

Igrejas, capelas e Opy: as áreas de reza das lideranças missionais

Jean Baptista*

Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS,
Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007

Favor citar corretamente!

Resumo: a existência de áreas de reza nos povoados missionais geradas a partir do contato entre jesuítas e sul-ameríndios iniciados em 1610 e interrompidos em 1750, possibilitou o convívio de distintas lideranças com notável autonomia político-religiosa. Considera-se, com isso, a possibilidade de religiosidades paralelas às normativas da catequese, singulares conforme suas origens étnicas e/ou culturais, assim como a institucionalização estratégica de caciques-feiticeiros integrados aos seus familiares.

Abstract: During the period of 1610 to 1750, the Missions of the Jesuits in Spanish America, always presents special places to the prayers. That is why the different kinds of leadership could have some political autonomy regarding religious issues. Since we are considering the distinct ethnic and culture contexts, we are also considering the strategical presence of *xaman-caciques*. Therefor, it is possible that we are able to analyze distinct expressions of religious in the Missions context.

Palavras-chave: missões – xamanismo – religião

Key-Words: Missions – xamanismo - religions

O complexo central dos povoados longe está de ser o único pólo de reflexões políticas e religiosas dos povoados missionais do antigo Paraguai. Em verdade, por de trás do traçado urbano de caráter cartesiano, vivenciou-se a diversidade entre culturas, idiomas, políticas e religiosidades. Nesse sentido, a sociedade missional esforçou-se para encontrar

* Doutorando pelo PPGH da PUCRS, Professor da Fundação Universidade Federal do Rio Grande.

meios de manutenção de práticas tradicionais, assim como não esteve à parte de reformulações ou novidades oriundas da situação colonial.

Tal proposição remete à constatação de que não são todos os moradores do povoado vinculados aos jesuítas, tanto no sentido político quanto religioso. De fato, as ruas daqueles povoados são formadas justamente por centenas de *cacicados*, família-extensa conforme denominação da época, sob os quais os missionários exercem um poder bastante restrito. Escondidos sob uma cobertura comum, laços tradicionais são mantidos pelos nativos, assim como sobrevivem instituições e organizações caras àquelas culturas.

Autonomia em meio à diversidade, eis a marca de tais *cacicados*. Como se evidenciará ao longo desse estudo, fragmento da tese de doutorado do autor onde os temas são mais bem aprofundados, a existência de diversos caciques oriundos de culturas distintas exerceram a autonomia político-religiosa ao representar os interesses de suas famílias extensas. Tal fato caracteriza a formação da organização urbana, política e religiosa dos povoados missionais (Conf. Monteiro, 1992: 488). E, dentre todos os espaços caracterizáveis por meio da documentação jesuítica, são as igrejas e capelas as mais adequadas na verificação das práticas religiosas autônomas.

Tão logo os missionários exponham os motivos para se elevar uma igreja, a coletividade indígena espontaneamente se apresenta, tanto homens quanto mulheres, sem se queixar do trabalho. Manifestam, com isso, relações solidárias de apóio mútuo e muita animação envolta em festas, bebidas, pinturas e plumagens. Na elevação da primeira igreja de Nossa Senhora da Candelária, um jesuíta observa: “Os índios têm acudido com grande fervor e gosto a fazer o telhado, a sacar a linda madeira que por estes matos têm descoberto” (MCA, 1970: 104-105).

Não raras vezes, esta disposição indígena registrada pelos jesuítas inclui rituais em outras circunstâncias condenáveis. Assim foi com a construção da igreja de São Nicolau: “a seu modo bizarro”, os índios benzem os troncos, o Cacique oferece a construção a Deus, seguindo “uma grande gritaria e vozes, respondendo os cantores com suas músicas de dois ou três choros, cantando louvores a Deus Nosso Senhor”. As índias, por sua vez, prepararam previamente “cento e cinquenta cabaças de seu vinho que fazem de milho para presentear aos trabalhadores”. Cai a noite e “todos se juntaram e beberam a seu modo com grande festa e alegria”. Nos olhos dos Padres “lágrimas de devoção e alegria por

