

# Da intervenção divina à lógica empírica: a mudança no discurso jesuítico missionário entre os séculos XVII e XVIII

*From Divine Intervention to Empirical Logic: The Change in Jesuit Missionary Discourse Between the 17th and 18th Centuries*

**Guilherme Galhegos Felipe**

Professor da Universidade Federal de Santa Maria, Brasil  
Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil  
guilhermegfelippe@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-4008-4926>  
<http://lattes.cnpq.br/1213371797761580>

**Resumo:** Durante os séculos XVII e XVIII, a produção intelectual jesuítica refletiu uma

significativa transição, passando de uma narrativa marcada por aparições e maravilhas naturais para uma abordagem fundamentada em uma objetividade científica emergente. Inicialmente, os costumes e as práticas nativas, bem como o pensamento indígena eram interpretados, nos relatos missionários, por meio de uma retórica teológica, e, geralmente, associados a atos de infidelidade. No entanto, com o avanço do pensamento científico, esses atos nativos passaram a ser vistos como manifestações de uma realidade distorcida que deveriam ser contra-argumentados pela lógica científica. Os jesuítas se empenharam em adaptar suas abordagens para alinhar-se às novas teorias científicas, incorporando referências modernas, mas sem abandonar os princípios dogmáticos da ordem. Este artigo pretende demonstrar que o trabalho missionário na Província Jesuítica do Paraguai pretendeu promover a conversão e a integração dos nativos à lógica cristã através de uma combinação de esforços catequéticos e científicos.

**Palavras-chave:** Província Jesuítica do Paraguai; Missões jesuíticas; Ciência moderna

**Abstract:** During the 17th and 18th centuries, Jesuit intellectual production reflected a significant transition, shifting from a narrative marked by apparitions and natural wonders to an approach grounded in emerging scientific objectivity. Initially, native customs and practices, as well as indigenous thought, were interpreted in missionary accounts through theological rhetoric, often associated with acts of infidelity. However, with the advancement of scientific thought, these native acts began to be seen as manifestations of a distorted reality that needed to be countered with scientific logic. The Jesuits endeavored to adapt their approaches to align with new scientific theories, incorporating modern references without abandoning the dogmatic principles of the order. This article aims to demonstrate that the missionary work in the Jesuit Province of Paraguay sought to promote the conversion and integration of the natives into Christian logic through a combination of catechetical and scientific efforts.

**Keywords:** Jesuit Province of Paraguay; Jesuit missions; Modern science

## Introdução

O estudo da História do desenvolvimento científico no Ocidente, principalmente no que diz respeito à passagem para a Idade Moderna até o Iluminismo, tem o desafio de entender que este é um processo que conta mais com continuidades do que mudanças. A fim de reavaliar a narrativa tradicional a respeito da ciência na Era Moderna, a historiadora Sheila J. Rabin questiona a insistência que a historiografia tem em relação ao termo “Revolução Científica” para estabelecer a descontinuidade entre os estudos medievais e a “marcha avançada da ciência” durante os séculos XVI e XVII – estabelecendo, inclusive, uma dualidade que colocou a Igreja Católica como vilã não só por rejeitar a nova ciência, mas por perseguir “heróis” como Galileu que a apoiavam. Para a autora, o termo Revolução Científica denota uma ruptura brusca e imediata, que não condiz com as permanências subjacentes ao processo lento de desenvolvimento das ciências na Era Moderna, cujo estudo sobre o mundo natural ainda dividia espaço com temas como Astrologia, Alquimia e Magia, além de ter Aristóteles como uma das suas maiores referências (RABIN, 2014: 89-91).

O aristotelismo chegou aos séculos XVI e XVII impulsionado não só pela inspiração pedagógica jesuítica implementada no *Ratio Studiorum* através da filosofia de São Tomás de Aquino (Segunda Escolástica),<sup>1</sup> mas também pela “reforma católica da educação na Europa”, sustentado pela “Revelação e pela noção de *criação*, aliado portanto à tradição cristã”, convertendo a ciência da natureza em uma filosofia da natureza, que não rompia os laços com a teologia – antes, agia à serviço desta (MIRANDA, 2009: 187). Assim, não surpreende que Aristóteles ainda estava na vanguarda das principais universidades europeias ao mesmo tempo em que René Descartes, Isaac Newton, John Locke e Francis Bacon eram estudados quase ao

---

<sup>1</sup>A fim de “restaurar a unidade, fortalecer a Ordem e autenticar sua ortodoxia”, o Superior Geral da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva (1543-1615), responsável por compilar o *Ratio Studiorum*, estabeleceu que “todos os jesuítas deveriam ensinar de acordo com a autoridade de Aristóteles na filosofia e de Aquino na teologia” – o que impediu “as ciências matemáticas reivindicarem ‘autonomia metodológica’, possibilitando, apenas, o conhecimento provável” (KELTER, 1995: 283-284; sobre *probalismo*, ver IMOLESE, 2017; WADDELL, 2015, cap. 1). De qualquer forma, estariam assegurados o estudo e o ensino da *Física* aristotélica nos colégios jesuítas europeus e nas colônias na América adotando-se os “conceitos fundamentais da filosofia da natureza, como o próprio conceito de ‘natureza’, o movimento e a sua origem, o espaço, o tempo e o infinito” (MIRANDA, 2009: 186).

mesmo tempo que publicavam suas teorias (DOBBS, 2000: 33).<sup>2</sup> A coexistência dos preceitos da escolástica e as novas teorias sobre o funcionamento da natureza, apesar de parecerem questões conflituosas, foi uma realidade ao longo do século XVII, exemplificada pela aproximação entre a filosofia mecânica de Descartes e a teoria aristotélica da forma e da matéria trazida pela Igreja Católica à modernidade. A existência de Deus e a sua perfeita sabedoria foram ideias que sustentaram o processo de raciocínio de Descartes, concluindo que o “universo de matéria foi criado por Deus, que Deus deu a essa matéria uma certa quantidade de movimento na Criação e que ele a conservou desde então” – como um “relojoeiro, que criou um mundo que basicamente funciona por si próprio” (ASHWORTH, 2003: 70).

