



**SI TODAS ESTAS CEREMONIAS SE PRATICARAN DE MODO CONVENIENTE NO
HABRÍA NADA QUE DECIR: AUSÊNCIA, EXCESSOS E INCOMPREENSÃO NAS
PRÁTICAS RELIGIOSAS CRISTÃS E INDÍGENAS NO RELATO DE JOHANN
RENGGER – PARAGUAI, SÉCULO XIX**

**IF ALL THESE CEREMONIES WERE PRACTICED CONVENIENTLY, THERE WAS
NOTHING TO SAY: ABSENCE, EXCESSES AND INCOMPREHENSION IN CHRISTIAN
AND INDIGENOUS RELIGIOUS PRACTICES IN JOHANN RENGGER'S REPORT -
PARAGUAY, 19TH CENTURY**

Maico Biehl*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo refletir sobre as práticas religiosas destacadas em um relato de viagem escrito no século XIX sobre o Paraguai. A reflexão recai sobre os comentários ao clero católico do país e às práticas religiosas manifestadas pelos grupos *criollos* e indígenas, observados pelo viajante suíço Johann Rengger e relatadas em sua obra *Viaje al Paraguay en los años de 1818 a 1826*. Rengger viajou ao recém-independente Paraguai nas primeiras décadas do século XIX, em um momento de forte repressão do governo de José Gaspar Rodrigues Francia a Igreja Católica, as festividades e as procissões. Diante deste cenário, a análise destas questões permite refletir sobre o contexto cultural em que estão inseridos tanto o viajante, quanto os grupos observados, a interpenetração de distintas culturas nas práticas religiosas, assim como, a importância do código religioso como fator construtivo da identidade.

Palavras-Chave: Relatos de viagens. Religiosidade. Johann Rengger.

Abstract: This article purpose to reflect about the religious practices pointed out in a travel report written in the 19th century about Paraguay. The reflection deal with the comments to the Catholic clergy of the country and the religious practices manifested by the *creole* and indigenous groups, observed by the Swiss traveler Johann Rengger and reported in his work *Travel al Paraguay in the years 1818 to 1826*. Rengger traveled to the freshly independent Paraguay in the first decades of the 19th century, in a moment of strong repression of the government of José Gaspar Rodrigues Francia the Catholic Church, the festivities and the processions. In this scenario, the analysis of these questions allows reflecting about the cultural context that are inserted as the traveler as the observed groups, the interpenetration of different cultures in the religious practices, as well as the importance of the religious code as a constructive factor of identity.

Keywords: Travel reports. Religiosity. Johann Rengger.

* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista do CNPq. E-mail: maicobiehl@yahoo.com.br



Introdução

Retomando a interação entre a História e a Religião, André Pires do Prado e Alfredo Moreira da Silva Júnior (2014) destacam a antiguidade desta relação presente já em escritos de Demócrito e de Heródoto, sendo que, ao final do século XIX o interesse pelo estudo da religião encontrava suporte em disciplinas como a Sociologia, a Antropologia e a Linguística, consolidando-se como um campo de estudo. No entanto, ao longo deste largo percurso destacado pelos autores, o que se evidencia é a importância dos contatos culturais para o estudo da religião. No centro destes contatos está a mobilidade humana, independentemente das razões que o deslocamento possa assumir, o contato com a cultura do *Outro* foi fundamental para o estudo da religião e das práticas religiosas. Ainda que, como alertou Jacqueline Hermann (1997, p. 329), tão somente o registro desses encontros não contribuiu para a formação de “(...) uma abordagem que levasse em conta a ideia de uma história das religiões e, sobretudo, as diferentes formas de expressão (...)” religiosa, o que de fato, só se delineou ao final do século XIX a partir da contribuição de diversos campos disciplinares, como já mencionado.

