

# Devoção à Nossa Senhora de Loreto nas primeiras Cartas Anuas da Província do Paraguai: persuasão e elaboração a experiência

## *Devotion to Our Lady of Loreto in the first Annual Letters of the Province of Paraguay: experience persuasion and elaboration*

Marina MASSIMI<sup>1</sup>

 0000-0001-9103-9960

## Resumo

O artigo tem por objeto as Cartas Anuas redigidas pelos Superiores das missões jesuítas da Província do Paraguai, ou Reduções, nas primeiras décadas do século XVII. Nesses documentos, são evidenciados os registros dos efeitos da devoção à Nossa Senhora de Loreto, introduzida pelos missionários, sobre o imaginário dos jesuítas e das populações indígenas guaranis que ocupavam aqueles territórios. O objetivo é destacar a função persuasiva atribuída à imagem na ótica da narrativa das missivas e a relação entre a devoção à Nossa Senhora de Loreto e a elaboração da experiência pessoal de missionários e nativos na perspectiva dos autores das cartas. O método do trabalho partirá da seleção de trechos referentes a esses temas para, a seguir, fazer uma análise crítica que será realizada com base nas concepções de imagem e de sua função persuasiva, próprias da teologia da época, e da concepção da pessoa e de seu dinamismo psicológico e espiritual, próprias da psicologia fenomenológica.

**Palavras-chave:** Correspondência epistolar dos jesuítas. Experiência religiosa. Imagens devocionais. Os guaranis.

## Abstract

*This article deals with the Annual Letters written by the Superiors of the Jesuit missions of the Province of Paraguay, or Reductions, in the first decades of the 17<sup>th</sup> century. In these documents, the records of the effects of the devotion to Our Lady of Loreto, introduced by the missionaries, on the imagination of the Jesuits and the Guarani indigenous populations who occupied those territories are evidenced. The aim is to highlight the persuasive function attributed to the image from the perspective of the narrative of the missives and the relationship between devotion to Our Lady of Loreto and the elaboration of personal experience in missionaries and natives, from the perspective of the authors of the letters. The work method of will start from the selection of excerpts referring to these themes to, then, make a critical analysis that will be carried out based on the conceptions of image and its persuasive function, typical of the theology of the time, and the conception of people and their psychological and spiritual dynamism, typical of the phenomenological psychology.*

**Keywords:** Jesuit correspondence. Religious experience. Images and devotions. Guarani.

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo, Instituto de Estudos Avançados. R. do Anfiteatro, 513, Butantã, 05508-060, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <mmassimi3@yahoo.com>.

## Introdução

Este trabalho estuda os efeitos da devoção à Nossa Senhora de Loreto sobre o imaginário de jesuítas e populações indígenas dos territórios guaranícos ao longo das primeiras décadas do século XVII, assim como registrado pelas Cartas Anuas dos Padres Provinciais da Província do Paraguai.

A província jesuítica do Paraguai nasceu a partir do projeto jurídico, administrativo e religioso que, no âmbito dos domínios coloniais espanhóis, criou as Reduções. Tratava-se de espaços territoriais autônomos, separados do trato com os espanhóis e os brancos. Nesses, viviam as populações indígenas reunidas em grandes comunidades sob a liderança de caciques e jesuítas, livres do regime da *encomienda* (Custódio, 2010). O nome “Reduções” derivava da expressão latina *reductio ad unum*: de fato, nesses espaços, os índios aceitavam viver reunidos em formas comunitárias. Portanto, as Reduções gozavam de uma jurisdição especial que lhes concedia uma autonomia relativa do sistema de dominação colonial, e seus moradores eram reconhecidos pela Coroa Espanhola como vassallos diretos.

O projeto, em sua expansão, abarcou o amplo espaço geográfico correspondente aos atuais Estados do Paraguai, Argentina (Misiones), Brasil (Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina), Uruguai e Bolívia, e povoados principalmente por povos pertencentes às etnias guaranis. Nem todos eles aceitaram participar da experiência; mas, apesar de revoltas e guerras movidas por aqueles que se opuseram, muitos aderiram à proposta. A adesão dos guaranis justificava-se, sobretudo, pela possibilidade de, nas Reduções, gozar de um espaço de relativa liberdade no meio do domínio colonial (Melià, 2018).

Os missionários jesuítas atuantes nesse contexto comunicavam-se por cartas. As cartas constituem um extenso corpo documental elaborado pelos membros da Companhia de Jesus, sendo que a correspondência epistolar foi um instrumento muito utilizado pela Ordem (O’Malley, 2003). As Constituições da Ordem davam ênfase extraordinária às cartas como instrumento para obter a união dos corações (Pécora, 1999; O’Malley, 2003). Os jesuítas mantiveram intercâmbio epistolar entre eles em latim e nas línguas vernáculas – o que significa que a maioria das cartas desse período era redigida em espanhol, português, italiano e outros idiomas.

Dentre elas, destacam-se as correspondências destinadas ao Padre Geral em Roma, chamadas de Cartas Anuas por serem um relato pormenorizado e periódico dos acontecimentos vivenciados nos territórios missionários.

Cabe evidenciar que na escrita das cartas, especialmente das Cartas Anuas, os autores empregavam recursos advindos da arte retórica. O estilo da redação não brotava da espontaneidade do escritor, e sim do uso dessa arte como fundamento da organização da escrita. O emprego da retórica visava persuadir o destinatário. Segundo Pécora, a carta jesuítica deve ser vista “[...] como uma espécie de mapa retórico do progresso da conversão” do autor e de sua comunidade (Pécora, 1999, p. 373). Portanto, a possibilidade de sentido e expressão do texto da carta é restrita aos roteiros plausíveis desse mapa (Pécora, 1999). A partir de Inácio de Loyola, a composição das cartas jesuíticas segue a fórmula retórica tradicional da *ars dictaminis*<sup>2</sup>. As missivas adquirem uma quádrupla função, codificadas na estrutura normativa indicada nos documentos institucionais da Companhia de Jesus: informar; reunir em um só corpo; comunicar experiências místicas, ou devocionais e governar (Pécora, 1999).

<sup>2</sup> Na primeira parte (a saudação breve), o autor expressa sua consideração para com o destinatário, quase como um preâmbulo preparatório. Na segunda parte (*captatio benevolentiae*), ou início, o remetente, organizando as palavras de forma adequada, procura influenciar efetivamente a mente do destinatário, obtendo o favor. Na terceira parte (*narrativo*), informa o assunto em questão e explicita o pedido objeto da missiva, argumentando a favor dele. Na *petitio* e na *conclusio*, o autor repete o pedido focado na missiva, de forma que possa ficar impresso na mente do destinatário. Por fim, as frases finais são destinadas a cumprimentá-lo (Pécora, 1999).

Desse modo, as cartas são um meio de comunicação e troca de informações entre os “sócios” e os superiores da Ordem<sup>3</sup>. Elas buscam “[...] capturar em letra comunicável os acontecimentos e interpretá-los atribuindo-lhes sentidos a partir de um ‘enorme esforço de vontade e inteligência’” (Pécora, 1999, p. 381).

As cartas têm o objetivo de *reunir todos em um*: reforçam, assim, a rede espiritual dos relacionamentos no seio da Companhia e ajudam a manter a unidade entre a Cabeça e o Corpo da Ordem, especialmente dos membros em missão<sup>4</sup>. Nesse ponto, as missivas adquirem uma dimensão mística, ou devocional: a escrita humana é considerada como análoga às divinas escrituras, qual sinal sacramental da unidade do corpo místico da Igreja.

Por fim, elas se tornam um meio eficaz de governo da Ordem. Essa função é particularmente importante nas Cartas Anuas. O objetivo delas é fornecer uma informação e um diagnóstico da situação, o mais amplo, preciso e objetivo possível. Por esse motivo, ao longo do tempo, as Anuas foram aumentando em tamanho, até adquirir, em alguns casos, a espessura de um volume de livro. Esses documentos refletem a realidade histórica em seus múltiplos aspectos, tanto civil como religioso, tanto em tempos de guerra quanto em tempos de paz (Leonhardt; Ravagnani, 1927, 1929).

A dimensão pessoal, antropológica e psicológica das cartas é analisada por vários estudos contemporâneos (Fleck, 2005, 2008; Wilde, 2014).

Nas Cartas Anuas enviadas da Província do Paraguai, encontra-se também o reflexo da experiência já vivenciada e relata nas cartas do Brasil, cuja leitura serviu para que os missionários do Paraguai construíssem uma “experiência das coisas” (expressão própria do vocabulário jesuítico) que os orientou de modo claro e direto no ministério evangelizador, em especial modo nos processos de acomodação, apropriação e utilização de dispositivos retóricos e práticas missionárias.

Nesse artigo, serão analisados nas Cartas Anuas o aspecto específico da função persuasiva atribuída às imagens sagradas, como evocadoras do dinamismo pessoal em sua totalidade (corporal, psíquico e espiritual), e a apresentação da devoção à Nossa Senhora de Loreto enquanto elaboração da experiência ontológica de jesuítas e nativos, ou, em outros termos, como forma de expressão dos modos criativos com os quais o sujeito se coloca no mundo, vinculado a um contexto cultural (Araújo; Mahfoud, 2004). O primeiro aspecto será analisado à luz das concepções da imagética própria da época da escrita das cartas e o segundo à luz da concepção de pessoa da psicologia fenomenológica a partir dos indícios veiculados pelas mesmas cartas.

## “1.700 famílias marcharam com as imagens sobre os ombros”

É possível encontrar, hoje, imagens de provável origem jesuíta-guarani no Brasil, no Paraguai, no Uruguai e na Argentina em espaços públicos, como igrejas, museus e em coleções particulares ou como bens familiares. Entre elas, destaca-se a imagem da Virgem Lauretana, Nossa Senhora de Loreto (Alhert, 2012). Em muitos casos, essas imagens foram transportadas por famílias nos êxodos que ocorreram em diversos tempos da história daquelas regiões.