ver alegrado Nosso Senhor que antes não conheciam nem adoravam, mas que agora levantavam Igrejas” (MCA, 1969: 58). Comumente, caracterizando o sistema de solidariedade entre os povoados missionais, nativos “há mais tempo presos na fé” são convocados (ou se convocam) para colaborar na construção de igrejas dos povoados alheios. “De boa gana”, por exemplo, uma tropa de jovens da Redução de Corpus vai ao auxílio da Redução de Santa Maria — tão logo uma pequena parte da nova estrutura já está coberta, começam “a entrar na Igreja as festas” (MCA, 1970: 62). As “borracheiras demoníacas”, até então condenadas, nesses casos são consideradas pelos Padres como devoção cristã. A tolerância jesuítica impressiona: o problema não está na prática, mas, sim, no destino de sua devoção.

A participação das populações, assim como as coordenações dos trabalhos, aparecem nos registros sempre vinculadas aos caciques aliados aos missionários. Tal fato remete a um significativo aspecto das funções de um cacique Guarani: organizar os trabalhos da comunidade (Santos: 1993, p. 283/Catafesto: 2002, p. 229/ Monteiro: 2005, p. 23), situação fundamental no desenvolvimento das igrejas e dos povoados. Assim percebem os Padres José Cataldino, Diego de Salazar e Montoya. Tão logo tenham angariado mais um cacique, assistem a uma cena comovente: “Com isso, [o cacique] voltou-se a uns índios que estavam construindo uma choça (...) e lhes ordenou o que deviam fazer” (Montoya, 1997: 95.). Enquanto as oficinas missionais não se consagram, isso já na segunda metade do seiscentos, quando, enfim, os missionários tomariam à frente da coordenação das obras, são os caciques os verdadeiros responsáveis pela elevação das igrejas.

A colaboração das lideranças vincula-se, em muito, ao tradicional sistema solidário Guarani conhecido na antropologia do século XX como *mutirão* ou *puxirão*. De caráter sócio-religioso, a instituição é antes de tudo um mecanismo de coalizão entre membros de uma mesma família (Conf. Schaden, 1974: 50-51). Esse detalhe é crucial para se compreender a motivação indígena na elevação das primeiras igrejas: a manifestação material de uma relação de parentesco estabelecida entre nativos, jesuítas e o deus que dizem representar.

Enquanto o *mutirão* indica um determinado vínculo familiar entre nativos e jesuítas, o material empregado nas igrejas remete ao caráter sagrado atribuído as mesmas.

Ao sujeitar “aos golpes do machado a enorme multidão de árvores” (Sepp, 1980: 219), as populações indígenas recorriam a criaturas místicas das florestas. Naturalmente, preferiam as espécies monumentais: troncos de “sessenta ou mais pés de largura” (MCA, 1970: 105) ou “árvores mui altas e grossas” (Cardiel, 1989: 5) são transportadas por homens a pé pelos “passos difíceis” no início do seiscentos (MCA, 1970: 105) e por grandes juntas de bois no setecentos (Sepp, 1980: 219/ Cardiel, 1989: 58). Quando introduzidos nos povoados, os grandes troncos são recebidos com louvores. “Um enorme cedro” é recepcionado pelos construtores de São João “ao som do tambor e dos bárbaros clamores da bugrada” (Sepp, 1980: 219). Outras vezes os índios os adornam (MCA, 1970: 105), enquanto os Padres, conforme as normativas, devem sempre benzer as estruturas fundadoras dos templos elevados. Trata-se, evidentemente, de um material sagrado.

