à interface anímica das cosmovisões guaranis e expõe o conhecimento que os inicianos sensivelmente adquiriram sobre a importância do uso de recursos imagéticos e sonoros como linguagens capazes de ressignificar a imaginação cotidiana. Para Bartomeu Meliá (2008, p. 51), a imaginação é a própria causa da originalidade nas Missões, a máquina que moveu o tempo naquele espaço.

Os missionários interagiam diariamente com a construção desta imaginária, que lhes interpelava e à qual respondiam. A argumentação foi ideada através de um arsenal de mecanismos emocionais, como os símbolos, as datas que deviam ser comemoradas, os heróis e mitos a serem lembrados, os ritos que requeriam constante atualização. Da

perspectiva dos preceitos da Companhia, resumia o cruzamento da razão – o planejamento “publicitário” racional – com a valorização do emocional.

A imaginação pode ser ponderada como um ponto de contato entre as circunspecções religiosas jesuíticas e indígenas. Nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola esta capacidade é agenciadora da assimilação de conceitos como salvação e danação. Para os guaranis, principalmente no âmbito dos sonhos, era vista como extensão mental da realidade palpável.

Vejamos aspectos que compunham o ideário religioso da Companhia de Jesus para, posteriormente, aproximá-los da metodologia da conversão – aberta e construída a partir das condições geográficas, históricas e culturais da realidade em que atuavam, tendo como suporte as orientações inacianas –, dos elementos estruturais dos povoados e das ressignificações e apropriações indígenas destes conceitos.

A importância do imaginário para Companhia de Jesus

As diretivas da Companhia de Jesus baseavam-se em três livros: *Exercícios espirituais*, impresso em 1538, *As Constituições jesuítas*, adotadas em 1554 (ambos escritos por Loyola) e o *Ratio studiorum*, elaborado pelo padre Jerônimo Nadal, concluído em 1599. A virtude da obediência era o que dava suporte à todas as práticas, sem a qual os atos humanos perdiam seu valor intrínseco, com o risco de descambarem em mero jogo, capricho ou preguiça.

A partir da formação de uma sequência de visões baseadas em narrativas que conduziram a revelações, começando pela visão e estendendo-se aos demais sentidos, Inácio de Loyola intentou a formulação de uma linguagem fundada em analogias para conduzir aos “caminhos que levariam a Deus”. Logo, a meditação era fundamentada em sensações e “vivências”. A exemplo, a série do exercício à *Meditação do inferno*: “ver com a vista da imaginação, o comprimento, largura e profundidade do inferno”; a partir daí, visualizar “os grandes fogos e as almas, como que em corpos incandescentes”; seguiam-se os passos de ouvir os “prantos, alaridos, gritos, blasfêmias contra Cristo e seus santos”; cheirar “fumo, enxofre, sentina e coisas em putrefação”; saborear “coisas amargas, assim como lágrimas, tristezas e remorso, e a consciência” e, por fim, tocar para saber “como os fogos tocam e abrasam as almas” (LOYOLA, 2011, p. 20-25).

Loyola deixava clara a importância da utilização de imagens como instrumento para a catequização. Entre as regras para “o verdadeiro espírito que devemos ter na igreja militante” estava a de “louvar as imagens e venerá-las pelo que representam” (LOYOLA, 2011, p. 25). A iconografia servia a múltiplos propósitos, muitas vezes, simultaneamente.

Os jesuítas chegaram na América convencidos do poder persuasivo dos ícones cristãos. O estilo artístico implantado nas Missões por essa diretriz não foi apenas um reflexo ou um prolongamento do estilo artístico (barroco) europeu vigente na época. Mesmo sendo o jesuíta um representante da sociedade europeia, os preceitos da Companhia equiparam-no de uma concepção de mundo e valores distintos daqueles dos artistas europeus do período. Possivelmente, para a maioria dos padres que chegou à América pesavam mais as referências medievais enraizadas nos seus locais de origem, ou seja, pequenos núcleos urbanos longe dos centros citadinos e dos *ateliers* onde fervilhavam as novas linguagens artísticas. No auge da expressividade barroca, importavam mais as concepções defendidas pelo fundador da Companhia: austeridade e simplicidade. Princípios básicos que regularam as edificações jesuíticas.

No entanto, tais generalizações não podem ser aplicadas aos 150 anos de atividade da Companhia em terras platinas. Poucos eram os maestros especializados, mas, quando haviam, poderiam causar mudanças substanciais nas formas musicais, arquitetônicas e esculturais, a exemplo das inovações introduzidas por Antonio Sepp, Giovanni Battista Primoli e José Brasanelli, respectivamente.

Na incumbência da *conquista espiritual* foram empregados todos os meios recomendados pelo Concílio de Trento. Amparados por intelectuais e políticos, os religiosos eram os representantes – convidados inicialmente por Felipe II, rei da Espanha, para fazer o trabalho de evangelização – da tentativa de subjugar as populações nativas sem beligerância, a partir da persuasão.

Extremamente pragmáticos, os jesuítas construíram um modo de atuar próprio no que tange às questões de funcionamento interno, estratégias missionais, identidade corporativa e relação com o contexto social. Já no âmbito das características estilísticas, essa afirmação torna-se bastante limitada, ao passo que neste terreno, primou a diversidade cultural dos agentes envolvidos. Houve um esforço da Companhia de manter presente a heterogeneidade social e étnica do público hispanoamericano. Este fator é determinante na avaliação do repertório de imagens eleitas para compor o imaginário das diversas regiões em que atuaram, pois participaram destas escolhas as

populações autóctones¹, conforme adquiriam identificação ou não com o panteão de santidades católicas.

Evidentemente, o conjunto dos santos selecionado pelos jesuítas para acompanhar a missionalização não foi aleatório. Algumas representações estão presentes em todos os confins em que a Companhia esteve, reforçando a identidade do grupo. Compunham esta classificação os santos da Ordem (Santo Inácio de Loyola, São Francisco Xavier, o patrono das missões, Santo Estanislau Kostka, São Francisco de Borja, São Luiz Gonzaga, entre outros); devoções marianas (em especial, Nossa Senhora da Conceição e de Loreto); os arcanjos (principalmente São Miguel); São José; os apóstolos, a Santíssima Trindade e Jesus Cristo, em diversas passagens. A repetição de um núcleo de imagens evidenciam a existência de um *corpus* por meio do qual os inicianos articulavam sua mensagem evangelizadora, mas também as escolhas indígenas realizadas a partir desta relação e ancoradas em significados e simbologias da vivência ancestral.

