

Capelas Missioneiras e a abrangência da estatutária religiosa na Província do Paraguai nos séculos XVII e XVIII

Jacqueline Ahlert*

Resumo: Inserida na dinâmica religiosa missioneira, a construção de inúmeras capelas estendeu-se pelo amplo território pertencente às doutrinas jesuíticas. Além da função de oferecer suporte religioso onde a presença dos padres era raríssima, estas edificações também constituíram marcos geográficos, postos de descanso e referenciais de pertencimento; sobretudo, abrigaram imagens executadas pelos indígenas em que as ressignificações e intervenções na iconografia completavam o sentido de pertencimento que justificava a presença e importância destas estruturas.

Palavras-chave: Capelas missioneiras, estatutária, religiosidade.

Missionary chapels and the wideness of the religious statuary in the Province of Paraguay in 17th and 18th centuries

Abstract: Inserted in the missionary religious dynamic, the construction of numerous chapels was spread throughout the wide territory belonging to the Jesuitical doctrines. Besides the purpose of providing religious support where the presence of the priests was extremely rare, these buildings were also geographic landmarks, resting areas and belonging referencial; above all, they sheltered images carried out by native indigenous in which resignifications and interventions in the iconography fulfilled the sense of belonging that justified the presence and importance of these structures.

Key-words: Missioners chapels, statuary, religiosity.

Recebido em 13/11/2013 - Aprovado em 19/05/2014

A instalação de povoados organizados por missionários jesuítas e demais etnias da bacia do Prata, com predominância dos guaranis, teve como marco inaugural a fundação de San Ignácio Guaçu, em 1609. As instalações, nessa fase, aconteceram no Guairá, ocupando posteriormente a região do Itatim e prolongou-se até o Tape, agora estado do Rio Grande do Sul.¹ Povoados e estâncias missionais foram fundados ao longo

* Doutora em História Ibero-Americana pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora da Universidade de Passo Fundo, coordenadora da especialização em Arte Visuais: fotografia, vídeo e outras tecnologias da Universidade de Passo Fundo; pesquisadora do Programa de Pesquisas Interdisciplinares da Região Platina Oriental e do Laboratório de Arqueologia e Cultura Material (LACUMA) do PPGH-UPF. Email: ahlert@upf.br

¹ Os 18 aldeamentos que compreendiam a região do Tape eram formados de diversas etnias, entre os mais numerosos estavam os guaianas - indígenas do tronco jê - e os guaranis (Cf. MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, 1969). Os ataques de bandeirantes às povoações do Guairá iniciaram em 1618, escravizando milhares de indígenas. Progressivamente, adiantando-se para o sul, chegaram aos aldeamentos do Tape em 1635-6 (Cf. SANTOS, 2007). Em princípios de 1638, todas as doutrinas do Tape foram abandonadas, passando os indígenas ao lado direito do rio Uruguai.

do século XVII e início do século XVIII em territórios atualmente pertencentes ao norte do Uruguai, Argentina e Paraguai e sul do Brasil. No Setecentos, ficaram consolidados em trinta povos principais, diversos povoados e capelas, numa estrutura produtiva de cidades, fazendas e ervais. Esse ciclo expansivo teve fim com a expulsão dos jesuítas dos domínios espanhóis, em 1768/9.

As Missões Jesuíticas da Província Paraguaia eram constituídas por um amplo conjunto de estruturas que compreendiam estâncias, chácaras, ervais, lavouras, portos, entre outros espaços e edificações distribuídos no território da América Meridional. Diferente dos aldeamentos de indígenas organizados em centros citadinos, como ocorreu no estado de São Paulo, os 30 Povos, além do núcleo urbano, espraíram sua ocupação num raio de centenas de quilômetros. Inúmeras capelas demarcavam os caminhos e serviam como ponto de parada, encontro e referência nos trajetos que interligavam as doutrinas e seus domínios.

Estrutura básica das doutrinas na Província Jesuítica do Paraguai:

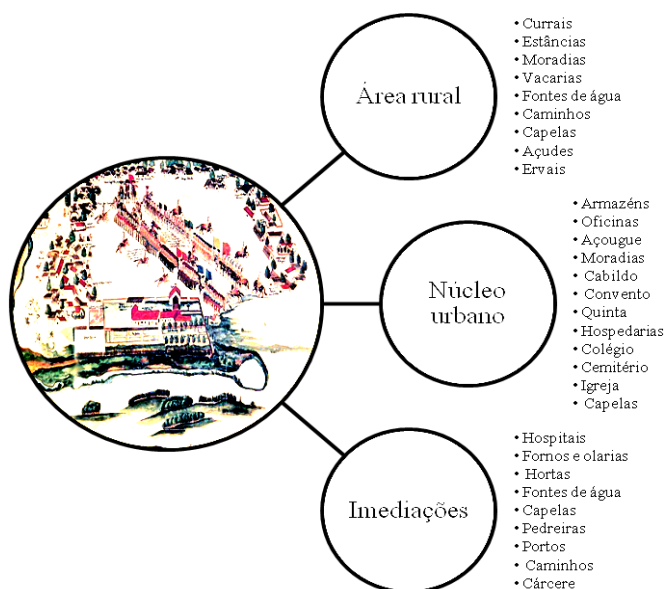


Fig. 1 (no círculo): *Redução*, desenho do sacerdote jesuíta Florian Paucke (1719-1780), publicado em *Iconografía colonial rioplatense: 1749-1767*. Buenos Aires: Vial y Zona, 1934.