<sup>3</sup> No parágrafo n. 673 do primeiro capítulo, na oitava parte do documento, dedicado aos fatores que ajudam a unir a cabeça dos membros distantes, reafirma a importância da escrita e troca de cartas entre os sócios, superiores e inferiores, do corpo da Sociedade Loyola (1997)

<sup>4</sup> A terceira parte das *Constituições*, dedicada à conservação da alma e ao progresso nas virtudes, recomenda a “leitura de cartas edificantes” (Loyola, 1997, p. 103) e da parte dedicada ao progresso e conservação dos postulantes (Const. § 252). Essa leitura é indicada como instrumento para a “conservação no que diz respeito à alma”. Da mesma forma, no capítulo primeiro da oitava parte principal (especialmente no parágrafo 675) recomenda-se a prática da correspondência epistolar voltada à edificação e construção da comunidade.

Com efeito, após as destruições e depredações das Reduções que compunham os Trinta Povos, ocorridas nas guerras guaraníticas da segunda metade do século XVIII (1753-1756), as primeiras décadas do século XIX foram marcadas pela crise de desagregação dos monopólios coloniais na Região Platina. A independência do Brasil, em 1822, foi parte desse processo. A fixação definitiva da fronteira oeste do Rio Grande do Sul levou à gradativa alienação das terras dos indígenas missioneiros. O período entre 1801 e 1828 levou à extinção da vida nos Sete Povos. De São Paulo, deslocaram-se centenas de famílias para povoar as missões. A partir de 1817, começou um período de lutas sangrentas entre tropas portuguesas e os combatentes do caudilho José Gervásio Artigas na região das antigas Missões Orientais. Os próprios índios missioneiros ficaram divididos lutando em tropas antagonicas (Aye, 2019).

Em 1817, devido à dispersão causada pelo ditador paraguaio José Gaspar Rodriguez de Francia (1776-1840), algumas famílias indígenas fugiram do Paraguai e se estabeleceram nas antigas fazendas missionárias situadas entre a Ibera e os tributários da Santa Lúcia, na antiga fazenda jesuíta de Curupayti, dando origem aos novos assentamentos de San Miguel e Yatebu (Loreto). Não existe documentação escrita sobre o êxodo, mas há o relato oral de Ana Chapay, neta de um dos fundadores de Loreto, que em 1917 contou a um cronista local, Antônio Ramirez, o que ela tinha ouvido de seu avô:

A peregrinação foi dura e árdua, cheia de privações, sendo guiada por um índio Payagua [...] um conhecedor de toda a região; 'eram 1700 famílias [...] que marchavam com as imagens em andores; carregavam suas roupas e outros pertences, joias, tesouros, etc. Em malas e sacos nas costas, a pé, geralmente à noite, para não serem descobertos pelos inimigos em sua marcha' (em Ramirez, sd). Nas mesmas anotações, inéditas, Ramirez relata que as principais imagens transportadas foram, além da bela Santíssima Virgem de Loreto, uma Santíssimo (Corpus), a Candelária, San Carlos, da qual ele nos conta detalhes de seu porte e das famílias que as mantêm – ainda hoje – sob custódia. 'Muitas delas permaneceram na capela que foi entronizada sob o nome de Loreto' (Poenitz, 2005, p. 271).

Essas imagens integravam um patrimônio monumental e imaginético que, a partir da fundação das primeiras missões jesuíticas no início do século XVII, constituíra-se ao longo de cerca de 150 anos de existência das Reduções, qual elemento expressivo, artístico e religioso da cultura jesuítico-guarani que se moldara naqueles territórios.

Como se verá ao longo do artigo, as primeiras imagens trazidas pelos missionários em sua chegada foram apropriadas pelos guaranis e ressignificadas, conforme um processo ocorrido não somente naquele espaço, mas também em outros contextos latino-americanos (Gruzinsky, 2006). Todavia, esse processo assumira, nos territórios reducionais, peculiaridades e originalidade, conforme documentado pelos estudos de Sustersic (1993, 2010) e Alhert (2012). A imagem da Virgem Lauretana pertencia a esse patrimônio.

Ao comentar o acontecimento da peregrinação de 1817, Machon (2005) retoma uma afirmação do historiador Ernesto J.A. Maeder, segundo o qual essas famílias “[...] constituem a última manifestação em solo argentino daqueles Guaranis que procuraram sobreviver de acordo com seus antigos costumes e tradições” (Machon, 2005, p. 49). Eles, terminada a longa marcha de muitos dias, ao chegarem num lugar que chamaram de Tranqueira de Loreto, “[...] trouxeram os santos padroeiros de Loreto [...], San Jose, San Joaquin, Santa Ana, San Isidro e San Juan”. As imagens religiosas foram salvas e os guaranis “[...] conseguiram trazer de volta, entre elas, a principal, a mais venerada, a Virgem de Loreto” (Machon 2005, p. 50).

Em suma, naquele ano de 1817, a Virgem Maria, transportada pelos anjos segundo a tradição de Nazareth para as Marcas, na Itália, continuava sua peregrinação pelo mundo, sendo agora carregada pelos guaranis remanescentes após a destruição e a dispersão das populações dos Trinta Povos das missões – ou Reduções, como foram chamadas pelos missionários da Companhia de Jesus. A seguir,

aprofundar-se-á no percurso histórico que levou essa devoção a esses territórios da América Latina, bem como o significado que assumiu neles.

## De Loreto para a nova Província do Paraguai

Como ocorreu que entre as imagens devocionais reverenciadas por aquelas famílias de índios estivesse a de Nossa Senhora de Loreto? Trata-se de uma história associada, desde o início, à da fundação e consolidação das missões jesuíticas nos territórios guaranícos, a partir dos primeiros anos do século XVII. Com efeito, um aspecto especialmente significativo desde os primeiros anos da presença missionária dos jesuítas na Província do Paraguai, relatado pelas Anuas de Torres Bollo, é a introdução e a acolhida, pelos indígenas, da devoção de Nossa Senhora de Loreto.

Esse culto foi introduzido pelo próprio Torres Bollo e pelo jesuíta italiano Giuseppe Cataldini. A seguir, uma breve descrição da história: segundo a narrativa de Del Techo (2005), Torres Bollo, em sua viagem de Espanha para Roma, foi em peregrinação para o Santuário Mariano de Loreto. Nessa ocasião, colocou a nova Província, cuja causa iria postular junto ao Padre Geral da Companhia em Roma, sob a proteção de Nossa Senhora de Loreto, e “[...] ali concebeu o propósito de difundir o culto de Nossa Senhora de Loreto por toda a América” (Del Techo, 2005, p. 161).

De fato, ainda segundo Del Techo (2005), no ano em que Torres Bollo viveu no Chile, em Santiago, entre os vários empreendimentos que realizou, organizou a construção, em todas as cidades onde a Companhia residia, de um santuário dedicado à Nossa Senhora de Loreto. Del Techo (2005) relata que nessa região, ocorreram vários milagres atribuídos à Nossa Senhora. Torres Bollo, ao longo de um período de missão junto às populações dos Araucanos, formou uma congregação dedicada à Nossa Senhora de Loreto: conforme relata em suas cartas, os membros dela “[...] participaram dos serviços sagrados, adornaram a imagem de Maria com flores, fizeram penitência, até maceraram seus corpos, passaram muitas horas em oração, deram seus bens aos pobres, cantaram canções para a Virgem, etc.” (Del Techo, 2005, p. 173).

Possivelmente na ocasião em que Torres Bollo fez a peregrinação a Loreto, encontrou o Padre Giuseppe Cataldini (1574-1653), de Fabriano, residente na comunidade dos Jesuítas de Loreto, que se tornaria em seguida um dos primeiros missionários a ser designado para o envio à Nova Província, em 1608. Cataldini, junto com dois outros companheiros, o napolitano Simone Mascetta (–1658) e o espanhol Martin Urtazun (que sucumbiu à fome), e, mais tarde, o peruano Antônio Ruiz Montoya, deixaram o Peru e se aventuraram em direção aos territórios ocupados pelos Guarani no meio de florestas e em territórios inacessíveis cheios de perigos de todos os tipos (cobras venenosas, animais ferozes, tempestades naturais, violência humana e, sobretudo, falta de alimentos).

Quando Montoya juntou-se aos três companheiros, alguns anos mais tarde, os descreveu em uma carta:

Eles eram pobres, mas cheios de alegria. Os remendos em suas roupas eram indistinguíveis do material principal; seus sapatos eram remendados com pedaços de tecido que cortavam da bainha da batina. Eu me considerava feliz por me ver em sua companhia”. Naquele encontro, eles haviam “se visto e se abraçado com grande alegria”. Em sua casa, “a escassez era tão grande que não tinham nada a oferecer além de algumas batatas, algumas bananas e raízes de mandioca, que eram seu sustento comum, sem ter provado carne, vinho, pão e sal por dois anos, exceto por algumas vezes quando os índios lhes davam caça como esmola (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 520).

Cataldini e seus três companheiros fundaram ali uma redução dedicada à Nossa Senhora de Loreto e depois outra, dedicada a Santo Inácio, em 1610, na região do Guayra. Cataldini era particularmente dedicado à Virgem de Loreto, tendo servido ao santuário mariano nos primeiros anos de seu sacerdócio.

## “Correspondeu Nossa Senhora a tanta devoção que o povo tem por Ela”

As Cartas Anuas de Diego de Torres Bollo se referem, em várias, ocasiões à proteção de Nossa Senhora e, especialmente, “à de Santa Casa de Loreto”, que “tem realizado muitos milagres” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 491).

Na carta de 1611, escrita para o Padre Geral Claudio Acquaviva quando está a caminho para ir fundar a Nova Província do Paraguai, ao relatar a proteção mariana, Torres Bollo pede ao Padre Geral que o culto lauretano seja reconhecido como “devoção perpetua” na Província do Paraguai e informa-o acerca da difusão desse culto no Chile e no Peru.

O quadro traçado pelo jesuíta espanhol evidencia sinais da presença da devoção lauretana em grande parte do território missionário entregue à Companhia de Jesus na América Latina: Peru, Chile e Paraguai. Assim, ele afirma que

Não há igreja de Colégio, residência nem missão onde não haja uma capelinha dEla nestas três governanças; e não haja relíquias daquela santa Casa. E se diz a cada dia a litania dedicada a Ela. E assim o longo do caminho peço humildemente a Vossa Paternidade em nome desta Sua e destes seus indignos filhos de Vossa Paternidade licença para que fique esta devoção perpetua nesta Província em reconhecimento das graças que esta soberana Senhora faz e nos fez (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 520).