A alegação de que a Revolução Científica seja um “mito sobre as origens e a natureza da modernidade, que mantém tanto os apoiadores como os críticos em seu poder” (PARK; DASTON, 2006: 15) talvez seja mais útil do que não revisitar o termo e ignorar as confluências de uma época, obscurecendo as continuidades em meio às mudanças, além de fabricar interpretações improváveis sobre atores históricos (DOBBS, 2000: 33).<sup>3</sup> Uma das repercussões decorrentes da falta de uma análise detalhada e cuidadosa desse processo é a posição ambígua que os jesuítas acabaram por ocupar na narrativa da história da ciência moderna: ora atribuindo-lhes uma pequena contribuição ao avanço científico, ora redirecionando o interesse científico dos jesuítas para atividades que só eram valorizadas se estivessem subordinadas aos objetivos religiosos e contribuíssem para a evangelização (WADDELL, 2015: 3-4).

Estudos atuais demonstram que esta ambiguidade nada mais é do que fruto de uma visão que posiciona a ciência e a religião em pontos distantes e conflituosos a partir de um modelo narrativo maniqueísta, que não condiz com a realidade do início da modernidade. A análise do

<sup>2</sup> Para se ter uma noção do quão enraizado o aristotelismo tomista estava no ensino universitário europeu, a Universidade de Bolonha, em 1700, ainda tinha em seu currículo o ensino de filosofia natural, metafísica (livros I, VII da *Metafísica* de Aristóteles), filosofia moral e teologia escolástica. O desmembramento da filosofia natural em física particular e física geral ocorreu apenas nos anos de 1750 a 1751, havendo a abertura para a física newtoniana (BORGATO, 2006: 135-136). Na Espanha, ao contrário, as instituições de ensino estavam sintonizadas com a nova ciência já em meados do século XVII, com o Colégio Imperial de Madri despontando no estudo da matemática e da física e suas aplicações (NAVARRO BROTÓNS, 2006: 390-391) – ainda que, por ser jesuítica, tinha em seu plano pedagógico diretrizes baseadas na Segunda Escolástica.

<sup>3</sup> Esta última afirmação é corroborada por diversos historiadores que questionam a autoridade da Revolução Científica como explicação para a ruptura entre a produção de conhecimento na Baixa Idade Média e a Idade Moderna. Além de ressaltarem que há uma insistência em analisar esta passagem a partir de restrições eurocêntricas, a elevação de determinados sujeitos a heróis de uma conquista Ocidental é transmitida pelo engrandecimento biográfico destes nomes: “mesmo os heróis dos relatos tradicionais – principalmente Newton – não pensavam da mesma maneira que os cientistas modernos. De fato, as preocupações intelectuais de Newton tinham mais a ver com teologia e alquimia do que com a física e a matemática sobre as quais repousa sua reputação moderna” (OSLER, 2000: 4).

*Ratio Studiorum*, em que são expressas com precisão as prescrições da legislação educacional da Ordem, em sua versão de 1599, já demonstrava que a Companhia de Jesus, orientada pelo seu fundador, Inácio de Loyola, não apenas incentivava como também exige o sincretismo entre os educadores, cuja atuação não deveria ser a de “defender uma parte a mais que a parte oposta e, se possível, deve tentar reconciliar as diferentes posições” (SCHLOESSER, 2014: 110). Em outras palavras, o regimento que ordenava a instrução dos futuros missionários já contava com a possibilidade de diálogo entre áreas distintas – ainda que, até o final do século XVII, subordinadas à teologia (CARUANA, 2008: 251; ver também MIRANDA, 2009: 182-183).

Os membros da Companhia de Jesus, inclusive os missionários em atuação nos mais distantes cantos do globo, possuíam uma formação intelectual rigorosa que os diferenciava dos religiosos das Ordens de origem medieval – principalmente no tocante à herança do conhecimento aristotélico e da tradição hermenêutica cristã e à orientação humanística, que qualificavam os inicianos à formação nas áreas de teologia, filosofia e nas ciências da natureza (matemática, astronomia, história, biologia...) (MILLONES FIGUEROA; LEDEZMA, 2005: 9-10). Este diferencial tornava-se evidente quando alguns missionários se interessavam em descrever os aspectos naturais das regiões por onde pregavam e empreendiam seu trabalho catequético.