Traçando em linhas gerais é possível afirmar que, desde a Antiguidade até meados do século XVIII, a religião e as práticas religiosas assumiram uma crescente importância na sociedade Ocidental, de modo que, para a antropóloga Cristina Pompa:

(...) a esfera que definimos como ‘religião’ se configura como instrumento analítico preferencial para a compreensão dos fatos e das representações dos fatos, já que ela se constituiu historicamente como um poderoso construtor de realidade. Desde a Conquista Espiritual do Novo Mundo até nossos dias, a linguagem na qual se expressa e é compreendida a identidade é fundamentalmente uma linguagem religiosa. (POMPA, 2006, p. 111 – 112).

Este encontro com a alteridade, indistintamente se relatado por um militar, por um marinheiro ou missionário, foi, na percepção de Maria Paula Diogo e Isabel Maria Amaral (2012), descrito pelos europeus sob o conceito de cristandade. Segundo as autoras, “(...) a definição dos contornos identitários europeus fez-se, até o século XVIII, numa base de quase exclusividade religiosa. É o Iluminismo a introduzir no mapa genético europeu um novo elemento de reconhecimento identitário: a ciência e a técnica.” (DIOGO; AMARAL, 2012, p. 8). Ou seja, aos olhos de exploradores e outros viajantes do Oitocentos a grade de leitura para



o reconhecimento identitário da alteridade e do seu espaço foi paulatinamente deslocado das práticas religiosas para a presença de práticas científicas e de instrumentos tecnológicos, entendidos como sinais de civilidade e de progresso. É nesse contexto de transição interpretativa com relação à alteridade que podemos situar a experiência e a posterior narrativa de viagem de Rengger.

Natural do cantão suíço de Aargau, Johann Rudolf Rengger (1795 – 1832), segundo seu tio Albrecht Rengger - autor de uma pequena, porém detalhada biografia sua – afirma que, “Sus padres fueron Samuel Rengger, párroco en la Iglesia Reformada de Baden, y Rosina Keller. Ya en el tercer año de vida perdió a su madre, y en el año de 1802 también a su padre, por entonces pastor en Zimmerwald, en el cantón de Berna.” (RENGGER, A., [1835] 2010, p. 19). Destaca-se, portanto, não só a circulação de Rengger por lugares que se caracterizam por um equilíbrio entre católicos e protestantes, como Aargau, ou mesmo, como no caso de Berna, região majoritariamente protestante. Mas sim, o fato de que Johann Rengger estava inserido em uma tradição familiar protestante de matriz calvinista.

Farmacêutico de formação e habilitado a exercer a medicina, o suíço e protestante Johann Rengger realizou em companhia do seu amigo e também médico Marcel Longchamp, uma viagem à América do Sul, entre 1818 e 1825, com objetivos de estudar a história natural. O país escolhido foi o Paraguai, governado então sob a ditadura isolacionista de José Gaspar Rodríguez de Francia. Esta política de isolamento repercutiu na própria produção historiográfica paraguaia, como destacado por Liliana Brezzo e María Laura Salinas, que em estudo sobre a história da igreja no Paraguai, destacam que “(...) la trayectoria de la historiografía ha estado condicionada por su poliédrica realidad *aislacionista*.”, sendo que, desde a independência (1811) até o término da Guerra do Paraguai (1870), “(...) si bien apareció una cantidad significativa de obras sobre la historia y la geografía del país, casi sin excepción, se trataron de relatos de viajeros, diplomáticos o escritores extranjeros.” (BREZZO; SALINAS, 2015, p. 99). Neste contexto é que podemos situar a narrativa de viagem de Johann Rengger – *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826* – publicada postumamente em 1835.¹

¹ A publicação do seu relato de viagem ao Paraguai foi planejada por Johann Rengger, porém vitimado pela tuberculose em 1832, em meio ao processo de escrita da obra, esta só veio a lume em 1835 por intermédio do seu tio, Albrecht Rengger e do seu cunhado, Ferdinand Wydler, que organizaram os seus escritos. De tal modo que, o idioma dos manuscritos originais permaneceu na publicação, o que resultou em um livro com vinte capítulos



Este artigo objetiva apresentar e analisar alguns dos comentários tecidos por Johann Rengger sobre as expressões religiosas de grupos indígenas e *criollos* por ele observados durante sua permanência no Paraguai e registrados em seu relato de viagem. Para tanto, será considerada, em um primeiro momento, a política de repressão adotada pelo governo de Francia com relação à Igreja Católica e às festividades religiosas e de que forma estas ações impactaram nas avaliações de Rengger sobre o clero católico local e sobre as cerimônias fúnebres de crianças. Em seguida, privilegiaremos os deslocamentos e os contatos de Rengger pelo interior do Paraguai analisando dois diálogos que o viajante manteve com um cacique do grupo caayguá acerca das suas crenças e manifestações religiosas.

