

**GABRIELLA ROSSETTI FERREIRA  
(ORGANIZADORA)**



**CULTURA,  
RESISTÊNCIA E  
DIFERENCIAÇÃO  
SOCIAL 2**

Gabriella Rossetti Ferreira  
(Organizadora)

# Cultura, Resistência e Diferenciação Social 2

Atena Editora  
2019

2019 by Atena Editora  
Copyright © Atena Editora  
Copyright do Texto © 2019 Os Autores  
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora  
Editora Executiva: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira  
Diagramação: Lorena Prestes  
Edição de Arte: Lorena Prestes  
Revisão: Os Autores

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

### **Conselho Editorial**

#### **Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas  
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília  
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa  
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia  
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice  
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense  
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará  
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande  
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

#### **Ciências Agrárias e Multidisciplinar**

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano  
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná  
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista  
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul  
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará  
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

#### **Ciências Biológicas e da Saúde**

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás  
Prof.ª Dr.ª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina  
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria  
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão  
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

### **Ciências Exatas e da Terra e Engenharias**

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto  
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

### **Conselho Técnico Científico**

Prof. Msc. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo  
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba  
Prof. Msc. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão  
Prof.ª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico  
Prof. Msc. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Msc. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará  
Prof. Msc. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista  
Prof.ª Msc. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia  
Prof. Msc. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Prof.ª Msc. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal  
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

<b>Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)</b>	
C968	Cultura, resistência e diferenciação social 2 [recurso eletrônico] / Organizadora Gabriella Rossetti Ferreira. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. – (Cultura, Resistência e Diferenciação Social; v.2)  Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader. Modo de acesso: World Wide Web. Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-524-2 DOI 10.22533/at.ed.242190908  1. Antropologia. 2. Identidade cultural. 3. Resistência cultural. I.Ferreira, Gabriella Rossetti. II. Série.  CDD 306
<b>Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422</b>	

Atena Editora  
Ponta Grossa – Paraná - Brasil  
[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)  
contato@atenaeditora.com.br

## APRESENTAÇÃO

A obra “Cultura, Resistência e Diferenciação Social – Vol. 2” traz diversos estudos que se completam na tarefa de contribuir, de forma profícua, para o leque de temas que envolvem o campo das ciências humanas.

Freud, em *O mal-estar da civilização*, obra renomada e publicada em inúmeras edições, defende que a civilização é sinônimo de cultura. Ou seja, não podemos desassociar a funcionalidade cultural em organizar um espaço, determinar discursos e produzirem efeitos.

Por vivermos em tempos em que só o fato de existir já é resistir, seria ingenuidade, tanto de assujeitamento, quanto social, acreditar que a cultura não vem produzindo a resistência, principalmente na diferenciação social. Entre estudiosos, um dos pontos mais questionáveis, entre pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, é sobre o papel do professor como agente cultural, no espaço escolar, mas não podemos legitimar que a escola, bem como o professor, sejam os principais influenciadores. Há, no social, trocas dialógicas, enunciativas e discursivas que configuram e constituem o sujeito em meio sua adequação individual, ou seja, o acultramento perpassa por “muitas mãos”, instituições, sujeitos, ideologias que atuam na formação estrutural.

De acordo com nossas filiações, determinamos culturas, determinamos não culturas, assim como afirma Bourdieu (1989), que responsabiliza essas legitimações aos próprios sujeitos que as vivem. Resistir seria, neste caso, transformar o mundo no qual estamos inseridos. A escola precisa ser transformada, há muito tempo ela serve à legitimação da cultura dominante. É de fundamental relevância que a escola esteja cada vez mais próxima daqueles que são, de certa forma, o coração que a faz pulsar, da comunidade escolar que, ao garantir sua identidade cultural, cada vez mais se fortalece no exercício da cidadania democrática, promovendo a transformação da escola em uma escola mais humanizada e menos reprodutora, uma escola que garanta, valorize e proteja a sua autonomia, diálogo e participação coletiva. Assim, dentro dessa coletânea, buscou-se a contribuição do conceito de mediação como um possível conceito de diálogo para com as problemáticas anteriormente explicitadas.

O termo ensino e aprendizagem em que o conceito de mediação em Vigotsky (2009) dá início à discussão a uma discussão sobre mediação, que considera o meio cultural às relações entre os indivíduos como percurso do desenvolvimento humano, onde a reelaboração e reestruturação dos signos são transmitidos ao indivíduo pelo grupo cultural. As reflexões realizadas, a partir dos artigos propostos na coletânea, nos mostram que a validação do ensino da arte, dentro das escolas públicas, deve se fundamentar na busca incessante da provocação dos sentidos, na ampliação da visão de mundo e no desenvolvimento do senso crítico de percepção e de pertencimento a determinada história, que é legitimada culturalmente em um tempo/espaço.

A escola precisa fazer transparecer a possibilidade de relações sociais, despertar e por assim vir a intervir nestes processos. Se deve analisar de maneira mais crítica

aquilo que é oferecido como repertório e vivência artística e cultural para os alunos, bem como se questionar como se media estas experiências, ampliar as relações com a arte e a cultura, ao contrapor-se ao exercício de associação exercido muitas vezes pela escola nas práticas de alienação dos sujeitos diante de sua realidade.

Todos, no espaço escolar, atuando de maneira mais contributiva como lugar propício para ressignificação, mediação, produção cultural e diálogos culturais, que articulados junto a uma política cultural democrática podem vir a construir novos discursos que ultrapassam os muros que restringem a escola a este espaço de dominação, legitimado pelo atual sistema. A escola, dentro desta perspectiva, passa a ser concebida como um espaço de dupla dimensão. Dentro desta concepção, os processos de mediação potencializam a práxis de um pensamento artístico e cultural. É, atuando atrelado ao cotidiano, em uma perspectiva de mediação, que parte destes pressupostos apresentados que a escola passa a adquirir um carácter de identidade, resistente à homogeneização cultural.

Gabriella Rossetti Ferreira

## SUMÁRIO

<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>1</b>
“OS SERTÕES”, CANUDOS E CONSELHEIRO: NEM TUDO É POSITIVISMO	
Izaias Geraldo de Andrade	
DOI 10.22533/at.ed.2421909081	
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>18</b>
A PERSONALIDADE DE UM POVO, O TANGO E A SUA MEMÓRIA	
Daiane Glaucia de Oliveira	
Samuel Klauck	
DOI 10.22533/at.ed.2421909082	
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>26</b>
A TEORIA DA REVOLUÇÃO DO P.C.B.: OCTÁVIO BRANDÃO, A ALIANÇA DE CLASSES E O FEUDALISMO (1922-1935)	
Danilo Mendes de Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.2421909083	
<b>CAPÍTULO 4</b> .....	<b>43</b>
ANTROPOLOGIA E MODA: REFLEXÕES SOBRE A REDE DE CRIADORES E CRIADORAS DE SALVADOR	
Luana Nascimento Vieira	
DOI 10.22533/at.ed.2421909084	
<b>CAPÍTULO 5</b> .....	<b>54</b>
“APRENDI COM MINHA MÃE”: O CONHECIMENTO TRADICIONAL NO TRATAMENTO DE ALGUMAS DOENÇAS EM TRÊS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO RIO GRANDE DO SUL	
Adelmir Fiabani	
DOI 10.22533/at.ed.2421909085	
<b>CAPÍTULO 6</b> .....	<b>72</b>
ARTE, CULTURA E MEMÓRIA NO PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE	
Danilo Morae Lobo	
Auterives Maciel Jr	
DOI 10.22533/at.ed.2421909086	
<b>CAPÍTULO 7</b> .....	<b>81</b>
CABARÉ DA RRRRRAÇA: O RECURSO DO RISÍVEL COMO METÁFORA DO ENTRE -LUGAR	
Gildete Paulo Rocha	
DOI 10.22533/at.ed.2421909087	
<b>CAPÍTULO 8</b> .....	<b>90</b>
COMUNIDADES TRADICIONAIS E A CONSERVAÇÃO DA FLORESTA: UM OLHAR SOBRE A COMUNIDADE VILA FRANCA, RESEX TAPAJÓS-ARAPIUNS, PARÁ, BRASIL	
Marcos Diones Ferreira Santana	
Emeli Susane Costa Gomes	
Luciana Edilena Santos Guimarães	
Ana Daiane Lopes Costa	
Jarlei Dominique Souza da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.2421909088	

<b>CAPÍTULO 9</b> .....	<b>101</b>
MEMORIAL DA IMIGRAÇÃO E CULTURA JAPONESA DA UFRGS E O POEMA HAICAI: EM PROL DA DIFUSÃO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL À SOCIEDADE LOCAL	
Tomoko Kimura Gaudioso	
<b>DOI 10.22533/at.ed.2421909089</b>	
<b>CAPÍTULO 10</b> .....	<b>105</b>
NACIONALISMO SOCIAL, CORPORATIVISMO FASCISTA E “AUTORITARISMO INSTRUMENTAL” NO PENSAMENTO DE OLIVEIRA VIANNA	
Fabio Gentile	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090810</b>	
<b>CAPÍTULO 11</b> .....	<b>117</b>
O NEORREALISMO E O CICLO BAIANO DE CINEMA: A CONFIGURAÇÃO DE UM IDEÁRIO ÉTICO-ESTÉTICO NA BAHIA NAS DÉCADAS DE 1950 E 1960	
Euclides Santos Mendes Milene de Cássia Silveira Gusmão	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090811</b>	
<b>CAPÍTULO 12</b> .....	<b>127</b>
PONTOS DE CULTURA DO LITORAL NORTE E AGRESTE BAIANO E OS NOVOS PARADIGMAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS	
Tárcio Leonardo Santos Mota	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090812</b>	
<b>CAPÍTULO 13</b> .....	<b>135</b>
SABERES E HISTÓRIAS DAS BENZEDEIRAS NO LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL	
Ana Paula Danielli André Boccasius Siqueira	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090813</b>	
<b>CAPÍTULO 14</b> .....	<b>142</b>
SENSIBILIDADES DO LEMBRAR E DO ESQUECER NOS CORDÉIS-MEMÓRIA DE JARID ARRAES	
Fernanda Santos de Oliveira	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090814</b>	
<b>CAPÍTULO 15</b> .....	<b>152</b>
TORÉ, UM DUETO DE FORÇAS QUE REÚNE POVOS ANCESTRAIS	
Elizabete Costa Suzart	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090815</b>	
<b>CAPÍTULO 16</b> .....	<b>164</b>
TROPICALISTAS: OUSADIAS EM NOITES DE <i>HAPPENINGS</i> E COMUNICAÇÕES INTERROMPIDAS	
Givanildo Brito Nunes Edson Silva de Farias	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090816</b>	