Em uma escrita dirigida principalmente às demandas internas de registrar e fazer circular as missivas entre os membros da Ordem (LONDOÑO, 2002), a produção intelectual jesuítica acompanhou a tendência científica europeia, em que, na jornada para o século XVIII, a “decadência do raciocínio dogmático foi combatida por uma objetificação racional dos fatos bíblicos”, fazendo com que o relato de Gênesis não perdesse o seu interesse como uma rigorosa fonte para as novas teorias científicas, como a origem da terra e a história natural do homem (SÁNCHEZ VILLA, 2017: 6). Assim, a estrutura de argumentação dos missionários, cujos “relatos do século XVII que enfatizavam aparições, maravilhas naturais e a interpretação afetiva da experiência metafísica”, sofreu mudanças que a levou às histórias civis e naturais “baseadas em uma fé recém-descoberta em fatos científicos e objetividade” – sem, contudo, deixar de escrever comentários a partir de suas impressões religiosas e registrar testemunhos de intervenção divina, seguindo “diretrizes mais rígidas de escrita disciplinar, construindo histórias civis e naturais na linguagem da ciência do Iluminismo” (HUFFINE, 2005: 282).

Busca-se, portanto, evidenciar o processo de transição pelo qual a narrativa missionária passou entre os séculos XVII e XVIII – período em que a Companhia de Jesus, em resposta às

mudanças de uma modernidade emergente, empenhou-se não apenas em adaptar suas abordagens, como foi uma das instituições modernas que mais contribuiu para os estudos das ciências naturais, em especial a física e a matemática (NAVARRO BROTONS, 2006: 39). Durante esse processo, os jesuítas se dedicaram a atualizar a "síntese tomista", incorporando, com frequência, "referências aos filósofos e cientistas modernos" da época. No entanto, esse esforço de atualização não significou um afastamento dos preceitos dogmáticos da ordem, pois mantiveram intacta uma "filosofia destinada a fornecer a justificativa lógica e racional da revelação cristã"(DOMINGUES, 2002: 137 e 141).

### *Da intervenção divina à lógica empírica*

Do século XVI ao XVIII, os jesuítas não abandonaram as explicações bíblicas e o raciocínio dogmático como instrumentos de conhecimento sobre o mundo natural para produzirem suas obras intelectuais voltadas à descrição da natureza, da vida humana e demais temas que contemplavam as ciências de sua época. Contudo, as obras publicadas nas décadas iniciais da Companhia de Jesus, como a *Historia natural y moral de las Indias* (1590), de José de Acosta, e as publicações da segunda metade do XVIII, antes e após a Expulsão da Ordem, como *El Paraguay Católico* (1770), de José Sánchez Labrador, apresentam grandes diferenças para além da questão estilística. Enquanto o primeiro tomava "Deus como referência de todo conhecimento, na medida em que o dogma configurava a única base da razão", ainda que essa referência não era suficiente para explicar os fatos naturais(SÁNCHEZ VILLA, 2017: 3), o segundo se dedicou a contestar os argumentos predominantes no pensamento europeu do século XVIII,<sup>4</sup> que promoviam a ideia de uma suposta inferioridade da natureza americana, sustentando que a tonalidade escura da pele de africanos e americanos não resultava da maior exposição geográfica dessas populações à luz solar intensa nas regiões tropicais, mas que "os pais de uma

<sup>4</sup>A controvérsia sobre a natureza da América girou em torno de várias teorias que tentavam comprovar a inferioridade e degeneração da fauna, da flora e dos povos nativos americanos em comparação com a natureza europeia. A discórdia teve lugar entre os naturalistas europeus (como o Conde de Buffon, Cornelius de Pauw, William Robertson e Guillaume Raynal), que estavam empenhados em elaborar um arcabouço teórico para uma História Natural de alcance global, com o objetivo de evidenciar a superioridade da natureza europeia (BERNAND, 2009; LAGE, 2015); e aqueles que defendiam uma análise empírica da natureza da América, principalmente representados por religiosos que viveram no continente (como Francesco Saverio Clavigero, Salvatore Gilij e Juan Ignacio Molina), por expedicionários que viajaram por diversas regiões americanas (como Antoine-Joseph Pernety e Zacharie de Pazzi de Bonneville), além de alguns padres que atuaram na Província Jesuítica do Paraguai, como José Jolís, José Sánchez Labrador e Martín Dobrizhoffer (HUFFINE, 2005; JUSTO, 2011).

pessoa [eram os] agentes específicos na determinação das origens raciais” (HUFFINE, 2005: 292), demonstrando conhecimento acerca da teoria evolutiva incipiente na época – ainda que o seu livro estivesse repleto de situações em que a providência divina ditava a ordem das coisas.

Ainda que religião e ciência fossem elementos importantes nas descrições dos missionários jesuítas, o peso que cada uma ganhava na balança narrativa diferenciava-se pelo interesse e vocação do autor e, acima de tudo, estava de acordo com o contexto em que se inseria a produção intelectual. Como exemplo disto, destaca-se a distinção entre os conceitos de experimento e experiência no contexto da tradição filosófica praticada pela Escolástica, em que a experiência era compreendida como uma forma de apresentar seletivamente casos específicos que visavam ilustrar conclusões derivadas da teorização filosófica, em vez de utilizar esses dados como uma base concreta para testar e validar conclusões. Essa abordagem, de fato, só se modificaria significativamente no século XVII, quando os experimentos se tornariam uma prática comum e sistemática na filosofia natural, transformando o modo como o conhecimento científico era investigado e estabelecido (DEAR, 1987: 133). Se Acosta procurou, de maneira explícita, renunciar à investigação filosófica, chegando mesmo a condená-la, classificando-a como uma forma de *vana curiositas*, ou orgulho intelectual, enquanto priorizava a narrativa bíblica como a principal e mais relevante referência para suas considerações e abordagens (PRIETO, 2011: 7), os jesuítas do século XVIII, como Sánchez Labrador, estavam imersos em outro contexto, em que a própria Companhia de Jesus procurava reformular sua posição nas discussões científicas da época e os seus membros, atuando em missões ou reclusos no exílio, escreviam obras dedicadas à divulgar seu conhecimento adquirido *in loco*, as experiências observadas e explorar novas teorias sobre o mundo natural.