A gente paraguayense

Na Província do Paraguai, “dominava a numerosa nação dos guaranis e carios, divididas em várias ramificações: os tapes, a nação dos guayanás², os guaycurus, os payaguás, os ibirayarás”. No Guairá “existiam os tayobas, os cabeludos, os campeiros; nas cabeceiras do Uruguai, os tupis e os caribes”. Do rio Negro até o Ibicuí e seus afluentes, “habitavam grupos de charruas e minuanos” (ALVEAR, [1791], 1836, p. 07). Não foi necessário um longo tempo para que se extinguissem ou dissolvessem-se em outros grupos étnicos aqueles que não aderiram ao sistema missional ou de exploração colonial. Outros, como informa o general Diego de Alvear (1836, p. 38), “se retiraram para o interior da região do Chaco e a outras regiões mais remotas, [...] conservando sua primitiva liberdade”. Sobre a religiosidade dos nativos, tornara-se lugar comum no relato de missionários, militares e viajantes afirmar que “não tinham mais religião que confusas ideias de um ser Todo-poderoso, criador do universo”; ou que “não reconhecem nem divindade, nem leis, nem castigo” (AZARA, [1781], 1998, p. 35). Fica claro que dita “confusão” estava mais no nível de compreensão das práticas religiosas indígenas do que nas concepções autóctones em si. A equivalência estabelecida entre *Paí Zumé* e o apóstolo São Tomé é tão somente um exemplo de tais ambiguidades.

Os guaranis – e a maioria das etnias –, viviam reunidos num “curto número de famílias, que raras vezes passava de 100. Era a chamada parcialidade”; sendo duas as figuras que representavam os poderes político e religioso: o cacique e o pajé, que, por vezes, poderiam concentrar-se numa só. A vontade do cacique “era a lei suprema, e não havia outro meio de escapar dela, senão separar-se da parcialidade”. Em especial para os guaranis, a “natural e artificiosa eloquência no falar” (ALVEAR, 1836, p. 09-10) e saber ouvir o conselho dos anciãos³ e a confiança em suas proezas militares, constituíam predicados que faziam com que fosse respeitado e admirado.

Imanências indígenas na estruturação dos povoados

A promulgação das Leis de Burgos, em 1512, marcou a intenção de agrupamento dos indígenas em núcleos urbanos. Legitimadas pela Coroa espanhola, estas normas facilitaram o controle da mão de obra e a conversão dos ameríndios ao cristianismo. Na Província do Paraguai, o controle da mobilidade das famílias indígenas e da força de trabalho se deu, inicialmente, pela organização de *encomiendas*, a partir de 1556, que garantiram a aglomeração das populações indígenas e constituíram unidades socioeconômicas vinculadas à província. 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 os 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.

Em 1585, os padres jesuítas encetaram a instalação de colégios e as pregações em catequeses volantes⁴ na província. Portavam imagens que estimulavam o imaginário indígena e facilitavam a comunicação entre ambos, percorreram aldeias tentando atrair nativos e persuadir caciques.

Apoiada pelo Estado moderno espanhol, começou no século XVII a instalação dos povoados organizados pelos religiosos e demais etnias da bacia do Prata, com predominância dos guaranis. O marco inaugural desse processo foi a fundação de San Ignacio Guaçu, em 1609. As instalações, nessa fase inicial, aconteceram no Guairá, ocupando posteriormente a região do Itatim e prolongou-se até o Tape, no agora estado do Rio Grande do Sul. Povoados e estâncias missionais foram fundados ao longo do século XVII e início do século XVIII, com jurisdição em territórios pertencentes atualmente ao Paraguai, Argentina, Brasil e norte da República Oriental do Uruguai. No

século XVIII, ficaram consolidados em trinta povos principais, diversos povoados e capelas, numa estrutura produtiva de cidades, fazendas e ervais.

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 entre eles. No território onde atuaram os missionários encontravam-se, por exemplo, os taiaobás, guayaki, tapes, entre outros classificados como guaranis pela historiografia (SANTOS, BAPTISTA, 2007, p. 241) Estes grupos compunham, minoritariamente, uma parcialidade da diversidade cultural no desenvolvimento e complexidade dos espaços reducionais.

A noção de unidade política e identitária moldada pela historiografia – apoiada pela terminologia utilizada pelos missionários: “*pueblos de guaraníes*” –, é problematizada pelo que evidencia a documentação. O general Diego de Alvear (1836, p. 38), apesar do testemunho posterior à chegada dos catequizadores, salienta a pluralidade étnica da região: “infinitas parcialidades, cujo número de indivíduos ascendia [...] a 300.000”. O idioma geral era o guarani, ainda que com “diversas modificações provinciais”. Décadas depois da expulsão dos jesuítas, Félix de Azara retificara: “se deve observar que no espaço apontado para nação guarani havia outras nações inseridas em meio a ela e que esta cercava por todas as partes, tais como os tupis, os guayaná, os nalicuega e os guasarapo” (1998, p. 32).

Como não poderia ser diferente, a redução de Yapeyú foi fundada com “várias nações ou parcialidades de diferentes línguas”, contudo, “todos se entendiam pelo guarani” (AZARA, 1998, p. 59-60). A ânua de 1640 relata que a redução “era a mais trabalhosa de todas, por ser a gente dela mescla de várias nações, por ser a fronteira dos índios yarros e charruas, gente feroz e *montesa*, que não vivem em povoações” (MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, 1969, p. 35)⁵. Além disso, viviam em constante conflito com os minuanos, porque “estes [yapeyuanos] lhes hão feito alguns danos”, assim, “sempre que podem, os minuanos se vingam deles” (DOBLAS, [1785], 1836, p. 52).

Situação semelhante era a da redução de Jesus Maria, onde foram matriculados 2.200 índios, “vindo eles mesmos a reduzir-se e se fizeram três parcialidades de casas, como três povos, que teriam 100 casas” (MCA, 1969, p. 116). Santa Teresa, em 1633, contava com 800 indivíduos registrados, entre eles os guaňanas, que, embora

apresentem traços de guaranização, eram tidos pelos missionários como “diferentes” e de distinto idioma em comparação aos guaranis (MCA, 1969, p. 92).

Longe de facilitar a vida dos missionários, a pluralidade cultural era um obstáculo a mais no projeto monoteísta cristão. No final do século XVII, no povoado de São Borja, o investimento na redução dos guenoas tornava-se essencial, tendo em vista a importância das terras dominadas pela etnia. Depois da tentativa frustrada de criar um povoado apenas para esta parcialidade, tentou-se conciliá-lo como um *bairro* de São Borja, até então dominada pelos guaranis. O grupo exercia uma função importante na expansão e segurança do projeto, visto que facilitava a comunicação com parcelas circunvizinhas, evitando grandes conflitos e mediando a inserção de novos fiéis (BAPTISTA, 2007).

Nas Missões, os cacicados distribuídos pelos povoados reuniam famílias extensas encabeçadas por seus chefes de linhagem, os caciques. Desfrutando de uma área muito mais ampla do que o traçado de suas casas. Tais famílias valiam-se de zonas de cultivos, capelas e outros espaços de reza onde podiam levar à frente a preservação das lideranças e da organização familiar mediante uma considerável independência política, econômica e espiritual. Este aspecto demonstra que em muito se relativiza o poder de mando dos padres e a unidade política comumente retratada na historiografia sobre os povoados.