Torres Bollo se refere também aos frutos esperados pela difusão desse culto e da proteção da Virgem sobre esses territórios:

E porque a devoção de Nossa Senhora de Loreto tem mais raízes em Chile que em outras partes, temos firme esperança que na Anua do ano que vem, poderemos dizer a Vossa Paternidade que não apenas terminou o serviço pessoal no Reino do Chile como também está em bom estado a paz que tantas almas e fazenda custou (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 520).

A devoção mariana focaliza a imagem da Virgem com grande concurso do povo, especialmente das mulheres:

A devoção a Nossa Senhora de Loreto tem crescido muito e faz bem de ver o concurso de povo à sua capela e as novenas que se têm feito e se fazem e a festa que se fez na ocasião da colocação de sua imagem trazida de Lima com seu tabernáculo dourado, todo muito bem lavrado que custou quinhentos pesos. Naquele dia adornou-se o altar com um frontal bordado de seda e ouro sobre tela branca avaliado pela feitura mais de mil pesos de prata, que fizeram de esmola algumas senhoras devotas da santa Virgem filhas de um ouvidor desta real Audiência bem parecidas aos seus pais quanto a devoção que têm para a Nossa Senhora e para a Companhia. Fizeram também outro rico frontal. E fazem agora um manto de tela também bordado para a Imagem (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 520).

Interessa notar a correspondência toda feminina entre Maria e as mulheres que são suas devotas, às quais realiza “graças particulares”. A relação entre as pessoas e Nossa Senhora, assim como retratada

por Torres Bollo, é um dinamismo vivo que implica correspondência, empatia e envolvimento. A presença ativa de Maria se manifesta através de ações milagrosas:

Correspondeu Nossa Senhora a tanta devoção que o povo tem por Ela realizando algumas graças particulares. Entre outras, contarei aqui apenas uma por ser mais insigne e estar mais averiguada. Uma senhora deste reino estando em um campo em uma fazenda com grandes temores de que as queriam matar, se encomendou à Virgem de Loreto numa madrugada muito de coração e assim sentiu que Nossa Senhora a consolava e dizia que não morreria apesar de que padeceria. E assim aconteceu porque levando-a a um lugar solitário a deixaram num riacho e amarraram suas mãos para que se afogasse sozinha. Esteve a pobre senhora dentro da água por mais de duas horas invocando constantemente a Nossa Senhora de Loreto. Voltando após este tempo os malfeitores e achando que a encontrariam morta, ao vê-la viva apesar de cansada, julgaram o fato milagroso a retiraram viva e muito devota a Nossa Senhora de Loreto (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 521).

Na Carta Anua de 1615, Torres Bollo reafirma “[...] a grande devoção à Virgem de Loreto” e o fato de que “Ela, em quase todas as partes, possui uma capela muito frequentada” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 226).

Na Carta Anua do Provincial sucessor de Torres Bollo, Pedro Onâte, de 22 de abril de 1618, encontra-se um longo trecho da missiva do próprio Padre Giuseppe Cataldino, o qual descreve a vida da Redução de Loreto. A Redução de Nossa Senhora de Loreto na época habitada por 700 famílias de índios. Essa é localizada num território que foi cuidadosamente escolhido pelos missionários, cuja proximidade a dois rios proporciona um ambiente adequado para plantações e pesca e viabiliza os deslocamentos fluviais. Desse modo, o povoado não é isolado, mas está próximo a outro dedicado a Santo Inácio e recebe visitas de vários missionários que de uma forma ou de outra colaboram com a vida religiosa e artística daquela comunidade. Cataldini relata várias celebrações organizadas por aquela população em honra à Virgem Lauretana e as manifestações de grande devoção e afeto para com ela por parte dos índios. Na descrição, chama a atenção a disposição à moda indígena dos aparatos efêmeros para a passagem da procissão: vários arcos decoravam as ruas e debaixo dos arcos colocava-se comida:

Junto a este rio Paranapane está a redução de Nossa Senhora de Loreto, que desfruta da proximidade dos dois rios em cujas margens os índios têm suas sementes e na ilha colocam a colheita que fazem. Três léguas acima do rio é Povo de Santo Ignacio com uma localização muito boa. Tem diante de si algumas grandes ilhas que o rio forma, excelentes para a sementeira, e especialmente para o algodão. O clima aqui é bom, embora o mês de março seja muito quente e cause algumas doenças para as quais não temos remédio, exceto para ajudar, expondo o Santíssimo Sacramento, que colocamos na Igreja de Nossa Senhora de Loreto em 24 de setembro deste ano. Colocamos com todo o decoro devido, com a presença de 6 padres, dois religiosos descalços de São Jerônimo, que depois de terem passado por grandes obras, chegaram a esta redução, onde estão há quatro meses. Outro religioso de Nossa Senhora de Mercedes, e os três que estão aqui, decoraram a igreja da melhor maneira possível e cantaram a missa com diácono e diácono dando um sermão e nela tivemos uma procissão muito solene decorando as ruas com muitos arcos. E levantamos sete altares neles, o melhor que pudemos. Alguns alimentos foram colocados debaixo dos arcos de acordo com o costume destes pobres índios: quartos de vacas, galinhas, queijos e outras coisas que, sendo novas nestas terras, elas gostavam muito (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 152).

A apropriação da solene celebração religiosa pelos indígenas implicava em danças e no oferecimento de um longo banquete: “E eles fizeram muitas danças. Dois banquetes foram preparados: um para os espanhóis que compareceram à festa; e outro para os índios. E este segundo durou de uma hora da tarde até quase o pôr-do-sol, porque quando algumas pessoas se sentaram para comer, outras vieram da redução de Santo Inácio” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 152).

O banquete não é um elemento estranho à visão de mundo dos jesuítas. Com efeito, esse é característico de muitas tradições culturais: a ênfase na função religiosa da alimentação remonta ao terceiro milênio antes de Cristo: na Mesopotâmia, o ofício da homenagem aos deuses comportava a oferta alimentar, sendo que às divindades eram oferecidas carnes de vacas e carneiros, pão, leite, cerveja e vinho (Flandrin; Montanari, 1996). No contexto do judaísmo, o Salmo 62 proclama: “A minha alma será saciada como em grande banquete de festa”. Inúmeras são as referências ao banquete sagrado entre Deus e o seu povo, e, entre elas, destaca-se o misterioso convívio de Mambré. No cristianismo, os relatos evangélicos narram a instituição da Eucaristia ao longo de um banquete que definitivamente é sacralizado no gesto sacramental. A função social do banquete é especialmente evidenciada no mundo grego e romano, sendo o convívio considerado um importante elemento de distinção entre o homem civilizado, o bárbaro e os animais, usado “[...] não somente (e menos) por fome, para satisfazer uma necessidade elementar do corpo, mas também (e sobretudo) para transformar esta ocasião em um ato de sociabilidade, em um ato carregado de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação” (Flandrin; Montanari, 1996, p. 108). Desse modo, “[...] o *convivium* é a própria imagem da vida em comum (*cum vivere*) (Flandrin; Montanari, 1996, p. 108, grifos do autor).

Destaca-se a ênfase dada, na Idade Moderna, pelo Concílio de Trento ao valor do Sacramento eucarístico como ponto central do catolicismo da época devido à analogia do banquete com a ceia sagrada em que Cristo instituiu o sacramento da Eucaristia. Nesse sentido, o banquete é um elemento das culturas indígenas facilmente apropriado e ressignificado pelos missionários (Massimi, 2006).

É de grande interesse também o relato da procissão realizada pelos moradores da Redução vizinha carregando em andores a estátua de seu orago Santo Inácio:

Ao vir, elas levavam em procissão uma pequena estatua do Santo Padre Inácio em andores, que, embora não fossem luxuosas, não deixavam de ser notáveis. A ordem da procissão foi muito apreciada: em primeiro lugar, avançavam cinco bandeiras e uma cruz com os braços cobertos de seda; o Santo Padre (Inácio) e Nossa Senhora e depois o Santíssimo Sacramento veio atrás dela, em um cálice dourado. Foi um banquete de notável e geral consolo para todos (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 152).

Pode-se observar a importância da imagem do padroeiro da Redução (nesse caso, trata-se de uma pequena estátua) como elemento identificador daquele povo.

Cataldini relata também a situação sanitária da Redução de Loreto: “Embora seja uma graça do Senhor que haja saúde nestas reduções e que muitas crianças nasçam, em Loreto este ano foi uma das mais graves situações que já vimos em termos de doença” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 152).

A vida na Redução é descrita como uma construção comum onde os índios se envolvem ativamente e criativamente e têm funções bem definidas, mostrando disposição e aptidão para aprender novas competências:

São estes índios de excelente natureza e engenhosidade, aprendem muito corretamente tudo o que é ensinado, e seriam muito bons artesãos se tivessem mestres. Eles fazem as ferramentas para a extração do mel como se estivessem fazendo há muito tempo. Pedimos a ajuda de um carpinteiro, mas não conseguimos convencê-lo a fazer nossas igrejas. Por isso, confiando em Deus, os colocamos a tarefa nas mãos dos índios que o fizeram com tanto prazer como nenhum espanhol havia feito (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 152).

Desse modo, o sujeito construtor da igreja torna-se um “nós”, e o templo é construído pelos jesuítas, os religiosos ali presentes e os índios, unidos numa ação comum: “Fizemos as igrejas com três naves, 150 pés de largura e 80 pés de altura. Os índios participaram do trabalho com grande fervor,

colocando o Alcaide, o Cacique mais importante sua autoridade para obter terras para os muros e para cuidar do que era necessário” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 152).

Mas, para além da edificação do templo, a vitalidade daquela comunidade se manifesta na mudança das pessoas no que diz respeito aos relacionamentos fraternos que se consolidam e às vivências religiosas, como a oração e as práticas sacramentais:

A mudança nestes (índios) tem sido notável, especialmente a afabilidade de um para o outro, eles muitas vezes vão se confessar, especialmente nos dias dos santos de seus nomes e nas festas de Nossa Senhora. Todos os dias, à noite, as orações são recitadas em cada casa e no final o ato de contrição é feito com devoção, e as pessoas mais inteligentes perguntam sobre o catecismo quando estão se preparando para dormir. À noite, um sino é tocado para rezar pelas almas no purgatório (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 153).