As diferenças tornam-se marcadamente evidentes ao se comparar os registros dos missionários do século XVII com os do século XVIII, especialmente no que tange aos aspectos destacados pelos jesuítas em seus relatos e às consequências atribuídas aos envolvidos. Os registros produzidos ao longo do século XVII na Província Jesuítica do Paraguai eram fortemente influenciados por uma retórica teológica, em que o fervor religioso se intensificava de acordo com os casos narrados, refletindo não apenas os princípios doutrinários da cristandade, mas também uma visão de mundo permeada pelo sobrenatural e pelo fantástico – permitidos aqui, já que corroboravam com um discurso que expressava a presença divina. O discurso seiscentista tinha o objetivo de educar, converter e reforçar a fé cristã, utilizando uma linguagem rica em

simbolismo e alegorias que evidenciavam a luta entre o bem e o mal, a salvação e a condenação. Por isso, muitos relatos produzidos no contexto de contato e convívio entre índios e jesuítas no século XVII, momento de estabelecimento das missões catequéticas, manifestam a intervenção divina como um recurso narrativo pedagógico, fosse por meio de exemplos edificantes que buscavam inspirar e guiar os neófitos na nova fé, fosse por meio de advertências severas que se manifestavam sob a forma de punições atribuídas à vontade de Deus, como ocorreu a um índio e sua família.

Certo dia, na redução de São Tomé, entre os anos de 1637 e 1639, enquanto os índios trabalhavam na lavoura do povoado, um deles decidiu interromper a tarefa e ir embora. Quando o padre que os supervisionava questionou sua decisão, o índio justificou informando que “tinha nascido unhijosuyo, y trabajando él, moriría la criatura”. Sentindo-se ofendido após ser advertido pelo jesuíta, o índio retirou-se da redução com sua família e, alguns dias depois, como “castigo por superstición”, primeiro, seu filho; depois, sua esposa; e, por último, ele próprio foram atacados e mortos por uma onça (ZURBANO, 1637-39: 133-134). Apesar de ser identificado como um caso de superstição, em vez de o jesuíta contrapor o indígena com argumentos, tentando convencê-lo de que esse tipo de resguardo parental não resultava em um cuidado físico e prático eficiente, o padre preferiu apenas admoestar o pai da criança, e o encerramento do caso ocorreu pela via menos questionável – segundo preceitos teológicos: a intervenção divina.

A relação com os feiticeiros indígenas também exemplifica a mudança de tom narrativo e de abordagem prática ocorrida na passagem de um discurso dogmático seiscentista para as interpretações técnico-científicas do setecentos.

Os feiticeiros descritos no século XVII eram, frequentemente, associados à personificação do diabo, atuando diretamente como inimigos da fé cristã e responsáveis pela “peste e ruína das almas” (MONTROYA, 1639: 104). Sua associação, portanto, estava antes nos prejuízos que causavam ao avanço evangélico, como obstáculos a serem superados para a conversão dos indígenas, do que nas técnicas que usavam ou no atraso que suas práticas impunham em detrimento do conhecimento botânico e medicinal introduzidos pelos jesuítas (CALAINHO, 2007: 72). Assim, os esforços dos missionários, ao longo do século XVII, eram voltados a afastar os índios do convívio com os xamãs – ou persuadi-los a não confiarem em suas curas e

intervenções, pois, ao contrário do batismo, que “sanabel cuerpo juntamente con el alma”, os feiticeiros “no le daban salud” (ROMERO, 1633: 82).

Os xamãs, que nunca deixaram de ser os principais agentes de enfrentamento dos missionários, passaram a ter, no século XVIII, as suas práticas de cura questionadas a partir de preceitos científicos e criticadas pela falta de comprovação de sua eficiência. O padre Pedro Guevara sarcasticamente resume os “preceptos galênicos” praticados pelos xamãs como uma “breve práctica de chupar”, em que objetos como um “palito, una pedrezuela, una espina, un inundo gusano”, previamente guardados na boca do curandeiro, são cuspidos no solo após uma pantomima de gestos argilosos – mas conclui que, pelo menos, é uma medicina inocente, “no mala para todas las enfermedades, porque aunque no tenga el privilegio de sanar, goza la prerrogativa de no agravar la dolência” (GUEVARA, 1764: 28).

Além da ineficiência como ponto de detração das práticas de cura xamânicas, os jesuítas também passaram a criticar o desconhecimento empírico que os xamãs demonstravam – tendo como parâmetro os preceitos científicos da época. Por isso, termos como “embusteros” e “engañadores” tornam-se recorrentes nos relatos descritivos a respeito dos curandeiros, cuja representação passou a fundamenta-se na sua ignorância:

*Sus médicos no conocen virtud alguna en las plantas relativas a las enfermedades. Todo su método consiste en cantar, dar gritos desaforados, con que atienden a los enfermos y quiebran la cabeza a los sanos, y chupar como se dirá adelante. Con tan poco arte en sus curaciones, no adelantan en alivio de sus pacientes. Muchos de estos que a poca costa recobrarían la salud, medicados con los específicos que ofrece la tierra, mueren atormentados de la vocinglería y chupaduras de sus Nigienigis o médicos Inexpertos. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1770, t. 1: 187)*

Isso se devia ao fato de que o trabalho de catequese não era meramente um processo educativo, mas sim uma transformação profunda e simultaneamente cultural e política, que resultava na emergência de uma relação distintiva e complexa entre a vida política e os “coisas da fé” – em outras palavras, a atuação missionária visava não apenas a integração dos indígenas ao cristianismo, mas também a redefinição de suas estruturas sociais e políticas em consonância com os princípios da fé cristã (AGNOLIN, 2015: 141-142). Com esse objetivo, procurava-se empreender um esforço meticuloso para remover os índios de sua condição de ignorância e supersticiosidade, proporcionando-lhes uma instrução abrangente e detalhada sobre o funcionamento do mundo físico e natural. Esse processo envolvia não apenas a desmistificação

das crenças e práticas supersticiosas, mas também a apresentação de um entendimento estruturado e científico das leis e fenômenos naturais.