A constituição dos povoados, envolta pela tarefa de missionalização do indígena, era extremamente complexa, na perspectiva de um projeto totalizador; abrangia a transformação das estruturas sociais e, sobretudo, das intuições culturais e religiosas. A experiência missionária esteve vinculada à defesa de fronteiras geopolíticas e a um processo peremptório de transformações socioculturais graduais e constantes que provocaram uma adequação histórica originada pelas imposições do novo contexto.

O urbanismo e a espacialidade guarani

Para a instalação de um povoado, o primeiro passo era a conquista da adesão dos caciques da região. Assim, em princípios do ano de 1610, o padre Lorenzana articulava autoridade e persuasão para o estabelecimento da primeira redução que “tiveram os jesuítas naquela Província [Itatín], honrando-a com o nome de São Ignacio-Guazú”. Chegando naquelas paragens, o primeiro a fazer foi “visitar e saudar os caciques do local, entre eles o célebre Tabacamby, superior a todos” (ALVEAR, 1836, p. 51). O apoio deste cacique representava o ajuntamento de toda a sua parcialidade e suas

opiniões foram imperativas para “eleger o posto” em que se instalaria o povoado, visto a contrariedade que os índios apresentavam em abandonar os locais que habitavam. Os desafios não cessavam por aí. Os “índios se rebelaram em várias e frequentes ocasiões”, tendo os padres de retirarem-se da redução, “vindo por vezes as tropas de Assunção para tirá-los do apuro” (ALVEAR, 1836, p. 51).

Apesar dos conflitos, “aguardaram com constância” a acomodação dos nativos e comemoravam com grandeza o batizado dos caciques mais importantes. Antônio Sepp dedicou várias páginas ao caso do cacique Moreyra, que resistiu longamente a aderir ao sistema de redução. Depois de várias tentativas frustradas de atrair o morubixaba, Sepp decide capturá-lo e prendê-lo, humilhando-o à vista de “suas gentes”. A didática consistia em libertá-lo posteriormente e propiciar-lhe privilégios, instalando o cacique em uma casa, “provendo cuidadosamente a que nada lhe faltasse na alimentação diária”. Além disso, com uma bem elaborada manipulação simbólica, deu-lhe vestimentas distintas, um turbante para cobrir a cabeça e lhe outorgou um bastão, “em sinal de sua dignidade e poderio”. Dado o prestígio desse líder, a cerimônia do seu batismo deveria ser realizada com grande pompa. Sendo assim, foi postergada até a visita anual do padre provincial (SEPP, [1691], 1980, p. 168-171).

Quase cento e cinquenta anos depois do caso de Lorenzana, essa ainda era uma prática dos missionários, conforme relata o padre Florian Paucke sobre a adesão do cacique Nevedagnac e das 40 famílias que o acompanhavam à vida na redução: enquanto os nativos ainda se preparavam para o solene ato do batismo, “já chegava a notícia à cidade de Santa Fé para onde foi levado o caudilho com toda a sua gente, e ali foram batizados pelo padre reitor do colégio”. Disputavam a honra de apadrinhar os convertidos “as pessoas mais distintas daquela colônia espanhola” (AUWEILER, [1752], 1900, p. 91).

Persuadidos os caciques e organizadas as parcialidades, era hora da alteração dos aldeamentos guaranis – caracterizados por amplos territórios com limites difusos, compostos de *casas-habitação* relacionadas ao *terreiro/prança*, a *oka* –, para os povoados missionais, que se organizavam segundo um plano geométrico perfeitamente ordenado, em torno de uma grande praça quadrada. A “cristianização do índio deveria estar integrada à sua redução à *polis*, ou seja, à vida da cidade”; entretanto, adequada à tradição da ocupação do espaço da aldeia guarani (KERN, 2007, p. 07).

Entre o número relevante de infieis que iam aderindo ao cristianismo sem pressa, havia os que jamais se batizariam, mas, ainda assim, demonstrando aptidão, podiam

desempenhar funções importantes na redução, como compor o grupo de músicos. Segundo informa Cardiel, “escolhem-se os de melhor voz, ainda que vivam como bárbaros” (CARDIEL, [1758], 1900, p. 280). Flexibilizar e conceder exceções fazia parte da didática jesuítica, os fiéis que bons músicos traziam à igreja certamente compensava relevar algumas faltas.

Materializados como uma composição cultural de influências europeias – medievais e modernas – e indígenas, os povoados missionais evoluíram estruturalmente através do tempo e da vivência. A configuração, cujas edificações eram de pedra e cobertas com telhas, ocorreu somente a partir do século XVIII, e não em todas as reduções. Em meados do século XVII, as condições eram bastante precárias. Nos anos de 1637, Diogo Boroa detalhou que o telhado das igrejas era de palha pela falta de telha (MCA, 1969, p. 155). O princípio das edificações era laborioso, marcado pela adaptação ao meio e ao material disponível.

Na região do Chaco, em 1749, na difícil tarefa de evangelização entre os mocobis, o padre Paucke não encontrou outro modo de erguer as paredes da igreja de San Javier, senão com “umas estacas de madeira fincadas no solo, sobre as quais estavam estendidos couros de gado, sem adobar”, sendo o teto de palha. O altar estava construído com adobe, mas não tinha adorno nem um crucifixo. Faziam as vezes de candelabros dois chifres de bois, preenchidos com areia, nos quais estavam colocadas as velas. Porém, piores ainda eram as habitações dos padres, totalmente construídas de couro, crivadas de fendas por onde entravam bichos e insetos (AUWEILER, 1900, p. 21).⁶

Excepcionalmente percebe-se em cartas e demais informes a menção aos níveis alcançados nos diferentes setores de desenvolvimento da cultura guarani. Todavia, estes aparecem em contraste com o interesse e capacidade de outras etnias, como sugere o Florian Paucke ou o padre Roque Gonzáles de Santa Cruz, sobre a indiferença dos guaicurus frente às suas pregações. Independente da etnia que compunha a experiência, o objetivo dos padres não foi fundar corporações ao modo europeu ou colonial, mas comunidades agrícolas com certa estabilidade, desenvolvimento cultural e econômico autossuficiente, coerentes com as possibilidades e limitações do meio e das sociedades envolvidas.

Nos campos e clarões da mata, os edifícios foram concebidos de maneira muito distinta daquelas dos arquitetos das igrejas das urbes europeias. Assim, encontrar um critério de ordenação intrínseco a estas obras que as emancipe das, frequentemente,

estéreis referências comparativas aos estilos europeus – ainda que indispensáveis no caso do século XVIII –, é necessário para incluir a arquitetura no rol das manifestações do imaginário missionário, com soluções construídas dentro da historicidade do contexto. Nesse processo constante, a reformulação dos povoados e, em especial, dos templos era ininterrupta, não tanto nos estilos, mas em seus elementos constitutivos: colunas, pilares, telhados, pinturas e esculturas etc. Aspecto esse também diverso ao das catedrais europeias, construídas nos estilos que competiam ao seu período histórico, como góticas, renascentistas, barrocas (SUSTERSIC, 2004).