A vivência religiosa tem como centro o estabelecimento do elo com o ser divino vivido como presença pessoal que se manifesta aos devotos e age em seu favor. Ao relatar a experiência da procissão fluvial de Nossa Senhora de Loreto desde a Redução de Loreto até Santo Inácio, Giuseppe Cataldini se refere à vivência de um velho índio:

Eles (os índios) têm uma grande devoção a Nossa Senhora de Loreto e para atestar isso, direi que um homem índio me respondeu, aparentemente muito rude porque ele já é muito velho. Perguntei-lhe como estava, e ele me respondeu com notável alegria e grande prontidão que percebi que vinha de seu coração: “Como você quer que eu esteja, pai, porque vi minha Mãe que não vinha há muito tempo; e tão grande era meu desejo de vê-La que, embora estivesse fraco e doente como você vê, me arrastei para o rio quando soube que Ela estava chegando, onde eu esperava que Ela passasse, e assim que a vi, voltei muito feliz. Pareceu-me tão extraordinário ver o afeto com que ele me contou estes fatos (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 153).

Na perspectiva do jesuíta Cataldini, a manifestação do sagrado se dá também no caráter “extraordinário” daquelas vivências afetivas.

No epílogo da Décima Carta Anua, de 1616-17, o Padre Provincial Pedro Onâte coloca mais um trecho da carta recebida da Redução de Loreto, de autoria de Padre Giuseppe Cataldini: “Termino esta carta oferecendo a Vossa Reverência algo de nossos trabalhos e vigílias: esta Arte da língua dos vocabulários primeira e segunda parte, que com muito boa disposição o Padre Antônio Ruiz tem composto [...] de Loreto, 9 de outubro deste ano” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 156), e ainda: “Quero complementar [...] com um capítulo de uma (carta) de Padre Antônio (Montoya) em que me dá conta da Arte que compus”. Assim escreve Montoya: “A Arte e Vocabulário [...] Vossa Reverência não o receba como coisa minha e sim de Nossa Senhora pois meus trabalhos são dEla e através da vida e do coração que tenho, Ela se dignou fazer esta Arte, porque depois de tê-la eu escrito e lido, achei que não tinha sido eu” [...] da Redução de Loreto. 9 de outubro deste ano (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 156).

Desse modo, a vivência do sagrado e especificamente da relação com a padroeira, Nossa Senhora de Loreto, se faz evidente também nos relatos da experiência e da ação daqueles missionários que moram na Redução, de modo particular nos aspectos que manifestam a qualidade do extraordinário.

## A Padroeira de “uma muito ordenada República”

Na 11ª Carta, enviada em 10 de fevereiro de 1620, referente aos anos de 1618 e 1619, Pedro de Onâte descreve as comunidades de Loreto e de Santo Inácio como exemplares das primeiras realizações

dos objetivos do projeto missionário. A proteção de Nossa Senhora de Loreto e a do Santo Padre fundador Inácio acompanham bem de perto a vida desses dois povoados. A narrativa ressalta os aspectos da exemplaridade no âmbito da vida cotidiana: as relações de fraternidade travadas entre aquelas duas comunidades; o trabalho organizado que compreendia a agricultura, a pecuária, a edificação de igrejas e casas e a experiência modelar do núcleo central dessas Reduções, constituído pela própria comunidade dos cinco religiosos. Desse modo, os dois povoados representam a preciosa verificação prática do sucesso do projeto missionário das Reduções: “[...] os índios estão reduzidos na forma de uma muito ordenada república”, um acontecimento que parece ser único naquelas terras: “[...] isto é ainda mais precioso numa terra onde jamais se viu nada disto” (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 204).

Por outro lado, Oñate aponta para a dificuldade de visitar as duas Reduções devido à sua localização geográfica, algo que parece marcar uma diferença com relação ao quanto consta acerca desse tema nas cartas do precedente Provincial, Diego de Torres Bollo.

Eis a seguir o longo relato de Oñate:

Estas duas residências estão juntas porque são irmãs e em tudo semelhantes. Estão quase a quatrocentos léguas de Asunción na direção do Norte ou Nordeste, por caminhos muito ásperos e dificultosos parte por terra, parte pelos rios do Paraguai e do Paraná e em parte mal seguros pelos índios em guerra. De modo que é impossível que o provincial em algum ponto as visite. Residem nelas cinco Padres: dois em San Ignacio e 2 em Loreto; e o Superior. Distam uma das outras não mais de duas léguas. Cada uma tem mais de 800 índios que pagam impostos, o que significa que ao todos serão acerca de 81 mil almas. Todos foram trazidos ali pelos Padres para a obediência a Deus e ao Rei. E têm trabalhado tanto com eles que já há povoados muito formados, casas e sementeiras. E estão reduzidos na forma de uma muito ordenada república, isto é ainda mais precioso numa terra onde jamais se viu nada disto. Tem feito os Padres estancias de vacas, ovelhas, cabras e plantações de vinhas e canas doces e construído casa e igrejas admiráveis e capacíssimas, sendo os mesmos Padres os lavradores, vinhateiros, carpinteiros, pedreiros e arquitetos e ensinando aos índios os diversos ofícios. Porém, chegando ao que importa. Ali os Padres têm procedido tão santamente e apostolicamente que guardando tanta disciplina como em um rigoroso noviciado, tem colocado seu sino em casa redução e colocado toda a ordem do colégio e tem vivido com tanta união que parecem uma só alma e um só espírito. Cuidam um dos outros com suma caridade, e resplandece neles a devoção e espírito de Deus. Com isto, tem doutrinado com tanto zelo, espírito e fervor a seus índios, que não apenas não tem entre eles nenhum infiel, como também não se vê mais entre eles nenhuma superstição, bebedeiras, amancebamento, mesmo que no começo tinha tudo isto. Sabem todos muito bem a doutrina cristã e tem feito muito bom conceito dela. E todos se confessam não apenas uma vez senão muitas vezes ao ano (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 204).

O texto de Onate põe em claras letras que a evangelização é possível somente quando a comunidade que evangeliza vive uma experiência exemplar e quando ela se envolve na vida das pessoas, inclusive através do trabalho comum, se colocando, assim, como presença educativa dentro das circunstâncias concretas da vida cotidiana, em primeiro lugar, o trabalho: “sendo os mesmos Padres os lavradores, vinhateiros, carpinteiros, pedreiros e arquitetos e ensinando aos índios os diversos ofícios” (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 204).

Isso é confirmado em uma carta de Montoya citada na Anua e escrita em 23 de maio de 1619, onde o autor ressalta “o fervor dos índios” ao cuidar do culto divino e comenta que “Ao Padre Joseph (Cataldino) lhe parece que vendo a grande observância e pontualidade na ordem da casa e na disciplina religiosa destas reduções, tudo isto tenha mais forma de um bom noviciado do que de casa de redução

de índios. [...] afinal são pessoas a quem o Senhor escolheu para tochas de seu Evangelho” (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 207).

Anos mais tarde, o mesmo Montoya, em sua “Conquista Espiritual”, relatará uma “visita trinitária” à Igreja da Virgem de Loreto, que evoca a imagem bíblica do encontro bíblico de Mambré e a narrativa evangélica da Transfiguração, como que a consagrar a santidade daquele lugar:

Estávamos dedicando, em Loreto, um novo templo a Virgem Soberana, em dia que vinha a ser uma de suas festas. Na noite anterior, a claridade do luar, estavam mais de 60 pessoas celebrando com alegria a festa quando todos viram que da velha igreja, situada em frente da nova, saíam três figuras vestidas numa roupagem celeste, branca como a neve e reluzente como prata polida. Seus rostos pareciam três sois, apresentando as cabeleiras como de fibras de ouro, caídas sobre os ombros. [...] a gente ficou absorta, mirando e contemplando sua formosura e linda disposição de corpos [...], alguns meninos, ali presentes, tiveram o seu amor tão ardente que, vazios de todo o medo e cheios de simplicidade, com caminho fraternal achegavam-se a elas (Fleck, 2005, p. 155).

Uma visão teológica da vida cristã sustenta a posição expressa na carta: a Virgem Maria na função de mediadora, as três figuras evocando a visita bíblica de Mambré e a cena evangélica da Transfiguração simbolizando o fazer-se presente da Trindade remetem à concepção da Igreja como expressão do dinamismo trinitário que é a substância do próprio Deus. Encontra-se essa concepção tornada vivência nos escritos inicianos, por exemplo, em seu diário espiritual: “[...] sentia especial consolação em pensar nas Pessoas divinas abraçando-me com interior regozijo da alma” (Loyola, 1997, p. 32); ou ainda: “Neste dia, mesmo andando pela cidade, com muita alegria interior, representação da Santíssima Trindade, vendo ora três criaturas racionais, ora três animais, ora três coisas e assim por diante” (Loyola, 1997, p. 35). Nos Exercícios Espirituais, Inácio, na contemplação dos mistérios evangélicos, em vários momentos cita a visão das três pessoas divinas e convida o exercitante a imaginá-las, olhando para o mundo dos homens e se tornando presente na terra (veja-se, por exemplo, no primeiro dia dos Exercícios, Loyola, 1996, § 101). Com efeito, os Exercícios Espirituais a partir dos quais a experiência de Inácio torna-se um modelo imitável definem o horizonte de toda a vivência missionária dos jesuítas. Melià (2018, p. 19) afirma que “[...] o jesuíta experimentou os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola e o discernimento, que é uma das principais chaves para sua ação”.

Em plena sintonia com a espiritualidade iniciano, Montoya fixa em sua narrativa, a memória de um acontecimento intensamente simbólico onde a construção do novo templo dedicado à Virgem Padroeira na Redução de Loreto é consagrada pela presença divina, em sua dimensão trinitária, que vem tomar conta de sua nova morada.