<b>CAPÍTULO 17</b> .....	<b>175</b>
UMA INTERPRETAÇÃO DA RELIGIOSIDADE LUSO-BRASILEIRA NA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL DE RUDOLF OTTO	
<a href="#">Michel Kobelinski</a>	
<b>DOI 10.22533/at.ed.24219090817</b>	
<b>SOBRE A ORGANIZADORA</b> .....	<b>196</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO</b> .....	<b>197</b>

## UMA INTERPRETAÇÃO DA RELIGIOSIDADE LUSO-BRASILEIRA NA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL DE RUDOLF OTTO

**Michel Kobelinski**

Universidade Estadual do Paraná, Programas de Mestrado em História Pública e Ensino de História - Profhistória, Campo Mourão – Paraná

**RESUMO:** Na colonização do Sul do Brasil, durante o governo de Dom Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, militares e missionários franciscanos entraram em contato com populações indígenas (1771-1774) e, ao mesmo tempo, produziram textos e imagens relacionadas às práticas culturais, psíquicas e religiosas. Nos relatórios militares (9), nas correspondências (20), nos sonetos (2) e nas aquarelas (39), que informavam à Coroa Portuguesa os resultados da colonização e da política de conversão indígena do Marquês de Pombal, também se evocaram antigas crenças pagãs e simbologias cristãs, relacionadas tanto aos ritos sacramentais quanto aos elementos da natureza (fauna e flora). Neste texto, nosso objetivo é analisar esta documentação a partir das relações dialéticas entre a religiosidade popular e a religião cristã, resultantes de construções mentais e culturais, considerando os traços comuns e incomuns, a partir da fenomenologia do sagrado de Rudolf Otto (1869-1937). Deste modo, a pesquisa procura compreender, no âmbito da psicologia e da experiência religiosa, as relações sociais e culturais, as formas de

sentir, pensar e representar a presença do sagrado (*mysterium tremendum et fascinans*), no final do período colonial luso-brasileiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** História e Religiosidade, História do Brasil – Colônia, Psicologia da Religião, História Cultural das Sensibilidades, Rudolf Otto (1869-1937).

### AN INTERPRETATION OF LUSO-BRAZILIAN RELIGIOSITY FROM THE PSYCHOSOCIAL PERSPECTIVE OF RUDOLF OTTO<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** During the colonization of southern Brazil under the government of Dom Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, military personnel and Franciscan missionaries came into contact with indigenous populations (1771-1774) and, at the same time, produced texts and images related to their cultural, psychological and religious practices. In the military reports, (9), correspondence (20), sonnets (2) and watercolour paintings (39) that informed the Portuguese Crown of the results of colonization and the indigenous conversion policy of the Marquis of Pombal, ancient pagan beliefs and Christian symbologies were also evoked, namely those that were related to both sacramental rites and the elements of nature (flora and fauna). In this paper, our aim is to analyse this documentation based on the dialectic relationship between popular religiosity and the Christian religion, resulting from the

mental and cultural constructions, and considering the common and uncommon traits according to the phenomenology of the holy of Rudolf Otto (1869-1937). Consequently, this study seeks to understand, within the scope of psychology and the religious experience, the social and cultural relationships and the ways of feeling, thinking and representing the presence of the holy (*mysterium tremendum et fascinans*) at the end of the Luso-Brazilian colonial period.

**KEYWORDS:** History and Religiosity, History of Colonial Brazil, Psychology of Religion, Cultural History of Sensitivities, Rudolf Otto (1869-1937).

## INTRODUÇÃO

A colonização do Brasil foi marcada pelo encanto e pela brutalidade. Os estereótipos afirmavam constantemente a falsa premissa da insensibilidade ameríndia. Aliás, o termo sensibilidade significa perceber a si mesmo diante do mundo, a capacidade de conter-se, de agir e reagir a estímulos físico-psíquicos, capacidade que se expressa através de sensações, condutas, imagens e representações, as quais oscilam ao longo do tempo, mudando tanto as percepções quanto os comportamentos no interior de uma cultura, tendo também, na maior parte dos casos, a influência de outros grupos humanos (Ertzogue & Parente, 2006; Pesavento, 2004; Pesavento & Langue, 2007).

O trabalho de Deckmann Fleck (2003, p. 59) representa um ponto de partida para a análise das sensibilidades religiosas no final do século XVIII. De forma indireta também é possível estudarmos as sensibilidades indígenas. Portanto, nosso pressuposto, embasado na vertente teórica História Cultural das Sensibilidades, defende a possibilidade de averiguar, nos documentos, uma história das emoções e dos sentimentos. Contudo, não a consideramos isolada da história dos modos de pensar de uma época. Mesmo porque, nossa convicção é a de que a investigação histórica se circunscreve aos modos de ser, pensar e sentir.

Na história brasileira o indígena foi visto como um ser cruel e cevicioso, um ser irracional e incapaz de se desprender de sua animalidade. E, por isto, devia sujeitar-se à conquista, à catequese e ao trabalho braçal (Raminelli, 1996). De acordo com Fleck, as narrativas de cronistas, viajantes e missionários eram seletivas e tendenciosas. Elas não levavam em conta a cultura do outro. Assim, do mais exacerbado sentimento de superioridade, foram incapazes de compreender os simbolismos e as sensibilidades outras. Igualmente os discursos jesuíticos, ressignificaram as tradições culturais dos Tupis-Guaranis. Na verdade, os sentimentos de piedade e devoção, manifestados nas festas, nas danças, nos cantos e nas saudações lacrimais, não podem ser vistos apenas como estratégia de sobrevivência ou estratégia evasiva. Significava, da mesma forma, uma manifestação da sensibilidade e da consciência de sua própria religiosidade (Fleck, 2003, p. 59).

Nossa contribuição a este debate resultou de dois encaminhamentos. A

disposição de analisar um episódio emblemático da história do Sul do Brasil: os contatos e os confrontos de luso-brasileiros com as populações Caingangues, nos campos de Guarapuava, 5ª Comarca de São Paulo. A outra orientação consistiu na aplicação dos conceitos de Rudolf Otto (2007); a análise histórica, psíquica e cultural, bem como os conceitos de sagrado, ou como se refere Mircea Eliade (1992), o estudo de modalidades da experiência religiosa, mostrou-se pertinente aos nossos propósitos: estudar os sentimentos contraditórios nas experiências religiosas ligadas à vida e à morte nos ermos coloniais. Portanto, neste capítulo, o objetivo é analisar comportamentos racionais e psicológicos relacionados à fenomenologia do sagrado, a partir de dois eixos norteadores: a) de forma direta, investigamos as relações entre a religiosidade popular e a religião cristã entre os luso-brasileiros; b) de forma indireta, exploramos a projeção dos sentimentos dos luso-brasileiros sobre as populações indígenas em sonetos e em aquarelas e, por outro lado, a manifestação indireta da religiosidade ameríndia.

## O CONTEXTO HISTÓRICO

No final do período colonial, a história brasileira parecia retornar às origens. E, de fato, esta espécie de *déjà vu* era uma redescoberta retórica que ocultava as reais intenções de reis, governantes e vassallos. O avanço militar para os sertões de Guarapuava almejava aquilo que nem sempre era possível: o enaltecimento pessoal, a honraria, o prazer da conquista territorial frente aos espanhóis e o sentimento exacerbado de possuir para si toda a riqueza a ser descoberta. A ganância pelo ouro e as disputas dentro da cadeia de comando militar provocava desafetos mútuos, rigor no cumprimento das atividades, deserções e percepções ambíguas da natureza e dos índios, embora contraposta à generosidade e ao afeto.

Da mesma forma que nos primeiros contatos entre europeus e as populações americanas, ignoraram-se as sensibilidades indígenas, apesar das recomendações régias e governamentais. O argumento era o da superficialidade e da incompreensibilidade dos sentimentos indígenas. E, é claro, isto exigia o controle de práticas espirituais destoantes da ótica cristã. É curioso constatar que, os documentos que informavam à Coroa Portuguesa os resultados da colonização e da política de conversão indígena do Marquês de Pombal, insinuavam um tratamento afetuoso dos indígenas e, simultaneamente, evocavam antigas crenças pagãs e simbologias cristãs, relacionadas tanto aos ritos sacramentais quanto aos elementos da natureza.