Para os indígenas, essa estratégia era absorvente. Não há como levantar dúvidas sobre o seu protagonismo na execução das edificações. Conheciam o local, os materiais e os usos possíveis de se fazer deles. Acudiam com grande “fervor e gosto” à construção dos templos. No retorno das matas, trazendo a madeira necessária para dar início à empreitada, vinham “pintados e adereçados com plumas como para uma festa” (MCA, 1970, p. 104-105). 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, p. 58). Longe de serem bebedeiras profanas, tais celebrações enchiam os olhos dos padres de “lágrimas de devoção!” (MCA, 1970, p. 62).

A peculiar tipologia missionária foi explicada pelo padre Cardiel, em 1747: “Todos esses edifícios se fazem de modo diverso aos da Europa: porque primeiro se faz o telhado e depois as paredes. Cravando na terra grandes troncos de madeira, aplainados a enxó⁷. Em cima deles se põem os tirantes e pavimentações”. Sobre as fundações de pedra, de “dois ou três palmos acima da terra”, erguiam-se as paredes de tijolos, “permanecendo os troncos ou pilares, chamados de *horcones*, no centro das paredes, pesando todo o telhado sobre eles”. Ainda que a pedra fosse abundante, a qualidade era arenito ou pedra-ferro, imprópria para cal. Para branquear as paredes, o método não era menos adaptado às condições que os outros: “fazemos cal suficiente de caracóis grandes, que em todas as partes se acham alguns. Manda-se as mulheres que os encontrem quando vão e voltam de suas roças”. Os caracóis eram aquecidos intercalados com carvão, base inicial à qual se punha fogo; “em poucas horas se queima tudo”. Moendo-se estes caracóis queimados, misturando-os com água e cola a base de couro branco, obtinha-se um branco “esplêndido” (FURLONG, 1953, p. 154-155).

O uso de material adequado às condições não comprometia a beleza das igrejas. A de Santa Rosa “tinha três naves, separadas por colunas conjugadas de madeira e de ordem romana com estátuas. Os altares, pinturas e talhas são profusos, sendo este templo um dos melhores das Missões”. Além disso, portava ornamentos de prata e ouro que, “seguramente, muitas catedrais não têm a metade”. Essa parafernália, somada às inúmeras vestes sacerdotais de tecidos ricamente bordados, “dão a ideia de sua opulência, sendo de admirar que houvesse tanta profusão entre quem não conhecia senão vacas e jamais haviam vestido meias e sapatos” (AZARA, 1998, p. 239-240).

Todas as ruas da redução convergiam à igreja, o único edifício vertical do povoado, o centro espiritual e material a acentuar o sentido transcendente do projeto missioneiro, constituindo o principal marco morfológico da redução. A organização urbana se assemelhava à de um teatro, no qual estavam representadas as posições da sociedade. Conforme Kern (1982, p. 128), “na praça central, a igreja dominava o povo inteiro, simbolizando o predomínio da ideia religiosa sobre a comunidade e materializando a autoridade dos missionários sobre o conjunto das Missões”. Os indígenas faziam uma ideia grandiosa da fé católica, impactados psicologicamente pelo juízo da onipresença de Deus representada pelo poder da igreja dentro da organização urbana, somada, entre outros, ao apelo sedutor exercido dentro do templo.

A maior parte da produção das oficinas – no tocante às talhas, ornamentos, instrumentos musicais –, tinha como destino a igreja. Abóbodas pintadas, altares “muito grandes, cheios de talhas e dourados com arcos setoriais”, eram chamarizes encantadores para os nativos. Aprimorando-se no transcorrer dos anos, a ostentação ia se conformando nos menores detalhes. A igreja de San Ignacio Guazú possuía “dois confessionários que parecem altares”. A sacristia “é grande e mais adornada e pintada que a igreja” (AZARA, 1998, p. 239-240).

As igrejas possuíam de três a cinco naves e de cinco a sete altares cada uma, todos ornados com retábulos dourados que abrigavam esculturas de santos. As paredes comumente eram pintadas com passagens da vida de Cristo e cenas do Velho Testamento. No teto, explorava-se a técnica do *trompe-l'oeil*, cuja noção de profundidade elevava ilusionisticamente ao céu. “Todo o espaço não ocupado por altares estava coberto de pinturas ou telas de pincel requintado” (FURLONG, 1962, p. 224).

O tenente-governador Gonzalo Doblaz (1836, p. 56) registrou, por volta de 1785, que, chegando às Missões,

o primeiro que se apresenta à vista são os templos; estes, ainda que não guardem regularidade em sua arquitetura e sejam de pouca duração, são *muy* suntuosos e estão bem adornados interiormente de retábulos, alguns toscos, e todos dourados. As peças de prata são muitas e grandes, ainda que sua obra seja pouco polida, a exceção de alguma outra peça. Os vasos sagrados são também muitos e de melhor obra, alguns de ouro; igualmente, os ornamentos são muitos, ricos e dispendiosos.

Apesar de o testemunho ser tardio, ainda ilustra o luxo e a suntuosidade das igrejas missionárias. Igualmente informativo e menos pejorativo, foi o que escreveu Diego de Alvear, em 1791: “as igrejas são *muy* capazes e bem fabricadas, todas elas com três naves, sobre arcos e pilastras de madeira, e algumas sobre colunas de estilo jônico, com sua majestosa cúpula de meia-laranja de bastante elevação”. No interior, estavam “adornadas com lindas cornijas e outras molduras, douradas de cima a baixo, ou caprichosamente pintadas” (ALVEAR, 1836, p. 86).

A forma predominantemente retangular das plantas das igrejas missionárias levou muitos historiadores a estabelecerem paralelos com a igreja de Gesú, em Roma, marco identificador da Companhia, vista como arquétipo nos projetos jesuíticos em todos os continentes, inclusive nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai. Sobre este engano, Sustersic (2004, p. 38) afirma que: “eles esquecem que a arquitetura é fundamentalmente ordenação e experiência do espaço, as plantas e elevações não são, neste caso, os elementos definidores do mesmo”. E complementa: “a planta de uma igreja missionária de três naves mostra pouca diferença com as basílicas paleocristãs. Porém, o espaço de uma e outra é inteiramente distinto”. É certo que a aproximação com a igreja de Gesú é mais coerente quando, no século XVIII, aportam na América os arquitetos italianos Brasanelli e Prímoli. Ambos introduziram a inovação das fachadas à moda europeia, a exemplo da igreja de São Miguel. Antes disso, os pórticos dos templos tinham mínima expressão.