O Paraguai católico: Igreja e cristãos

Quando Johann Rengger chegou a Assunção, em julho de 1819, o Paraguai mantinha uma relação conflituosa com a Igreja Católica, enquanto instituição, e mesmo com as práticas religiosas populares, pois haviam sido impostas restrições pelo governo, especialmente, desde que Francia assumiu o comando político do país, em 1814.²

A própria Junta Revolucionária, formada após a deposição do governador espanhol Bernardo de Velasco, iniciou o processo de controle do clero, extinguindo a atuação da Inquisição no país e exilando dois padres acusados de prejudicar a paz (ARECES, 2010). No entanto, as iniciativas mais drásticas são tomadas a partir de 1814, quando o clero passou a ter que jurar lealdade ao governo. No ano seguinte, romperam-se as comunicações com Buenos Aires e Roma, sendo que as ordens papais só seriam cumpridas com a autorização de Francia e a hierarquia eclesiástica só poderia ser ocupada por membros de nacionalidade paraguaia. Como consequência destes atos, a Igreja passou a ter o seu fluxo financeiro ligado ao governo, cabendo a este, portanto, custear os salários dos padres, a construção e as reformas dos templos. Por fim, em 1828 a igreja paraguaia já prejudicada em suas funções religiosas e civis, amarga o fechamento do Cabildo Eclesiástico, instituição que ainda remontava ao

dos quais metade encontram-se em francês e a outra metade em alemão. A primeira e única tradução da obra data de 2010 para o espanhol, edição que utilizamos neste trabalho.

² A própria complexidade deste cenário de relações estabelecidas acabou por influenciar a historiografia sobre a igreja no Paraguai oitocentista. De acordo com Liliana Brezzo e María Laura Salinas, “Si se los compara con la abundante historiografía reseñada hasta aquí, relativa a la época colonial, hay que comenzar por decir que los trabajos existentes de historia de la Iglesia referidos al siglo XIX son más bien escasos. Lo primero que llama la atención es la primacía de la historia de la política religiosa y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.” (BREZZO, SALINAS, 2015, p. 105).



período colonial, momento em que desfrutava de uma forte influência e presença na sociedade (ARECES, 2010).

Portanto, no que tange à política religiosa desenvolvida por Francia, tem-se destacado a filiação do seu pensamento aos princípios do Iluminismo em favor da independência política do Paraguai, de modo que, como destaca Nidia Areces (2010, p. 44), “El doctor Francia impone, acorde con su filosofía política, una orientación anticlerical aunque no anti-religiosa (...)”, em que o clero era controlado e subordinado ao Estado, a partir do entendimento da importância da religião para o equilíbrio social e para a proteção da ordem (ARECES, 2011).

Apesar de tecer críticas a determinados aspectos da política adotada por Francia, Rengger interpreta de modo positivo as ações do ditador com relação ao clero. Seus comentários revelam críticas que se estendem da instrução até os maus costumes praticados pelos religiosos.³ Ao realizar uma pequena viagem até o povoado de Pirayú, entre os dias 28 de março e 14 de abril de 1820, Rengger registrou em seu diário que:

Los clérigos del país, por lo que hasta ahora vi de ellos, ya que en mis viajes disfruté de su trato con frecuencia, si bien son en parte hombres bondadosos, por regla general carecen por completo de instrucción. Todo su saber se limita a los dogmas más ortodoxos de su confesión, a algunas biografías y panegíricos de sus Santos, y a lo sumo entienden el latín macarrónico de su liturgia. Tienen las nociones más extravagantes de las demás confesiones cristianas y sobre todo de otras religiones, y no conocen ni siquiera la mitad de la Biblia misma. (RENGGER, [1835] 2010, p. 319).