Dentre todas as espécies, é o cedro o mais recorrente na documentação. Conforme Cardiel, dele são feitas sustentações dos telhados, ripas e tábuas das igrejas (1989: 5). Boa parte das esculturas sacras em madeira também possuem essa origem, assim como os retábulos e adornos diversos (Custódio, 2002: 90/ Sepp, 1980: 134). Nada mais adequado. Afinal, o cedro entre os Guarani não é uma árvore qualquer. Conhecido vulgarmente como *ygary* aos tempos de Montoya (2002: 95), *ygaray* entre os informantes de Cadogan (1992: 193) e *ycaraí* entre os Apapocuva de Nimuendaju (1987: 31), essa árvore é capaz de fornecer muito mais que madeira. Na vernácula sagrada, o cedro é o *yvyra Namandu*, a *vara do criador* e por isso dotada de uma “alma dócil” (Cadogan, 2003: 160). Pertence a um grupo de árvores chamadas de *yvyra ñee’ery*, árvores de alma, responsáveis pelo emanar da palavra-alma manifesta na neblina matinal, por esse meio alcançando os fundamentos da palavra-humana (Cadogan, 1971: p. 34).

Assim, ao introduzir o cedro no interior das igrejas, os nativos acrescentavam um importante pilar a compreensão das relações entre ocidentais e nativos. Não era para menos. Afinal, eles não conhecem as igrejas pelo nome ocidental. Conhecem-na, sim, como a casa de um dos quatro guardiões do mundo: *Tupã Óga*, casa de Tupã, é a forma usual de a elas se referir no mundo reducional (Conf. Montoya, 2002: 376). Justamente, é esse deus morador do além-Atlântico do qual os missionários se dizem oriundos e representantes, não sem convidar aos demais a integrarem o mesmo laço de parentesco divino por meio do

batismo — *amotupāray* (Montoya, 2002: 70), fazer-se filho de Tupã (Conf. Cadogan, 1992: 127 e 217), é a forma usual de referir-se a esse importante sacramento cristão.

Somente compreendendo a relação simbólica gerada entre os missionários e reduzidos mediante as igrejas é que se pode explicar a difusão arquitetônica nos trinta povoados, sobretudo após a crise demográfica de 1730. A igreja de São Miguel é o melhor exemplo dessa reunião entre espiritual e temporal gerada entre as partes. Foi projetada por um dos mais ilustres Irmãos Leigos — promovido a jesuíta pela historiografia —, o italiano Gian Battista Primoli, responsável pelo planejamento de grandes obras do século XVIII (Custódio, 2002: 102). Contou com a colaboração de mais de mil índios, passando dez anos de construção, isso sem falar nos adornos e decorações ali inseridos até a chegada do Tratado de Madrid, causa do encerramento de suas obras (Cardiel, 1989: 82). Feita em quase sua totalidade de pedra alternada com cedro, assim como a Igreja de Trinidad, ao contrário das demais onde se mesclavam o adobe e madeira, a catedral é tida como um verdadeiro tesouro pelos missionários — daí a ofensa que lhes causa a oferta do Rei pela compensação mediante o Tratado de Madrid: apenas um milhão de pesos, valor indigno, pois, conforme Cardiel, só pagaria seus fundamentos (1989: 83).

As estruturas templárias ocidentais com fins religiosos penetram na religiosidade indígena, especialmente a Guaraní, de forma marcante. Logo nos primeiros anos de contato entre jesuítas e nativos há notícias do aparecimento de “grande templo” “bem adornado” com “um reservado de duas portas em que se achava o corpo, pendurado de dois paus numa rede ou balanço”. Por todos os lados, mantos de plumas coloridas (por vezes cobrindo algo semelhante a um altar), incensos perfumados e oferendas alimentícias. É um templo indígena, onde o diabo imitador, conforme os Padres, tenta copiar uma igreja (Montoya, 1985: 52/ Conf. Santos, 1993: 257). Ainda que a assimilação de ritos e percepções ocidentais sejam inegáveis — e estas, por si mesmas, indicam muito mais uma *aceitação* daquilo que se considera legítimo *a priori* —, os templos indígenas apontam a um fenômeno recorrente nas relações simbólicas estabelecidas entre os envolvidos. Pode-se inferir que se trata de uma materialização das percepções indígenas quanto a espaços sagrados, onde, tal qual uma *Opy* atual, guardam-se, como sempre se guardou, os segredos da vernácula.

