


Palavras e almas: as diversas perspectivas dos guaranis e dos jesuítas

Words and souls: the different perspectives of the Guarani and the Jesuits

Marina Massimi

 <https://orcid.org/0000-0001-9103-9960>

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O artigo aborda as diversas concepções de palavra e de alma na tradição cultural dos guaranis e na tradição cultural dos missionários jesuítas que com eles conviveram nos territórios latino-americanos, especialmente nos territórios da chamada Província jesuítica do Paraguai. Para tanto, foram estudadas, por um lado, fontes produzidas por autores que conviveram com as populações nativas em diferentes períodos históricos e delas colheram depoimentos diretos acerca das temáticas da palavra e da alma; e fontes jesuítas sobre o assunto, por outro. A análise evidencia a existência de profundas diferenças entre as concepções dos guaranis e dos jesuítas; as apropriações recíprocas; e também as semelhanças. **Palavras-chaves:** conceito de alma; conceito de palavra; cultura guarani; saberes dos jesuítas.

Abstract

The paper discusses the different conceptions of word and soul in the cultural tradition of the Guarani and in the cultural tradition of the Jesuit missionaries who lived with them in Latin American territories, especially in the territories of the so-called Jesuit Province of Paraguay. To this end, sources produced by authors who lived with the native populations in different historical periods and gathered direct testimonies from them on the themes of the word and the soul were studied, on the one hand, and Jesuit sources on the subject, on the other. The analysis highlights the existence of profound differences between the conceptions of the Guarani and the Jesuits; the reciprocal appropriations; and also the similarities.

Keywords: concept of soul; concept of word; Guarani culture; Jesuit knowledge.

Num ensaio de 1905 acerca do tratamento psíquico, Freud (1905/1996) explica que esse

quer dizer tratamento que parte da alma, pelos meios que atuam, em primeiro lugar e de maneira direta, sobre o que é anímico no ser humano. Um desses meios é sobretudo a palavra, e as palavras são também a ferramenta essencial do tratamento anímico (Freud, 1905/1996, p. 271).

A correlação entre palavra e dimensão anímica é, portanto, um dos pressupostos da psicoterapia. Todavia, essa correlação foi conhecida e seus efeitos colocados em prática, ao longo da história das culturas desde tempos longínquos e em diversos universos geográficos.

A evidência de que as palavras sejam capazes de mover as almas foi o alicerce do ministério da pregação que os jesuítas exerceram nos variados contextos de sua presença missionária, ao longo de séculos; inclusive junto aos guaranis, nos territórios latino americanos, do Brasil, até Paraguai, Argentina, Chile, Peru, Bolívia. Essa capacidade do verbo, teorizada no gênero da oratória sagrada da época, encontrava sua realização na prática dos missionários (Massimi, 2003; Massimi, 2023).

O reconhecimento do valor da palavra oral e de sua capacidade de veicular ideias e modificar condutas representou também um ponto de convergência entre a tradição indígena e a atuação dos jesuítas na América Latina colonial. Os missionários observaram que a palavra era amplamente valorizada em sua conotação de comunicação, governo e cura, no âmbito da tradição cultural indígena: desde o século XVI, os relatos e cartas dos viajantes e missionários ressaltam a importante função a ela atribuída pelos nativos (Massimi, 2005).

Uma das informações mais antigas a respeito aparece numa narrativa de 1593, de autoria do padre visitador da Companhia de Jesus, o português Fernão Cardim (1548-1625). O relato evidencia como os jesuítas utilizaram-se dos modos próprios da retórica indígena para fins evangelizadores. Cardim narra que, na aldeia do Espírito Santo, após a recepção pelos caciques, os visitantes missionários foram levados em procissão à Igreja pelos índios com danças e músicas de flautas:

Feita a oração, lhes mandou o padre fazer uma fala na língua, de que ficaram muito consolados e satisfeitos; aquela noite os índios principais, grandes línguas, pregavam da vida do padre a seu modo, que é da maneira seguinte: começam a pregar de madrugada deitados na rede por espaço de meia hora, depois se levantam, e correm toda a aldeia, pé ante pé muito devagar, e o pregar também é pausado, fleumático, e vagaroso; repetem muitas vezes as palavras por gravidade; contam nestas pregações todos os trabalhos, tempestades, perigos de morte que o padre padeceria, vindo de tão longe para visitá-los, e consolar, e juntamente os iniciam a louvar a Deus pela mercê recebida, e que tragam seus presentes ao padre, em agradecimento. Era para vê-los vir com suas coisas, etc., patos, galinhas, leitões, farinha, beijos com algumas raízes e legumes da terra (Cardim, 1593/1980, p. 146).

Os chefes da tribo, apropriando-se do discurso do missionário pregador, traduziam-no em sua própria linguagem para transmiti-lo à comunidade, legitimando assim a presença do padre e, ao mesmo tempo, colocando-se como mediadores insubstituíveis entre este e o povo. O domínio da palavra e da linguagem é, de todo modo, exercício de poder. Com efeito, no mesmo documento, Cardim fornece informações acerca da prática da pregação junto aos índios: narra que, em cada "oca", morava um principal, cuja autoridade exercia-se, principalmente, pelo uso da palavra: exortava-os ao trabalho, excitava-os à guerra e era muito respeitado por todos. Estas exortações, inicialmente, eram feitas dentro da oca, "por modo de pregação", "a qual faz em voz alta, mui pausada, repetindo muitas vezes as palavras" (Cardim, 1593/1980, p. 146).

Segundo Cardim (1593/1980), o exercício da palavra era parte da tradição cultural dos índios: "há alguns velhos antigos de grande nome e autoridade entre eles, que têm fama por todo o sertão, trezentas e quatrocentas léguas, e mais" (pp. 152-153). Afirma que os nativos estimam tanto "um bom-língua que lhe chamam o senhor da fala. Em sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quiser sem contradição". Quando eles querem testar se um indivíduo possui esta capacidade, "ajuntam-se muitos para ver se o podem cansar, falando toda noite em peso com ele, e às vezes dois, três dias, sem se enfadarem" (pp. 152-153).

Aprofundaremos nesse artigo os significados que a palavra assume na tradição de algumas nações da etnia guarani, que nos séculos passados moravam das regiões meridionais do Brasil (atual), e a seguir realizaremos uma comparação com os entendimentos que os inicianos missionários naqueles territórios possuíam acerca do tema.