O padre Patricio Fernández observa que, por serem supersticiosos, os índios demonstravam uma grande inquietação em relação aos “los sucesos futuros por creer firmemente que todas las cosas suceden bien o mal” – levando-os a preocupar-se com “las buenas o malas impresiones que influyen las estrellas”. No entanto, conforme descrito pelo jesuíta, o limitado conhecimento que os índios possuíam sobre o céu e os astros fazia com que eles buscassem sinais e presságios “de los cantos de los pájaros, de los animales y de los árboles y otros innumerables de este género” (FERNÁNDEZ, 1726, v. 1: 60).<sup>5</sup> Ainda que sejam bastante difundidos nos registros produzidos pelos membros da Companhia de Jesus, identificar esta comunicação que os seres do ambiente envolvente mantinham com os indígenas como formas de presságio é uma tradução – no sentido de uma operação que “faz passar a realidade selvagem para o discurso ocidental” (CERTEAU, 1975: 238, grifo no original) –, que, ignorando um critério de classificação nativa (DESCOLA, 1996: 82), simplifica e naturaliza uma forma mais ampla de relacionamento não apenas com os animais e as plantas, mas também com fenômenos meteorológicos e, inclusive, objetos.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> O fato de os índios não possuírem os instrumentos específicos para o estudo da astronomia, como o astrolábio e o telescópio, os jesuítas concluíam a incapacidade para compreender ou guiar-se pela observação do céu e dos astros, afinal, não tinham “más entendimiento que sus ojos; pues no pasan a penetrar más, ni a saber más de lo que sus ojos ven” (LOZANO, 1733, fl. 96). Esta ideia, contudo, é refutada pelos estudos da chamada Astronomia cultural, cujas pesquisas nos campos da Arqueoastronomia, Etnoastronomia, História da Astronomia e astronomia popular caracterizam-se por “estudios o líneas de investigación donde se relacionase a la astronomía con las ciencias humanas o sociales”, buscando uma “perspectiva que intenta pensar las concepciones que los seres humanos de diversas culturas se han ido forjando sobre el cielo, las preguntas que le han hecho y las respuestas que se han dado, en el marco del conjunto de sus formas de conocer y actuar en el mundo” (LÓPEZ, 2009: 57). O trabalho de campo etnográfico com grupos chaquenhos vem demonstrando que a observação do céu é uma prática não apenas vinculada ao cotidiano indígena, como necessária ao bem-estar das relações sociais, já que este é um espaço “visto como um ambiente povoado por seres muito poderosos, fecundos e vorazes”, formando um universo socializado e relacional constituído por uma “complexa rede de significados” (LÓPEZ; ALTMAN, 2017: 63 e 65). A documentação histórica, ainda que possua motivações e objetivos distintos da produção etnográfica contemporânea, apresenta registros em que o estreito e contínuo vínculo entre os índios e os astros do céu, geralmente identificados como seres não-humanos dotados de agência, é elemento importante não apenas na mitologia, mas na vida prática indígena – como será demonstrado adiante.

<sup>6</sup> Não desconsidero a possibilidade de que estas manifestações tenham sido entendidas pelos índios como presságios. Mas, como pretendo demonstrar adiante, determiná-las apenas desta forma é simplificar a complexidade com a qual os indígenas apreendiam e relacionavam-se com o ambiente e os demais seres. Creditar estas manifestações à esfera do presságio era uma tradução esperada para a mentalidade da época, que acabava, conseqüentemente, interpretando a percepção indígena como algo mais próximo da superstição, na medida em que denotava “una falencia propia del intelecto, una carencia cultural antes que una falta moral o una transgresión religiosa” (CAMPAGNE, 2002: 293). Este tipo de leitura já era realizada desde muito cedo no contexto das reduções na Província Jesuítica do Paraguai: o padre Antonio Ruiz de Montoya, nas primeiras décadas de implementação das reduções jesuíticas, identificou como superstição o temor que os guaranis tinham quando, navegando, ouviam o