A presença de um espaço para práticas de devoção fora dos povoados possibilitava a continuidade da dinâmica religiosa missioneira - permeada pelo uso de imagens, fossem estampas, pinturas ou (e, sobretudo) talhadas em madeira -, mas também ampliava a formulação da práxis devocional, pois se constituía de uma ação autônoma em relação aos curas jesuítas, sem mediações entre o devoto e a santidade.

As representações da Virgem, de Cristo e dos santos protagonizavam a sacralização na qual estava imerso o cotidiano missional. Estavam presentes em todos os domínios das doutrinas como suporte do culto religioso oficial e doméstico. Figuravam na decoração dos altares da igreja ou da praça em momentos especiais; nas ermidas dentro e fora da redução, compunham oratórios domésticos; eram conduzidas em andores durante as procissões; carregadas em viagens, entre outras funções.

Utilizadas em resposta à necessidade de estabelecer formas iniciais de diálogo, as imagens embarcaram com os padres desde Sevilha, na forma de gravuras, pinturas e esculturas. Uma vez estabelecidos na América do Sul, os ícones – como ocorre desde os primórdios do cristianismo –, seus atributos, usos e sentidos foram sendo recriados e transformados segundo projeções que o contexto cultural e social circunscrevia.

O Concílio de Trento havia sido de suma importância para sistematizar as estratégias de evangelização, destacando a potencialidade das imagens. Promulgou, em sua última sessão de trabalho, o decreto sobre a invocação, a veneração, as relíquias dos santos e as imagens sagradas. Embora tenha apontando para um novo direcionamento, no sentido de buscar o controle sobre a execução dos novos programas iconográficos, o texto conciliar não impôs de fato nenhum sistema de regras muito preciso para a execução e devoção das imagens dos santos, anjos e sagrada família.² De certa forma, isso garantiu a flexibilidade da figuração dos ícones e seus espaços de abrangência.

Neste sentido, as capelas eram inúmeras nas imediações, áreas rurais e de pastoreio, mas também no interior das doutrinas, como se pode ver no plano da redução de São Miguel Arcanjo, de 1756:

² Cf. **Decretos e determinações do sagrado Concílio Tridentino**, na página da Biblioteca Nacional de Portugal, acessando o link: http://purl.pt/15158/4/res-135-v_PDF/res-135-v_PDF_24-C-R0150/res-135-v_0000_Obra%20Completa_t24-C-R0150.pdf.

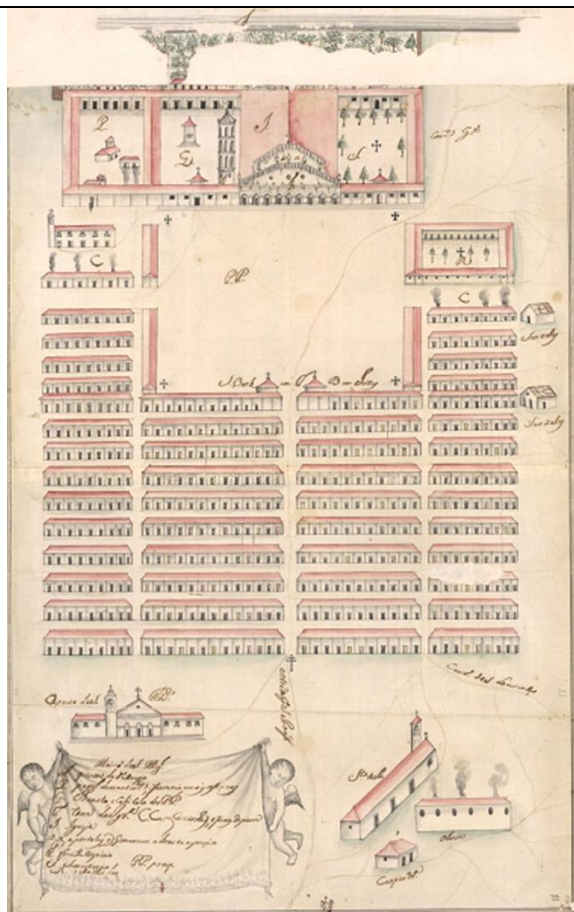


Fig. 2: Plano de São Miguel Arcaño, 1756.