Alguns anos depois, o Provincial Nicola Paolo Broggio Mastrilli Duran (1568-1653) consegue visitar as Reduções de Loreto e Santo Inácio, como relata em Carta Anua de 12 de novembro de 1628. É acolhido com grande festa por Padre Cataldini, pelos caciques e pelo povo inteiro, conforme seu próprio relato ao Padre Geral da Companhia. A recepção solene à moda indígena é descrita em pormenores:

Depois embarcamos no Paraná para a primeira das nossas reduções que é a de Nossa Senhora de Loreto, que está a 60 léguas da cidade. Uma légua antes de chegarmos, o Padre Cataldini [da marca de Ancona] saiu para nos receber em um barco muito decorado com arcos e ramos. Depois vieram outras valsas também adornadas. Em umas vinham os caciques principais do povoado, em outras os cantores com suas viguelas e chirimias e o rio inteiro estava cheio de muitas canoas que lutavam entre si com muita festa. Na praia estava o povo inteiro, homens e mulheres, ansiosos para ver um Provincial que nunca tinham visto. Fomos [em procissão pela rua, bem enfeitada com

arcos], à igreja, que estava cheia de gente, e fiquei muito contente de vê-la por ser tão grande e de três naves tão bem feitas e tão alegres. E estava tão enfeitada com flores e outras decorações que me pareceu um retrato do céu, e só por esta visão eu consideraria todo o meu trabalho como bom. E Vossa Paternidade dê ação de graças a nosso Senhor que tenha tantos filhos em lugares tão remotos aumentando a honra de Jesus Cristo (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 304).

O santuário dedicado à Virgem de Loreto e qualificado como um “retrato do Céu” é descrito como tendo sido construído “pelo trabalho das mãos de Padre Joseph Cataldini”.

Mastrilli Durán narra as práticas realizadas no seio do templo, onde é evidente o emprego do método jesuítico de *accomodatio*: cantos corais, danças conforme o hábito dos nativos e o sermão do Provincial traduzido em guarani pelo intérprete Padre Montoya<sup>5</sup>. Elementos da cultura nativa (a dança e o idioma) são compostos por elementos próprios da estrutura do ritual católico tradicional: “Na igreja, os cantores cantavam motetes em dois coros e vários grupos de danças dançavam, e no final eu fiz-lhes um discurso para que eles soubessem a intenção dessa visita, declarando a alegria que eu tinha recebido de encontra-los. O intérprete foi o Padre Antonio Ruíz, que é muito fluente nesse idioma” (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 304) O Provincial louva também a qualidade da construção da residência em ambas as Reduções: “Então minha alegria continuou com a entrada na casa que é tão capaz, e com tanta moradia, e boa arquitetura, com corredores muito bons e um grande jardim que poderia ser uma boa escola em qualquer lugar, e da mesma forma é a outra redução de Santo Inácio que mais tarde visitei” (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 304).

Todavia, o aspecto que mais impressiona Mastrilli Duran é observar as grandes mudanças ocorridas na conduta dos nativos, que se assemelham ao modo de ser jesuítico – sinal esse de que a vivência daqueles missionários se constituiu em modelo exemplar para os moradores das Reduções: “[...] ver essas pessoas muito humildes, como se fossem noviços da Companhia, um povo que antes era muito belicoso, rebelde e comedor de carne humana” (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 304).

Com o objetivo de persuadir o Padre Geral e os leitores de sua Anua quanto ao valor da empresa missionária nas Reduções, Mastrilli Duran relata também alguns fatos específicos que evidenciam os frutos de conversão obtidos junto às populações indígenas. Entre outras, relata a grande devoção à Virgem expressa pelos índios:

A Virgem Maria tem sido, desde o início, uma devoção muito ardente. Os índios a tomaram como sua singular padroeira e para ela têm recorrido em todos os perigos da alma e do corpo e para obrigá-la, celebram todas as suas festas com grande solenidade e frequência dos Sacramentos. Nestas ocasiões, muitos se afastam do pecado para se tornarem mais semelhantes a Ela. E à medida que vão em busca da saúde através dEla, que é a fonte da vida temporal e eterna, esta Senhora lhes comunica isso para que possam entrar com a liberalidade que Ela está acostumada a dar àqueles que se colocam sob sua amorosa tutela, como se pode ver pelo que foi dito e pelo que vou dizer agora (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 318).

<sup>5</sup> O método persuasivo jesuítico da *accomodatio*, ou acomodação, fundamenta-se da aplicação, no método evangelizador, de uma norma retórica que orientava a relação entre o orador e seus destinatários (do latim *accomodatio*, derivada de *commodus* – *cum* + *modus*, sendo o mesmo que “*com modos, com medida*”) proposta por Cícero na obra *De Oratore* de 1996. A norma sugere, como elemento indispensável para que se efetive a comunicação e a persuasão, que argumentos, termos e imagens utilizados pelo orador devam ter pertinência e significado no universo vivencial e cultural dos destinatários. A comunicação moldada pela *accomodatio* promoveria a persuasão dos destinatários, facilitando neles a mobilização dos apetites intelectivos, afetivos e sensitivos e a modificação das condutas. No âmbito da Companhia de Jesus, a acomodação é um critério presente já nos escritos de Inácio de Loyola, onde se encontra o uso frequente desse termo, em função de um entendimento mais profundo do interlocutor, visando à orientação (“direção”) de sua vida espiritual. Nas missões, em decorrência da aplicação desse critério, os jesuítas se preocupavam em adaptar os próprios métodos e recursos aos métodos e recursos próprios da tradição cultural dos indígenas, introduzindo, em seu projeto cultural, aspectos característicos dessa tradição (no caso do Brasil, por exemplo, a dança, o canto, o idioma tupi-guarani e as línguas de outras etnias presentes no território) (Massimi; Freitas, 2007).

De fato, a Virgem visita seus devotos e os que lhe pedem ajuda, como documenta o relato a seguir:

Uma mulher índia de boas maneiras era notável nesta devoção e afeição. Ela foi seriamente afligida por uma doença e se viu na última parte de sua vida já preparada com os unguentos sagrados para o último passo. Ela ficou sem poder falar, mas seu coração clamou pelo favor de sua Protetora. Esta, vindo consolar a Sua devota, imediatamente se mostrou cheia de beleza celestial e tomando-a pela mão, disse-lhe com singular afabilidade: 'Minha filha, você quer ir para o Céu?'. 'Sim, grande Senhora', respondeu a índia, 'por me ver livre de uma vida tão miserável'. Com isso a Santíssima Virgem desapareceu e a doença fugiu devido ao contato soberano, deixando a alma de sua devota banhada em doçura inefável e seu corpo saudável e robusto. Um outro índio, entrando em sua casa, encontrou-a convertida em Céu com o a presença da Santíssima Virgem e de muitos anjos que a acompanharam. A Mãe de misericórdia censurou seu devoto porque ele não havia confessado certo pecado que lhe indicou ter esquecido. E desapareceu mandando que se confessasse logo, como assim ele fez (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 318).

Conforme evidenciado por vários autores, as visões são um elemento constante no processo da "conquista espiritual" do catolicismo nos territórios latino-americanos (Gruzinsky, 2006; Wilde, 2009). Na perspectiva do autor da carta, a interlocução da Virgem com os índios que eram seus devotos e a cura e os cuidados que lhes proporcionava evidenciam a criação de uma comunidade cristã onde o divino se faz diretamente presente aos que o reconhecem, como que ligados por uma relação de filiação e confiança.

Todavia, a predileção mariana suscitava a inveja do antigo inimigo: o demônio – outra presença constante nas cartas e nas histórias missionárias (Souza, 1986, 1993). Mastrilli Duran comenta que "[...] com estas coisas se desfaz o demônio pela raiva vendo aquela, que pouco antes era morada de víboras, convertida em paraíso. E de mil maneiras mostra o incêndio do fogo que o consome, mas sempre sai cada vez mais confundido" (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 319). Inclusive o demônio assumia as feições de violentos fenômenos naturais com os quais atingia índios moradores de Loreto e a própria Redução, como no caso relatado a seguir:

A dois índios que iam navegando pelo rio, se puseram diante levantados no ar, cinco rostos negros rodeados pelo fogo no meio de um turbilhão muito furioso. Os dois ficaram desalentados por esta visão e ainda mais quando se aproximaram, deles. Naquele aperto, um dos dois se lembrou daquela que em outras circunstâncias se tinha mostrado propícia e assim se pôs de joelhos e começou a invocar sua ajuda pela saudação do anjo. Sentiu Ela tão presente que não somente se frearam aqueles espíritos infernais, como também ao ouvir o nome de Maria, eles resolveram esvair como fumaça deixando os dois índios [livres do medo, e] confirmados na devoção à Virgem puríssima (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 320).

O Provincial escreve que o mesmo fenômeno se repetiu também à vista dos missionários:

Estes mesmos torvelinhos têm visto os Padres algumas vezes. O primeiro, muito espesso, entrou nessa redução de Nossa Senhora de Loreto com tanta fúria que carregava tudo o que encontrava, e parecia querer destruir esta cidade, mas chegando perto não chegou a toca-a e de repente desviou para o outro lado do rio, onde ele descarregou sua fúria em muitas árvores muito grossas que deixou no chão. Saíram do meio deste redemoinho, alguns pássaros que voavam de tempos em tempos até nós, para depois se esconderem naquela mata (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 320).

Eventos climáticos peculiares da região são, assim, interpretados como manifestações sobrenaturais; aspectos da luta entre Maria e Satã retratada na Apocalipse.

A apropriação, pelas comunidades dos nativos, da imagem sinalizadora da Presença da Padroeira e o instaurar-se de um relacionamento de correspondência entre ela e seus fiéis, são documentados em um trecho da carta de Montoya citada na Anua de Mastrilli:

Cheguei a um povo onde está uma imagem da Virgem pintada em papel muito grosseiramente e faz muitos milagres ressuscitando mortos, de que vi dois e falei com eles. Um deles me narrou o modo em que Nossa Senhora o tinha feito voltar para a vida; o outro era criança e não soube me contar nada. O dia antes de eu chegar à igreja, seu sangue e pelo que pude entender foi pelo fato de ter sido cometido um grande pecado. Os índios pediram ao Padre que ficasse com eles e lhe disseram que se mudariam para onde ele quisesse e tudo o que eles fizeram para que ficasse com eles é incrível. Ali o padre tomou um intérprete de Iguazu e os índios se ofereceram de levá-lo, com muita facilidade, porque estava perto (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 207).

Na perspectiva do escritor da carta, o culto da imagem milagrosa proporcionava, assim, a criação de um espaço comum entre o imaginário dos religiosos e o dos índios.