Palavras e almas na perspectiva dos guaranis

As fontes e seus autores

Para realizar esse objetivo, serão usadas três fontes redigidas por três autores que em diferentes períodos históricos conviveram com os guaranis e também coligiram depoimentos deles: Antônio Ruiz de Montoya, Curt Nimuendaju Unkel, León Cadogan. Para compreendermos a perspectiva da escrita das fontes, através das quais pode-se conhecer algo sobre o valor psicológico e espiritual da palavra na cultura guarani, precisamos atentar para a biografia de seus autores. Com efeito, essas biografias evidenciam que as fontes de origem guarani por eles transmitidas por textos escritos foram coletadas através de uma longa convivência com essas populações, constituindo-se, portanto, em transcrições supostamente fiéis de relatos fornecidos pelos próprios indígenas. Portanto, essas fontes apresentam-se como pertinentes para a investigação.

Padre Antônio Ruiz de Montoya, nativo de Lima (1585), filho de pai espanhol

e de mãe peruana, aos cinco anos, órfão de mãe, e aos oito anos, de pai, foi entregue a tutores, que o matricularam no Real Colégio San Martín em Lima, fundado pelos jesuítas naquela cidade. Permaneceu no colégio até os quinze anos, quando abandonou os estudos e passou a uma vida aventureira; mas em 1605, decidiu retornar aos estudos e após praticar os exercícios espirituais inicianos, entrou na Companhia de Jesus, aos 22 de novembro de 1606. Acompanhou a expedição de Diego de Torres Bollo em direção ao Chile e enfim para Córdoba de Tucumán, participando dos inícios da Província jesuítica do Paraguai. Após a ordenação sacerdotal, seguiu para Asunción onde dedicou-se a aprender o idioma guarani. Montoya se tornou um dos grandes protagonistas da história missionária da Província: presente na região do Guairá desde 1612, passou a auxiliar os seus companheiros nos cuidados espirituais dos guaranis, de 1615 até 1622. Seguindo o exemplo dos primeiros jesuítas na Província, realizou missões volantes buscando contato com os caciques da região e conseguindo ligar-se a diferentes grupos de indígenas, o que lhe deu a possibilidade de observar as distinções existentes entre cada grupo contatado e captar seus traços culturais, hábitos, formas de estabelecimento das relações sociais, relatados depois nos seus escritos, de maneira minuciosa e condensados, especialmente no tratado *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape* (1639). Montoya foi o principal responsável, entre os anos de 1622 até 1628, pela fundação de novas reduções. Entre os anos de 1628 e 1631, devido aos ataques das bandeiras dos paulistas, essas foram destruídas e um grande número de indígenas foram aprisionados e levados para o trabalho escravo nos engenhos de cana de açúcar. A solução foi abandonar o Guairá, para fugir dos bandeirantes: Montoya organizou o plano de fuga. A transmigração, que reuniu cerca de 12 mil indígenas, ocorreu em 1631, pelo rio Paranapanema, descendo o rio Paraná até às Sete Quedas; de lá, o grupo seguiu o trajeto a pé até o território situado entre o rio Paraná e o rio Uruguai. Em 1636, Montoya foi nomeado Superior de todas as Missões e diante da iminência de um novo ataque por parte dos bandeirantes e buscando solução definitiva do problema, junto com o companheiro de missão Francisco Díaz Taño, foi para Madri e Roma, para denunciar os crimes cometidos pelos bandeirantes e a conivência das autoridades coloniais e propor o armamento de um exército indígena. Durante a estadia na Corte espanhola, na espera das resoluções do Conselho das Índias, Montoya escreveu a *Conquista espiritual* e imprimiu três livros dedicados à língua indígena: *Tesoro de la lengua guarani*, *Arte*, y *vocabulario de la lengua guarani* e *Catecismo de la lengua guarani*. Retornou ao Vice-Reinado do Peru (1643), com as Cédulas Reais de aprovação do armamento indígena. No último período de sua vida, o missionário dedicou-se aos cuidados espirituais dos escravos negros e ao ensino da língua guarani na Universidad San Martín. Antes de sua morte, em 1652, ainda escreveria o manuscrito *Sílex de el Divino Amor y Rapto activo de el Aníma, en la Memoria, Entendimiento y Voluntad que se emprende el*

Divino fuego mediante un acto de Fé, que reporta os ensinamentos místicos que recebeu do índio guarani Ignacio Piraycí (Rodrigues & Moura, 2012).

Curt Nimuendajú, cujo nome de origem era Curt Unckel, nasceu em 17 de abril de 1883 na cidade de Jena, Turíngia, Alemanha. Órfão de pai e mãe nos primeiros anos de vida, cursou o ginásio e ingressou como operário especializado em uma empresa de instrumentos óticos, dedicando-se no tempo livre a leituras de obras geográficas e etnológicas na biblioteca popular da empresa. Inspirado por essas leituras, aos 20 anos emigrou para o Brasil. Em São Paulo, estabeleceu os primeiros contatos com indígenas em 1905 e conseguiu ser acolhido por um grupo de Apapokuva-Guarani, com o qual conviveu de 1905 a 1907: adotado por uma família indígena, recebeu o nome Nimuendajú, que começou a usar em seus primeiros trabalhos publicados, a partir de 1908. Em novembro de 1925, casou-se com a potiguar Jovelina Nascimento e em janeiro de 1926 ganhou a cidadania brasileira, com registro oficial do sobrenome indígena. Em 1910 entrou no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) logo após sua criação e, em 1913, como servidor do SPI, mudou-se para Belém, onde permaneceu até o falecimento. De 1916 a 1919, viveu nos seringais dos rios Iriri e Curuá e conseguiu realizar pesquisas etnográficas e linguísticas sobre os Xipaya e Kuruaya. Em 1922 e 1923, estabeleceu os primeiros contatos com os Parintintin da região do Maici-mirim. De 1923 a 1927, realizou escavações arqueológicas no baixo Tapajós e na Ilha de Marajó para o Museu de Gotemburgo, na Suécia; e de 1928 a 1930, organizou duas expedições para os museus etnológicos de Leipzig, Dresden e Hamburgo. Através do apoio do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), conseguiu a publicação de seu primeiro trabalho científico, a conhecida monografia *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*, em 1914, na revista *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlim). Em 1934, visitou a Europa passando um semestre em Gotemburgo. Em 1934/35, iniciou um período de cooperação com instituições americanas, consolidando definitivamente sua reputação internacional como etnógrafo e iniciando a colaboração com o antropólogo norte-americano Robert Lowie (1883-1957), professor da Universidade da Califórnia, Berkeley. Lowie lhe enviava as questões de pesquisa e cuidava dos auxílios financeiros, enquanto Nimuendajú ia ao campo e escrevia as etnografias posteriormente publicadas nos EUA, traduzidas e editadas por Lowie. Os dois nunca se encontraram pessoalmente. Nimuendajú faleceu em 10 de dezembro de 1945 em Santa Rita do Weil, município de São Paulo de Olivença, Alto Solimões, Amazonas, durante sua quarta estadia entre os Ticuna. Seu espólio acadêmico e privado foi adquirido postumamente pelo Museu Nacional, mas a parte documental (correspondências, diários, manuscritos e fotos) foi destruída pelo incêndio de 2018.