Em fins do século XVIII, no governo de Dom Luis Antonio de Souza Botelho Mourão (1722-1798), incorporaram-se os valores do despotismo esclarecido português e novas mágoas internas entre representantes do poder, população e soldados. As ações militares, a historiografia e as produções cartográficas que continham informações sobre as áreas extremas foram valorizadas. A área de maior interesse na administração do Morgado de Mateus eram os sertões do Tibagi, situados a Oeste

da capitania de São Paulo. Neste período a colônia luso-brasileira merecia atenção especial, uma vez que era objeto de litígio com os espanhóis, desde o início do século XVII. Os portugueses haviam fundado a Colônia de Santíssimo Sacramento (1680) e, em contrapartida, os espanhóis estabeleceram a colônia jesuítica de Sete Povos das Missões (1687), ocupando a colônia luso-brasileira. Apesar de os conflitos serem amenizados pelo Tratado de Utrecht, em 1713, as tensões permaneceram. O Tratado de Madrid (1750) assegurava à coroa espanhola, a soberania da colônia de Sacramento, e à coroa portuguesa, o domínio de Sete Povos das Missões. Mas isto não foi suficiente para aplacar as disputas. A aplicação do princípio do direito internacional, embasado no direito privado romano, garantia que a ocupação de um território implicava em sua posse, isto é “[...] uti possidetis, ita possideatis (como possuíis, assim possuiais)” (Gonçalves, 2010, p. 38).

A conquista dos campos de Guarapuava justificava-se pela necessidade de introduzir a fé cristã nos incultos e imensos sertões. Portanto, os índios deveriam ser tratados de forma afável, deveriam ser “[...] animados com alguns presentes, para que entrem no seio da igreja e obedeçam a Nosso Rei, que os há de estimar e honrar, como tem feito” (Sampaio e Souza, [1768-1774], 1956, p. 71). Um dos propósitos da conquista territorial era descobrir novas minas de ouro. Isto fica evidente quando este governo denominou a área de interesse como “Minas dos Prazeres de Tibagi” (Sampaio e Souza, [1768-1774], 1956, p. 118-119). É neste sentido que o Tenente-coronel Afonso Botelho de Sampaio e Souza fora incumbido de realizar expedições militares, fortalecer as posições luso-brasileiras e colocar a bom termo a política indigenista do Marquês de Pombal (Kok, 2004).

Como aponta Nicolau Sevcenko (2003, p. 13), o objetivo de Pombal era uma “[...] ampla reforma educativa e cultural no Reino, reduzindo a influência do clero e estabelecendo um modelo de Estado leigo, baseado em premissas racionais, determinado a estimular a prosperidade econômica e garantir a segurança de seus territórios, colônias e riquezas”. Para isto era preciso reverter a independência da educação jesuítica, principalmente nos domínios de ultramar, onde as missões catequéticas exploravam os índios em seu favor e à margem do Reino. Argumentava-se que a liberdade indígena dependia do ensino leigo, da aprendizagem da língua portuguesa, da liberdade do casamento e do trabalho, os quais permitiriam o povoamento, a colonização e a defesa do território brasileiro. Porém, O Vice-Rei, marquês de Lavradio, responsável pela política indigenista de Pombal se opunha a estas ações. No seu entendimento, os índios perderiam suas terras, sentiriam o ímpeto dos paulistas e, por isto, recomendava a paralisação das expedições militares àqueles sertões: “[...] temia que, atacados pelos paulistas, os indígenas ou se voltassem contra os portugueses de forma geral, com medo ou ressentimento, ou abandonassem a área, indo se refugiar no outro lado das fronteiras espanholas” (Sevcenko, 2003, p. 22). Diga-se de passagem, que no século XVIII recomendava-se a incorporação do índio à sociedade através do aldeamento e do trabalho na agricultura e na mineração.

E, acaso resistissem, recomendava-se a escravização e o extermínio, uma vez que eram tidos como empecilho à civilização (Kok, p.142). Como explica Nicolau Sevcenko o documento intitulado “Notícia da conquista e descobrimento dos sertões de Tibagi”, que é constituído de narrativas militares, correspondências, sonetos e pinturas, indica que se trata de uma “peça de propaganda”, tanto da defesa das campanhas militares, quanto do tratamento de humanidade, simpatia e afetuosidade dos militares em relação aos indígenas.

Desta maneira, identificam-se entrelaçamentos políticos, religiosos e culturais nos afetos ativos e nos afetos reativos. Como a narrativa ameríndia não teve registro naquele momento, amparamo-nos na análise indireta e nas informações antropológicas mais recentes. Assim, algumas questões podem ser colocadas: quais os sentimentos manifestados nos contatos e nos confrontos entre luso-brasileiros e indígenas no sul do Brasil, em fins do século XVIII? Quais as manifestações do sagrado entre os soldados e a população da Capitania de São Paulo? E, em termos aproximativos, como os Cainguangues mostraram sinais de sua experiência com o sagrado durante a ocupação dos sertões coloniais pelos soldados luso-brasileiros?

## MODOS DE SENTIR

No século XVIII os comportamentos religiosos tornaram-se complexos em razão do intercâmbio entre as culturas europeia, indígena e africana (Gruzinski, 1999, p. 73). Entre os paulistas que viveram nesta época estavam presentes novos comportamentos, como o temor e a evocação do sobrenatural. Isso acontecia quando eles se sentiam intimidados pelas forças da natureza ou se colocavam em perigo. Estes comportamentos também estavam associados a pequenas esculturas sacras feitas de barro cozido (chamadas de Paulistinhas porque existiam apenas em São Paulo), as quais rendiam homenagem a Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio e São João (Etzel, 1971, p. 108-109).

As Paulistinhas representavam o sagrado e, ao mesmo tempo, um simulacro do altar da igreja. Estimulavam a fé, estabeleciam relação sensorial e perceptiva com o misterioso, com o terrível e com o fascinante. De acordo com Ailton Alcântara (2008, p. 82) “[...] estas pequenas imagens de devoção se tornaram um elemento catalisador de sentimentos, presentes nos lares de uma região rural carente, despojados de vaidade e prepotência, traço típico das pessoas humildes consumidoras destas imagens sacras, cuja fé católica permeava o destino”. Este tipo de comportamento religioso demonstra a necessidade da religião, que se manifesta na prática contemplativa de devotos humildes, na veneração de objetos artísticos e piedosos, que carregavam em si mesmos, alto valor simbólico. Na perspectiva de Otto (2007, p. 62), a religião traz em si mesma, aspectos racionais e irracionais, porém o segundo elemento é preponderante, pois ao contrário esgotaria “a ideia de divindade” e fugiria do que chama de “religião mais profunda”, do “totalmente outro”. Como veremos mais à

frente, em várias situações análogas, o numinoso também compreende o sentimento de beatitude (*mysterium fascinans*), observável entre os paulistas e também entre os lusitanos. Assim, nestas práticas de arrebatamento do século XVIII, presenciamos o sentimento de salvação, encanto e alívio. Contudo, como esclarece Otto (2007, p. 68): “o que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de sedutor e encantador”.

Esta ambivalência, que torna a religião necessária aos homens, seja como função, seja como necessidade, e que permite uma vida melhor pela manifestação de admiração e temor por Deus, pode ser exemplificada em outras passagens dos relatórios das expedições militares aos sertões da capitania de São Paulo (Vergote, 1996, p. 66). A título de exemplo, as invocações, ladainhas, terços, missas, orações, cruzes, ermidas, capelas, oratórios e a denominação topográfica dos sertões, caracterizam essa dualidade na devoção aos santos da Igreja Católica, cujos objetivos eram propagar a fé cristã, preparar para a morte, evitar febres palustres ou epidemias, enfrentar tempestades e remediar a fome.

O frei beneditino Antônio de Santa Tereza do Espírito Santo que acompanhava a expedição de Estevão Ribeiro Baião convalidava tais sensibilidades nos processos litúrgicos, de enfermagem e de exploração dos sertões de Tibagi. Sua função era “[...] minimizar o medo da morte e encaminhar a alma à salvação [...]”. Sua narrativa valoriza o providencialismo divino, especialmente durante a morte de seu comandante após uma incursão aos sertões: “o capitão Estêvão Ribeiro faleceu depois de três dias, que chegou a sua casa: eu o senti, e fiquei certo, que se não fosse a sua moléstia, havia de dar conta desta diligência, porém, já que Deus assim foi servido, permita tê-lo na sua glória, e a nós dar-nos vida para o servir” (Ordens, 1956, p. 101-102). Em sua carta (20/011/1769), escrita às margens do rio D. Luis, “pôrto de São Rafael” e, encaminhada a Afonso Botelho, justificava-se a força da natureza sobre os soldados, a falta de mapas e a precariedade das informações para mostrar que fazia mais do que era determinado. A expedição perdeu-se na imensidão dos sertões e foi marcada por uma mescla de sentimentos de felicidade, medo e angústia. O mal-estar geral também se referia à maneira como as populações foram submetidas ao esforço de conquistar os sertões, à “ruminação da dor” e a impossibilidade da reação. O problema da militarização promovida pelo Morgado de Mateus causava pavor. Afinal de contas, havia ordens expressas para alistar toda a população masculina entre quatorze e sessenta anos para servir nas Tropas Auxiliares “sem exceção de nobres, plebeus, brancos e mestiços”.

Pelo que ficou claro nas narrativas militares, há um campo de absorção dos elementos culturais e religiosos pela via numinosa. No relatório de Estevão Ribeiro Baião, por exemplo, a esquadra não deu continuidade às explorações mesmo precisando caçar pelo fato de “os homens terem medo” do dia de São Lourenço (10 de agosto de 1769), “que diziam ser aziago”, tanto que levantaram uma cruz e ouviram missa. Trata-se de um reflexo da psique, isto é, a percepção de si, o sentimento de

criatura, que se torna ainda mais denso ao pressentir algo oculto. O tremendum (temor ou santificação), que se evidencia acima por um calendário religioso e, indiretamente por uma referência bíblica, conota uma “inacessibilidade absoluta” à ira do criador. Assim, “[...] a ira é complementada com elementos da razão ética: justiça divina na retaliação e punição por falta moral” (Otto, 2007, p. 51).