Fonte (legenda e imagem): MAEDER, Ernesto J. A.; GUTIÉRREZ, Ramón. *Atlas territorial e urbano das Missões jesuíticas dos guaranis: Argentina, Paraguai e Brasil*. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura; [Brasil] : IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009, p. 52.

“Sumo interesse documental apresenta este plano feito por volta de 1756 por membros do exército português em operação contra os índios guaranis. Trata-se do melhor testemunho sobre os povoados missionários e nos evidencia curiosas singularidades do povo de São Miguel, que teve um dos templos mais importantes da

região. Entre os elementos importantes de se destacar, estão as duas capelas, de santa Bárbara e do Bom Jesus, flanqueando a avenida que conduz à praça, e outra dedicada à Santa Tecla próxima à zona onde se localizam os fornos. Chama a atenção a localização de construções no pátio claustral do colégio. Em um dos casos, parece tratar-se de um relógio de sol, mas, no outro, quiçá sejam fornos de fundição. Outras construções simétricas ao cotiguaçu, e cujo projeto é claramente português, parecem assinalar umas ‘cozinhas’ e provavelmente um quartel para a tropa. No subúrbio do povo, outra construção grande, e ao lado umas ‘senzalas’ indicam as alterações que a presença de tropas portuguesas com seus escravos negros geraram na missão. Este plano está localizado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e foi publicado pela primeira vez na *Revista Documentos de Arquitetura Nacional e Americana*, nº 14, Resistência, 1982.”.

O plano demonstra a organização das habitações para abrigar famílias extensas. Contudo, possui algumas falhas de precisão cartográfica, a exemplo do Cotiguaçu, que está deslocado do lado do cemitério para a esquina da praça.

As capelas nas chácaras e estâncias

Fora dos povoados, a presença de imagens fazia-se, sobretudo, nas chácaras e estâncias. O sistema de cultivo dos povoados era definido pela divisão a partir dos cacicados. Assim, “cada um dos vinte ou mais caciques que havia em cada redução, tinha demarcada para si e seus súditos uma porção de todo o território que podiam plantar e colher quando necessitavam”. Em divisão organizada, cada vassalo “tomava a extensão do território que necessitava e produzia o sustento para sua família”; esta fração recebia o nome de *abambaé* (*abá* – índio; *mbaé* – propriedade) (HERNANDEZ, 1913, p. 208).³

Aos “necessitados em geral, [...] enfermos, viúvas, órfãos”, era destinada a produção do *Tupambaé*, ou seja, do campo comum. A este domínio pertenciam os rebanhos de gado e o produto da manufatura da erva. Seus produtos podiam ser utilizados para socorrer povos vizinhos ou famílias cujas reservas do *Abambaé* houvessem acabado e ser, ainda, vendidos para ornamentação da igreja e pagamento de tributos (HERNANDEZ, 1913, p. 208).

³ O projeto de inserir o indígena num trabalho regular e que produzisse excedentes foi marcado por dificuldades e resistências, conforme relatos recorrentes nas correspondências anuais. De acordo com Hernández, citando as reclamações de Cardiel, para evitar o abandono das chácaras e a produção insuficiente para o sustento do ano inteiro, “se mandava aos alcaides que percorressem as lavouras de cada um, para observar se eram suficientes e estavam em bom estado”; ainda assim, por vezes era necessário que o “cura saísse e vistoriasse” (HERNANDEZ, 1913, p. 208). Cf. SANTOS, Júlio R. Quevedo. A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas. *Revista Latino-Americana de História*. Vol. 1, nº. 3, Março de 2012. Disponível em: <http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/viewFile/66/44>

A estância era uma unidade de produção pecuária, com predominância sobre a criação de gados vacum, cavalar, muar e ovino. Seus extensos rebanhos estavam destinados à manutenção dos povoados e à exportação, especialmente através do beneficiamento do couro. As sedes das estâncias guaranis constituíam-se de um pequeno núcleo populacional, com ranchos e capelas. Representavam unidades autossuficientes, pois, além da produção pecuária, também possuíam as suas lavouras, hortas e pomares.

Todos os postos das estâncias possuíam capelas. Ao percorrer parte das antigas estâncias jesuíticas em território oriental, em fins do século XVIII, o historiador Alejo Peyret escreveu: “Em San Miguel [posto da estância de Yapeyú], outro estabelecimento, outro oratório dos jesuítas [...]. Em Santa Tecla, outro estabelecimento, outro oratório” (PEYRET, 1881, p. 64-66). Do mesmo modo que em Santa Maria, posto nas imediações do Rio Negro/URY.

A devoção aos santos nos ambientes de cultivo estava intrinsecamente ligada às crenças ancestrais pela concepção de que fatores externos aos mecanismos funcionais do plantio e da colheita tinham poderes de intercessão no domínio das pragas, do tempo e da produtividade.