León Cadogan nasceu em Assunção em 1899, poucos meses depois que seus pais australianos, John Cadogan e Rose Stone, chegaram ao Paraguai. Eles moravam na Nova Austrália (perto da cidade de Coronel Oviedo), uma colônia utópica

que defendia o socialismo e o etnocentrismo, mas que logo entrou em colapso devido a dissensões internas. Um incêndio na casa em 1904 forçou a família Cadogan a deixar a colônia e a se estabelecer em Villarrica, cidade com uma população de língua alemã. León aprendeu inglês, espanhol, guarani e alemão, e posteriormente francês. Em 1919, ele se mudou para Buenos Aires e, dois anos depois, seu espírito inquieto o levou a ir para as selvas de Caaguazú, onde trabalhou na colheita de erva-mate e onde iniciou seu interesse pela vida do povo guarani. Cadogan conviveu e estudou profundamente as populações Mbyá Guaraní, Ava-Guaraní, Pai-tavytera e Ache-guayaki, tribos guaranis que viviam nas florestas do leste do Paraguai. Cadogan foi aceito como membro dos Mbya-Guaraní e iniciado com o nome espiritual de *Tupa Kuchubi Veve* (Aquele que voa como um redemoinho). Os Mbya-Guarani tinham uma linguagem religiosa secreta e esotérica e seguindo as tradições do grupo, Leon manteve seu nome guarani segredo até sua morte. A partir do conhecimento adquirido através da convivência, Cadogan publicou vários estudos sobre a língua, a religião e a cultura dos guaranis, tornando-se uma autoridade reconhecida desse grupo. Uma de suas obras mais famosas é *Ayvu Rapyta*, uma coleção de tradições religiosas dos Mbya-Guarani. As obras foram publicadas no Paraguai, Uruguai, México, Argentina, Brasil, Áustria, França e EUA. Em 1949, o presidente Felipe Molas López o nomeou "Protetor dos Índios", mas posteriormente ele perdeu o favor do ditador Alfredo Stroessner, que tentou politizar e dismantelar a organização que protegia o grupo indígena. Cadogan morreu em 1973, depois de quarenta anos dedicados à causa guarani e à denúncia da perseguição e do abuso sistêmicos contra os índios. Sua biblioteca foi doada à Universidade Católica de Assunção. O filho de León, Rodger Cadogan, criou a Fundación León Cadogan, que continua a promover os objetivos do povo guarani do Paraguai.

Palavras e almas na cultura guarani

Antônio Ruiz de Montoya (1639/1997), nos primeiros capítulos da *Conquista espiritual*, se refere à capacidade oratória dos guaranis:

Muitos se enobrecem com a eloquência no falar, pois tanto estimam a sua língua e é com razão que o fazem, porquanto é digna de louvor e merece celebrar-se entre as de fama. É com ela que agregam gente e vassalos: com o que ficam nobres eles e os seus descendentes (Montoya, 1639/1997, p. 54).

O jesuíta também observa que a palavra é concebida pelos nativos como uma ação da alma, considerada como separada do corpo. A concepção da separação entre alma e corpo se torna evidente nos ritos da sepultura:

Julgavam os guaranis que ao corpo já falecido a alma o acompanhava na sepultura, embora separada. E assim muitos enterravam os seus mortos numas urnas grandes ou talhas, colocando um prato na boca, para que naquela concavidade a alma estivesse mais acomodada, ainda que aquelas vasilhas eles as enterrassem até o gar-

galo. E, quando enterrávamos os cristãos na terra, os punham de jeito muito dissimulado em uma urna velhinha, munida duma peneira assaz curiosa e pequena, e, da mesma forma velada ou fingida, agitavam a tal de peneira, pela sepultura, como se tirassem qualquer coisa. A vista disso diziam os índios que com isso tiravam a alma do defunto, para ela não padecer enterrada com o seu corpo (Montoya, 1639/1997, p. 56).

No *Tesouro da língua Guarani*, Montoya (1693) indica que o termo “angüera” significa a alma fora do corpo, ou fantasma; ao passo que o termo “anguheí” significa desejo da alma (p. 38). O termo “Ang” indica alma, espírito, consciência (p. 34); ao passo que “Angay” define o espírito mau; a má consciência (p. 36). “Angarecó” denota inquietação da alma, cuidado, preocupação (p. 36); e “Angarecó aguíyeí” significa “saúde espiritual” (p. 37). Montoya dedica várias páginas do *Tesouro* (da página 34 até a 47) ao estudo da etimologia de palavras referentes à alma, tendo raiz *ang*.

Quanto à palavra, o autor jesuíta evidencia o uso de diversos termos no idioma guaranis: “Ayu”. Além de significar adormecido, enfatiado, enfado, o termo significa também falar e julgar (Montoya, 1693, p. 28). O termo “Coi” significa propriamente falar ao modo dos homens (p. 98); e “Mongetd” significa falar e raciocinar (p. 228).

Frequentes referências ao valor da palavra para os guaranis encontram-se nos relatos de Nimuendaju, em particular em *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (1987), que vimos ser fruto de cinco anos de convivência (entre 1905 e 1913) com os diversos grupos Nandeva-Guarani que se deslocavam pelo sul do Mato Grosso, o norte do Paraná e o oeste de São Paulo até o litoral. O autor afirma que “meus informantes foram três bons amigos da horda dos Apapocúva, à qual eu também pertencio: Guyrapaijú, velho e conservador; Tupãjú, muito viajado; e principalmente Joguyrovjújú, o místico religioso” (Nimuendaju, 1987, p. 4). Indica também o período e o lugar em que os depoimentos foram colhidos: “no sul de Mato Grosso, na margem do ribeirão Santa Bárbara, que desemboca na margem esquerda do Ivinhema, começamos em junho de 1913 nosso trabalho conjunto” (p. 4).

Ao discutir sobre a etimologia do termo *ayvucué* (=alma) na língua dessa nação, Nimuendaju (1987) assinala o nexo entre a dimensão anímica e a oralidade, pois “os Apapocúva não chamam a alma de *ang*, como fazem as demais tribos da língua geral, mas de *ayvucué*” (p. 29). Acerca desse termo, afirma que mesmo não sendo completamente claro o significado da sílaba inicial *ay*, é possível que corresponda ao *ang*: *vu* significa “brotar”, e *cué* é a forma do pretérito. *Ayvú* significa no dialeto Apapocúva, “língua”, e em Guarani antigo “ruído”. *Ayvucué* significaria algo como “o sopro brotado (da boca)” (p. 29).