As nominatas seguem a tendência do *mysterium fascinans*: “chamou-se este pouso de S. Bartolomeu, por pousarmos aí em seu dia” (23 de agosto de 1769); “o capitão e eu chamamos a este porto de S. Rafael por chegarmos à sua foz, no dia dele”; “na terça-feira, continuei a jornada, e indo por diante, achei o rio, que procurava, o qual julguei ser o mesmo que se procurava pelos sinais acima; e para satisfazer à promessa, que fiz à Senhora Santa Ana, logo rezamos a ladainha”. Frei Antonio de Santa Tereza também incluía associações entre um antigo universo mental e religioso às “lembranças” de paisagens da topografia portuguesa: “no dia 12 sábado, prosseguimos adiante por áreas campestres, e passamos o primeiro braço do Ubaí, a que chamei de Rio da Ave em memória a outro de Portugal, e por se matar nele um pato”; “[...] chamei rio Tinto em memória de outro de Portugal”. O referencial simbólico traz à tona o chão pátrio, o solo português cuja referência espelha a rocha original que dá origem aos “filhos” e, portanto, a partir de seus mais “elevados” representantes portugueses estabelecidos na colônia, dava um sentido à dominação dos sertões enquanto extensão material, “ideológica e sensível” do Império luso-brasileiro.

Em 1771, o capelão voluntário, Inácio Abraão de Santa Catarina solicitou seu desligamento das expedições militares aos Campos de Guarapuava, alegando enfermidades, falta de alimentos e a dificuldade em avançar para os interiores. O comandante das expedições, Afonso Botelho de S. Paio e Souza não concordou com isto e esclareceu: “[...] parece-me que não é novo padecer no sertão o que fora dele tinha experimentado tantas vezes, por cuja causa não devo privar a essa expedição da estimável pessoa de Vossa Reverendíssima quando considero, que fora do sertão tem padecido maiores moléstias do que as que presentemente padece”. Havia ainda a necessidade de suas palavras, como as que havia pronunciado durante a páscoa. Sua ausência perturbaria os homens, impedindo-os de cumprir o seu papel. A seu ver, tal atitude seria imoral. Não deveria ceder aos embaraços demoníacos às portas do sertão e tão perto de cumprir os desígnios divinos. Em vão, o comandante enfatizava a necessidade da religião, tanto como ritual purificador (*tremendum*), quanto como reconhecimento do Criador (*mysterium fascinans*):

tenho mais que dizer a Vossa Reverendíssima o motivo, que me obrigou a encaminhar-lhe para essa expedição foi para que tomando o gentio, como já se tinha visto, pudesse dispor a redução deles, e o bom trato, que queremos conservar com esta gente, pois se Deus foi servido, que resistíssemos a tantos trabalhos, vencêssemos tanta dificuldade, e gastássemos tanto tempo para acharmos caminho, que nos levasse para as portas do sertão, estando tão perto, como se me informa, parece que o mesmo Senhor quis dificultar-nos tanto a ação para conhecermos a grandeza dela, e agora que achamos tão bom caminho, e estamos à porta do mesmo sertão para introduzirmos nele a Fé de Cristo, pareceria indecoroso ao caráter de Vossa

Reverendíssima estando tão perto, sem ver o fruto de seu trabalho, pois creio, que Nossa Senhora do Carmo, que o conduziu a esse sertão, será para adquirir muitas almas para o Céu, e levar o seu Santíssimo Nome a esses incultos sertões, e atroar os abismos com tão respeitável nome como o de Maria Santíssima Senhora Nossa (Sampaio e Souza, 1771, s.p.)

No final de dezembro de 1771, o comandante geral das expedições, Tenente-coronel Afonso Botelho, os capitães de cavalaria Francisco Carneiro Lobo, Lourenço Ribeiro de Andrade, José dos Santos Rosa e o frei franciscano José de Santa Teresa, ao todo mais de cento e cinquenta soldados, todos voluntários, entraram nos sertões de Guarapuava. Em seu relatório, priorizou a grandiosidade da natureza como obra divina. Eis aí novamente o sentimento beatífico do fascinante. As chuvas e o tempo fechado provocavam estados depressivos temporários, mas marcados pelo milagre. Assim, a “predisposição psíquica” provocada pelo *mysterium tremendum*, manifesta-se entre os soldados luso-brasileiros na experiência milagrosa:

[...] passando o rio na cachoeira, que faz o mesmo porto, e permitia vau com algumas dificuldades, pela corrente, que faz o despenhado das águas, e muito mais pelos caldeirões, e canais, que tem pelas lajes, em que tropeçando os cavalos fica evidente o perigo. Como sucedeu nesta ocasião, que caindo os cavalos de quatro camaradas, um destes se avizinhou à morte por não se poder desembarcar dos estribos, sendo levado pelo impulso das águas a lugar fundo, onde se viu dar três voltas o cavalo por cima dele, e que por milagre de Deus escapou, e assim mesmo continuou a viagem. Deste perigo se livrou o dito tenente-coronel, pois caindo o cavalo, lançou-se fora da sela com brevidade, e ficou em pé no meio do rio, dando-lhe a água por baixo dos braços, e sendo socorrido pela gente de pé, que se lhe avizinhava para acautelar o mesmo perigo, passou a pé o mais arriscado até ganhar uma laje alta, que está quase em meio ao rio, o qual tendo nesse passo mais de cinquenta braças de largo, a maior parte dele é perigoso, por cujo motivo para não repetir o perigo e voltar à barraca para mudar roupa, o fez no meio do rio sobre a mesma laje, mandando-a vir pela gente de pé, que a de cavalo corria o mesmo risco, ficando o referido sucesso a este rio o nome Jordão (Carvalho, 1771, p. 28-29).

A nominata acima também remonta aos primórdios da religião. No discurso religioso embasado no Novo Testamento, por exemplo, dá-se grande ênfase ao ritual de batismo que significa nascimento, regeneração e purificação. Foi nas águas do rio Jordão que Jesus Cristo foi batizado por João Batista, e este o batizou. O fato de alguns membros da expedição de Afonso Botelho serem “batizados” nas águas daquele rio permitem várias ponderações. A imersão, nesse caso aponta para um ritual de iniciação, uma forma de batismo, que significa vida. Como a água alude ao oceano, ao meio amniótico, os rituais a ela relacionados evocam um contato materno. Portanto, lembravam também, “renascimento ou regeneração”. Segundo Espírito Santo (1990), as fontes de água que brotam da terra também possuem prestígio sagrado e significado; na maioria dos casos, mais simbólico do que medicinal. Contudo, outra alusão é recorrente e simultânea, a aspersão. As provações daqueles homens foram recompensadas com o milagre divino (*mysterium fascinans*). No Velho Testamento, a busca pela terra prometida revolve o imaginário social e abarca uma profunda dimensão que se solidificou através dos tempos (Vovelle, 2004, p. 107-206). Para Espírito Santo

constata-se que “a localização, o nome e a paisagem da aldeia foram escolhidos por heróis míticos. Das montanhas até às menores concavidades dos rochedos, toda a paisagem ostenta a marca sagrada dos gênios fundadores”. Sem estas marcas, o ambiente é considerado perigoso, ao contrário da aldeia, que é um espaço fechado e seguro em razão de seus limites definidos e assinalados por representações diversas como “fontes e cruzeiros”.

Diga-se, que em Otto, o sagrado é composto por categorias apriorísticas, ou seja, vai além da simples percepção da primeira origem porque é inerente à psique humana, abrangendo os componentes racionais (organizar em conceitos) e irracionais (indizível, inominável). E, de fato, se o conhecimento se inicia com a experiência, esta não o define, pois se estrutura em impressões sensoriais. Deste modo, a conceituação de Deus é condicionada e precedida da experiência com o sagrado. Em outros termos, a “[...] religião não se esgota em seus enunciados racionais” (Otto, 2007, p. 36).

Aliás, na descoberta dos sertões, o comandante Affonso Botelho de Sampaio e Souza relacionou a percepção da natureza ao processo civilizador luso-brasileiro e às origens da história judaico-cristã. Afirmava ele em 22 de dezembro de 1771: “cheguei a estes campos de Guarapuava no dia de Santa Bárbara, 4 de dezembro, pelas 3 horas da tarde, com gente e equipamentos, que consta no mapa incluso, passando todo o sertão, que é mato grosso, de 30 léguas [...]”. À “primeira vista”, a paisagem e a natureza levavam à monotonia, ao cansaço e ao deslumbramento perante sua vastidão. Mas depois, estes elementos tornavam-se “íntimos” e sublimes porque são os elementos constituintes da idealização nacional e uma referência ao jardim do Éden (Gênesis, 2 e 3), que deveria ser cuidado e guardado: “campos, ribeirões e cachoeiras” são “alegres e de boa aparência”. E, se a princípio “os cavalos não aturavam o mato por que há pouco pasto” (...), na paisagem de planalto, os “pastos bondosos” eram propícios à atividade criatória: “se Deus permitir que se povoem será um delicioso país” (Sampaio e Souza, 1771, p. 245). Então, nesta perspectiva, as benesses divinas não se restringiriam ao ar puro, à água excelente e à terra fértil. Significavam também conquista territorial, riqueza e predestinação dos lusitanos: “e assim podem formar-se muitas fazendas e povos, de onde resulta para sua majestade grandes utilidades, pois também há esperanças de ouro para a parte de oeste”.

O que podemos concluir pelos indícios da narrativa acima exposta é que há o deslumbramento com a obra do criador e, depois, sua associação à predestinação lusitana, envolvem o que Otto chamou de harmonia de contrastes. Ora, se numinoso é simultaneamente arrepiante e prodigioso, o mistério que não pode ser revelado, pelo menos, pode ser insinuado pela correspondência estética. Assim, o excelso, o sentimento de sublime “[...] humilha e eleva ao mesmo tempo, reprime a psique e a transporta para além de si, desencadeia, por um lado, um sentimento semelhante ao temor e, por outro, enche a pessoa de felicidade”. Em segundo lugar, de acordo com Otto, o sentimento de sublime (excelso) se “aproxima” do numinoso e sugere uma mudança no modo de sentir (o povo escolhido, na narrativa). Contudo, “não se

trata, na verdade, de uma transformação, e sim sou eu que passo de um sentimento para outro, mudando-se o meu estado, onde um sentimento gradativamente diminui enquanto o outro aumenta” (Otto, 2007, p. 83). Desta maneira, devemos admitir a individualidade de Affonso Botelho de Sampaio e Souza e a aglutinação coletiva de sentimentos, representada por sua narrativa.