Os poderes da natureza e dos fenômenos naturais são transformados pelos indígenas em seres sobrenaturais [...]. Numa taxionomia ocidental corresponderiam a entidades inferiores, ou seja, divindades que atuam positiva ou negativamente sobre o ser humano. Esses seres são comumente chamados, hoje em dia, de espíritos. Além dos espíritos de plantas e de animais de caça, há também os guardas das matas e dos montes, o que é bastante significativo, já que a vegetação é concebida como uma espécie de pele ou de pelo do corpo da terra. Em muitos casos, os termos “espírito” e “dono” são usados como sinônimos pelos índios. “Os espíritos são os cuidadores e guardas, herekua, ijára, dos animais e das plantas”, tenta explicar um indígena. Em vários grupos kaiová e paĩ-tavyterã, esses espíritos são chamados de “guardas do ser” (*Tekojára*) (CHAMORRO, 2008, p. 165).

Estes seriam os guardas ou as donas do modo de ser de uma determinada espécie animal ou vegetal, abrangendo também alguma faculdade do ser humano. Para Chamorro, os “guardas do ser”, em algumas conjunturas, teriam o poder de marcar o limite entre seres sobrenaturais e naturais: “a diferença essencial entre ambos os seres seria que os sobrenaturais são seres completos, conhecedores de seu próprio modo de ser, enquanto que os naturais muitas vezes carecem de entendimento”. Neste sentido, a terminação *jára*, “dono”, indica que “os seres denominados sob o epíteto *Tekojára* são os que conferem características animistas à religião guarani” (CHAMORRO, 2008, p. 165).

De acordo com Descola, a noção de animismo acrescida das categorias universais do parentesco de consanguinidade e afinidade, induz a uma forma de objetivação social dos seres da natureza, conferindo-lhes características antropocêntricas e qualidades sociais. Assim, os sistemas anímicos servem-se das categorias elementares que estruturam a vida social para organizar e conceber a relação dos humanos com os não-humanos. Nessa perspectiva, há uma continuidade social entre natureza e cultura. Nela, o animismo caracteriza a existência de uma metafísica social e antropocêntrica comum a todos os seres.

Nesta compreensão, a ideia de *animismo* distingue-se largamente de *naturalismo*. De modo que, enquanto os *naturalistas* traçam semelhanças entre entidades com base em aspectos físicos e os distinguem com base em características mentais ou espirituais, o *animismo* toma a posição oposta, sustentando que todas as entidades são semelhantes em termos de seus aspectos espirituais, mas se diferem radicalmente em virtude do tipo de corpo do qual são dotadas.⁴ Na definição de Viveiros de Castro, o animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: “o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social. No modo anímico, a distinção ‘natureza/ cultura’ é interna ao mundo social, não ao natural, como no ‘naturalismo’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 121).

Neste sentido, o animismo, para além da compreensão redutora e generalizante – de atribuir “ânima a objetos inanimados” –, é pensado nas suas dimensões relacionais sociais, vinculadas à cosmovisão do grupo. Porém, ainda que bastante elucidativas, as formulações de Descola não abarcam a totalidade da problemática de um contexto peculiar como o missioneiro. O modelo anímico de relações entre humanos e não humanos requer uma elaboração específica para a cosmologia indígena-missioneira.

A questão passa a ser aproximar-se da compreensão dos pensamentos ontológicos que definiam os princípios de sociabilidade nos diversos espaços das Missões, dos recursos fundamentais de seus argumentos e das balizas da relação sincrônica com os seres do cosmos. Identificar os atributos sociais que faziam parte do seu repertório cultural para caracterizar suas relações com este ou aquele segmento do seu meio ambiente em função dos modos de sociabilidade dominantes. A partir das motivações do parentesco por afinidade, a autoridade do chefe sobre o grupo, a amizade ritual etc.

⁴ Segundo Viveiros de Castro, Descola procura dessubstantivar a oposição entre natureza e cultura, diferenciando-a em modos prático-cognitivos distintos, conforme os regimes sociais em que se acha imersa. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mama*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext. Acesso em: 30.04.2011.

A crença nos guardas da mata, fundamental entre o subgrupo guarani chiriguano-isoño da Bolívia, pode elucidar aspectos da complexidade de tais relações. Conforme Chamorro, “estes guardas da natureza costumam ser invocados nos ritos de caráter mais familiar, através dos quais as pessoas tentam se fazer propícias aos espíritos tutelares dos animais celebrando uma espécie de missa em favor do protetor e do animal que querem caçar”. Meliã, acrescenta que “é provável que esses guardas da natureza representem as crenças religiosas mais arcaicas, relacionadas com uma forma de vida e uma economia de coletores e caçadores” (CHAMORRO, 2008, p. 166).