Na última fase evolutiva⁸, os princípios compositivos atingiram o ápice da didática persuasiva. Não que estes subsídios inexistissem antes, mas, unidos ao talento dos novos arquitetos e a experiência indígena, culminaram em obras eternizadas pelos viajantes, militares, cronistas e turistas através do tempo.

As formas do altar, também dos coros e capelas, conduziam a visão pela passagem estreita realizada através de enquadramentos que interceptavam as formas.

Acompanhando coerentemente esse princípio, o espaço interior principal era visto, primeiramente, através de uma antecâmara que lhe servia de enquadramento.

Esse mesmo sentimento determinou a relação entre o edifício (a igreja) e o espaço circundante. Wölfflin (1996, p. 160) observou que, sempre que possível, a arquitetura barroca procurou deixar um espaço vazio – uma esplanada – diante do edifício. Este aspecto já iniciara sua elaboração nas construções maneiristas, em geral, graciosas e preocupadas em integrar a obra ao ambiente, mas configurou-se no barroco. O protótipo mais primoroso seria “a esplanada de Bernini na frente da catedral de São Pedro, em Roma [...], a mesma tendência que levou à sua construção pode ser encontrada numa infinidade de realizações de menor envergadura”.

Era necessário que o edifício e a esplanada mantivessem entre si uma relação recíproca, ou seja, concebidos a partir de sua vinculação, “uma vez que a praça é tratada como uma esplanada. Essa relação é, naturalmente, uma relação de profundidade”, de tal modo que, “mesmo quando o espectador já deixou atrás de si a esplanada e encontra-se diante da fachada, essa concepção de espaço continua a ser percebida” (WÖLFFLIN, 1996, p. 160).

A praça era um elemento organizador do espaço urbano, onde se concentrava o conjunto de atividades da comunidade. Essa função vinculava a estrutura missioneira à espacialidade da aldeia guarani, elemento incorporado e adaptado na redução. Nesse espaço era potencializada a característica barroquista de sacralização da rotina, dando uma nova faceta ao tradicional esquema de acumulação de funções que definiam a centralidade urbana hispano-americana. A praça – mediadora das organizações e sistemas medievais, barrocos e maneiristas – era vestida e decorada conforme as ocasiões adequadas: cívicas, religiosas, culturais, esportivas ou militares.

Dentre os conceitos principais que influenciaram o campo da arquitetura e dos ordenamentos urbanos, entre os séculos XVI e XVIII, estava a presença renascentista com seus avanços técnicos de base racional e ideia de porte grandioso, somados à emoção, intensidade e dramaticidade do maneirismo, conjugando-se no estilo barroco caracterizado pela suntuosidade e pela ornamentação. Tais princípios estéticos foram apresentados enquanto bagagem cultural à América, na forma de diretrizes que representavam a civilização europeia. Contudo, deve-se considerar a intercessão das *Leyes de Indias*, pois “desde o século XVI, os soberanos tornam explícitas em leis as normas que devem organizar as novas cidades coloniais” (KERN, 2007, p. 03). A cidade deveria ser projetada e as ruas e os quarteirões traçados “com régua e corda”,

sendo, assim, totalmente regulares e geométricos. Este modelo admitiu contínuas alterações após sua consolidação e durante o processo de miscigenação, assumindo novas variantes decorrentes de diferentes processos envolvidos.

As congregações

Na esfera dos *usos da Companhia*, também estavam as entidades seletas para as congregações. Em cada povoado, havia confrarias ou congregações, “uma de São Miguel, patrão universal de toda província, e outra da Santíssima Virgem Maria, que em alguns povos é com o título de Assunção e, em outros, de Natividade” (DOBLAS, 1836, p. 72).

As primeiras irmandades contaram com um número reduzido de membros. Em fins dos Seiscentos, o padre Montoya contava com apenas doze congregados, “os mais adiantados em virtude”. Depois de quatro anos de “peregrinação, fome e desassossego”, achou-se por certo ir além da “tranquilidade necessária para vida cristã”. Era hora de fazer “avançar os índios na virtude”. Para isso trataram os padres de “fundar uma congregação mariana ou de Nossa Senhora”. A iniciativa deu “à devoção à Virgem Soberana um grande impulso, não somente nos adultos, mas até nos meninos e meninas, chamando-a eles de praxe ‘Nossa Mãe’” (MONTROYA, [1639], 1985, p. 148-149).

Foi, sobretudo, a partir do final do século XVII e inícios do século XVIII que estas organizações se estruturaram. A carta ânua de 1637 relata que “no princípio, quando fundadas, alguns padres duvidaram que os índios eram capazes destas congregações. A experiência tem mostrado que são” (MCA, 1969, p. 43). Para surpresa dos jesuítas, fundou-se um elo identificativo dos indígenas para com as irmandades, “muitos pedem para serem admitidos em elas, porém não se admitem todos, e sim os de maior capacidade e exemplo de vida” (MCA, 1969, p. 43).

A participação em congregações era restrita aos principais índios do povoado, tanto homens quanto mulheres, regulares em suas confissões, assíduos às missas e demais sacramentos. Nos Setecentos juntou-se aos marianos a congregação de São Miguel, especial para os mais jovens que seguissem a risca as normas supracitadas. A ânua de 1635 expôs o grande apreço dos índios em serem “inscritos no sodalício de Nossa Senhora”, de tal modo que não havia “maior castigo para um que expulsá-lo do sodalício, nem maior favor que ser admitido nele” (MCA, 1969, p. 186).

Os congregados chegaram a ser 19% da população total de alguns povoados. Na São Miguel de 1715, a população era de 2.823 indivíduos, “os miguelinos eram 330 e os marianos 205” (BAPTISTA, 2007, p. 69). Após a Espanha promulgar a expulsão da Ordem Jesuítica, em 1768, o número decaiu bastante. Em 1785, Gonzalo Doblas registrou que eram “poucos os confrades que há agora”, contudo, as regras de pertencimento continuavam rígidas, de tal modo que “os congregados tem seus nomes escritos em um quadro, abaixo da imagem da vocação da confraria”. Ao lado da lista de membros havia “orifícios com insígnias em fitas de várias cores, que cada confrade conhece o seu”. Estes painéis eram colocados “todos os dias de manhã e a tarde na porta da igreja, ao entrar o congregado saca a fita que corresponde ao seu nome, e assim se sabe os que assistem ou faltam a missa ou ao rosário” (DOBLAS, 1836, p. 72).

Pertencer às congregações era participar ativamente da vida religiosa missioneira e de suas atividades. Nenhuma atividade empreendida pelos setores da área jesuítica acontecia sem a participação dos envolvidos em congregações. Eram eles os que mais se esmeravam na produção das festas, “as quais celebram com grande solenidade”, mas também “acompanham os defuntos e os cobrem com a mortalha como os cristãos fazem”, ofício de que “se encarregou com exclusividade aos congregados” (MONTROYA, 1985, p. 150).