Desta maneira, no dia 8 de dezembro de 1771, sábado, véspera do dia de Nossa Senhora da Conceição, a cruz e o batismo do território significavam a conquista humana do meio selvagem: “[...] pelas 11 horas se principiou a missa, foi cantada pela melhor forma que foi possível e no fim se deu uma descarga de 4 tiros de artilharia [...]”. Mas, com a intensificação dos contatos com os índios Caingangues e a dramaticidade das experiências, a paisagem imaginada de Afonso Botelho esmaece. Ao chegar no “primeiro alojamento dos índios”, deprecia a cultura, os estranhos hábitos alimentares, a forma de armazenamento dos alimentos pelos índios e sua cultura material (Sampaio e Souza [1768-1774], 1956, p. 21). No interior dos “ranchos” havia “cabaços de mel”, mas ao redor da aldeia, “nas fontes vizinhas milho de molho, e nos lagos pinhão, e outros viveres que costumavam sustentar-se”. Entre os índios Caingangues não foram descritas imagens correspondentes às esculturas sacras de São Paulo, as Paulistinhas, embora estas possuam alguma correspondência às simiés ou zemes da Mesoamérica, por terem como significado a simulação e sentidos que extrapolam os da própria imagem. Os cemiés ou zemes eram conjuntos de objetos de adoração de pedra, madeira, com nomenclatura de um ancestral, que tinham funções políticas, climática, terapêutica, agrícola, etc. Eram entidades vivas ou inanimadas que possuíam uma memória ancestral (Sampaio e Souza [1768-1774], 1956, p. 30; Gruzinski, 2006, p. 28).<sup>32</sup> Depois, no dia dezesseis, durante a noite, diante de um relicário instalado sobre um lenço, chamou a atenção um “besouro muito grande”, permanecendo ali até o final das orações, para logo depois ser incinerado “por se lembrarem, que o inimigo nesta figura queria embaraçar o bom princípio da continuação com os índios e a grande esperança de reduzi-los ao conhecimento do verdadeiro Deus” (Sampaio e Souza [1768-1774], 1956, p. 31).

Nesse ato, fica clara a simbologia parental da religião popular portuguesa na qual entram em combate “imagens do pai e da mãe”, ou seja, do Sol e da Lua. O sobrenatural se manifesta repentinamente nas encarnações do mundo animal. “O animal preto é ‘ruim’, cúmplice da Lua e mensageiro das potências ctônicas – agrada ao Demônio, que tanto é Príncipe das Trevas como Lúcifer (o que engendra a luz).” Animais ou mesmo insetos de coloração escura significam mau presságio e, além disso, são associados à imundície, repugnância, desprezo. São abundantes, nocivos e “pululam na América” (Gerbi, 1996).

Em seguida, os documentos informam sobre a cautela em relação aos indígenas: “[...] tratando-os com todos os sinais de amor, e desejosos de conservar tratos de amizade até conseguir o fim de os reduzir ao grêmio da Igreja, verdadeiro projeto desta expedição”. Assim, durante mais de vinte dias, as relações entre a expedição

e o “gentio” se manteve amistosa; as visitas dos indígenas foram constantes e tudo parecia normal. Além disso, o acampamento provisório serviu de base para outras explorações, evidenciando a conquista e a posse do território ocupado: “não só para tomar verdadeiro conhecimento daquele país”, como para conhecer os grupos indígenas neles existentes (Sampaio e Souza, 1956, p. 21). Porém, o Rio Jordão tornou-se local de conflito e de morte de sete membros da expedição, em oito de janeiro de 1772:

Caíram na imprudente resolução em passar o rio com eles cada um por sua vez Manoel Pinto, José Pinto, Vicente Domingos, João de Ramos, o soldado Manoel Francisco, Lourenço camarada do reverendo capelão, um rapaz do Capitão José dos Santos, todos a pé, e sem armas, e o capitão Carneiro a cavalo, e de lá persuadidos dos carinhos daqueles bárbaros os acompanharam até encobrirem-se com a lomba que fica quase meia légua distante do nosso abarracamento, levando-os com muitos folguedos, e brincos até onde estava grande multidão de que tinham ficado escondidos, e os fizeram parecer com muita crueldade, que bem mostravam a tirania bárbara dos seus corações. O Capitão, que ia a cavalo, tinha-se apeado a beber água com eles, e montando outra vez a cavalo continuava para onde eles o guiavam, acompanhando-o sempre um grande número de gentio, mas como ficava mais alto, pôde ver a um dos camaradas morto no chão, e conheceu a traição, dissimulou, e tanto que pôde ganhar alguma distância, deu de esporas ao cavalo, e a toda carreira pôde ganhar um passo pela banda debaixo, estando todo o alto coberto de índios, e correndo venceu o escapar-lhes, com a felicidade de lhe não acertarem com as infinitas flechas com que lhe atiraram, sendo providência do Altíssimo para que escapando viéssemos no conhecimento da aleivosa, e ferocidade daqueles cruéis inimigos (Sampaio e Souza, 1956, p. 267).

Afonso Botelho, em correspondência ao Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, dizia que desejava atacar os índios, ir “[...] aos seus alojamentos; queimá-los; destruí-los; degolar todos os homens, deixando somente as mulheres, e os meninos, para os educar em povoado nunca se há de viver nos campos com Liberdade [...]” (Registro..., 1787, p.19). O referido secretário, respondia-lhe de forma incisiva:

diz Vossa Senhoria, que estes bárbaros, com a maior dissimulação, e aleivosia matarão sete Paulistas, dos que acompanhavam ao referido Tenente Coronel Affonso Botelho de Sampaio, na descoberta do do Tibagi: Porém, Vossa Senhoria deveria perguntar ao mesmo Tenente Coronel que lhe deu esta notícia: quantos milhares de índios teriam massacrado os pais e avós dos referidos Mortos? E com a lembrança destes infames Massacres transmitida entre os mesmos índios de filhos a netos; que crime, ou que culpa pode-se imputar, de serem inimigos Mortais, e de defenderem as suas terras, a sua liberdade, e as suas vidas de uma nação de assassinos seus ascendentes? E de praticarem com alguns indivíduos dela, o mesmo que ela praticou com tantos milhares deles? (Registro..., 1787, p.19).

## MODOS DE REPRESENTAR

Os confrontos entre as tropas luso-brasileiras e os índios Caingangues foram representados em quarenta cenas elaboradas por José Joaquim de Miranda. Elas trazem imagens da superioridade portuguesa em termos de sua técnica, de seu aparato militar, do controle dos interiores coloniais. Como destacam Belluzzo & Piccoli,

a série de estampas produzidas por Joaquim José de Miranda, membro da expedição militar de Afonso Botelho, tinha por objetivo a reabilitação da honra do Morgado de Mateus e de Afonso Botelho, que eram acusados de má conduta na execução dos projetos metropolitanos. As trinta e nove “estampas” que retratam o choque cultural dos índios Caingangues com o destacamento militar comandado pelo Coronel Afonso Botelho não ilustram diretamente o relatório, pois “as imagens parecem ter sido feitas com o propósito de demonstrar e convencer D. Maria I de que os índios é que tinham sido vilões da história”. Contudo, este tipo de representação não era uma prática usual na “América portuguesa do século XVIII” (Belluzo & Picoli, 2003, p. 44). Mas nesse caso, as imagens vinham acompanhadas de “Carta Corográfica e aquarela”. Simultaneamente, as pranchas narram a epopeia dos paulistas e a selvageria dos índios, admitindo sensibilidades em oposição.

Sem dúvida, as imagens de Miranda comportam um conjunto de significados relacionados aos modos de sentir e de representar. A mescla entre textos e imagens, produz novas mensagens e reitera os efeitos do numinoso e suas categorias. Deste modo, além de se referir à harmonia de contrastes e ao excelso, envereda para o aspecto do *augustum*, pois também se manifestam como respostas-sentimentos diante da experiência com o sagrado, os quais são minimamente evocados e representados em textos e imagens (Otto, 2007, p.90).

Note-se que as representações artísticas de Miranda trazem à tona uma utopia pastoril, onde os elementos essenciais à sobrevivência estariam disponíveis: campos propícios ao trabalho humano, a facilidade na abertura de caminhos, a abundância da caça e da alimentação, a disponibilidade de recursos hídricos e florestais necessários ao estabelecimento humano. Para Belluzo destaca-se o barrete vermelho, uma referência àquele abençoado pelo papa e dado a Cabral antes de sua vinda à América como “signo carregado de simbologia religiosa, que evoca imagens ligadas à conversão do índio à fé cristã” (Otto, 2007, p.51). Por conseguinte, outro signo importante são os uniformes militares, que também apareciam nos trabalhos de José Joaquim da Rocha (1777) e nas ilustrações do século XVIII das Minas Gerais, em Carlos Julião. Os uniformes são símbolos ligados à nobreza. Significam a transformação militar da capitania de São Paulo, a epopeia na qual os “soldados” se sacrificam perante índios bárbaros para atender às determinações reais. Segundo Sevcenko, trata-se do “primeiro documento, e por certo um dos únicos no seu período a consagrar o projeto indigenista igualitário de Pombal, subvertendo a mais flagrante perversidade do colonialismo, a preponderância do colonizador sobre as terras e as pessoas dos colonizados” (Sevcenko, 2003, p. 23).