Tais experiências, segundo a autora, estariam no nível de consciência da não dualidade entre objeto-sujeito, ser humano-divindade, ser humano-natureza; caracterizadas por uma vivência religiosa em que a natureza se torna teofania, em que a ação humana é sempre ritual (2008, p. 166).⁵

Interações de apego e familiaridade com as imagens são largamente citadas na documentação jesuítica, seja em ambientes domésticos, viagens ou nas lidas campesinas. Sobretudo nos povoados, quando iam aos campos, as crianças levavam em procissão, ao som de cânticos, a estátua de Santo Isidro, padroeiro dos camponeses.

Ao som de tambores se juntam todos os que são capazes de trabalhar, e os que têm ofício vão às suas oficinas [...], e os demais, ao som do mesmo tambor, vão como em procissão ao campo, levando consigo algum santo em um tablado, que comumente é Santo Isidro Lavrador, com quem os pobres índios têm especial devoção em todos estes povos, e chegando ao local de trabalho, colocam o santo em um lugar decente, [...] e trabalham [...] até a meia tarde. Semelhantemente, as meninas por outro lado, carregam a Virgem ou outra imagenzinha e em procissão saem, trabalham, comem com suas *Herequarás* uns e outros (ESCANDON, 1965, p. 97).

Entre a intimidade e a afinidade com os santos, estava o zelo: “Levam, com a comida para o meio dia, [...] instrumentos para o trabalho e uma pequena estátua de São Isidro Lavrador, em seu andor, com sua caixa para protegê-lo quando chove” (CARDIEL, 1913, p. 107).

Além da imagem levada, nas chácaras e estâncias não poderiam faltar capelas para Santo Isidro, por vezes, acompanhado de sua esposa, Santa Maria de la Cabeza. “Cada estância jesuítica tem sua capelinha”, notou Félix Azara, décadas depois do

⁵ Chamorro igualmente destaca que entre os Kaiová, um tipo de canto chamado *guahu ai* é exemplo da profunda reverência aos animais. Nesses cantos, o mais importante não é o que se canta, mas o cantar em si. Outro significado de *guahu* também é “pranto”, e o canto é uma espécie de lamento ritual, um tipo de funeral pelos animais, sua encomendação. Esses cantos são entoados geralmente antes de sair para a caça, seja para *enamorar/atrair* o animal para a armadilha, seja para tornar impróspera a intenção de outro caçador.

término da presença jesuítica. Nelas, os “estancieiros e guardas do gado [posteiros, campeiros de ronda] rezavam o rosário e outras orações, e aos domingos cantavam o *kyrie* [*eleison*],⁶ credo, prefácio e tudo o que se canta numa missa” (1873, p. 189 e 193). A terra guarani ordenava e equilibrava-se no cosmos pelo canto e pela festa e, nas doutrinas, em grande parte, através do ritual cujo centro era a imagem, levada em procissão, presidindo o trabalho nos campos.

A terra recebe sua plenitude de seu fundamento religioso, baseado em um ato litúrgico realizado por “Nosso Primeiro Pai”. A conservação do mundo consistia, consequentemente, em manter viva e atual essa liturgia [...]. Deixar de rezar e descuidar o ritual seria como tirar da terra seu próprio suporte, provocando sua instabilidade e consequente destruição (MELIÁ, 1991, p. 57).

A população de uma estância não era significativa ao longo do ano. Possivelmente não passasse de dez a quinze campeiros, somados às suas mulheres. Todos, é certo, criteriosamente selecionados pelos missionários, congregados de alguma das irmandades da redução, eram dignos de confiança para a empreitada, que poderia ser perigosa, o que exigia certa conformação de grupo armado, com capacidade de defesa. Em 1707, a estância de Yapeyú fora invadida por infieis. No ataque foram “mortas treze pessoas e levaram vinte e seis mulheres e mais algumas crianças como cativas, furtando no caminho quatrocentas éguas mansas e outro número de cavalos” (MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (1611-1758), 1970, p. 238-9).⁷

Entretanto, apesar dos conflitos a cifra de habitantes das estâncias foi gradualmente aumentando no decorrer dos anos. Em 1785, Gonzalo Doblas afirmou que, nessas unidades de produção, havia “pelo menos trinta índios, com suas mulheres, filhos e filhas”. Regularmente, passavam de “setenta pessoas, ainda que não tenham que cuidar de mais de vinte mil animais” (DOBLAS, 1836, p. 23) . No entanto, era na época

⁶ Kyrie é um vocativo de origem grega da palavra "Senhor", traduzido livremente como "ó, Senhor", enquanto *eleison* é o imperativo aoristo do verbo "eleéo", que designa "ter piedade", "compadecer-se". No rito tridentino o Kyrie vinha recitado depois do ato penitencial.