A conexão profunda entre oralidade e dimensão anímica aparece também nos relatos de Nimuendaju acerca do nascimento, sobretudo nos rituais batismais usados pelos pajés para determinar “que tipo de alma veio ter conosco”. Segundo

os guaranis, com efeito, a alma preexiste ao corpo e

pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Nanderyquey*, ou da 'Nossa Mãe' no Oriente, ou, então, dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela, há muito tempo, existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra (Nimuendaju, 1987, p. 29).

O pajé o faz "dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome" (Nimuendaju, 1987, p. 29). O canto é, de fato, o meio para estabelecer o nexos com o mundo do além. Nimuendaju (1987) comenta que o ritual de infusão da alma no corpo da criança

exige sempre um tremendo esforço da parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celestes, coisa aliás que só é possível em estado de êxtase. Assim, habitualmente logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá (Nimuendaju, 1987, p. 29).

O canto do pajé é acompanhado pela "sua mulher ou filha, a cantar e a marcar o compasso, batendo com a taquara de dança no chão", mas, aos poucos, outras "mulheres e moças" vêm participar (Nimuendaju, 1987, p. 29). O canto prossegue por horas, durante as quais "o pajé vai recebendo, vez por outra, forças mágicas sobrenaturais das potências a que dirige o seu canto, que transmite à criança" (p. 29). Nimuendaju (1987) considera que a alma parece ser concebida como "alguma coisa como um tecido, apenas invisível aos mortais" (p. 29), pois

o pajé como que apanha no ar com as mãos esta matéria, por cima de sua cabeça, enrola-a e então a desdobra sobre a criança. Ele também transmite sua própria força mágica à criança: seja tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a do seu peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança (Nimuendaju, 1987, p. 29).

Em suma, a transmissão da alma ao corpo do recém-nascido é proporcionada pelo canto através do qual se estabelece o elo entre o mundo celeste e o terreno.

O tema da palavra é recorrente nos textos míticos dos Mbyá-Guarani coletados por León Cadogan (1959)¹. A partir de 1953, a *Revista de Antropologia* iniciou a publicação de sua obra *Ayvu Rapyta* (o fundamento da língua humana). A obra contém narrativas míticas e ensinamentos religiosos dos Mbyá Guaraní, que, guardados em segredo pelos sacerdotes da tribo, foram obtidos pelo antropólogo no

¹ Bertoni (1922, como citado em Cadogan, 1959, p. 8) afirma que esses indígenas: "são geralmente chamados de Mbyá, mas o nome pelo qual se designam em suas tradições é Jeguakáva, ou Jeguakáva Tenonde Porangue. Jeguaka, na linguagem comum, significa adorno (de penas para a cabeça); jeguakáva, no vocabulário religioso, é o nome usado para designar o homem, a humanidade masculina; e Jeguakáva Tenonde Porangue seriam: os primeiros homens escolhidos que usavam o adorno de penas".

idioma original, graças à confiança que mereceu por parte dos índios e em retribuição a benefícios prestados, sobretudo sua intervenção junto ao governo paraguaio para obter a libertação da prisão de um membro da tribo². A narrativa, que possui uma estrutura poética, é organizada em capítulos e foi traduzida em língua castelhana pelo autor.

O primeiro capítulo é o relato da criação, pelo Pai primigênio, o “Absoluto (Pai Ñamandú)”, que inicia o processo com criar-se a si mesmo, “em meio à escuridão primordial” (Cadogan, 1959, p. 13). Apesar dessa escuridão, Ñamandú não conhece as trevas, pois mesmo antes da criação do sol, “ele existia iluminado pelo reflexo de seu próprio coração”, de modo que “a sabedoria contida em Sua própria divindade servira como Seu Sol”. (pp. 14-15). O meio onde vive Ñamandú é o dos “ventos originários”, cujo movimento é modulado pelas quatro estações (pp. 14-15).

No segundo capítulo sobre o fundamento da linguagem humana, aborda-se a concepção da palavra e da linguagem tidas como o elo de unidade entre o humano ao divino. De fato, Ñamandú “tendo ficado ereto (assumido a forma humana), pela sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, concebeu o fundamento da linguagem humana e a tornou parte de Sua própria divindade”. (Cadogan, 1959, p. 19). Depois de criar a linguagem, a sabedoria criadora de Ñamandú concebeu o fundamento do amor ao próximo, antes ainda da existência da terra, “em meio à escuridão original, antes que houvesse qualquer conhecimento das coisas” (p. 20). Em terceiro lugar Ñamandú criou um

² Cadogan (1959) narra em pormenores como conseguiu os relatos dos índios: “Tendo sido informado pelo Cacique Pablo Vera, de Yro'ysã, Potrero Blanco (Colônia Independencia, perto de Paso Yová), que um índio chamado Mario Higinio estava preso na Prisão Regional de Villarrica há quase três anos, ele me pediu que conseguisse sua libertação. Depois de algumas negociações trabalhosas, o caso foi encerrado e, obedecendo ao meu pedido, o cacique foi a Villarrica para cuidar de seu protegido. Conversando com meus hóspedes, abordei o tema das tradições religiosas. Mario, que já conhecia meu gosto por essas coisas, depois de ter me contado uma lenda explicando a etimologia de *Mbarakaju* (publicada na revista “Cultura”, XI/1946), dirigiu-se ao Cacique perguntando se ele já havia discutido comigo sobre a origem da linguagem humana: *Ayvu Rapyta*. O Cacique respondeu que não, e Mario perguntou novamente se ele havia me mostrado os hinos sagrados relacionados aos “ossos daquele que carrega a insígnia-vara: *yvyra'ikãgã*”. O Cacique respondeu novamente de forma negativa. Mário lhe disse que eu já era digno de receber a narração das *Re'e Porá Tenonde*, as primeiras belas palavras; pois, segundo ele, os favores que os Mbyá me deviam me tornavam digno de ser considerado um membro das tribos: “~ane retarã aé, fiande rataypygua aé i:nuest!” um verdadeiro compatriota, membro genuíno digno de sentar junto aos nossos fogos” (p. 9). “Essa foi a maneira pela qual fui iniciado nas tradições secretas dos Mbyás, após muitos anos de relações amistosas com eles, durante os quais não ouvi uma única palavra que me levasse a suspeitar sequer da existência de tais tradições. É nesses capítulos “esotéricos” que se encontra o fundamento da religião – e possivelmente o fundamento da religião da raça – e alguns desses capítulos os coletei e transcrevi textualmente nestas páginas, juntamente com outros capítulos comuns, que a poesia e a filosofia indígenas podem ser apreciadas em toda a sua beleza, em toda a sua profundidade” (p. 10). “Os verdadeiros autores dessa obra são: Cacique Pablo Vera, de Yro'ysã, Potrero Blanco, Colônia Independencia (perto de Paso Jová); Kachirito, de Paso Jová; Obrajes Naville; Cacique Che'iro, de Alto Monday (Obrajes Fassardi); Major Francisco (Chiko i), de Tava'i, e um soldado seu cujo nome não me lembro; Ton1ás e Cirilo de Yvytuko, Potrero Garcete, Colônia Mauricio José Troche; Higinio e Mario Higinio, já mencionados; e outros cujos nomes aparecem no texto. Higinio, pelo que sei, foi executado há pouco tempo por assassinato; o Cacique Che'iro morreu de leishmaniose; todos os outros estão vivos no momento em que escrevo estas linhas” (pp. 10-11).