Dois anos após este “massacre” e de uma “retirada” estratégica dos Campos de Guarapuava, o Tenente Paulo Chaves de Almeida recebeu a missão de “observar” novamente aqueles campos; eram vinte e três voluntários e seis soldados “remunerados” (Paulo Chaves Almeida, 1956, p. 269-280). De início, em seu relatório descreve-se o culto à Virgem Santíssima Senhora da Conceição, a protetora oficial das expedições.

Sua imagem ia estampada na “bandeira real” da expedição (8/12/1773), pois todos eram consensuais em afirmar que ela evitara que a expedição de Afonso Botelho fosse completamente trucidada pelos índios:

Foi grande o contentamento desta noite, porque os aventureiros do acampamento formavam danças em seus quartéis, mostrando com a falta dos necessários instrumentos o que lhes sobrava de gosto, e ao mesmo tempo, que assim folgavam, disparavam vários tiros, para mostrar também que o contentamento os não fazia esquecer as armas que professavam. Mandou o senhor coronel cantar uma coroa, ladainha, hinos, e orações a Nossa Senhora, presente ele tão alegre como devoto, e assistindo o reverendo padre capelão frei João de Santa Ana Flores, havendo ao mesmo tempo fogos pelas ruas do acampamento, e muita gente que por elas passava. [...] Ao amanhecer do dia 8 se deram outros três tiros de artilharia: confessou-se, e comungou o senhor coronel, e se disse missa, no fim da qual se dispararam 5 tiros de artilharia. (Paulo Chaves Almeida, 1956, p. 270).

Mas, depois, a expedição do Tenente Chaves de Almeida foi perseguida pelos índios e, após a retirada, “chegaram ao lugar chamado Pinhão, onde pousaram, e como se julgaram livres da infestação do gentio, não aplicaram tantas providências, como as que praticaram no campo, e por isso só debaixo de uma sentinela, que tinham para a guarda dos ranchos, pernoitaram” (Chaves Almeida, 1956, p. 288). Indiscutivelmente, a parte mais intrigante deste documento foi a comoção coletiva que ocorreu no dia 21 de dezembro de 1773, uma terça-feira, quando a expedição chegou às margens do rio Jordão e constatou atitudes indígenas que consideraram repugnantes:

O que mais intimamente feriu o coração de todos os da partida, foi o conhecer-se que o braço da cruz, que se deixara plantada no terreiro daquele acampamento, fora tirado de propósito pelos índios, para assim mostrar desfeitas as nossas obras, em ódio da nossa amizade, recaindo esta feroz demonstração naquele soberano madeiro, em que o Divino Filho de Deus Padre, em forma humana, padeceu para nos remir do cativeiro da culpa. (Chaves Almeida, 1956, p. 277-78).

Tratava-se de um insulto aos cristãos e à memória dos mortos. Destruir a cruz e espalhar os ossos pelo campo era imperdoável. As declarações que se seguiram foram rancorosas e, desse modo, defendia-se a eliminação dos bárbaros, mesmo porque eles os consideravam seres inferiores. Portanto, exclamam com profundo sentimento: “falta de caridade que usam estes bárbaros em não quererem consentir debaixo da terra os corpos mortos daqueles a quem eles temiam vivos”, e não “receavam que sucedesse o mesmo na presente ocasião” (Chaves Almeida, 1956, p. 278). A fereza, as atitudes sacrílegas dos índios eram renegadas por não serem condizentes com os preceitos religiosos; elas geraram um profundo rancor, já que havia ordens expressas para não revidar qualquer forma de hostilidade.

Estes episódios assinalam de forma objetiva, o que é inconcebivelmente valioso na perspectiva de Otto, o sentimento de veneração, o mais sagrado valor: “aquilo que assim é exaltado não é apenas poderoso por excelência, a exigir e impor seu poder, mas aquilo que em sua própria essência tem o direito supremo de reivindicar culto [Dienst], que é exaltado pelo simples fato de ser digno de exaltação” (Otto, 2007, p. 92). Porém, podemos ver que há também a manifestação numinosa do assombroso.

Especialmente quando, diante das provações, os sujeitos são levados a imaginar ou mesmo mensurar os limites do divino. Esta impossibilidade é descrita por Otto desta maneira: “o monstruoso-assombroso então facilmente passa a ser [...] o stupendum ou mirium, enquanto totalmente inesperado, tão diferente a ponto de causar estranheza [...]” (Otto, 2007, p. 80-81).

Assinale-se, este deslocamento, no diário de Paulo de Chaves Almeida (25/12/1774), que apresenta dois sonetos, de autoria desconhecida. Vejamos o primeiro:

Para que, ó Jordão veloz, maquinas /no curso que prossegues lisonjeiro / encobrir-nos o cofre pregoeiro / das pedras que reclusas diamantinas. / As águas que despenhas cristalinas / bem nos mostram de ouro ser luzeiro: / não queiras esconder como grosseiro / as que sabemos tem joias tão finas. / Bem podes atender agradecido / a um Souza cuja fama é tão geral / que fulmina fazer-te enobrecido; / Pois por te dar a ti glória imortal, / manda que se escreva engrandecido / em teus troncos – Viva El-rei de Portugal. /

Como as expedições também buscavam o ouro, o poeta relacionou o mito do eldorado às águas do rio Jordão. O conteúdo líquido, associado à suposta revelação da riqueza desejada, denota a claridade das águas à pureza da súplica, embora esta não seja endereçada diretamente a Deus. O rio, uma referência ao Antigo Testamento, incitava o poeta a se perguntar sobre a finalidade de engendrar o jogo de aparências. Assim, rio deveria se curvar ao seu soberano, deveria ser súdito. No jogo de escalas e de poder, a hierarquia foi a primeira a ser definida, em razão da predisposição real: Rei de Portugal, Morgado de Mateus, seu sobrinho e os domínios senhoriais, incluindo-se aí a natureza, as correntes d’água, enfim, o território e suas riquezas. Assim, diante das dificuldades, somente Afonso Botelho e Sampaio e Souza poderia imortalizá-lo, mostrando a prosperidade nos domínios ultramarinos.

O rio, considerado perspicaz, artiloso e dissimulado, mostrava algumas maravilhas, mas escondia o principal. Ele seduzia pela beleza cênica e ofuscava a visão, tal qual uma miragem. Suas águas límpidas lembravam a luminosidade do ouro e do diamante, embora que resistisse a transformar sonhos em realidade. Daí a súplica, que vincula-se à religião popular cristã pela alusão aos elementos naturais. A água e a árvore são símbolos sagrados (Espírito Santo, 1990). Nos documentos também aparece o termo “tronco epitáfio”, isto é, a personificação, árvore/homem era estampada nos dizeres: “foram à margem do rio para em um tronco se escrever para a memória doces palavras: Viva El-Rei de Portugal o que se fêz em um grande pinheiro, que parece a natureza o produziu para este fim tão glorioso” (Chaves Almeida, 1956, p. 279-280).

Não haveria algo mais profundo e arraigado na cultura portuguesa do que uma ligação obscura entre religião e natureza quando estes homens entalham nas árvores e nas rochas o sinal da cruz e as iniciais V. R. P. (Viva o Rei de Portugal)? Segundo Espírito Santo, na religião popular portuguesa esta vinculação estabelece simbologias entre as relações familiares - filho, mãe e pai -, e conseqüentemente os

atos de fecundação, nascimento e regeneração que implicam permanências históricas profundas. A árvore é um símbolo religioso poderoso, frequentemente ligado à árvore da vida e ao paraíso. Nesta simbologia arbórea, há o culto à Virgem Maria onde se expõe subjetivamente uma relação maternal, manifestada nas características naturais das árvores, como o crescimento, desabrochar, proteção, sombra, flores, frutos, a fonte da vida, enraizamento. Além do mais, sua essência lenhosa estava na cruz onde Jesus foi crucificado, de forma que tornou-se um símbolo maternal e de proteção, “logo a cruz/árvore é vista como uma mãe na qual o filho se deseja pregar” (Espírito Santo, 1990, p. 43).

Em novo contato com os índios, a aproximação se fez por gestos e, percebeu-se que eles estavam “zangados”, evitavam presentes e se preparavam para o combate: “a nada assentiam, e só queriam (como supunham) inteiramente destruir-nos, pretendendo valer-se da mesma traição, com que já tinham adquirido a posse de nos tyrannizar sem receberem o castigo bem merecido pelos seus insultos” (Carneiro, 1986, p. 186). As tropas retrocederam. Em 30 de dezembro de 1773, os 80 índios que atacaram o forte foram repelidos. Mas, o documento só menciona que “[...] os atingidos caíram e os outros não recuaram. À segunda descarga, porém correram para o mato” (Carneiro, 1986, p. 196). No dia seguinte, as tropas enfrentaram mais de 400 índios; eles foram repelidos com a descarga de armas de fogo e, “[...] vendo que se tornavam a carregar, e disparar, pondo muitos as mãos onde recebiam dano, se voltaram com todos repentinamente para o mesmo mato onde se haviam escondido a primeira vez” (Chaves Almeida, 1956, p. 285). Em 2 de janeiro de 1774, encontraram o acampamento base Nossa Senhora do Carmo em ruínas. Isto causou um sentimento de impotência diante da afronta.

O segundo soneto, que aparece nesta documentação, expressa o sentimento de impotência, da seguinte forma:

Onde está, Fortaleza, onde a escultura / que em ti foi por um Marte decifrada / pois que ostentas, só vejo eternizada / essa que aí conservas, sepultura? / Com valor um herói a ofensa dura / vingar-te quer, ó Tróia destroçada, / lembrando de que foste despojada / sem respeito a tão alta arquitetura. / Dos bárbaros verás essa fereza / por um, Mavorte irado já vencida / para glória imortal da redondeza / Verás esta campanha reduzida / à nossa sujeição, sem ter defesa, pela espada de um Afonso, embravecida/.