Função semelhante àquela exercida pelas igrejas, embora ainda mais diversificada, possuem as capelas no mundo missional. É possível estabelecer a existência de ao menos três gêneros de capelas espalhadas por aqueles espaços, cada qual com uma função distinta. Essa tipologia longe está de implicar em uma mera formalidade espacial; implica, sim, na demarcação de espaços religiosos que em muito podem explicar a dinâmica operacional do interior dos povoados.

A história do desenvolvimento das congregações é preenchida materialmente pelo desenvolvimento de suas capelas. As primeiras notícias desse gênero de construção datam dos anos de 1630 e estão diretamente vinculados com a história dos congregantes. Seu sepulcro destina-se geralmente senão à igreja ao interior das capelas centrais do povoado (MCA, 1969: 44). Em 1636, um conjunto de “capelletas” em homenagem aos mártires do Caaró “estão já em obra com fervor” (MCA, 1970: 313). Durante os anos de 1650, tal gênero de estrutura parece estar bastante difundido nos povoados mais antigos, sendo as capelas destinadas a Maria bastante popular — fenômeno diretamente correlacionado com o aumento de congregantes marianos (Conf. MCA, 1952: 245). Os sucessivos surtos epidêmicos parecem colaborar na geração de capelas para São Roque já em 1660, como ocorre em Concepción (MCA, 1970: 200). No povoado de São Ignácio de 1671, “uma devota capela de Nossa Senhora do Loreto” é inaugurada, “cuja limpeza e asseamento” são garantido pelos congregantes “pelo maior cuidado que podem” (MCA-CPH. Cx. 18. Doc. 22). Ao final do setecentos, a profusão, riqueza de detalhes e quantidade por povoado aumenta em relação às capelas. Em Santa Ana de 1690, “fez-se uma capela mui buena de pedra em Reverência do Santo Anjo da Guarda, do Glorioso San Isidro e São Roque”, padroeiros dos homens, da fome e da peste, respectivamente (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Em 1711, em Loreto, eleva-se uma capela “com as mesmas medidas da de Loreto de Itália” em honra de Nossa Senhora de Nazaré (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 28). No povoado de Apóstoles de 1713, a popularidade que alcança Antônio de Pádua rende-lhe “várias capelas” nas plantações para afugentar os enxames de gafanhotos tão freqüentes na região (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 32). Cinquenta anos após a expulsão dos jesuítas dos chamados sete povos, o viajante francês Saint-Hilare encontra “uma pequena capela, coberta de palha, dedicada a Santo Isidoro” “no meio das choupanas dos plantadores” da antiga redução de São Luiz Gonzaga (1987: 304), alguns anos mais tarde já consumida pelo tempo (Conf.

Silveira, 1979: 234). De fato, o tempo e a inserção de novas populações nos territórios missioneiros foram implacáveis com tais estruturas.

Das quatro capelas existentes ao redor da praça central restou apenas uma aos dias de hoje. É a capela dedicada a Nossa Senhora de Loreto no povoado de Santa Rosa, hoje um pequeno e modesto museu. Seu interior conta com ricos afrescos pintados provavelmente por mãos indígenas, onde se narra a fundação e o desenvolvimento do povoado entre outros temas bíblicos visivelmente apropriados pelas percepções nativas. Se estendermos tal característica aos demais povoados, pode-se inferir que a função coletiva de cada uma das capelas centrais fosse de suma importância à geração de uma história e uma identidade específica dos povoados missionais, comprovando explicitamente que a área central serve para unir simbolicamente os moradores dos povoados, não para subjugarlos.