⁷ As soluções pensadas pelo cura para resolver os conflitos com os índios infieis e recuperar os cativos foram bastante elucidativas quanto ao relacionamento que estabelecia-se entre indígenas fieis e infieis, bem como entre reduzidos e não-reduzidos. Primeiro, chamou os guenoas cristãos da redução de Jesus Maria, solicitando-os para que intervissem junto aos seus parentes infieis, que se recusaram prontamente, “alegando com demasiada energia” e que aquilo era um falso testemunho, sendo que haviam sido outros, “os mbohas e yaros”, os responsáveis. Convidou o cura, então, os caciques das imediações para uma conferência sobre caso, “os quais não recusaram vir; porém, por melhor que fossem as argumentações, nada bastou para que escutassem”. Seguiu-se a solução drástica da “guerra defensiva” contra os guenoas infieis. In: MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (1611-1758), 1970, p. 238-9.

sazonal dos rodeios e de formação de tropas para o espaço urbano das Missões, que as estâncias inflavam realmente sua demografia.

A presença dos padres nesses locais era raríssima, mas não diminuía a importância do espaço sagrado comum materializado pelas capelas; pelo contrário, potencializava sua necessidade. No diário do engenheiro militar José Custódio de Sá e Faria, durante a demarcação (1752-1759) do Tratado de Madri (1750), a referência às capelas é numerosíssima (Cf. GOLIN, 1999, p. 447).⁸ Essas edificações acabaram por se converter em postos de referência para os demarcadores e local de acampamento. Assim ocorreu nas margens do Jacuí, “onde havia uma capela de Santa Ana abandonada”, e do Vacacaí-Mirim. Entre os povoados de São João e São Miguel, havia um caminho delineado por capelas, entre elas a ermida⁹ sempre presente na área rural jesuítica, de Nossa Senhora de Loreto, que era “toda feita com as mesmas medidas da capela donde Nossa Senhora recebeu pelo anjo a embaixada para Mãe de Deus” (FARIA in GOLIN, 1999, p. 493).¹⁰

Após a Guerra Guaranítica e expulsão dos jesuítas, durante o abandono gradual dos missionários aos povoados, as estâncias constituíram um dos refúgios possíveis aos que não voltaram a viver nos *montes* ou queriam manter alguma relação, ainda que simbólica, com a antiga organização. As capelas representaram a possibilidade de manutenção de práticas religiosas e foram o meio através do qual se firmou certa devoção rural crioula da qual muitas miniaturas são remanescentes.

O mapa produzido pelo cabildo de La Cruz, em 1784, indica a existência de 57 capelas nos arredores das reduções de San Tomé, São Borja, La Cruz e Yapeyu. Percebe-

⁸ O castigo infringido aos soldados que violassem as capelas era severo. Em março de 1756, quando os exércitos coligados luso-brasileiro e espanhol-platino passavam pelas imediações do arroio Vacacaí-Mirim, “alguns peões castelhanos e portugueses boliam nos trastes que havia nas capelas dos índios”. Imediatamente, foi determinado que “se daria em cada peão 100 açoites; e, sendo soldado, seis carreiras de vaquetas. Sua Excelência [Gomes Freire de Andrada] ordenou de sorte que servisse de exemplo aos mais: sendo peão, iria para galés; o que assim se distribuiu nas ordens”. FARIA, José Custódio de Sá e. Diário da expedição e demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai (1750-1761). In: GOLIN, 1999, p. 447.

⁹ A diferença entre ermida e capela não é substancial neste estudo. A ermida consiste numa edificação realizada numa área rural, para uso dos moradores do local. No caso das Missões Jesuíticas, as fontes denominam como capela estes espaços, sendo que, a termo, designaria espaços de culto público, na constituição inicial de um povoado.

¹⁰ Os trabalhos de campo para demarcação do Tratado de Madri ocorreram entre os anos 1752 a 1759. São inúmeras as capelas citadas, a exemplo das referências: “Neste Campo [de Santa Clara], achamos 3 ranchos de palha e um deles havia servido de capela”. O mesmo ocorria no Campo das Vacas. “Achamos, neste Campo, 6 ranchos de palha. Um deles era capela. Esta tinha mais algum asseio do que as capelas que até aqui temos encontrado. Tem junto à porta uma cruz de pau, de altura de 6 palmos; e de frente da mesma, outra mais alta, distante 20 braças. Tem junto um curral e a porta da capela fica para o sul” (p. 437 e 441). Além das capelas, os campos paraguaios já possuíam oratórios rurais particulares, de forma que “no povoado de Itá, na estância de Don José Garay, “há um oratório onde são rezadas missas”. Ver: PARRAS, Pedro José de. *Diario y derrotero de sus viajes, 1749-1753*. España, Río de la Planta, Córdoba, Paraguay. Buenos Aires: Ed. Argentinas “Solar”, 1943, p.191.

se que elas estavam regularmente distribuídas no território. Suas distâncias, comumente, variavam de duas a sete léguas, possibilitando que a cada dia de caminhada, pelo menos uma, servisse de parada para realizar as orações ou acampamentos (Cf. MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (1750-1802), 1969).



Fig. 3: Detalhe do mapa produzido pelo cabildo de La Cruz, em 1784. Localizado no Archivo General de la Nación, em Buenos Aires. Sala IX, 22-8-2.