A impotência se ampara na mitologia e na impossibilidade de desforra plena. O mito catalisa a crítica ao relacionar uma situação à Marte, deus da guerra dos romanos. Assim, a impotência, isto é, o não agir, assemelha a ruína do forte Nossa Senhora do Carmo à Tróia. A inconveniência era os soldados se parecerem com os cadáveres emboscados. Numa hierarquia impertinente da inércia, os soldados se reificariam em escultura e arquitetura. O conveniente seria a resposta à altura. Fereza contra fereza. Só assim haveria sujeição e obediência à navalha de Afonso Botelho. Diante de uma paisagem em ruínas o autor assume o papel de herói bárbaro. Sua vingança, sua justiça e valores se manifestam em seus versos. Em outro parte da documentação se

desvela a inspiração do autor:

Quebraram as cangalhas, arrasaram os ranchos e, o que sentimos, foi lançarem por terra a Sagrada Cruz, que no terreiro se havia levantado novamente; e ainda não satisfeitos com esta feroz demonstração de sua barbárie, despedaçaram a mesma cruz, e lançaram as relíquias por toda a terra, ação que penetrou no íntimo do coração de todos, e os instigava a tomar a justa vingança de tão execrada barbaridade, indo para isso seguidamente aos alojamentos para destruí-los e acabá-los; porém, a obediência atou os passos e ligou as mãos, para que não obtendo o que desejavam, só arrancassem do íntimo dos doidos corações, os suspiros, e dos enternecidos olhos, as lágrimas, com que fizeram público o seu sentimento, a sua mágoa e a sua dor. Replantaram a cruz, como tão necessário instrumento para a redução daqueles infiéis, assim como foi para a nossa redenção (Chaves Almeida, 1956, p. 287).

A expedição do tenente Paulo Chaves de Almeida terminava no acampamento da Esperança. No final do relatório militar, assinado por Paulo Chaves de Almeida, Diogo Pinto de Azevedo Portugal, Sebastião Cordeiro e Marcelino Gomes da Costa, em 9 de janeiro de 1774, valorizou-se a honra e a glória de Deus, o interesse da Monarquia Portuguesa naqueles sertões, o benefício que os hereges teriam e, por isto, eles, colocavam-se na posição de fiéis vassallos do rei de Portugal.

É importante retomar a concepção de Otto, pois do aspecto de *augustum* do numinoso, especificamente seu aspecto objetivo, que ilustramos a partir dos momentos de maior comoção, resultam as noções de sagrado e de profano. Assim, “somente quando o caráter desse desvalor numinoso é transferido também para a transgressão moral, nela se instalando ou a abarcando, é que mera ‘ilegalidade’ passa a ser ‘pecado’, a anomia para a ser *hamartía*, passa a ser ‘abominável’, ‘sacrilégio’” (Otto, 2007, p. 93).

## SENSIBILIDADES AMERÍNDIAS

A correspondência do tenente Cândido Xavier, de 1770, é preciosa pelos informes sobre os grupos indígenas contatados: “[...] de estatura agigantada, alguns são alvos, outros bem vermelhos: todos têm cabelos e barbas crescidas [...] com camisas muito alvas; uns armados com paus compridos em forma de cajado e curvos na ponta; outros de arco e flechas [...]. Também vinham uns vestidos com umas tangas curtas, que mostravam ser mulheres” (Sampaio e Souza, 1956, p. 127-129). Vários autores identificam os grupos indígenas acima descritos como pertencentes aos Caingangues, população Jê Meridional (Unkel, 1987; Baldus, 1937; Schaden, 1953; Baptista da Silva, 2002). Seu sistema de descendência considera a exogâmica patrilinear e uma visão de mundo dualista. Isto é significativo e pode explicar, parcialmente, o sentido dos contatos e dos confrontos entre estas populações e os soldados luso-brasileiros.

Nesta parte do trabalho recorreremos às cosmologias Tupi e Macro-Jê com o objetivo de apreender as manifestações sensíveis, mais ou menos comuns entre vários grupos étnicos, mesmo que coletadas em fins do século XIX e início do século XX. Desta forma, na cosmologia Caingangue, os gêmeos civilizadores, denominados

de Kamé e Kainru-kré, representam uma ordem social baseada na oposição e na complementaridade. Dualismo este que engloba “[...] os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, a organização social e ritual do espaço, a cultura material, as representações sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações de papéis sociais e os padrões gráficos representados em vários suportes” (Baptista da Silva, 2002, p. 192).

Note-se, por exemplo, que a procedência da alma (ayvucué), que permite dar nomes às crianças, relaciona-se às forças mágicas, aos poderes e sabedorias do divino, os quais também são localizáveis no espaço geográfico e devem ser mediados pelo xamã (Kuiã). Assim, o Ocidente é o locus ocupado pelo Deus ancestral Ñanderuvucu, a luz resplandecente que vive em meio às trevas, e o Oriente, pela deusa ancestral Ñandercy (Nossa mãe), que deu à luz aos gêmeos Kamé e Kainru-kré, cujos temperamentos foram determinados durante o nascimento pelo aciyguá (Unkel, 1987, p. 29-30). Como descreve Curt Nimuendajú, o aciyguá “é uma alma animal”, que se junta à alma humana com o nascimento, e que se manifesta nos comportamentos brandos (ayvucué) e violento (acyiguá): “a calma é uma manifestação do ayvucué, o desassossego, do aciyguá. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do ayvucué, o por carne, do aciyguá” (Unkel, 1987, p. 33-34). Note-se que, tanto na dialética dos índios Achuar (Amazônia) quanto na dos índios Caingangues, homens, plantas e animais são inseparáveis (Descola, 1998, p. 25-26).

A chegada das tropas luso-brasileiras aos sertões de Guarapuava subverteu a sensibilidade religiosa dos Caingangues, provocando o que se pode chamar de experiência terrífica e irracional. O invasor luso-brasileiro pode muito bem ter sido considerado como manifestação de desequilíbrio do sagrado, provocando atração e medo, além de consolidar a crença no catastrofismo diluviano universal. Provavelmente os Caingangues constataram que os soldados, que chegaram do Oriente e passaram a explorar os espaços ocidentais interferiram na ordem cósmica sem qualquer tipo de intermediação ritualística. Adentrar os campos, as florestas e as habitações significava deturpar um espaço sagrado. Os primeiros contatos dos soldados com os índios Caingangues, já demonstravam uma quebra de protocolos culturais e religiosos desde o início. O tenente Candido Xavier, ao chegar ao Porto do Funil, encaminhou seis soldados em uma canoa para providenciar suprimentos para a tropa. Estes, depois de abaterem uma anta, confrontaram-se com um grupo de índios. O soldado Bento Teixeira colocou-se “de joelhos e bateu palmas, com as quais eles suspenderam o ímpeto e, porque os soldados botaram a canoa no largo, eles mostravam suas flechas e nos chamavam com uma língua nunca vista; mas vendo, que fugíamos, ficaram muito irritados e batiam no peito nos ameaçando” (Descola, 1998, p. 128). Na cultura portuguesa bater palmas para chamar alguém era corriqueiro, desde longa data (Cascardo, 1987, p.153). Mas, para os Caingangues, a invasão de um território de caça, os gestos associados a uma língua estranha, impunham-se ao espaço sagrado ameríndio, ainda mais pela usurpação de um poder conferido apenas ao xamã. As

expedições militares desconheciam o temperamento violento dos Caingangues, isto é, o acyuguá de jaguar ou de gato-do-mato. De acordo com Nimuendajú eles “[...] não são como jaguares ou comparáveis a jaguares ou simbolizados pelo jaguar; não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana” (Unkel 1987, p. 34). Além disso, os índios associaram, aos luso-brasileiros, o comportamento brando (ayvucué), o que significava que deveriam ser dominados imediatamente, muito embora possuísem armamentos que indicavam possibilidade de confronto.

Por outro lado, em contraponto à busca de um paraíso cristão, havia o mito da Terra sem Mal (Yvy marã ey), o qual estava condicionado, de forma simbólica e prática, no cotidiano e no sentimento de sagrado dos Caingangues. Segundo Schaden, entre os Guaranis a crença no paraíso (Aguydjê) visa a felicidade no mundo sobrenatural, que só podia ser obtida mediante o “[...] cumprimento de umas tantas prescrições religiosas, “morais” ou simplesmente mágicas.” Este paraíso se refere a uma ilha oceânica na qual se pode conviver eternamente com as divindades (Schaden, 1962, p. 164). Contudo, para Schaden a fusão do mito da “Terra sem Males” ao mito da destruição do mundo por um cataclismo diluviano, decorre da influência jesuítica do período colonial, paraíso este idealizado como locus de refúgio e segurança, sentido atribuído ao mito que : “[...] decorre da ativação da crença na destruição do mundo através das experiências religiosas de determinados feiticeiros” (Schaden, 1962, p. 170). Deste modo, pelas informações antropológicas, os Caingangues supostamente mantiveram algum tipo de contato com os jesuítas. Sobre este assunto, Melo de Oliveira informa que os trabalhos de Nimuendajú sobre os índios Apapocúva, publicados no início do século XX, incrementaram a etnografia brasileira. As informações sobre o sagrado entre os Guaranis passaram a ser reconhecidas como testemunhos que remontavam o século XVI, permitindo-nos conhecer “[...]o drama cósmico de um povo que vivia a certeza do fim do mundo, do dia em que a terra iria desmoronar e a espécie humana seria devorada por Jaguarový, o Jaguar Azul. O mito de Guyrapotý, o pajé legendário que reuniu os guaranis e os conduziu em direção ao mar, era o fundamento das migrações místicas” (Oliveira, 2015, p. 418).