É perceptível no comentário de Rengger o esforço realizado para diferenciar-se daquele de quem se fala: a este se refere “a sua confissão”, “os seus santos” e a “sua liturgia”. A falta de instrução do clero não se reflete somente no exercício do seu ministério, mas no conhecimento geral das religiões e das demais confissões, contribuído, no entendimento de Rengger, para a formulação de falsas ideias sobre os demais credos.

No entanto, Rengger sete anos após, em sua obra *Ensayo Historico*, retornaria ao tema dos clérigos paraguaios em tons muito mais severos do que anteriormente citado. Na verdade, o que se percebe ao longo da sua obra é uma reiterada crítica e, conseqüentemente, aprovação

³ Rengger adota uma abordagem geral em seus comentários sobre a Igreja no Paraguai não mencionando os nomes dos clérigos nem das Ordens religiosas a que se refere. Dificulta sua identificação o fato de que nesse período atuavam em terras paraguaias várias Ordens, como os franciscanos, os dominicanos, os mercedários e os franciscanos recoletos, sendo os primeiros de grande importância desde o período colonial (COONEY, 1996).



de várias das medidas de Francia com relação à Igreja, como quando o ditador por decreto submeteu todas as ordens religiosas ao governo e fechou os mosteiros, o que para o médico suíço, consistiu em uma medida que “(...) mereció la aprobacion de la parte mas sana de la poblacion.” (RENGGER; LONGCHAMP, [1827] 1828, p. 164). De forma reiterada, a escrita de Rengger procura identificar o clero e a maioria da população paraguaia como orientados por ideias equivocadas sobre a religião. A ignorância, resultado de uma formação insuficiente, a crença exacerbada e comportamentos incoerentes são, na visão de Rengger, componentes próprios da superstição:

El clero, tanto secular como regular, era con corta diferencia, ignorante, santurron en exceso, y estaba entregado á todos los desórdenes que por lo regular acompañan á la supersticion. Los curas y frailes vivian públicamente con sus concubinas, y lejos de avergonzarse, se vanagloriaban de ello. (RENGGER; LONGCHAMP, [1827] 1828, p. 264-265).

Ao utilizar as categorias de sano e de supersticioso Rengger se vale de um mecanismo que visa à inserção dos grupos por ele observados, nesse caso o clero paraguaio, em uma escala indicativa da “correta” realização das práticas religiosas. Como representante do pensamento ilustrado Rengger aproveita-se da estratégia identitária que define as práticas religiosas sob sua ótica incompreendidas ou condenáveis - como a magia, a feitiçaria, determinadas procissões e cultos -, como expressões realizadas por charlatães e, de maneira geral, associadas ao povo, ao popular (DENIPOTI; PEREIRA, 2014). Assim, fiéis e religiosos, diante da antipatia de Rengger pelo clero católico paraguaio, acabam sendo descritos pelos traços da sua superstição, cujas consequências se fazem perceptíveis na adoção de comportamentos desordenados, segundo sua avaliação.

No entanto, em um país com uma densidade populacional baixa, com poucas paróquias, muitas destas distantes uma das outras, e com um clero reduzido, assumem uma importância às manifestações religiosas realizadas fora dos quadros institucionais.⁴ Possivelmente, as festas e as procissões sejam a maior demonstração destas expressões de

⁴ Segundo o próprio relato de Rengger e de Longchamp, em sua obra *Ensayo Historico*, quando da sua chegada ao Paraguai, em 1819, a estrutura eclesiástica do país “(...) se componia de uno bispo con su vicario general, de un cabildo, de un cierto número de curas y de cinco monasterios, de los cuales tres estaban dentro de la capital; á saber, el de los dominicos, el de los franciscanos y de la Merced. Los recoletos tenían el suyo á media legua de la Asuncion, y en Villa Rica habia otro de franciscos. El numero total de estos frailes no pasaba de cuarenta.” Nota-se que em uma passagem anterior os autores afirmaram ter somente quatro mosteiros no Paraguai. Já ao final do governo de Francia, em 1840, Liliana Brezzo e María Laura Salinas (2015) afirmam que o país contava com 83 paróquias e apenas 50 sacerdotes, em sua maioria composta por sujeitos de idade avançada.