pequeno hino sagrado³. Depois de tudo isso, “ele refletiu profundamente sobre quem tornar participante do fundamento da língua humana; sobre quem tornar participante do pequeno amor (ao próximo); sobre quem deveria compartilhar a série de palavras que compunham o hino sagrado” (p. 21). E assim, Ñamandú “criou aqueles que seriam companheiros de sua divindade” (p. 21); ou seja, outros seres divinos: “Criou o Ñamandus com um grande (corajoso) coração. Ele o criou simultaneamente com o reflexo de sua sabedoria (o Sol) (...) para o verdadeiro pai das almas de seus futuros e numerosos filhos” (p. 21); “criou o verdadeiro pai dos pósteros, Karai, o verdadeiro pai dos pósteros Iakaira, o verdadeiro pai dos pósteros Tupã” e “repartiu entre eles a consciência da divindade” (p. 22). Esses seriam os “verdadeiros pais de seus futuros filhos numerosos, os verdadeiros pais das palavras-almas de seus futuros, numerosos filhos” (p. 22). A seguir, Ñamandú “criou e tornou conhecedora da divindade a futura verdadeira mãe do Ñamandu de grande coração - Harai Ru Ete; a futura verdadeira mãe do Karai, Jakaira Ru Ete”; e “Jakaira, Tupã Ru Ete. a verdadeira futura mãe dos Tupã” (p. 22). Todos esses seres “nós os chamamos também: excelsos verdadeiros pais das almas-palavras; excelsas verdadeiras mães das almas-palavras” (p. 23).

A interpretação de Cadogan, a partir da explicação fornecida por um dos seus informantes guaranis, permite compreender o significado dessa narrativa mítica. O alicerce dela é a concepção da alma humana como partícipe do divino e sua relação essencial com a palavra, ou, mais claramente, a identificação da alma humana com a palavra:

Para interpretar corretamente o conteúdo desses versos que constituem, em minha opinião, o capítulo mais importante da religião Mbyá-Guarani, é indispensável ter em mente que *ayvu* = linguagem humana; *íie'eng* = palavra; e *e* = dizer contêm o duplo conceito, para nós, de: expressar ideias - porção divina da alma (Cadogan, 1959, p. 23).⁴

Em resumo, as vozes *ayvu*, *íie'eng* e *e* traduzem os conceitos de: 1) linguagem humana - origem da parte divina da alma humana; 2) palavra - porção divina da alma; 3) dizer - o princípio vital; a alma, o dizer (palavra).

Segundo Cadogan (1959), os Guarani-Apapakúva não designam a alma como os outros guaranis na Língua Geral (*ang*), mas *awvukue*: “nessa palavra, a sílaba

³ Oração matinal do Mbya:

“Oh, Pai verdadeiro: Ñamandu, o Primeiro! /Em sua terra, o Ñamandu de grande coração se eleva simultaneamente/ com o reflexo de sua divina sabedoria/(referindo-se ao Sol, que está nascendo)./Em virtude de ter tu disposto/que aqueles a quem forneceste arcos, se levantassem/ nós seremos, e somos/ e nos levantamos novamente. /Em virtude disso, palavras indestrutíveis/ que em nenhum tempo, sem exceção,/serão aniquilaram, nós/ um pouco órfãos do paraíso,/nós as pronunciaremos novamente quando nos levantarmos./Em virtude delas, nos seja permitido/nos levantar repetidas vezes/ó verdadeiro Pai Ñamandu, o Primeiro” (Cadogan, 1959, p. 24)

⁴ Cadogan (1959) reporta o comentário do Cacique Pablo Vera: “o fundamento da linguagem humana é a palavra-alma originária, aquela que nossos primeiros pais, ao enviar seus filhos numerosos à morada terrena para que surgissem, distribuíram entre eles” (p. 23).

inicial, pouco clara em seu significado, pode possivelmente corresponder a *ang*. E a segunda sílaba *vu* significa: subir à superfície, emergir. (...) A sílaba *kue* indica o pretérito; *ayvu* significa, fala, linguagem, ruído” (pp. 186-187). Em síntese, “*awvu-kue* significa “o sopro que saiu da boca”. Cadogan ainda acrescenta que o termo guarani poderia ser traduzido na expressão “a alma que saiu do corpo”(p. 187). E complementa com a nota de outro pesquisador, Marcial Samaniego, quanto à etimologia de *awvukue* junto a outro ramo étnico da família guarani, os Avá Guarani: “nossa palavra é a manifestação de nossa alma que morre”; (...) *ang* é a sombra, o rastro, o eco” (p. 187)⁵.

Por fim, Cadogan afirma que três nações de língua guarani - os Jeguakáva ou Mbyá Guarani do Guairá; os Ava Guarani da fronteira; e os Apapokúva Guarani do Brasil, as quais falam três dialetos distintos e povoam três regiões geograficamente bem separadas - todas elas, para designar a parte divina e imperecível da alma humana, empregam termos que se referem à palavra, à linguagem humana. Ou seja, para as três nações, os conceitos de *parte divina da alma* e *linguagem humana* constituem-se numa única ideia, num conceito indivisível. A fala, a linguagem humana e a porção divina da alma são sinônimas.