Considerava-se a possibilidade de esses indígenas efetuarem tarefas de cunho espiritual bastante complexas, como a extrema-unção ou o batismo, além de portarem cédulas com imagens de santos e dessa forma distribuírem “milagres curativos” (MCA, 1970, p. 107). Em 1691, o padre Sepp registrou que “em cada redução são escalados seis ou oito índios de idade mais avançada para enfermeiros”, aos quais se deu o apelido de *Crusuyas*, “por causa da cruz que trazem a maneira de bengala, quando andam pelas ruas ou acompanham o missionário” (SEPP, 1980, p. 191). Em tempos de peste, havia enfermeiros instruídos “na fórmula do batismo para o caso de que se a mãe, com a violência da enfermidade, desse à luz antes do tempo, batizar a criança”. Porém, o missionário advertiu que era necessário “rebatizar” os menores, conforme ordem dos Superiores, por nem sempre seguirem os preceitos litúrgicos: “por forma alguma podemos confiar nos índios, dada sua incrível rudez e ignorância, nomeadamente nas cousas espirituais” (SEPP, 1980, 186-187).

Competia a este seletto grupo a mediação entre os dois segmentos que compunham os povoados, o da área jesuítica, representado pelos espaços pertencentes

ao complexo da igreja, pátios e colégios, e ao setor indígena, centrado nas casas dos bairros missionais.

O barroco como construção simbólica e a resignificação ameríndia

O estilo de arte barroca chegou à América como instrumento didático mediador da compreensão dos preceitos da religião católica romana por parte dos indígenas e no âmbito litúrgico-cultural do colonizador. No caso das populações ameríndias, além de suprir a dificuldade de comunicação oral nos primeiros contatos, veio introduzir um panteão de outras divindades. A ambiência barroquizante abrangia desde a igreja e o plano urbanístico das reduções até os ritos festivos e religiosos. Houve um aproveitamento, por parte dos missionários, das afinidades lúdicas e míticas, expressas no canto, dança e na palavra rezada, reinterpretadas nas longas orações, cerimônias faladas e nas teatralizações festivas.

Nos templos, “tudo está com tanto adorno e cuidado, que ao entrar na igreja, abertas as portas e janelas, infunde tal alegria e conforto espiritual, que parece que está se adentrando um palácio do céu” (FURLONG, 1953, p. 156). Como destacou Meliá (1988, p. 185), os nativos envoltos pela estetização urbana e pela sacralização do cotidiano, “agora cantavam e dançavam na igreja e na praça, sob a nova ordem reducional. A vida havia sido ritualizada segundo pautas novas”.

A mecânica comunicativa barroca contemplava as manifestações imateriais das orquestras, coros em latim, missas, procissões, danças e encenações, celebrações sacras, jogos e recepção de autoridades até as vestimentas especiais, a gestualização e organização teatral em que eram dispostas as imagens no interior da igreja. Conforme o motivo celebrativo, as intervenções formavam sobre o espaço central do povoado uma nova e efêmera cenografia de arcos triunfais, altares portáteis, capelas domésticas, fogos, flores, plumagens. As chamas das velas, tochas, incensos, os toques dos sinos e outros mecanismos de persuasão causavam deslumbramento na população autóctone.

Germain Bazin, em *O barroco – um estado de consciência*, compreende o estilo além das suas características artísticas, literárias e musicais. Para o autor, representa uma sistematização de gosto que se reflete em diferentes níveis perceptivos vivenciais e comportamentais. A linguagem barroca, na sua urgência comunicativa, segundo outro autor, Affonso Ávila (1980), colocou-se sob o primado de três elementos fundamentais: o lúdico, a ênfase visual e o persuasório. Esses três elementos, convergindo na feição

característica do estilo artístico, acabariam mudando não só as regras do modo de formar do artista, como também, mais significativamente, as regras do ver e do sentir.

Ávila define como *pacto lúdico* o que então se estabeleceu, passando este a ser o elo de todas as manifestações de uma sociedade empolgada tanto pela terrenalidade e passionismo da religião, quanto pelo colorido exterior que a Igreja e o Estado emprestam ao ritual litúrgico. A arte, para ele, foi assimilada de tal maneira pelo sistema, na sua organização religiosa e absolutista, que terminou por adquirir neste uma função de estrutura, não apenas decorativa ou de fantasia (ÁVILA, 1980, p. 22 e 36).

A parafernália litúrgica barroca causou grande impacto na população nativa, e os padres não demoraram a se dar conta disso. Orientados pelos ditames das estratégias contrarreformistas, utilizaram-se amplamente da imagem de Nossa Senhora da Conceição, a Virgem Conquistadora, e empolgaram os índios com a operística barroca, visual, sonora e sensitivamente. Esses artifícios satisfaziam o sentido realista do índio, cuja mentalidade festiva compartilhava desse tipo de catequese lúdica:

Uma imagem da Virgem, prenda querida do santo Padre Roque, a qual havia sido companheira em suas peregrinações e que, colocada nalgum povo, depois de este se achar fundado, ele mesmo conduzia a outro. Assim, e com razão, chamava-a “a Conquistadora”, atribuindo à sua presença os sucessos prósperos de suas empresas. Nessa conquista ia-se para perder e para ganhar, pois fenecendo sua pintura e seus corpos, estes hoje gozam no céu da glória imortal (MONTROYA, 1985, p. 200).

Ainda na segunda metade do sec XVIII, o estandarte de Nossa Senhora acompanhava os *caçadores* de infiéis nos montes. Junto com presentes dos missionários, o padre Paucke entregou aos índios que visitariam seus amigos a convite de se reduzirem, “uma bandeirinha branca que tinha de um lado a imagem de Nossa Senhora das Dores e do outro a de São Francisco Xavier, sinal pelo qual sempre poderiam ser identificados como índios cristãos” (AUWEILER, 1900, p. 111).

A longa empreitada de catequizar os ameríndios (e populações nativas de outros continentes) fazia parte das razões pelas quais a Companhia de Jesus havia sido criada. Diferente de outras que a haviam antecedido, a Ordem dos jesuítas nasceu na Modernidade e com isso a exploração da retórica e o sentido pragmático estiveram condensados em sua didática.

A era da Contrarreforma nasceu antes do Concílio de Trento, realizado entre os anos de 1545 e 1563. A resposta católica ao Protestantismo foi anunciada pela fundação

da Companhia de Jesus, aprovada pela instituição da Inquisição (1542) e pela censura à imprensa (1543) (ARGAN; FAGIOLO, 1992). A repercussão da doutrina tridentina não seria a mesma caso não estivesse fortalecida e promovida pela expansão colonial ibérica. O obstáculo reformista empolgava a Europa e ameaçava de isolamento os países peninsulares católicos. O catolicismo, fosse como religião, fosse como expressão política, viu na saída para a América a manutenção de sua supremacia. A ideologia contrarreformista introduziu e fixou as formas multifárias do barroco. Além de ter a estética da conquista, seu componente de celebração dialogou com os cotidianos das populações europeias e estabeleceu interfaces com as culturas animistas.