No seio do relacionamento com a presença do sagrado, se desenvolve também a capacidade missionária dos próprios índios. A Anua de Mastrilli afirma que, alimentados pelo modo de vida cristã no cotidiano da Redução de Loreto, os índios que lá viviam se tornaram agentes missionários ao convidar outros para conhecer e experimentar diretamente aquilo que lá experimentavam:

Os índios cristãos de Loreto, enquanto caminhavam por algumas montanhas depararam-se com dois que pareciam ser selvagens [com seus cabelos compridos]; levaram-nos com eles para a cidade onde permaneceram alguns dias. E maravilhando-se pelo modo de vida que eles viram nos índios (cristãos), e o tratamento que a eles davam ao Padres, voltaram para suas próprias terras, para avisar aqueles de sua própria nação, e levaram à nossa redução cerca de uma centena de índios, que agora são todos cristãos (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 320).

Segundo o Provincial, esse é o produto mais desejável do trabalho evangelizador da Companhia: a criação de um corpo social cristão autóctone (Carvalho, 2016; Page, 2005). A Redução de Loreto se destaca como exemplo concreto de atuação desse ideal perseguido não somente pelos jesuítas, mas também por outras congregações missionárias católicas, como, por exemplo, os franciscanos (Moriconi, 2014).

## A vivência do *gaudium* nas celebrações da Virgem de Loreto à luz da teologia das imagens nos séculos XVI e XVII

Em várias Cartas Anuas, como visto, os Provinciais descrevem as celebrações dedicadas à Virgem Lauretana. Na já citada missiva de Torres Bollo de 1611, esse se refere à difusão do culto à Virgem Lauretana no Chile e evidencia:

[...] o concurso de povo à sua capela e as novenas que se têm feito e se fazem e a festa que se fez na ocasião da colocação de sua imagem trazida de Lima com seu tabernáculo dourado, todo muito bem lavrado que custou quinhentos pesos. A descrição em pormenores dos adornos preparados para a festa evoca diversas experiências sensoriais associadas à matéria de empregada e ao seu valor econômico: 'Naquele dia adornou-se o altar com um frontal bordado de seda e ouro sobre tela branca avaliado pela feitura mais de mil pesos de prata'; assim como a atuação de algumas pessoas que organizaram os adornos cuja conduta expressa devoção, a devoção à Nossa Senhora associada à devoção para a Companhia de Jesus: 'que fizeram de esmola algumas senhoras devotas da santa Virgem filhas de um ouvidor desta Real Audiência bem parecidas aos seus pais quanto a devoção que têm para a Nossa Senhora e para a Companhia'. 'Fizeram também outro rico frontal. E fazem agora um manto de tela também bordado para a Imagem' (Leonhardt; Ravagnani, 1927, p. 520).

A carta de Pedro de Oñate de 1618, já citada, descreve a festa ocorrida na ocasião de sua visita à Redução de Loreto no dia 24 de setembro. Já se assinalou que no relato é evidente a ação de *accomodatio* ao estilo ritual indígena pelo uso dos aparatos efêmeros (os arcos) e pela oferta de comida. Ao mesmo tempo, porém, deve-se ressaltar que o preparo e o desenvolvimento das celebrações seguem os cânones da teologia pastoral da época, incluindo-se a santa missa, a pregação, o canto litúrgico e a ostensão do Santíssimo Sacramento e das estátuas de Nossa Senhora e de Santo Inácio na procissão.

Nessas práticas de adorno das imagens e de rituais com emprego de aparatos e gestos, o efeito persuasivo desejado tendo em vista a conversão dos nativos é sugerido pelas concepções da retórica cristã da época, veiculada por autores que se fizeram inspiradores e porta-vozes da proposta eclesial tridentina. Na perspectiva do catolicismo tridentino, o próprio Deus revelou-se ao homem de forma corpórea e visível. Através do poder das imagens de mover o nível psíquico e espiritual das pessoas, Cristo, Filho de Deus encarnado, estabelece um relacionamento com o fiel pela mediação da imagem. Portanto, a imagem reflete algo outro, contendo uma indicação; uma *similitudo* com relação ao representado. Desse modo, a imagem conduz ao conhecimento direto e intuitivo do divino, a *excitatio mística*. Na teologia tridentina, retoma-se o pensamento de Orígenes, segundo o qual quem vê a imagem, vê também o representado por ela, pois uma parte do ser representado permanece na representação.

Um dos mais importantes autores, Alberto Pio Da Carpi (1475-1531), da Ordem dos Frades Menores – grandes difusores de devoções populares e do uso de imagens na religião – coloca que a vivência do *gaudium* (alegria) deve acompanhar toda forma de culto divino. Na obra *Tres et viginti libri in locos locubrationum variarum D. Erasmi Rotterdami*, publicada em Paris em 1531, Carpi afirma que o *gaudium* é um afeto, uma experiência psicológica que, se for proporcionada pelo culto religioso (por exemplo, o canto sagrado), atua de modo que o participante “[...] tome parte com a mente, os sentidos, a voz, as emoções, com todo o corpo e todas as forças” (Scavizzi, 1981, p. 158). Segundo Carpi, através dessa vivência onde a experiência sensorial é estimulada intensamente,

[...] a mente é tirada do mundo e é tomada pela contemplação e pelo amor de Deus. De fato, a mente humana, quando ela é presa na prisão do corpo, precisa dos sentidos para subir até às coisas sublimes. Mas uma vez que sai desta prisão, será capaz de intuir livremente o Criador e de conhecê-lo como diz Paulo, não pela forma exterior e pelo enigma, não mais num espelho e símbolo, mas cara-a-cara (Scavizzi, 1981, p. 158).

A experiência do *gaudium* é associada à do cerimonial e do rito, concebidos como modo de adoração, atos de participação intuitiva da realidade divina. Para fundamentar sua posição, Alberto Pio da Carpi retoma a concepção da função mobilizadora dos afetos, própria da tradição filosófica grega, sobretudo a visão neoplatônica de ascese mística e da importância da experiência estética, veiculada por Agostinho e associada à concepção do prazer do epicurismo renascentista (*honesta voluptas*). As imagens são formas instituídas por Deus, qual idioma comum a todos os povos. Deus representa os mistérios sob a forma de imagens. A exposição da imagem provoca a *excitatio*, fenômeno afetivo comum a todos os povos ao longo da história que os levava a erigir as estátuas dos heróis a serem emulados, e, em âmbito cristão, as estátuas dos santos. A contemplação da imagem proporciona a experiência do *gaudium* por colocar diante do protótipo da presença real do divino, produzindo a mesma alegria demonstrada pelo exemplo bíblico de Davi ao dançar diante da arca:

[...] os afetos humanos são movidos pelos sentidos. E a vista supera todos os demais e excita os sentimentos e o espírito interior do homem. Não somente excita a mente, como também, depois de excitada, inflamá-la. Quem de fato, é tão duro de coração que, ao ver a imagem do filho de Deus suspenso na cruz tão cruelmente por nossa causa, não seja tomado por uma certa dor

e não seja incitado por aquela visão a contemplar e admirar um mistério tão grande? (Scavizzi, 1981, p. 160).

Por todas essas razões, Pio justifica o fato de que as imagens são veículos especiais do divino e o ocorrer de milagres por intermédio delas: “Com certeza, todos os dias nos são dados sinais através das imagens. Não há região, província, povo, cidade, onde pessoal aflitas por gravíssimas doenças ou outras calamidades quando rezem diante de algumas imagens sacras, não recebam benefícios e a graça de seus pedidos serem atendidos” (Scavizzi, 1981, p. 176).

Alberto Pio da Carpi justifica a importância das imagens pela força da visão no dinamismo psíquico humano: “[...] os homens comovem-se mais pela vista do que pelo ouvido ou pela leitura. De fato, a beleza das coisas vistas dá mais deleite e leva a desejar algo mais do que a leitura de um texto ou a escuta de uma voz que descreva algo. [...] as coisas vistas permanecem mais longamente em nós do que as ouvidas” (Scavizzi, 1981, p. 176). Com efeito, “[...] num instante, por um simples olhar, as imagens ensinam, representam, evocam sem fadiga, mais facilmente de quanto possamos conhecer, ou lembrar quando lemos ou escutamos, as vezes com cansaço ou tédio no ânimo” (Scavizzi, 1981, p. 177). Por meio das imagens, pode-se contemplar e lembrar: “O sentido da visão [...] nos mostra muitas coisas no mesmo instante, num brevíssimo espaço de tempo evoca-as em nossas mentes” (Scavizzi, 1981, p. 160). Assim como a exposição das imagens sagradas, a beleza do canto, da arquitetura e da decoração dos templos cristãos proporciona aos fiéis a vivência de estar na própria morada de Deus. Desse modo, a associação entre ostensão, culto, devoção da imagem e manifestação de seu poder milagroso proposta na Carta Anua de Oñate encontra uma justificativa no texto de Alberto Pio da Carpi. A visão teórica da teologia tridentina tem, porém, uma genial expressão na prática dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Os elementos imaginéticos e espaciais são muito importantes nessa prática inaciana, centrada no método da composição de lugar (“compor o ambiente, imaginando-o visivelmente”), que busca visualizar, pela imaginação e pela memória, os lugares e os atores das cenas que são objetos de contemplação. Ao perceber que não seria suficiente o uso da imagem mental para a meditação, Inácio sugere o aporte visual da imagem gráfica (por meio do quadro ou da estampa ou da representação). Seguindo essa indicação, o Padre Geral Francisco Borgia, nas *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, recomenda que,

[...] para proporcionar maior facilidade na meditação, ponha-se uma imagem que represente os mistérios evangélicos, e assim, antes de iniciar a meditação, mire-se a imagem e especialmente reconhecerá o que nela deve ser reconhecido, para considerá-lo na meditação de modo mais claro e para tirar maior proveito dela. Pois a função da imagem é semelhante ao oferecer a comida pronta para que seja comida, de modo que não resta a fazer senão o comer; de outro modo, pelo contrário, o entendimento irá discorrendo e trabalhando para representar o objeto da meditação com muito custo e trabalho. E, além do mais, este é o modo mais seguro, pois a imagem é feita em consideração ao Evangelho e muito conforme a este, e pelo contrário, quem medita por sua conta, com facilidade poderá enganar-se tomando uma coisa por outra (Borgia, 1912, p. 63, tradução nossa).