Os pontos pequenos indicam as capelas. As reduções de San Tomé, São Borja (acima, respectivamente a esquerda e a direita do rio Uruguai), La Cruz e Yapeyu estão sinalizadas por pontos maiores.

Fonte: BARCELOS, Arthur H. F. *O compasso e a cruz*. Cartografia jesuítica da América Colonial, 2006. CD.

Uma dinâmica religiosa permeada por imagens

Os indígenas missioneiros interagem com a religiosidade de modo totalizante. Cingida pela presença de imagens, cantos e danças, a ritualística católica foi assimilada de acordo com os preceitos milenares de devoção constituintes da cultura e tradição dos nativos.

É na forma de conceber o mundo que se enraíza uma das grandes diferenças entre os indígenas e as culturas chamadas ocidentais (Cf. CHAMORRO, 2008). Nestas, “a tendência é relacionar-se com a natureza seguindo as pautas das leis da física. Os seres humanos são, nestas culturas, uma força da natureza, mas exterior a ela, portanto com capacidade para agir sobre ela como quiser”. As sociedades indígenas, ao contrário, concederiam “à natureza características humanas e incluem-na num sistema social único” (CHAMORRO, 2008, p. 161).

Sem a pretensão de inventariar os possíveis conflitos e incidências entre a religião católica e a cosmovisão religiosa indígena, é nesta perspectiva que se intenciona ponderar sobre os pontos de encontro de ambos os preceitos.

Os interstícios das negociações que possibilitaram essa vivência estão, entre outras manifestações, visíveis na estética indígena sobreposta a iconografia católico-jesuítica. Como cultura material, essas imagens conservam sinais da reinterpretação religiosa e dos sentidos conferidos as estátuas das santidades. Foi nas representações utilizadas em capelas e nos espaços domésticos – distantes dos ditames dos sacramentos e oficialidades da imagética dos ícones –, que a dinâmica de uma religiosidade indígena-missioneira se expressou.

Pra Levi Strauss, o pensamento mítico não trabalha com conceitos, trabalha com signos. Enquanto o conceito possui uma capacidade ilimitada, a do signo é restrita, sendo o princípio do *bricoleur*: ele se volta para o conjunto daquilo que dispõe – um subconjunto da cultura –, constituído por utensílios e materiais. Dialoga com eles, no sentido de captar as possibilidades que esses objetos heteróclitos lhe apresentam, “a fim de compreender o que cada um deles poderia ‘significar’” para, então, lançar-se na construção de algo que será diferente do seu subconjunto, pela disposição interna das partes (1989, p. 34).

Se “a composição do conjunto [...] é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores” (STRAUSS, 1989, p. 33), o artesão missioneiro concentrou na estatuária das capelas, na doméstica e de uso pessoal, o que não lhe foi possível expressar na arte *oficial*, dirigida pelo cânone. Teria sido nas imagens de uso particular, produzidas fora do espaço das oficinas, que os resíduos das concepções anteriores emergiriam. Mas, mais do que isso, na presença anímica da imagem – do pedaço de madeira ou da entidade –, os *estoques* espirituais ligados ao sobrenatural sobreviveriam, permaneceriam conferindo “à natureza características humanas”, incluindo-a num “sistema social único” (CHAMORRO, 2008, p. 161).

O mito guarani da origem do fogo contém a simbologia que ilustra a singeleza da identificação anímica: “a fricção [da madeira] não produz verdadeiramente o fogo, mas

permite simplesmente extraí-lo da madeira, onde já se encontra enclausurado” (CLASTRES, 1990, p.103). O signo, como *aquilo* que está no lugar de algo, opõe-se ao conceito frente à realidade. Enquanto o último “se pretende integralmente transparente”, o signo “exige que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real” (STRAUSS, 1989, p. 35).

Os santos, ao serem hibridizados com os mitos, suas imagens montadas com fragmentos de outras imagens e narrativas, constituíram uma ação de bricolagem, que, voltando à origem do termo, designa os processos práticos de construção de objetos originais e não reprodutíveis.

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

Não foi nos anos imediatamente posteriores a introdução da catequese que as imagens adentraram os lares missionários. Foi necessário que passassem pela *bricolagem* para fazerem-se pertencentes ao ambiente doméstico. A partir daí, cumpriram as funções de culto e proteção nos mais distintos contextos e se tornariam insígnias da identidade missionária.

Pelas fendas abertas no bloco jesuítico pode infiltrar-se o anseio criativo do índio artesão, desejo latente de atribuir sentido às representações religiosas. Evidências fugazes, todavia intensas, de encontros e colisões, de crenças em busca de acomodação. As expressões do âmbito do sensível indígena, fossem plásticas, musicais ou ritualísticas, impugnadas e conservadas nos recantos da memória, evidenciam a proporção da autonomia guarani no processo missional. Seu mundo tradicional havia se transformado irreversivelmente, mas as fórmulas e formas religiosas introduzidas foram o abrigo das ancestrais, guarida da indexação de sincretismo e hibridismos complexos.