Apesar de a ordem jesuítica haver sido criada no cerne da idealização da didática barroca como linguagem persuasiva adequada à catequização, alguns subsídios indicados pelo Concílio de Trento tiveram de ser adaptados à filosofia e estética loyolistas. De modo que os excessos ornamentais do barroco foram suavizados, como se percebe na comparação dos templos jesuíticos com os franciscanos, por exemplo. Como elaboração plástica, Darko Sustercic (1975, p. 54) afirma que o estilo barroco alcançou às doutrinas paraguaias somente com a chegada de José Brasanelli, arquiteto, pintor e escultor que trabalhou nos *ateliêrs* missionários de 1691 até 1728.

O estilo barroco não estava indissociavelmente atrelado a normas do Concílio de Trento. Datações dificilmente correspondem às realidades estritas – quando mais complexas como a americana –, servindo somente como orientação. Os traços fisionômicos dos Seiscentos já começaram a delinear-se antes, assim como condicionaram, por outro lado, a fisionomia do século XVIII e após⁹.

Pela recorrência das observações nos relatos da milícia de Loyola, supõe-se o quanto era necessário “despertar-lhes e gravar-lhes com o aparato litúrgico exterior uma inclinação interior para com a religião cristã” (SEPP, 1943, p. 141). A força mitológica e alegórica das representações imagéticas contribuiu na adesão dos indígenas à vida nos povoados missionários. Introduzidas desde as missões volantes, as imagens de santos, da Virgem e de Cristo foram protagonistas da cenografia catequizadora.

No amálgama que foi se construindo, as estátuas dos santos passaram a receber solicitações e oferendas ao modo de antigas práticas guaranis/indígenas. Em 1633, duas índias da redução de Nossa Senhora da Assunção de Acaragua, agradecidas pelo bom tempo que Nossa Senhora lhes havia proporcionado para cultivar suas plantas, entraram na igreja para “visitar a santa e oferecer as primícias de seus frutos” (MCA, 1969, p. 68). A devoção a esta santa havia crescido depois que se trouxe a imagem que estava

em Acaray. A estátua teria suado milagrosamente em anos anteriores, evento que aumentara muito a fé naquela imagem em particular. Na sua chegada à redução até os mais rebeldes teriam se curvado:

[...] saíram ao rio umas trinta canoas de índios guerreiros que, a seu modo, se apressavam e procuravam vencer aos que traziam a santa imagem, mas chegando perto e reconhecendo a santa que vinha, renderam-se humildemente (MCA, 1969, p. 68).

Enquanto os mais crentes já haviam levantado um altar na costa do rio, onde se deixou a imagem, “por ser tarde” e para que, na manhã seguinte, fosse levada a santa em procissão, “ao que acudiu todo o povo com palmas nas mãos”. Carregaram a imagem quatro padres ajudados por caciques e “índios principais” através da redução até a igreja, “onde se cantou uma missa solene com sermão”. Segundo a ânua, fazer as festas com solenidade e devoção era fundamental para que os índios colocassem estima e “conceito” sobre ela (MCA, 1969, p. 68-69)¹⁰.

Sem oposição entre parecer e ser, a aparência implicava o ser, caracterizando uma concepção de verdade que não excluía a ilusão. A orientação da Contrarreforma nas obras e nos gestos estabelecia uma sequência lógica: imitação, gestualização e indução. As formas artísticas, nos seus objetivos expressivo, persuasório e comunicativo, acabaram por fazer com que essa mesma propensão atingisse as demais formas de vida espiritual e social, colocando-as sob a égide de um estilo comum de representação, fosse ele nas atividades litúrgicas cotidianas, fosse nas festivas. A ritualização era prática intrínseca à vida social dos povoados, esteve ligada diretamente a uma concepção recíprota indígena que não reconhecia distinção clara entre as relações econômicas, políticas e sociais (WILDE, 2003, p. 206).

As festas eram a expressão máxima desse redirecionamento da sacralidade. Em ocasião do aniversário do rei da Espanha, Carlos III, organizaram bailes e danças de meninos. “Os bailes que usam são antigos ou estrangeiros”, observou com curiosidade o governador Gonzalo de Doblás, que nunca havia visto nada parecido. No intervalo entre as danças, “fazem jogos ou *entremeses*¹¹, que em seu idioma chamam *menguas*, todos inventados por eles” (DOBLAS, 1836, p. 45-46). Como se vê, as celebrações enraizaram-se na vivência missional e combinaram elementos ancestrais, a exemplo das danças, com outros exógenos, como as bodas de indivíduos, que nunca haviam visto mais que um retrato, mas que, possivelmente, permeavam o lugar de *heróis míticos* no imaginário dos indígenas.

Na esfera da ritualização também estava a estratégia de converter as noções de tempo e trabalho em sinônimos, introduzindo uma noção de tempo funcional. “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”, de acordo com Meliá (1988 p. 210). Tal operação de ressignificação cultural é percebida na tradução criada para identificar os dias da semana. Assim, o padre Cardiel registrou 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] (FURLONG, 1953, p. 175).

A ambiência barroquizante envolvia três tipos principais de celebrações: as cotidianas, as anuais e as ocasiões especiais. Celebrações civis e religiosas complementares entre si. A festa, a missa e o trabalho, bem como o econômico e o cerimonial eram elementos centrais da vida social dos povoados.

As festas de caráter anual, ápices da estética barroca teatral, rompiam a continuidade estabelecida pelas comemorações cotidianas, alternavam em ciclos contínuos o calendário litúrgico. As principais eram a de Corpus, a Semana Santa e a Festa do Santo Padroeiro do povoado. As festas realizadas em ocasiões especiais celebravam sucessos históricos de importância concreta para aquele ou outros povos da província; visitas de bispos ou governadores, a conversão de algum cacique importante etc. Ao mesmo tempo em que formavam uma memória coletiva, introduziam uma nova temporalidade e mantinham aspectos e elementos cíclicos, em um calendário formado na historicidade. Fortaleciam a hierarquia instituída através da presença de imagens, da manipulação de símbolos e seus ordenamentos em quadros cerimoniais.

A legitimidade da intenção na arte não se baseia apenas na constante intromissão da produção artística na práxis. Apóia-se também na circunstância de a arte nunca querer somente representar, mas também, simultaneamente, persuadir, domínio este fortemente barroco. Além de expressão, a arte manifesta solicitação, caráter propagandístico. A retórica, assim, torna-se um dos seus elementos mais importantes, “a mais simples e objetiva enunciação da arte é igualmente evocação [...], produção mágica da coisa e encantamento da pessoa” (HAUSER, 1988, p. 95).

Contudo, é relevante lembrar que apesar do sentido comum conduzir à tendência de resumir todas as manifestações simbólicas ou ritualísticas das reduções como

barrocas, ou regras ditadas pelo Concílio de Trento, o termo tornou-se cômodo e redutivo, e não representa todo o complexo artístico e social das Missões. De fato, a presença barroca é inegável, mas insuficiente para explicar o processo (MARAVALL, 1997).