Quanto ao episódio dos ossos espalhados pelo campo, atitude esta recriminada pelos soldados luso-brasileiros, pode-se afirmar que, para os Caingangues, o comportamento do invasor significava uma ameaça real e destrutiva de seu mundo, pois quebraram-se os rituais post-mortem, momento em que ocorria a fragmentação dos componentes do ayvucué e o acyigua, além de suspender temporariamente a ordem natural das coisas. Daí a necessidade dos rituais e das danças para convidar os deuses a conduzir os espíritos ao seu lugar de acomodação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho a análise se concentrou nas experiências humanas com o sagrado, vivenciadas por soldados luso-brasileiros e índios Caingangues, à luz dos conceitos

de Rudolf Otto e da Histórica Cultural das Sensibilidades. Em razão da limitação que o documento impõe à interpretação do historiador, além da própria presunção de descobrir algo significativo, identificamos algumas manifestações do sagrado, que a nosso ver são muito interessantes para a historiografia da religião e para a História Moderna. Foi preciso filtrar as informações em leitura à contrapelo de uma documentação de elevada riqueza. Contudo, a associação de textos e imagens dos contatos e confrontos (Ciclo Mirandino) entre soldados e indígenas, ainda careça de maior aprofundamento, o qual não foi possível realizar neste momento. O fato histórico, aberto a este tipo de interpretação é o da Conquista dos Campos de Guarapuava (1768-1774), Sul do Brasil, capítulo à parte do governo do morgado de D. Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão (1765 a 1775), que envolveu, de um lado, o reconhecimento estratégico dos interiores coloniais, mapeamento de recursos hídricos e minerais, e o controle das populações indígenas e, de outro lado, a aplicação da política pombalina de tratamento afetuoso dos indígenas. De qualquer forma, apesar de a iniciativa do Marques de Pombal ser louvável e, implicitamente ter interesses subterrâneos, as sensibilidades ameríndias foram ignoradas pelas expedições militares. As manifestações sensíveis em torno do sagrado, entre os soldados e a população colonial estavam relacionadas a invocações às imagens de santos e práticas de arrebatamento religioso, as quais tornaram a religião e suas práticas uma necessidade, tanto para manifestar a fé e a devoção, quanto para enfrentar a morte e os infortúnios da vida na exploração dos sertões coloniais. Nos episódios relativos às investidas militares pelos territórios indígenas é possível identificar algumas raízes mais profundas do cristianismo, ligadas a crenças, simbologias e ritos sacramentais ligados aos elementos da natureza. Por conseguinte, os sentimentos apresentados foram diversificados e podem ser entendidos através da presença do sincretismo religioso e da mestiçagem cultural: felicidade, beatitude, alívio, salvação, encanto, sublime, bem-aventurança eterna, sublime e, também, assombro, espanto, medo, ódio, rancor, angústia e melancolia. Em contrapartida, é preciso assinalar que o choque entre as culturas luso-brasileira e ameríndia resultou na incompreensão recíproca das sensibilidades alheias, na tragédia do conflito armado e na oposição entre a busca do paraíso terreal e o mito da Terra sem Mal. Por fim, as sensibilidades dos índios Caingangues mostram uma riqueza e uma complexidade excepcionais porque o sagrado estava em todas as coisas ao redor, numa harmoniosa sincronia entre o social, o natural e o divino.

## REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Ailton S. de. **Paulistinhas**: imagens sacras, singelas e singulares. São Paulo: UNESP, 2008.

BALDUS, H. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 8, n. 18, p. 189-2009, 2002.

- BARBOSA, L. B. A pacificação dos índios caingangue paulistas. In: **O problema indígena no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- BELLUZO, Ana Maria de Moraes, PICOLI, Valéria. Desenho e conquista territorial. In: **Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII**. São Paulo: BNP Paribas, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara Cascudo. **História dos nossos gestos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, 4 (1): 23-45, 1998.
- ELÍADE, Mircea Eliade. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ERTZOGUE, Marina Haizenreder, PARENTE, Temis Gomes. **História e Sensibilidade**. Brasília: Paralelo 15, 2006.
- ETZEL, Eduardo. **Imagens religiosas de São Paulo: apreciação histórica**. São Paulo: Melhoramentos-Edusp, 1971.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Da negação à resignificação: a sensibilidade indígena nas narrativas coloniais. **Estudos de História**, nº 2 (2003): 43-63.
- GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GONÇALVES, Izabela. **A sombra e a penumbra: o Vice-Reinado do Conde da Cunha e as relações entre centro e periferia no Império Português (1763-1767)**. Dissertação de Mestrado em História. 207 f. Universidade Federal Fluminense, 2010.
- GRUZINSKI, Serge, BERNARD, Carmem. **História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)**. São Paulo: Edusp, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.
- KOK, Glória. **O sertão itinerante: expedições da Capitania de São Paulo no século XVIII**. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2004,
- OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. terra sem mal e messianismo entre os guaranis do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII), **Interseções** [Rio de Janeiro] v. 17 n. 2, p. 415-428, dez. 2015.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatay, LANGUE, Frédérique Langue. **Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatay. Ressentimento e ufanismo: sensibilidades do Sul profundo, in: Stella Bresciani e Márcia, Naxara. **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- RAMINELLI, Ronaldo. **Imagens da colonização**. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- SCHADEN, E. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. **Revista de Antropologia**, ano 1., n. 2, 139-141, 1953.

\_\_\_\_\_. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SEVCENKO, Nicolau. O ciclo de Miranda: utopia indigenista no Brasil pombalino. In: Ana Maria Moraes Beluzzo. **Do contato ao confronto: a conquista territorial de Guarapuava no século XVIII**. São Paulo: BNP Paribas, 2003.

UNKEL, Curt Nimuendajú. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.

VERGOTE, Antoine Vergote. **Religion, belief and unbelief: a psychological study**. Amsterdam-Atlanta: Leuven University Press, 1996.

VOVELLE, Michel. A religião popular. In: **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

## Fontes

CARVALHO, Francisco Olinto de. Relação do primeiro encontro, que o Tenente-Coronel Afonso Botelho de S. Paio e Souza teve com os índios do Sertão do Tibagi, nos campos de Guarapuava. In: In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 28-29.

CHAVES DE ALMEIDA, Paulo. Diário de tudo o que sucedeu na marcha que fez a partida, que saiu aos Campos de Guarapuava, comandada por Paulo de Chaves de Almeida, por ordem do ilustríssimo senhor Dom Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, Governador, e Capitão-General desta Capitania de São Paulo, destribuida pelo ilustríssimo senhor Coron el Afonso Botelho de S. Paio e Souza. In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 269-290.

Cópia da carta do tenente Cândido Xavier escrita no pôrto Nossa Senhora da Victória, a 24 de outubro de 1770 a Affonso Botelho. In: In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 127-129.

Descoberta dos Campos de Guarapuava. 1771. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert, 1855. p. 245, Tomo XVIII. Afonso Botelho de Sampaio e Souza, 1771, p. 245.

Ordens que foram ao tenente Francisco Lopes da Silva em 2 de janeiro de 1770. In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956.

Registro de minuta de correspondência a ser dirigida ao governador da Capitania de São Paulo – Coleções de registros de ofícios e minutas remetidos para o Rio de Janeiro, S. Paulo, Minas Gerais, Sta Catarina, Nova Colônia de Sacramento; AHU, códice 1787. In: Magnus Roberto de Mello. **Plano para sustentar a posse da parte meridional da América Portuguesa (1772)**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003, p. 19.

Relação do primeiro encontro que tivemos com os índios do sertão do Tibagi, nos campos de Guarapuava, aos 16, e aos 17 de dezembro de 1771. In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 30.

SAMPAIO E SOUZA, Afonso Botelho de. Notícia da conquista dos sertões de Tibagi, na capitania de São Paulo, no governo do Governador e capitão-general Dom Luis Antônio de Souza Botelho Mourão, conforme as ordens de sua majestade (1768-1774). **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956.

## **SOBRE A ORGANIZADORA**

**GABRIELLA ROSSETTI FERREIRA** Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Educação Escolar da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Araraquara, Brasil.

Mestra em Educação Sexual pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Araraquara, Brasil.

Realizou parte da pesquisa do mestrado no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa (IEUL).

Especialista em Psicopedagogia pela UNIGRAN – Centro Universitário da Grande Dourados - Polo Ribeirão Preto.

Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Araraquara, Brasil. Agência de Fomento: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Atua e desenvolve pesquisa acadêmica na área de Educação, Sexualidade, Formação de professores, Tecnologias na Educação, Psicopedagogia, Psicologia do desenvolvimento sócio afetivo e implicações na aprendizagem.

Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/0921188314911244>

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

Arte 7, 72, 87, 133, 134

### C

Civilização 5, 115, 161

Comunidade 62, 93, 94, 98

Conhecimento 54, 70, 97

Contexto 98

Cultura 2, 5, 8, 18, 24, 26, 54, 70, 72, 101, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 140, 142, 162, 164

### D

Democracia 134

Desenvolvimento 55, 70, 90, 97, 98, 99, 128, 164, 196

Diferenciação 2, 5, 24

Discurso 162

### E

Escola 98, 122, 125, 126, 128

### H

História 2, 3, 12, 13, 16, 17, 26, 30, 34, 39, 41, 42, 54, 70, 71, 72, 88, 115, 141, 151, 160, 161, 175, 176, 193, 194

### I

Identidade 25, 127, 130

### L

Liberdade 98, 185

### M

Memória 71, 72, 79, 117, 151, 164, 194

### P

Percepção 141

Política 42, 97, 127, 128, 129, 133, 134

Processo 141

## **R**

Realidade 88

Resistência 2, 5, 24, 154

Revolução 5, 27, 28, 35, 37, 38, 41, 42, 106, 111, 136

## **S**

Social 2, 5, 6, 17, 24, 26, 40, 41, 52, 55, 70, 88, 97, 131

Agência Brasileira do ISBN  
ISBN 978-85-7247-524-2



9 788572 475242