Contudo, de maior importância à identificação da dinâmica espacial dos povoados, são as capelas particulares de cada cacique. Desde 1616 os missionários surpreendem-se com a disposição dos caciques em montar no interior de suas casas algo semelhante a pequenos oratórios, contando com retábulos, *Agnos Dei*, velas e imagens sacras (Conf. DHA, 1929: 91/MCA, 1969: 73). A esses altares os familiares dos caciques prestam devoção, equiparando-se, assim, a função da igreja pertencente ao jesuíta e às atuais *Opy* em aldeias Guarani. De fato, a partir de 1715 já parece ser comum aos povoados do Uruguai a existência de capelas no distrito de cada cacique, onde eles “rezam ao tempo que haviam de assistir à Igreja, juntando a todos *chicos* e grandes que se acham no contorno” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36). Dessa forma, a autonomia religiosa dos *cacicados* se consagra ao longo da experiência; e a instituição de cacique-feiticeiro, tal qual se percebe nas funções exercidas pelos missionários, parece ser a marca registrada do gênero de liderança que predomina no espaço reducional.

Assim, a construção de espaços de reza (igrejas e capelas) levanta uma importante problemática. De um lado, a inserção dos missionários em dinâmicas correlacionadas ao sistema de parentesco indígena, aspecto a ser aprofundado neste nos demais capítulos. Por outro, a distância entre a cultura material dos povoados e os conteúdos a eles atribuídos, como ocorre com o cedro, indicando a fragilidade da aparência ocidental dos templos.

Trata-se, evidentemente, de um *curto-circuito* entre forma e conteúdo, capaz de indicar os caminhos das relações simbólicas operadas entre nativos e jesuítas.

Formas aritméticas, conteúdos primitivos — a sociedade reducional fez de suas estruturas um campo de construção dialógica em torno de importantes instituições. Pois se por um lado os missionários ansiavam materializar a forma ocidental por meio de suas técnicas, tais realizações só foram possíveis por contarem com motivações simbólicas oriundas das culturas nativas capazes, inclusive, de subverter importantes conceitos ocidentais. Entre forma e conteúdo, portanto, missionários e nativos constroem inovações em seus povoados.

Referências abreviadas

DHA= Documentos para História Argentina. Casa Pastelis: 1929, tomo XX.

MCA= Manuscritos da Coleção De Angelis

MCA/CPH= Coleção micro-filmada adquirida da Biblioteca Nacional pelo Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS

MCA: 1951= CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Guairá** (1549-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. v.I. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

MCA: 1952= CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatin** (1596-1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. v. II. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

MCA: 1969= CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Tape** (1615-1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. v. III. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

MCA: 1970= VIANNA, Helio (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai**. (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. v. IV. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

Referencias bibliográficas

CADOGAN, León. **Diccionario Mbya-Guarani castellano**. Asunción: CEADUC, 1992.

_____. **Tradiciones Guaraníes en el folklore Paraguayo**. Asunción: CEPAG, 2003.

_____. **Ywyrã ñe'ery**: flui del árbol la palabra. Asunción: CEPAG, 1971.

CARDIEL, José (S.J.). **Las misiones del Paraguai**. Madrid: Historia 16, 1989.

CUSTÓDIO, L. A.. **A redução de São Miguel Arcanjo**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Negros da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MONTOYA, Antônio Ruiz. **Catecismo de la lengua Guarani**: Madrid: Leipzig, [s.d].

_____. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

_____. **Vocabulario de la lengua Guarani**. Asunción: CEPAG, 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de SP, 1987.

SAINT-HILAIRE, August. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

SANTOS, Ma. Cristina dos. **Aspectos de la Resistência Guarani**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993. (Orientação Pedro Perez Herrero)

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora da Universidade, 1974.

SEPP, Antônio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

_____. **Viagem às missões jesuítas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Ed. da Universidade, 1972.

SILVEIRA, Hemetério. **As Missões orientais e seus antigos domínios**. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.

SOUZA, J. Catafesto. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. In: **Horizontes antropológicos**: arqueologia e sociedades tradicionais. Porto Alegre, ano 8, n. 18, dezembro de 2002.