Convencionou-se compreender as Missões como um espaço homogêneo onde os jesuítas eram os grandes articuladores do sistema, regentes de manipulações simbólicas; índios obedientes e submissos. No entanto, na tentativa de suprir uma das principais dificuldades da historiografia, a de recuperar a dimensão subjetiva dos testemunhos – uma vez que estes são quase sempre de segunda-mão, quando não, incompletos – os interstícios e as práticas que os engendraram, constituem indícios das ações e das escolhas feitas por “pessoas de carne e osso” (GINSBURG, 1991, p. 37) por trás dos fenômenos de convergência cultural.

Referências Bibliográficas

- ALVEAR, Diego de. *Relación geográfica e histórica de la Provincia de Misiones*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, [1791] 1836.
- ARGAN, Giulio Carlo; FAGIOLO, Maurizio. *Guia de história da arte*. Lisboa: Estampa, 1992.
- AUWEILER, Johann. *Memorias del P. Florian Paucke: misionero de la compañía de Jesús 1748 a 1767*. Buenos Aires: Imp. Encuad. y Estereotipia de L. Mirau, [1752] 1900.
- ÁVILA, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- AZARA, Félix de. *Viajes por la America meridional*. Tomo II. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1998.
- BAPTISTA, Jean. *Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750)*. 2007. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- BAZIN, Germain. *O Aleijadinho e a escultura barroca no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1971.
- CARDIEL, José. *Declaración de la verdad*. Buenos Aires: Impr. de J.A. Alsina, [1758] 1900.
- DOBLAS, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaranis*. Buenos Aires: Imprenta del estado, [1785] 1836.
- FURLONG, Guillermo S.J. *José Cardiel S.J. y su Carta Relación (1747)*. Escritores Coloniales Rioplatenses II. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.
- _____. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Theoria, 1962.
- HAUSER, Arnold. *Teorias da arte*. Lisboa: Presença, 1988.
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

- _____. *Missões, história e arqueologia: frentes de colonização, contatos interétnicos, intercâmbios culturais*. In: 26ª Reunião da SBPH, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Barcelona: Red ediciones S.L., 2011.
- 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.
- _____. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Introdução, notas e sumário de Hélio Vianna. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.
- MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco*. Edusp: São Paulo, 1997.
- MELIÁ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología - CEUADUC, 1988.
- _____. De finos ateístas a delicados santeros. Imaginería e imaginario en el mundo guaraní. In: *Catálogo imaginería religiosa*. Museo Del Barro. Assunção, Paraguay. Marzo de 2008.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguay, Paraná, Uruguay e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1639] 1985.
- PERAMÁS, José Manoel, S.J. *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: M.C., [1793] 1946.
- SANTOS, M.C. e BAPTISTA, J. T. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII e XVIII). *História UNISINOS*, vol. 11, n. 2 (240-251), 2007.
- SEPP, Antônio. *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, [1691] 1943.
- _____. *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, [1691] 1980.
- SUSTERCIC, Bozidar D. El arte guaraní de las misiones jesuíticas y franciscanas en la Colección de Nicolás Darío Latourrette Bo. In: *El barroco en el mundo guaraní*. Asunción: Editorial del Centenario, 1975.
- _____. *Templos jesuítico-guaraníes*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2004.
- _____. *Templos jesuítico-guaraníes: la historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA, 2004.
- 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.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos fundamentais da história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- ¹ O termo *autóctone* é utilizado para designar os “habitantes primeiros do local referido em um tempo de longa duração” e não no sentido de “aquele que é natural de uma dada região”, considerando que a povoação da América se deu através de correntes migratórias, sendo os indígenas emigrantes e não naturais destes locais.
- ² A denominação *guaianás* englobava “outras nações que tinham certa relação entre si e cujo gênio, costumes e linguagem se diferencia pouco. Este é semelhante ao guarani, e provavelmente tenha a mesma origem”, afirmava Doblas. In: DOBLAS, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, [1785] 1836, p. 52-53.
- ³ Conselho formado pelos chefes das famílias extensas.
- ⁴ As missões volantes, idealizadas pelo provincial Diego Torres, mostraram-se incapazes de fazer com que os indígenas abandonassem suas práticas habituais, consideradas incompatíveis com as normas católicas. Havia também a *Misión de partido*, mencionada pelo padre Cardiel em 1747, que consistia em estabelecimento provisório em meio ao campo e visava atingir as populações rurais vinculadas ou não aos povoados. Ver: Cardiel em FURLONG, Guillermo S.J. *José Cardiel S.J. y su Carta Relación (1747)*. Escritores Coloniales Rioplatenses. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953, p. 201.
- ⁵ Doravante se fará referência como: MCA.
- ⁶ É importante destacar que a redução de San Javier não serve de modelo para os demais povoados do século XVIII, por tratar-se de uma instalação recente e em condições diversas das outras. A exemplo, a igreja de San Inácio Guazu, consagrada em 1684, possuía três naves separadas por pilares e pavimentada com ladrilhos. In: AZARA, Félix de. *Viajes inédito de Don Félix de Azara, desde Santa Fé a la Asunción, el interior del Paraguay, y a los pueblos e Misiones*. *Revista del Rio de la Plata*. Buenos Aires, 1873, p. 228.
- ⁷ Ferramenta similar a uma plaina, com uma lâmina curva, utilizada para desbastar a madeira.
- ⁸ O arte-historiador Darko Sustersic e sua equipe de pesquisa dividiram a arquitetura missioneira em quatro fases: a primeira de 1610 a 1640, era o batismo a arquitetura vernácula; a segunda, de 1641 a 1695, a de materiais e técnicas perduráveis; a terceira, de 1695 a 1730, das novas tipologias das igrejas do irmão Brasanelli e a quarta, de 1730 a 1768, das as igrejas sem horcones [troncos]. In: SUSTERSIC, Bozidar D. *Templos jesuítico-guaraníes*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2004.
- ⁹ Ferreira Gullar situa o barroco entre 1610 e 1750. Na América espanhola, esta datação corresponde a quase totalidade do período das reduções da Província Jesuítica do Paraguai. Em 1610, foi fundada a primeira e, em 1750, foi assinado o Tratado de Madri, que ocasionou a expulsão da ordem em 1767/8. Ver: GULLAR, Ferreira. *Barroco: olhar e vertigem*. In: NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 e WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos fundamentais da historia da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 19.
- ¹⁰ Natividad del Acaray e Santa María del Iguazú ficavam na Província de Alto Paraná, no Paraguai, onde hoje se situa Foz do Iguazu, no Oeste do Paraná, e Ciudad Del Este, capital do Departamento de Alto Paraná.
- ¹¹ Peças teatrais de um só ato protagonizadas por personagens populares.

Artigo recebido em 30/09/2013. Aprovado em 11/03/2014.