Todavia, a palavra não se identifica com a alma inteira. Os Jeguakáva ou Mbyá Guarani do Guairá; os Ava Guarani da fronteira; e os Apapokúva Guarani do Brasil, acreditam na dualidade da alma. Além da porção divina da alma, essas três nações usam a voz *ang*, *angue* (que no guarani clássico significa alma humana), para designar a porção animal da alma, a porção telúrica da alma. O que seria a *angue*? Para os Jeguakáva, a *angue* é o produto de nossas próprias paixões e apetites; “*Ti.andé teko achy kue* = o produto de nossa maneira imperfeita de viver”. Quando o homem morre, a parte divina da alma, enviada pelos deuses, retorna à morada de seu Pai; ao passo que a porção telúrica da alma permanece na terra transformada em *Mboguab*. Cadogan lembra que essa palavra era usada pelos antigos guaranis e também foi retomada por Montoya e traduzida por ele como “demônio” (Montoya, 1639, p. 215). Os Ava Guarani usam a voz *ang* para designar “a sombra”, o rastro, o “eu” do homem. Quanto aos Apapokúva, estudados por Nimuendajú, pensam que após o nascimento do ser humano, a *asygua*, parte telúrica da alma, ou alma animal, entra no corpo para acompanhar a *ayvukue* (a porção divina da alma). Após a morte, a primeira se transforma em angústia. Segundo Cadogan, é óbvio que a *asygua*, a alma de animal (de acordo com Nimuendajú) seria a mesma que o *teko achy kue* (*teko asy kue*), o produto das imperfeições humanas, conforme os Jeguakáva. Ao morrer a *asygua* - alma animal - torna-se *anguéry*, um espírito perigoso;

“na morte dos Mbyá, seu *teko achy kue* - o produto de suas paixões - torna-se *angue* ou *mbogua*, um espírito igualmente perigoso que deve ser afastado com orações e fumaça de tabaco, especialmente criada por Jakaira, Deus da Primavera, para esse propósito”. (Cado-

⁵ Major Marcial Samaniego, na “Revista de Turismo”, Assunção, fevereiro de 1944, dedica um artigo à mitologia daqueles que ele chama de Avá Guarani do Yvy P'yté o Ipir.

gan, 1959, p. 188).

Cadogan afirma que, segundo os dados linguísticos fornecidos pelos Jeguakáva, a etimologia do termo *angue* tem por raiz *Ã* que significa em Mbyá-Guarani: ficar de pé, estar em uma posição ereta. Cadogan observa que o significado de *Ã* também é dado por Montoya, no "Tesouro": "A. ~m.-está de pé, em posição vertical; o contrário de supino, deitado" (Montoya, 1693, p. 3). Segundo Cadogan, o conceito contido na sílaba *ã*; ang da ~ voz- *angue'* seria retidão, consciência, ou qualidade de ser reto. Quanto ao sufixo *kue, gue, ngue*, sabe-se que, além de expressar o pretérito, expressa as qualidades abstratas de seres e coisas. *Angue*, portanto, contém o conceito de: as qualidades de um ser reto, ereto, que era ereto, erguido, que foi. A mortalidade de um ser humano, o sinal de que um ente não é mais ser humano e desapareceu, é que deixa de ter posição normal ereta. A *angue* é a parte da alma associada à condição terrena, ou seja o produto de nossas paixões, de nossas imperfeições: *fi.andé reko achy kue*. "A *angue* - alma telúrica ou impura, é algo exclusivo do homem" (Cadogan, 1959, p. 189). O homem, o ser vivo que vive verticalmente, é o único ser que possui esse tipo de *alma*, devendo sua gênese exclusivamente às paixões e imperfeições por ele vivenciadas: *o'ã va'e reko achy kue*.

Em síntese, através das três fontes analisadas, foi possível adentrar na concepção da alma e da palavra inerente à visão de mundo das populações guaranis, que apesar de algumas especificidades, convergem em definir a alma humana como composta de uma porção divina e imortal, da qual a palavra autêntica é expressão; e de uma porção mortal e imperfeita, ligada ao dinamismo das paixões e das reações, *angay*, que articula seu discurso inspirado por *mboguab*, ou *anguéry*, espíritos que são resíduos terrenos das partes telúricas das almas após a morte.

Guaranis, jesuítas e apropriações recíprocas do poder da palavra

O poder da palavra na perspectiva dos jesuítas

Para os missionários jesuítas, inclusive os que atuavam junto às populações guaranis nas Províncias do Brasil, do Paraguai, do Vice Reino do Peru, etc, a confiança no poder da palavra enquanto instrumento de persuasão e modificação dos comportamentos dos ouvintes, baseava-se em dois pilares. Por um lado, havia a consciência teológica do valor sacramental da palavra encarnada, próprio da tradição cristã e condensada na frase joanina "E o Verbo se fez carne e habita entre nós" (João, 1,14;17). Por outro, havia a formação na arte retórica e o conhecimento das influências da palavra no dinamismo psíquico, proporcionados pela psicologia filosófica (Massimi, 2005). Com efeito, o exercício da oratória sagrada acarretava a necessidade de um conhecimento preciso do dinamismo psicológico responsável pela emissão da palavra e pela sua recepção. Tal dinamismo era concebido em

termos das psicologias filosóficas formuladas por Aristóteles, Tomás e Agostinho. Nessas, o mundo anímico se estrutura em potências sensoriais (sentidos externos e internos), afetivas (apetites sensoriais), cognitivas e volitivas (apetites intelectivos). A palavra mobiliza na medida em que atinge tais potências. Na retomada da teoria aristotélico-tomista realizada pelos filósofos jesuítas de Coimbra, o pensamento – enquanto encarnado no corpo – necessita sempre voltar ao sustento do sensível e do imaginário para entender (Massimi, 2023). O ato de pensar requer a presença de imagens depositadas na memória. Por sua vez, a vontade pressupõe o conhecimento, mas também depende do apetite sensitivo. Em suma, se a palavra pregada visa ensinar (*docere*), esse ato de conhecimento envolve todo o psiquismo humano. Desse modo, pela força da palavra assim alcançada, os inicianos pretendiam comunicar às populações muitas vezes não alfabetizadas e de diferentes universos culturais e territórios geográficos, conceitos, práticas e crenças da tradição da cultura e do cristianismo ocidental, visando induzir mudanças dos hábitos e da mentalidade de indivíduos e grupos sociais.

Fleck (2007) afirma que os jesuítas consideravam a palavra pregada como poderoso instrumento para combater os demônios cuja ação induzia os indígenas ao pecado: “os sermões empregavam largamente os relatos edificantes e introduziam os indígenas nos mistérios da fé, atendendo a recomendação feita pelo Pe. Diego de Torres Bollo” (p. 71) de que a pregação deveria expor doutrinas e mandamentos, usando repetições, comparações e exemplos. Assim, “a ‘boca do pregador’ era identificada à ‘boca de Deus’, sendo instrumento com que a graça se manifestava e transformava os homens” (p. 71).