Ao caracterizar o conhecimento que os indígenas possuíam sobre os astros como “puras fábulas y mentiras heredadas por tradición de padres a hijos” (LOZANO, 1733, fl. 96), a interpretação promovida pelos jesuítas tendia a reduzir a maneira pela qual os nativos se relacionavam com seu ambiente autóctone a mera fantasia e superstição, concebidas como pertencentes a povos que, em sua visão, estavam alienados e desprovidos da capacidade de entender e interpretar o mundo em que viviam. Essa perspectiva implicava que os índios, na visão dos jesuítas, eram apenas capazes de expressar seus enganos e crendices por meio de práticas e rituais que se mostravam desvinculados da realidade objetiva e tangível que os cercava. Aparentemente, o que mais confundia os jesuítas era a tranquilidade com que os indígenas se diziam capazes de interagir com a natureza – como o índio que, ao ser ameaçado a viver eternamente no fogo do inferno caso não largasse seus antigos vícios e passasse a viver uma vida cristã, respondeu, sem qualquer receio, que apagaria as chamas com água (LOZANO, 1733, fl. 59; ver também em GUEVARA, 1764: 33; e JOLÍS, 1789: 267). Para os missionários, toda a situação era percebida como uma vasta ilusão, na qual os nativos, profundamente iludidos por sua própria ignorância e falta de conhecimento, eram levados a crer que poderiam estabelecer uma conexão significativa tanto com o mundo natural quanto com o sobrenatural. Essa visão dos missionários refletia a crença de que os nativos, em sua suposta falta de compreensão, estavam enganados ao imaginar que poderiam interagir e influenciar os reinos da natureza e do além de maneira substancial e real.

Com o objetivo de elaborar um tratado médico, descrever detalhadamente a fauna, a flora e outros elementos do meio ambiente, ou simplesmente relatar as adversidades e riscos enfrentados, os jesuítas que atuaram na Província Jesuítica do Paraguai durante o século XVIII registraram em suas obras uma série de informações com uma riqueza de detalhes e cuidado nas descrições que apenas estudiosos seriam capazes de realizar. Eles seguiam os métodos científicos de sua época, que incluíam diretrizes sobre como descrever essas novas realidades desafiadoras.

A mudança no discurso jesuítico não veio apenas a reforçar as críticas às práticas infieis indígenas ou ressaltar as dificuldades do avanço catequético entre os nativos. Na verdade, a adesão aos argumentos de cunho científico chegou, inclusive, a fazer com que os missionários,

---

coaxar de sapos, afirmando que “entrando um deles nalguma embarcação, alguém dela deva morrer” (MONTROYA, 1639: 54) – e a mesma classificação foi atribuída ao grito da garça cinza, que “presagia la muerte [y] que pronto alguien de ellos debe morir” (PAUCKE, 1767: 347).

expostos a uma situação de contato direto com os índios, aceitassem, em certa medida, o que eles tinham a mostrar ou a dizer, resultando em uma *escrita afetada* enquanto “expressão discreta [...] do vínculo que os jesuítas e os índios estabeleceram durante o período de convívio reducional” (FELIPPE; PAZ, 2019:213). Exemplo disto foi o esforço do padre José Sánchez Labrador, que missionou entre os índios mbayás, guanás e guaranis e cujo interesse no estudo da fauna, da flora e das potencialidades farmacêuticas que poderia fornecer a natureza da América (em especial, a região da Província Jesuítica do Paraguai, onde viveu) levaram-no a escrever, na década de 1770, duas obras de cunho científico: *Paraguay Católico* e *Paraguay Natural Ilustrado* (FLECK, 2015: 29-31). Nelas, o jesuíta reuniu dados que iam desde a história dos primeiros contatos com os índios até a compilação de um verdadeiro tratado a respeito da fauna e da flora da região. Estruturou os dados de forma a assegurar que as informações coletadas durante a sua experiência missionária mantivessem uma lógica catalográfica interessada em apreender os elementos observados e descrevê-los, principalmente na obra *Paraguay Natural Ilustrado*, pela relação de similaridade e dissimilaridade que mantinham entre si e arranjados hierarquicamente no modelo de classificação binominal estabelecido por Lineu. Porém, Sánchez Labrador alterou o sistema de classificação de Lineu através de sua adaptação aos termos locais, utilizando

*a nomenclatura Guaycurú e Guarani para definir a profundidade de complexidade envolvida na variação natural entre ordens, gêneros e espécies no Paraguai. Confiando nos sistemas de classificação botânica de Linnaeus e Jussieu, assim como na divisão lineana do reino animal em mamíferos, pássaros, anfíbios, peixes, insetos e vermes, Sánchez Labrador produziu um sistema de classificação que modificou as taxonomias de Linnaeus e Jussieu para adequar-se às condições biológicas do Paraguai. Numerosas espécies de plantas e animais únicos do mundo natural americano mantiveram sua nomenclatura indígena. (HUFFINE, 2005: 290)<sup>7</sup>*

Desta forma, o jesuíta conseguia colocar-se como autoridade no assunto por possuir um conhecimento adquirido através da experiência vivenciada *in loco* e aplicá-lo na produção de obras que pretendiam dialogar com as discussões científicas em curso na Europa – inclusive produzindo evidências científicas para refutar as alegações sobre a inferioridade da natureza

<sup>7</sup> Os jesuítas Thomas Falkner, que missionou entre indígenas da Patagônia, e José Jolís, missionário entre os índios do Chaco, também se utilizaram da terminologia indígena para descrever plantas medicinais encontradas nas regiões onde atuaram – recorrendo aos termos em latim e inglês quando descreviam plantas e animais comuns aos leitores europeus (HUFFINE, 2005: 290, nota 22). O engenheiro militar e naturalista Félix de Azara, enviado pela Coroa espanhola ao Rio da Prata em condição de cartógrafo militar entre os anos de 1781 e 1801, também preferiu utilizar-se da nomenclatura indígena para designar as espécies sul-americanas (CAPONI, 2011).

americana. O padre José Jolís utilizou a mesma retórica argumentativa para se fazer ouvir nos debates sobre a condição biológica das populações ameríndias, dirigindo-se especialmente aos teóricos naturalistas europeus que, diferente dos missionários, nunca haviam pisado na América:

*El no haber sido jamás recorrida esta Provincia del Chaco; el no haber tampoco penetrado ningún valiente Botánico y experto Naturalista [...] es la única verdadera razón de que se sepa poco o nada de su virtud, y forma al presente, un obstáculo para mí insuperable para poder hablar aquí claramente y con dignidad. Para no dejar de lado una parte tan útil de la Historia diré lo que yo observé y oí referir a los Indígenas. (JOLÍS, 1789: 97)*

Com um “notável conhecimento científico, baseado na observação e na experiência e fundamentado no produtivo diálogo que mantiveram com a ciência e a filosofia modernas” (FLECK, 2014: 36), os jesuítas se empenharam em produzir conteúdo científico nas obras que escreveram durante o período em que mantiveram as missões entre os índios e no exílio.

## Considerações finais

Se as ações indígenas na situação de convívio missionário durante o século XVII não agradavam aos jesuítas porque eram esvaziadas de Deus ou dos desígnios da fé – relatadas, portanto, como atos de infidelidade –, a adoção do modelo científico, no século XVIII, que levou os jesuítas a engajarem-se na observação e descrição empíricas do mundo natural, resultou em uma mudança de discurso nos registros produzidos sobre as mesmas ações dos nativos.

Ainda que, no século XVIII, não considerassem as ações indígenas como o resultado de práticas culturais, os jesuítas supunham-nas como mais uma visão da realidade, porém deturpada – e cuja extirpação deveria ser realizada por meio da evangelização. Providos de um discurso humanista-renascentista, os inicianos já haviam superado as dúvidas levantadas na ocasião dos primeiros contatos, na passagem do século XV para o XVI, sobre a condição humana dos índios (em contrapartida a uma possível animalidade), incluindo-os na constituição moderna de uma “igualdade natural (a humanidade) que permite implantar a diversidade cultural (a civilização)”: os selvagens era tão humanos quanto eram os europeus, mas faltava-lhes a civilidade, ou seja, adquirir a condição de sujeito do Direito Civil (AGNOLIN, 2015: 144).

Embora não se tenha negado aos índios uma condição humana, atribuía-se a eles uma situação selvática, intrinsecamente vinculada à imanência do seu ser, expressando, assim, uma razão cartesiana pautada em dicotomias como cultura e natureza, corpo e alma (HENARE et al., 2007: 9) – e que reforçavam o abismo entre civilizados e selvagens. No contexto do contato e da convivência missionária, essa dualidade se manifestava nas distinções entre os que haviam sido catequizados e aqueles que ainda não haviam recebido a catequese. Cabia aos padres a responsabilidade de guiar os indígenas em direção a uma vida cristã, na qual o conceito de “converter para civilizar” implicava uma característica de inclusão abrangente.

A transformação do discurso jesuítico, ao longo dos séculos XVII e XVIII, refletiu uma mudança significativa na abordagem das ações indígenas no contexto missionário. Inicialmente, os costumes e as práticas nativas, bem como o pensamento indígena eram interpretados, nos relatos missionários, por meio de uma retórica teológica, e, geralmente, associados a atos de infidelidade. No entanto, com o avanço do pensamento científico, esses atos nativos passaram a ser vistos como manifestações de uma realidade distorcida que deveriam ser contra-argumentados pela lógica científica. Ainda assim, a dualidade entre civilização e selvageria permaneceu um pilar fundamental no pensamento jesuítico, mantendo-se a ideia de que os nativos careciam do virtuosismo cristão e de uma educação formal. A missão jesuítica, assim, não se limitava à catequese religiosa, mas se estendia à reconfiguração das estruturas sociais e políticas indígenas, alinhando-as aos valores cristãos e de uma modernidade emergente. Este processo, marcado tanto por esforços catequéticos, como científicos, buscava tanto desmistificar as crenças nativas quanto instruí-los na compreensão racional do mundo, reforçando, assim, o objetivo de transformar os indígenas em sujeitos integrados à civilização cristã.

---

## ***Referências Bibliográficas***

- AGNOLIN, Adone (2015). Os apóstolos da civilização – Religião natural e revelação entre os missionários da América: As bases da História das Religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 6, n. 2, pp. 140-171. DOI: 10.18328/2179-0019/plura.v6n2, pp.140-171
- ASHWORTH, William B. (2003). Christianity and the Mechanistic Universe. In: LINDBERG, David C.; NUMBERS, Ronald L. (Eds). *When Science and Christianity meet*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, pp. 61-84.
- BERNAND, Carmen (2009). La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX). *Revista Co-herencia*, v. 6, n. 11, pp. 107-122.
- BORGATO, Maria Teresa (2006). Mathematical Research in Italian Universities in the Modern Era. In: FEINGOLD, Mordechai; NAVARRO BROTONS, Víctor (Eds.). *Universities and Science in the Early Modern Period*. Dordrecht, Holanda: Springer, pp. 127-139.
- CALAINHO, Daniela Buono (2005). Jesuítas e medicina no Brasil colonial. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, pp. 61-75.
- CAMPAGNE, Fabián (2002). *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila.
- CAPONI, Gustavo (2011). Félix de Azara, crítico de Buffon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 6, n. 1, pp. 123-139.
- CARUANA, Louis (2008). The Jesuits and the quiet side of the scientific revolution. In: WORCESTER, Thomas (Org.). *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 243-260.
- CERTEAU, Michel (2002 [1975]). *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DEAR, Peter (1987). Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century. *Studies in the History and Philosophy of Science*, v. 18, n. 2, pp. 133-175.
- DESCOLA, Philippe (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Orgs). *Nature and Society: Anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp. 82-102.
- DOBBS, Betty Jo Teeter (2000). Newton as Final Cause and First Mover. In: OSLER, Margaret J. (Ed.). *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 25-39.
- DOMINGUES, Beatriz Helena (2002). A Disputa Entre “Cientistas Jesuítas” e “Cientistas Iluministas” no Mundo Ibero-Americano. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 5, n. 2, pp. 129-154.
- FELIPPE, Guilherme G.; PAZ, Carlos D. (2019). Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, pp. 198-232.
- FERNÁNDEZ, Patricio (1895 [1726]). *Relación historial de las misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la compañía de Jesús*. Madrid: Librería de Vactoriano Suárez, 2 volumes.