As esculturas possuem um conceito próprio de volume plástico, de proporção e conjunto. Nelas, a harmonia clássica se converteu em equilíbrio estático: uma nova maneira de compreender e construir a ordem, um novo sentido em modelar a expressão a partir de sensibilidades que aspiram à quietude. O excesso barroco foi aplacado por planos rígidos, linhas disciplinadas, semblantes planos e olhares moderados, incólumes à comoção de dramas e conflitos, reativos aos esquemas de representação opulenta.

Percebe-se nas representações de um mesmo ícone, como Maria ou Santo Antonio de Pádua, entre outros, a transição dos artesãos guaranis entre a tradição iconográfica católica e a força do minimalismo anímico, que dispensa a demasia de

atributos, acrescentados às imagens como lembretes da virtude dos santos e muitas vezes destituídos de significação para o indígena.

Seria artificial, neste desenvolvimento, separar aquilo que se chama *conteúdo* daquilo que se denomina *forma*, pois a reconstrução imaginativa deste contexto exige do observador captar ambas, considerando a presença cultural da religião ancestral anímica e a dilatação das imagens católicas no imaginário indígena.¹¹

Em imagens feitas para a devoção do grupo, a tradição – compreendida também como remanescência – comparece como um elemento natural de expressividade autóctone nas composições dominadas pelo esquematismo, geometrização e frontalismo presentes milenarmente na decoração cerâmica, artefatos plumários e pintura corporal.

Considerações finais

A remanescência material das capelas é bastante escassa. Nas áreas rurais, ocupadas posteriormente por outros grupos sociais, muitas delas foram destruídas e suas partes reaproveitadas. Geralmente construídas como “ranchos”, nos caminhos utilizados pelos missioneiros, é igualmente rara. Pesquisas arqueológicas no norte do Uruguai identificaram fragmentos destas edificações onde se situava a estância da doutrina de Yapeyu.¹² Nos povoados que tiveram sua estrutura edificada com pedras, ainda pode-se ver suas ruínas nos cantos da praça principal.

As imagens abrigadas nas capelas estiveram a margem dos inventários de bens móveis realizados no contexto da expulsão dos jesuítas. No tempo e espaço da longa duração histórica, foram sendo apropriadas pelas famílias que ocuparam a região. Parte foi doada a museus e inúmeras ainda permanecem em acervos particulares; algumas mantiveram o valor religioso, outras adquiriram valor de consumo e constituem coleções de arte colonial. Estas pequenas e médias imagens constituíram fenômenos típicos de bricolagens na composição estética e conceitual; apresentam interferências marcantes no estilo e na iconografia, fazendo-se testemunhos imprescindíveis para uma aproximação com as práticas e concepções religiosas missionais.

¹¹ Assim observou Gruzinski, na introdução das práticas evangelizadoras na Nova Espanha, sobre “o essencial da imagem no Ocidente”: imagem para recordar (“memória”); imagem enquanto representação (“espelho”); e imagem para ser assistida, comemorada (“espetáculo”). In: GRUZINSKI, 2006, p. 135.

¹² Ver: Programa Rescate del Patrimonio Cultural Indígena Misionero - Uruguay (PROPIM).

REFERÊNCIAS

- 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 Río de la Plata*. Buenos Aires, 1873.
- BARCELOS, Arthur H. F. *O compasso e a cruz*. Cartografia jesuítica da América Colonial, 2006.
- CARDIEL, J. Breve relación de las misiones del Paraguay. In: HERNANDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1913.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra madura, yvy araguyje*: Fundamento da palavra guarani. Dourados/MS: Editora da UFGD, 2008.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada*: mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papirus, 1990.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique*: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- _____. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs.). *Faces do trópico úmido*: conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Museu Paraense E. Goeldi, 1997, p. 245.
- 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, S. J. G.: *Juan de Escandón y Su Carta a Burriel, 1760*. Buenos Aires: Theoria, 1965.
- GOLIN, Tau. *A guerra guaranítica*: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens*: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019). Trad. Rosa F. d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Papirus: 1989, p. 24.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS – *Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Introdução, notas e sumário de Helio Vianna. Biblioteca Nacional: Divisão de Publicações e Divulgação, 1970.
- MELIÁ, Bartolomeu. *El guaraní*: experiência religiosa. Asunción: CEDUC-CEPAG, 1991.
- PARRAS, Pedro José de. *Diario y derrotero de sus viajes, 1749-1753*. España, Río de la Planta, Córdoba, Paraguay. Buenos Aires: Ed. Argentinas “Solar”, 1943.

PEYRET, Alejo. *Cartas sobre Misiones*. Buenos Aires: Imprensa de la Tribuna Nacional, 1881.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext. Acesso em: 30.04.2011.