Nessa perspectiva, no final do século XVI o jesuíta Jerônimo Nadal realiza o projeto de construção de um método ótico e intuitivo de oração com a publicação do livro *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur cum eurundem Evangeliorum Concordantia* (Nadal, 1593).

Esses aspectos, de alguma forma, se aproximam das concepções animistas dos povos ameríndios e especificamente dos guaranis (Meliá, 1991) investigadas nas pesquisas de Darko Sustersic. Encontra-se

uma convergência inesperada e profunda entre a concepção própria da catolicidade tridentina quanto à importância do sentido da vista, da visão e da cultura dos índios guaranis. Segundo Sustersic, “[...] para os guaranis, o olhar era um instrumento de educação, de estabilidade e integração social” ao ponto que,

[...] ainda hoje em alguns grupos étnicos nas selvas e florestas, o olhar dos membros de um grupo social para a criança é o principal meio de formar uma consciência social e educar a criança. Durante a amamentação, a mãe deve sempre olhar para a criança e não atender a nenhuma outra tarefa. O processo de amamentação geralmente dura até que a criança decida amamentar ou até que outra criança o requeira. Mas o olhar da mãe é inseparável e fundamental neste processo. É provável que o escultor Guarani não pudesse conceber nenhuma relação social, nem oração nem adoração, sem esta intensa relação de olhares. Ser olhado é indispensável para que a relação com a imagem cumpra seu propósito e significado. É possível que desde a primeira imagem guarani, a Virgem de Habiyú, através dos diferentes Tupâsy, até as últimas imagens, o tema dos olhos e dos olhares tenha sido uma prioridade (Sustersic, 2010, p. 392).

A descoberta do valor das imagens na cultura guarani e o esforço da *accomodatio* empreendido pelos jesuítas, sobretudo pelos artistas da Companhia que lá chegaram em missão, deram origem, ao longo da convivência no espaço das Reduções, ao processo que ele chama de “epopeia dos santos *apohára* Guarani”, que “[...] consistirá numa longa busca, através de imagens, de uma aproximação aos seres espirituais que, de acordo com a fé pregada pelos missionários, presidem a vida e a marcha do universo” (Sustersic, 2010, p. 13). Isso acarretou na arte sacra que se desenvolveu nos espaços reducionais, a conversão das estátuas (inicialmente planejadas conforme os cânones do barroco europeu) em imagens frontais de modo a possibilitar “[...] a comunhão do orante no olhar e a frontalidade com as imagens sagradas”. De fato, “[...] os diferentes estilos criados pelos santos *apohára* pretendem desenvolver essa comunhão e proximidade através desses recursos: frontalidade e olhares” (Sustersic, 2010, p. 13). Sustersic frisa que, na iconografia do “santo *apohára*”, o objetivo da arte era garantir, sobretudo através do olhar, o que Martin Buber definiria como a relação “Eu-Tu” com sua família e com os seres celestiais já afetivamente integrados a ela (Sustersic, 2010, p. 13). Segundo Sustersic (2010), na História da Arte Missionária evidencia-se um percurso: inicialmente, haveria a irrupção da orientação do barroco europeu trazido para as missões no final do século XVII, onde os olhares das imagens sagradas são orientados para diferentes direções espaciais, mas não para as pessoas que rezam diante delas. Todavia, para os artistas guaranis, as objeções ao estilo barroco estavam em grande parte relacionadas com o tema dos olhares: “O fato de os jesuítas terem compreendido esta questão significa a aceitação de razões muito poderosas, que não podem ser apenas um problema de dobras e seus estilos” (Sustersic, 2010, p. 392). Os jesuítas compreenderam o valor simbólico e constitutivo dessa “cultura de olhares”, que tornar-se-ia, assim, o tema central na iconografia jesuítico guarani.

Além da carta de Oñate, viu-se que em outras missivas aparecem relatos semelhantes de milagres ocorridos em virtude da devoção popular à imagem da Virgem Lauretana. Lembra-se ainda o já citado evento narrado por Montoya: na ocasião da dedicação do novo templo de Loreto, a aparição, na noite iluminada pelo clarão lunar, das “[...] três figuras vestidas numa roupagem celeste, branca como a neve e reluzente como prata polida”, cujos “[...] rostos pareciam três sois, apresentando as cabeleiras como de fibras de ouro, caídas sobre os ombros” (Fleck, 2005, p. 155). Essa aparição suscitou uma atitude de contemplação nos espectadores (“A gente ficou absorta, mirando e contemplando sua formosura e linda disposição de corpos”) e proporcionou uma experiência de familiaridade com o sobrenatural nas crianças: “[...] alguns meninos, ali presentes, tiveram o seu amor tão ardente que, vazios de todo o medo e cheios de simplicidade, com caminho fraternal achegavam-se a elas” (Fleck, 2005, p. 155).

Análoga vivência de familiaridade com o divino e da sua epifania através da imagem aparece no relato de Cataldini de 1618, já citado, da aparição da Virgem Lauretana à mulher índia idosa, “notável na devoção e afeição” e “seriamente afligida por uma doença”, a qual, percebendo a proximidade da morte, “clamou pelo favor de sua Protetora”. Essa, “vindo consolar sua devota, imediatamente se mostrou cheia de beleza celestial e tomando-a pela mão, disse-lhe com singular afabilidade: Minha filha, você quer ir para o céu?. Sim, grande Senhora”, respondeu a índia, “por me ver livre de uma vida tão miserável”. Além da aparição milagrosa ter afastado a doença, ela produziu uma intensa experiência afetiva (“deixando a alma de sua devota banhada em doçura inefável”) e um recobrado vigor físico (“e seu corpo saudável e robusto”) (Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 318). Em outro exemplo citado na mesma carta de Cataldini e aqui já mencionado, a epifania ocorreu na casa de um índio, o qual “[...] entrando em sua casa, encontrou-a convertida em Céu com a presença da Santíssima Virgem e de muitos anjos que a acompanharam” ((Leonhardt; Ravagnani, 1929, p. 319).

Em suma, o espaço do templo sagrado e a da imagem de Nossa Senhora de Loreto nele evocam a presença dEla no meio do povo. A presentificação iconográfica e epifânica permite que se estabeleça, entre a Virgem e os seus devotos, uma relação de intercâmbio feita por conversas, repreensões e concessão de graças, e eles a “sentem tão presente” a ponto de não ter mais medo, recobrar a saúde e se converter de seus pecados.

## A devoção à Nossa Senhora de Loreto enquanto “elaboração da experiência ontológica” da pessoa

Esses tipos de vivências encontradas nas Cartas Anuas do século XVII apresentam aspectos similares aos que aparecem em relatos colhidos pelos psicólogos e antropólogos em comunidades tradicionais em muitas regiões da América Latina. Estudos conduzidos em comunidades à luz da psicologia social fenomenológica apontam para a função, ainda atual, da presença do sagrado (sinalizada, por exemplo, pela estátua da padroeira da comunidade) na elaboração da experiência de ser-pessoa e de pertencer à comunidade, relatada pelos participantes.

A linguagem da psicologia fenomenológica define tal experiência como “experiência ontológica”. O que se entende com essa expressão? Segundo Safra (1999), as possibilidades humanas de vir a ser em uma relação intersubjetiva instauram um espaço de criatividade no sujeito que o tornam singular e, ao mesmo tempo, reforçam sua pertença no âmbito coletivo. A partir de um encontro humano e do estabelecimento de uma relação, se viabilizam experiências em que a pessoa tem a oportunidade de expressar-se como um ser único e irrepetível, carregando – e trazendo para o desenvolvimento da sua personalização – aspectos históricos e sociais nos quais se encontra situado. Com efeito, cada pessoa, única, realiza um certo tipo de elaboração acerca do enigma que funda a sua existência e que se relaciona com a maneira como se coloca e se concebe no mundo. A partir dessa elaboração, configuram-se entradas no mundo diferenciadas para cada ser humano, sempre provocando novos anseios, levando-o a elaborar uma concepção sobre o sentido último (Safra, 2000, 2001). Por isso, essas experiências definem-se como “ontológicas”. O processo de singularização de cada pessoa humana, acontece em duas vertentes: 1) a elaboração de sua experiência ontológica a partir da pergunta “quem sou, quem somos” e 2) a elaboração de sua experiência teológica própria relacionada à pergunta sobre o sagrado presente no mundo. As condições necessárias para o acontecer humano de maneira singularizada estão

ligadas ao nexos com os ancestrais, com os seus descendentes, com o mundo natural, com as coisas, com o ambiente sociocultural. Nessa perspectiva, a imagem da padroeira é um elemento suscitador dessa dinâmica, tornando-se, assim, parte da concepção que os membros da comunidade têm de si mesmos (Araújo; Mahfoud, 2004).

Para melhor entender a função da imagem da padroeira como suscitadora dessa dinâmica, deve-se considerar que ser humano significa viver em uma realidade ordenada que dá sentido à vida e que é comunicada segundo a forma humana fundamental em que se expressa a existência: em termos fenomenológicos, o mundo-da-vida (Berger; Berger; Kellner, 1979). O autor, ao realizar uma comparação entre as sociedades tradicionais e modernas levando em consideração a constituição própria do mundo-da-vida de cada uma delas, verifica que uma diferenciação básica é que nas sociedades tradicionais existe um polo que é integrador de todos os aspectos da vida cotidiana. Na maioria das vezes, trata-se de um polo de natureza religiosa. Já nas sociedades modernas, em virtude da pluralização dos mundos, os polos se multiplicam e encontram-se presentes em cada setor da vida, o que leva a uma maior fragmentação. O polo religioso integrador é presente em sociedades tipicamente tradicionais, por exemplo, na figura do mito fundador ou do orago ou da padroeira daquela comunidade: trata-se de símbolos, oferecidos culturalmente, que orientam e organizam a vida social das pessoas.

Do ponto de vista psicológico, a experiência religiosa caracteriza-se por ser um relacionamento com o mistério admitido e reconhecido dentro da vida presente na figura que porta um significado totalizante: “Religiosidade é a consciência vivida da relação de dependência do Mistério-sentido-de-tudo, do Mistério como significado global da realidade, do Absoluto; é dimensão de uma experiência portadora de um significado exauriente” (Mahfoud, 1999, p. 26).