Nas biografias dos missionários da Província do Paraguay escritas pelos seus contemporâneos, encontram-se muitas referências à força persuasiva das palavras, expressa em diálogos e sermões. Na biografia do jesuíta Marciel Lorenzana (1565-1631), um dos pioneiros daquela epopeia missionária, redigida pelo seu contemporâneo e companheiro de missão Diego de Boroa (1585-1657) em 1632, são recordados “os sermões, cujas palavras eram como flechas de fogo, proferidas com tanta energia e força de espírito” (Page, 2017, p. 78). E, ainda se comenta que “Padre Marciel pregava muito para as almas, com uma notável força de espírito e integridade, nascida de suas relações com Nosso Senhor e da oração à qual ele se dedicava nas tardes antes de proferir o sermão” (p. 78). Desse preparo espiritual, resultava a potência de sua pregação, que

era bem visível nas conversões que ele fazia de grandes pecadores e na grande mudança de hábitos que seus sermões provocavam quando Deus falava, porque suas palavras não eram composições eruditas e vãs, mas cheias de espírito e reforçadas pelo grande fogo do amor de Deus, que em seu interior ardia em particular e mostrava sua força e energia contra os pecados públicos e escandalosos, repreendendo-os em geral sem ultrapassar os limites da razão e da prudência (Page, 2017, pp. 82-83).

Apropriações e embates entre as palavras dos guaranis e as palavras dos missionários

Apesar das convergências e acomodações relatadas nas fontes missionárias citadas no início desse texto, em outras fontes da mesma natureza, como os relatos de Montoya na *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* (1639/1997), aparecem os embates ocasionados pelos diferentes conteúdos veiculados pela palavra na perspectiva dos jesuítas e dos guaranis. Em vários casos, esses embates dão vazão a graves conflitos, interpretados pelo jesuíta como instigações do demônio.

A narrativa da contenda com o feiticeiro na aldeia de um dos caciques do Guairá, Maracanan, é especialmente evocativa:

Chegamos a um outro povoado, que era dirigido por um honrado cacique, desejoso, outrossim, de ouvir a propósito das coisas relativas à sua salvação. Pretendeu o demônio impedi-lo em seus desejos, e desta forma incitou a um grande ministro seu, grande pregador de mentiras, o qual andava em missão de povo em povo, enganando aquela pobre gente e dizendo de si mesmo que era Deus, o Criador do céu, da terra e dos homens. Afirmava que ele dava as chuvas e as tirava, fazia que os anos fossem férteis, mas quando ou sob a condição de não o aborrecerem. Fazendo-o eles, vedava as águas e tomava estéril a terra. E vendia ainda outras bobagens, deste tipo, com o que atraía a si não pouca gente néscia. Foi ele visitar aquele cacique chamado Maracanan o qual preveniu a três de seus parentes, para que o amarrassem. Saltou o mago de sua embarcação e, posto o pé em terra, começou a pregar uma grande arenga e, em voz muito elevada, como é costume antigo nessas bestas. A matéria veio a ser a porfiada estultice, com que se fingem deuses. Depois se dirigiu a casa do cacique e ali fez as costumadas saudações. Com isso perguntou-lhe o cacique a propósito de quem era e a que vinha. Respondeu ele: - "Eu sou o criador das coisas (todas), o que fertiliza os campos e aquele que castiga, com diversas e molestas enfermidades, aos que não creem"(Montoya, 1997, pp. 52-53).

Esse pajé itinerante possivelmente pretendia ser identificado com Ñamandú, a divindade cuja palavras, como vimos, têm poder criador, segundo a religião dos guaranis. Todavia, na ótica de Montoya e talvez também de Maracanan, tratava-se nesse caso de um charlatão que queria tirar proveito da situação. De fato, o cacique parece não confiar nele ao ponto que o manda amarrar. De qualquer modo, é evidente nessa estória o embate entre os dois pregadores, o jesuíta e o pajé, cada um usando a palavra para afirmar suas verdades.

A questão da importância da palavra e de sua confiabilidade aos olhos dos receptores guaranis devia preocupar Montoya, pois no capítulo que segue o relato acima, cujo título é "Nosso modo de tirar os abusos e de pregar a fé", o missionário descreve os métodos de pregação aos guaranis praticados e experimentados por ele e os demais companheiros. Narra que, nos inícios da presença na região do Guairá, sendo eles, os jesuítas, apenas quatro e morando junto aos índios nas duas primeiras experiências reducionais de Loreto e de Santo Inácio, fundaram

“uma escola de ler e escrever para a criançada e juventude” (Montoya, 1997, p. 60) e organizaram também a catequese (duas horas por dia) na igreja. Nesse ponto, esclarece: “ainda que nelas e em todos os sermões dominicais tratássemos com toda a clareza os mistérios de nossa santa fé e os preceitos divinos, quanto ao sexto mandamento, por ora guardamos, contudo, silêncio em público”, “para que não murchassem aquelas plantas tenras e para que não se tornasse odioso o Evangelho” (p. 60). Esse silêncio em público acerca do tema do sexto mandamento, ou seja, da monogamia, durou por dois anos. Com efeito, os guaranis praticavam a poligamia por tradição, de modo que esse conteúdo, se fosse pregado, soaria profundamente hostil para os ouvidos deles.

Montoya relata outro caso, onde fica explícita a resistência de guaranis diante dos conteúdos da pregação dos inacianos conflitantes com seus hábitos tradicionais. O jesuíta se refere a um cacique de Santo Inácio de nome Miguel Artiguaye, o qual também faz uso da palavra, para opor-se à pregação cristianizadora e reafirmar as tradições dos antigos. Além disto, ele se apropria dos elementos rituais da liturgia eucarística para aprontar uma cerimônia peculiar:

Em Santo Inácio tinham os padres um cacique principal, que havia experimentado várias peripécias em diversos lugares, onde se fez batizar e casou. Finalmente, por causa de sua eloquência, tornara-se como que o senhor daquela gente. Era ele um verdadeiro ministro do demônio e se havia afeiçoado a uma mulher, não porque ela fosse formosa, mas por ser nobre. Devido a isso repudiou sua esposa legítima, desterrou-a a uma propriedade tida por herança, pôs em seu lugar a manceba com o título de mulher legítima e, com intrepidez desavergonhada, afirmava que ela era sua esposa verdadeira, servindo-se esta, como senhora, de muitas criadas. Continuou este pobre homem com os seus enganos e, para ter ainda maior crédito junto aos seus, fingiu-se de sacerdote. Vestia-se ele, em seu retiro, duma alba e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar dizendo missa. Punha sobre uma mesa algumas toalhas e em cima delas uma torta de mandioca e um vaso, tais que pintado, com vinho de milho, e, falando entre os dentes, fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao modo dos sacerdotes e, por fim, comia e bebia tudo. Veneravam-no com isso seus vassallos como se fosse sacerdote. Era ele desonesto em extremo, porque tinha grande número de concubinas, consentindo-o e até, fomentando-o sua falsa mulher. (...) A tanto chegou em seu “sentimento”, que começou a perturbar e rebelar os ânimos de seus vassallos contra nós, de modo que em várias reuniões ou assembleias chegasse a dizer: “Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados. Tiveram estes, muitas mulheres, muitas criadas e liberdade em escolhe-las a seu bel-prazer, sendo que agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo que isso continue assim, mas impõe-se que os desterremos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas” (Montoya, 1997, p. 60).