- FLECK, Eliane Cristina Deckmann (2014). *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. São Leopoldo/ RS: Editora Oikos.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann (2015). *As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do setecentos: o Paraguay Natural Ilustrado do padre José Sánchez Labrador (1771-1776)*. São Leopoldo: Oikos; Ed. Unisinos.
- GUEVARA, Pedro (1836 [1764]). Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, In: DE ANGELIS, Pedro (Ed.). *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, t. 2.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (2007). Introduction: thinking through things. In: *Thinking Through Things: Theorising artefacts ethnographically*. Nova York: Routledge, pp. 1-31.
- HUFFINE, Kristin (2005). Raising Paraguay from Decline: Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuit Fathers. In: MILLONES FIGUEROA, Luís; LEDEZMA, Domingo (Orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt; Vervuert; Madrid: Iberoamericana, pp. 279-302.
- IMOLESE, María Elena (2017). Soluciones jesuitas en entornos misionales: la aplicación del probabilismo en la resolución de dudas en torno a los matrimonios en las reducciones de guaraníes. *Historia y grafía*, v. 25, n. 49, pp. 57-84.
- JOLÍS, José, S. J. (1972 [1789]). *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Resistencia: UNNE/Facultad de Humanidades-Instituto de Historia.
- JUSTO, María de la Soledad (2011). Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. In: WILDE, Guillermo (ed.). *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, pp. 155-174.
- KELTER, Irving A. (1995). The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System. *Sixteenth Century Journal*, v. 26, n. 2, pp. 273-283.
- LAGE, Julian zur (2015). An Armchair Scholar's World: Cornelius de Pauw and the Global Discourse of Historiography in the late Enlightenment. *Global Histories*, v. 1, n. 1, pp. 79-92.
- LONDOÑO, Fernando Torres (2002). Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, pp. 11-32.
- LÓPEZ, Alejandro Martín (2009). *La virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. 2009. 385 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- LÓPEZ, Alejandro Martín; ALTMAN, Agustina (2017). The Chaco Skies. A Socio-cultural History of Power Relations. *Religion and Society: Advances in Research*, v. 8, pp. 62-78.
- LOZANO, Pedro, S. J. (1733). *Descripción chorographica de Terreno Ríos, Arboles, y Animales de las dilatadísimas provincias del Gran Chaco, Gualamba, y de los Ritos y Costumbres de la innumerables naciones de barbaros e infieles que le habitan*. Córdoba: Colegio de Asunción.

- MILLONES FIGUEROA, Luís; LEDEZMA, Domingo (2005). Introducción: los jesuitas y lo conocimiento de la naturaleza americana. In: *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, pp. 9-26.
- MIRANDA, Margarida (2009). *SequendvsAristoteles*. Da ciência e da natureza na *RatioStvdiorvm* (1599). *Humanitas*, v. 61, pp. 179-190.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de, S.J. (1985 [1639]). *Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- NAVARRO BROTONS, Víctor (2006). Science and Enlightenment in Eighteenth-Century Spain: The Contribution of the Jesuits before and after the Expulsion. In: O'MALLEY, John W.; BAILEY, Gauvin Alexander; HARRIS, Steven J.; KENNEDY, T. Frank (Orgs.). *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 390-404.
- OSLER, Margaret J. (2000). The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution. In: *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-24.
- PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (2006). "Introduction: The Age of the New". In: *The Cambridge History of Science*. Volume 3: Early Modern Science. Nova York: Cambridge University Press, pp. 1-17.
- PAUCKE, Florián, S. J. (2010 [1767]). *Hacia Allá y Para Acá*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- PRIETO, Andrés I. (2011). *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- RABIN, Sheila J. (2014). Early Modern Jesuit Science. A Historiographical Essay. *Journal of Jesuit Studies*, v. 1, n. 1, pp. 88-104.
- ROMERO, Pedro, S.J. (1969 [1633]). Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633. In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. III, pp. 33-95.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José, S. J. (1910 [1770]). *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 2 tomos.
- SÁNCHEZ VILLA, Mario César (2017). Monsters of an Awakened Reason. The influence of the Biblical account in the development of the scientific theories on the origin of man and its variations. *Culture & History Digital Journal*, v. 6, n. 1, pp. 1-12.
- SCHLOESSER, Stephen (2014). Recent Works in Jesuit Philosophy: Vicissitudes of Rhetorical Accommodation. *Journal of Jesuit Studies*, v. 1, n. 1, pp. 105-126.
- WADDELL, Mark A. (2015). *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*. Burlington: Ashgate.
- ZURBANO, Francisco Lupercio de (1984 [1637-1639]). *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay 1637-1639*. Buenos Aires: FECIC.