A hipótese interpretativa proposta pelos autores citados concerne a comunidades tradicionais latino-americanas, mas pensa-se que possa ser pertinente também aos fenômenos observados nas comunidades guaranis evangelizadas e relatados pelos missionários autores das cartas, ou, pelo menos, que possam conferir significado às interpretações por eles elaboradas.

Evidentemente, no caso de cartas do século XVII, não se pode inferir delas a vivência psicossocial das personagens retratadas. Documentos históricos não podem ser analisados numa perspectiva psicológica como se fossem depoimentos e relatos de atores presentes. Todavia, os sinais retratados na escrita quanto à manifestação de afetos – a criação de vínculos intensos entre alguns guaranis e a Virgem representada pelas estátuas ou pinturas; a percepção relatada de acontecimentos onde Ela se apresenta como Potência misteriosa e benfeitora e a organização comunitária de gestos, festas, rituais dedicados a Ela – são todos elementos que remetem a possíveis evidências de algo marcante para o constituir-se daquela comunidade e para o fortalecimento do ser-pessoa de cada um dos membros no nível espiritual (o reconhecimento da filiação, o sentido de familiaridade e de pertencimento), psíquico (os afetos) e corporal (a saúde recobrada). Pelo menos, todos esses elementos evidenciam que a suscitação de vivências dessa natureza seria parte da intenção missionária dos padres da Companhia de Jesus. Com efeito, viu-se que, nos Exercícios Espirituais, Inácio de Loyola indica percursos voltados para a construção de vivências interiores tendo em vista orientar a pessoa para um centro constitutivo, utilizando-se também de dispositivos religiosos, artísticos e retóricos proporcionados pela cultura católica de sua época. Possivelmente, haveria comprovação da eficácia dessa intenção e da eventual permanência desses efeitos através de estudos conduzidos nas perspectivas da antropologia cultural e da memória coletiva junto aos descendentes das comunidades reduzidas. Todavia, trata-se de uma tarefa árdua, levando em conta a dispersão ocorrida nessas comunidades devido aos acontecimentos históricos posteriores à fase reducional.

## Conclusão

Ao concluir este percurso, cabe novamente ressaltar como, nas cartas jesuíticas, as vivências físicas, psicológicas e espirituais são interpretadas pelos seus autores num universo de significados moldado pelos valores próprios do carisma inaciano. Esses documentos têm importância histórica por serem expressões das vivências daqueles homens e da autoconsciência que tinham dos fatos por eles protagonizados. Em particular, evidenciam as tentativas, em muitos casos dramáticas, do estabelecimento de relações e formas de compreensão e de convivência com populações nativas, muitas vezes hostis, em um território que eles desconheciam.

Um dos aspectos que se destaca na leitura das fontes jesuíticas é o uso de recursos próprios da tradição cultural de origem para a compreensão e a ação no novo contexto missionário. Nessa perspectiva, devoções e iconografias são empregadas numa sorta de experimentações promovidas pelos padres e atentas a buscar possibilidades de convergências e de acomodação entre práticas inerentes à visão cristã do mundo e práticas peculiares à visão do mundo das populações nativas.

Nas Cartas Anuas da Província do Paraguai aqui analisadas, a Redução de Loreto é descrita como um dos primeiros espaços onde a vida cristã se torna presente naquele território: espaço construído por aqueles dois ou três missionários, os índios convertidos, e, junto com eles, a ‘presença’ da Virgem Lauretana, Padroeira e Senhora daquela “muito ordenada República”. Nesse sentido, a iconografia de Nossa Senhora de Loreto e a devoção lauretana são concebidas pelos autores como possíveis elementos constitutivos da identidade daquelas comunidades cristãs de guaranis que estavam se formando no coração da América Latina.

## Referências

- Alhert, J. *Estátuas Andarilhas: as Miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e remanescências*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Porto Alegre: PUCRS, 2012.
- Araújo, R. A.; Mahfoud, M. A devoção a Nossa Senhora de Nazareth a partir da elaboração da experiência ontológica de moradores de uma comunidade tradicional. *Memorandum*, v. 6, p. 25-54 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6786/4358>. Acesso em: 16 jul. 2022.
- Aye, J. O. C. S. Confisco territorial e velamento oficial brasileiro dos Guarani na Banda Oriental do Rio Uruguai após os Jesuítas Coloniais. *Revista de Antropologia*, v. 1, n. 1, p. 27-52, 2019.
- Berger, P.; Berger, B.; Kellner, H. (1979). *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*. Tradução J. García-Abril. Santander: Sal Terrae, 1979.
- Borgia, F. S. I. *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*. Madri: Razón y Fe, 1912.
- Carvalho, F. A. L. Estratégias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo em las misiones jesuíticas de Maynas. 1638-1767. *Anuario de Estudios Americanos*, v. 73, n. 1, p. 99-132, 2016
- Custódio, L. A. B. *Ordenamientos urbanos y arquitectónicos en el sistema reduccional jesuítico grananí de la paracuaria: entre su normativa y su realización*. 2010. Tese [Doutorado em História da Arquitetura], Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2010. p. 224.
- Del Techo, N. *História de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesus*. Prologo de Bartolomeu Meliá SI., Tomo Único. Asunción: Centro De Estudios Paraguayos Antonio Guasch-Fondec, 2005.
- Flandrin, J.; Montanari M. (org.). *História da alimentação*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1996.

- Fleck, E. C. D. La retórica de la alteridad: el registro y la experiencia en los territorios de misión de indios guaraníes. (Provincia Jesuítica del Paraguay, siglos XVI y XVII). *Historia y Grafía*, n. 31, p. 193-220, 2008.
- Fleck, E. C. D. Mulheres que sonham: visionárias e convertidas (Reduções jesuítico-guaranis, século XVII). In: Page, C. Educación y Evangelización: La experiencia de un mundo mejor. *Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. Universidade Católica de Córdoba, Buenos Aires, 2005. p. 145-156.
- Gruzinsky, S. *A Guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Leonhardt, C.; Ravagnani E. (ed.). Cartas Anuas o Paraguay, Chile e Tucuman da Companhia de Jesus (1609-1614). In: Leonhardt, C.; Ravagnani. *Documentos para a História Argentina*. Buenos Aires Casa Pueber, 1927. t. XIX Iglesia.
- Leonhardt, C.; Ravagnani E. (ed.). Cartas Anuas o Paraguay, Chile e Tucuman da Companhia de Jesus (1615-1637). In: Leonhardt, C.; Ravagnani. *Documentos para a História Argentina*. Buenos Aires Casa Pueber, 1929. t. XX. Iglesia.
- Loyola, I. *Diário espiritual*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- Loyola, I. *Esercizi Spirituali*. Tradução Vincenzo Insolera. Roma: Edizione Comunità Vita Cristiana, 1996.
- Machon, J. F. La estancia de Curupayti del pueblo de Trinidad (antecedentes históricos de los pueblos correntinos de Loreto y San Miguel). In: Page, C. Educación y Evangelización: La experiencia de un mundo mejor. *Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. Universidade Católica de Córdoba, Buenos Aires, 2005. p. 269-277.
- Mahfoud, M. Encomendação das almas: mistério e mundo da vida em uma tradicional comunidade rural mineira. In: Massimi, M.; Mahfoud, M. (org.). *Diante do mistério: psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 57-67.
- Massimi, M. Alimentos, palavras e saúde (da alma e do corpo), em sermões de pregadores brasileiros do século XVII. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 13, n. 2, p. 253-70, 2006.
- Massimi, M.; Freitas, G. R. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos Jesuítas na Terra de Santa Cruz. *Mnemosine*, v. 3, n. 1, p. 111-135, 2007.
- Meliá, B. *El guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEDUC-CEPAG, 1991.
- Meliá, B. Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz. *Antíteses*, v. 11, n. 21, p. 18-38, 2018.
- Moriconi, M. Con los curas a otra parte... Curatos rurales y doctrinas en la frontera sur santafesina (1700-1740). In: Barriera, D.; Fradkin, R. (coord.). *Gobierno, justicias y milicias*. La frontera entre Buenos Aires y Santa Fe, 1720-1830. La Plata: EDUNLP, 2014.
- Nadal, J. *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur cum eorum Concordantia*. Antuerpia: Moretum, 1593.
- O'Malley, John. *The First Jesuits*. Harvard University Press, Harvard, 2003.
- Page, C. A. El Colegio de Tarija y las misiones de chiquitos. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2005. p. 719-745.
- Pécora, A. Cartas à Segunda Escolástica. In: A. Novaes (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.
- Poenitz, A. J. E. El destino de las imágenes religiosas en el proceso de la dispersión guaraní-misionera post jesuítica. In: Page, C. Educación y Evangelización: La experiencia de un mundo mejor. *Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*. Universidade Católica de Córdoba, Buenos Aires, 2005. p. 269-277.
- Ramírez, A. *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas*.
- Safra, G. Rei, Sacerdote, Profeta: historicidade, religiosidade e subjetividade. *Memorandum*, v. 1, n. 1, p. 1-7, 2001.
- Safra, G. *A face estética do ser*. São Paulo: Editora Unimarcos, 1999.
- Safra, G. A vivência do sagrado e a constituição do self. *Temas em Psicologia*, v. 6, n. 2, p. 147-152, 2000.
- Scavizzi, G. *Arte e Architettura Sacra: Cronache e Documenti sulla Controversia tra Riformati e Cattolici (1500-1550)*. Régio da Calábria: Casa del Libro Editrice, 1981.
- Souza, L. M. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Souza, L. M. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Sustersic, B. D. Imaginería y patrimonio mueble. *In: Icomos-Unesco. Las Misiones jesuíticas del Guayrá*. Buenos Aires: Manrique Zago, 1993.

Sustersic, B. *Imágenes Guaraní-Jesuíticas*. Asunción: Ed. Arte Nuevo-Montero, 2010.

Wilde, G. Fuentes indígenas" en la Sudamérica colonial y republicana: escritura, poder y memoria. *Parte 2, Corpus*, v. 4, n. 1, p. 1-11. 2014. Doi: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.641>.

Wilde, G. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

#### Como citar este artigo/How to cite this article

Massimi, M. Devoção à Nossa Senhora de Loreto nas primeiras Cartas Anuas da Província do Paraguai: persuasão e elaboração a experiência. *Reflexão*, v. 47, e226366, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a6366>