Em suma, a palavra pode induzir resistência e também pode tornar-se instrumento de ameaça, como fica evidente no relato acima; portanto, os jesuítas,

nesses casos, acham mais conveniente guardar silêncio...

Os embates entre guaranis e jesuítas ocorrem quanto ao uso das palavras para veicularem conteúdos que evidenciam conflitos entre a visão do mundo e as tradições culturais de uns e de outros.

De qualquer forma, o que fica evidente nesses relatos é que as apropriações das palavras e das funções rituais de palavras, das quais, sejam os jesuítas sejam os guaranis fazem amplo uso, são processos complexos e podem resultar em efeitos muito diversos. Com efeito, segundo Chartier (1990), "a apropriação é um processo que leva a partilhar práticas atravessando diferentes os horizontes sociais" (p. 134). Tais práticas passam por diversos níveis de apropriação dos ouvintes: nelas intervém a "invenção criadora dos destinatários no próprio cerne dos processos de recepção" (p. 136), como evidenciado pelo caso do cacique Artiguaye.

Conclusão

A palavra oral e mítica da tradição guaranítica e a palavra letrada dos inaianos redatores e pregadores dos sermões pertenciam a horizontes culturais e religiosos muito diferentes. São diferentes os conteúdos veiculados, apesar de os jesuítas buscarem acomodá-los às circunstâncias próprias do mundo da vida dos ouvintes nativos: tal é o caso da pregação do matrimônio cristão e sacramental que se opõe à tradição poligâmica indígena. São diferentes também as concepções acerca da própria palavra e de suas dimensões, apesar das apropriações possíveis.

Todavia, existem também algumas semelhanças.

A palavra guarani é a palavra-alma, de origem divina, carregando poder criador; a palavra jesuítica é palavra humana, cuja eficácia é proporcionada pelo emprego da retórica, mas, sobretudo, pela intervenção da graça divina. Em ambos os casos, a palavra tem o poder de mover os ânimos.

A palavra mítica guarani expressa a parte divina da alma e, como tal, permanece sempre viva. Há, porém, outra parte da alma ligada à corporeidade e, portanto, submetida ao limite de reações e paixões. Não muito diferente é a situação da palavra quando não é portadora do espírito divino, na perspectiva dos jesuítas. Segundo um dos mais ilustres oradores da Companhia de Jesus, Antônio Vieira, o efeito da pregação está intimamente relacionado à experiência cristã do pregador. Os recursos retóricos não têm força por si mesmos, comparados com a capacidade de persuasão que brota do testemunho de vida. O melhor conceito que o pregador leva ao púlpito "é o que de sua vida tem os ouvintes" (Vieira, 1993, tomo 1, pp. 51-52). E é necessário que a palavra não seja modulada pela influência dos afetos desordenados, "afetos cegos" que distorcem a visão da realidade, pois "enfeitam ou descompõem, fazem, ou aniquilam, pintam ou despintam os objetos, (...) a seu arbítrio" (Vieira, 1993, tomo 4, p. 111).

Com efeito, apesar das profundas diferenças, em comum entre as antropologias guarani e jesuíta, há o pressuposto ontológico da dualidade humana, baseado

na evidencia experiencial de que existe no homem algo incorruptível: a alma, de onde brota a palavra portadora do sagrado e da verdade. Juntamente a essa, existe outra dimensão: a alma telúrica, ligada à corporeidade e à matéria, campo de sensações, reações e paixões, por efeito das quais brota a palavra enganosa.

Referências

- Cadogan. L. (1959). *Iyvu Ripyti. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Universidade De São Paulo. Faculdade De Filosofia, Ciências e Letras.
- Cardim, F. (1980). *Tratado da Terra e Gente do Brasil*. Editora da Universidade de São Paulo/Editora Itatiaia. (Original publicado em 1593)
- Chartier, R. (1990). *História Cultural. Entre práticas e representações*. Editora Difel.
- Fleck, E. C. D. (2007). O domínio das almas e o controle dos corpos - estratégias Jesuíticas para - estratégias Jesuíticas para o "Viver em redução" (Província Jesuítica do Paraguay, século XVII). *Universum (Talca)*, 22(2), 70-87.
- Freud, S. (1996). Tratamento psíquico (ou anímico). In Freud, S. *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. VII). Imago. (Original publicado em 1905).
- Massimi, M. (2005). *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. Edições Loyola.
- Massimi, M. (2023). *História dos saberes psicológicos na cultura brasileira*. Edusp.
- Montoya, A. R. (1639). *Tesoro de la lengua Guaraní*. Juan Sanchez.
- Montoya, A. R. (1997). *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. (2a ed.) (A. Bruxel & A. Rabuske, Trad.). Martins Livreiro. (Original publicado em 1639)
- Nimuendaju, C. (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (C. Emmerich & E. V. de Castro, Trad.). Editora da USP/Hucitec.
- Page, C. A. (2017). *La biografía del jesuita Marciel de Lorenzana: precursor de las misiones jesuíticas del Paraguay: escrita por el P. Diego de Boroa* (C. A. Page, Trad.). Báez Ediciones.
- Rodrigues, L. F. M. & Moura, G. R. (2012). «Rastrear la primera causa». A doutrina mística do Sílex do Divino Amor, do criollo jesuíta Antonio Ruiz de Montoya. *Mediaevalia. Textos e estudos*, 31, 105-133.
- Vieira, A. (1993). *Sermões*. Lello e Irmão.

Nota sobre a autora:

Marina Massimi é Professora Titular aposentada da Universidade de São Paulo. Atualmente, Professora-sênior junto ao Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo e lidera o Grupo de Pesquisa *Tempo, Memória e Pertencimento*. E-mail: mmassimi3@yahoo.com

Data de submissão: 01.05.2024

Data de aceite: 06.11.2024