religiosidade adotadas pela sociedade e que revelam a relação que a população mantém com a religião.⁵ Se práticas supersticiosas já eram identificadas no clero paraguaio por Rengger, as expressões religiosas populares se caracterizariam para o viajante por um grau mais elevado de supersticiosidade e lamentavelmente agravada pela atuação dos padres. Segundo o registro dos médicos suíços:

[Francia] ha hecho cambios en el culto. Como llevo referido, prohibió primero todas las ceremonias nocturnas y procesiones, fuera de la del Córpus. Queriendo mas tarde abolir aquella multitud de dias de fiesta, tan perjudicial á la prosperidad pública, sobre todo bajo un cielo que incita demasiado á la pereza, hizo que trabajasen estos dias, exceptuando solo los domingos, todas las personas asalariadas por el estado. Cuando suprimió los conventos, prohibió las cofradías religiosas. En la mayor parte del pais cesaron de celebrarse las imitaciones grotescas de la Pasion en la semana santa, como igualmente otras muchas ceremonias que se llamaban religiosas, tal como la fiesta del asno, etc., únicamente porque el dictador se burlaba de ellas. (RENGGER; LONGCHAMP, [1827] 1828, p. 267-268).

O comentário de Rengger traz consigo a influência das ações de Francia e da própria avaliação do viajante. De fato, o Ditador adotou estas medidas – a partir de 1816 – como meio de evitar concentrações tanto religiosas como políticas, numa clara demonstração de controle sobre ambas as esferas. Permitiram-se apenas as procissões de Corpus-Christi e de Nossa Senhora de Assunção, entendidas como consuetudinariamente consagradas no calendário, sendo que as demais manifestações necessitariam de uma aprovação por escrito de Francia (ARECES, 2010). As possíveis justificativas do Estado para estes atos partem de um viés econômico, pois não mais interromperiam as atividades laborais e não mais onerariam os cofres públicos com os custos de sua realização.⁶ Rengger, por sua vez, acrescenta um argumento que associa as condições ambientais do Paraguai à indolência do seu habitante.⁷

⁵ No Paraguai há um predomínio histórico do catolicismo, sendo até os dias atuais, a religião declarada de aproximadamente 90% da população.

⁶ Deve-se observar que não é consensual se este posicionamento foi assumido pelo governo ou se construiu posteriormente. Rengger e Longchamp apresentam as restrições às atividades religiosas como sendo uma decisão de Francia em virtude de que as rotineiras festas atrapalhavam o pleno desenvolvimento da sociedade, além de não serem do gosto do Ditador. No entanto, esta vertente explicativa está presente também em parte da historiografia paraguaia que se deteve sobre o *francismo*. Alfredo Viola destaca que estas restrições impostas por Francia serviram “Para preservar el orden y la tranquilidad tan necesarios en aquella coyuntura de nuestra historia (...)” sendo que, “Se buscaba también con este decreto que la gente que pasaba mucho tempo en estas juntas y procesiones canalizaran sus energías en el trabajo, pues muchas personas acudían a estas procesiones no tanto por religiosidad sino porque era una manera de holgar.” (VIOLA, 2009, p. 111). Ainda que Viola sustente sua argumentação em documentos, Liliana Brezzo e María Laura Salinas (2015, p. 106), destacam que “(...) no ha sido posible hallar pruebas de estas convicciones por parte de Francia.”. Nidia Areces (2010) também



Além dessas justificativas, o que se percebe é que a repressão imposta pelo governo de Francia às manifestações religiosas no Paraguai também se justificavam por se aproximarem de práticas entendidas como pagãs, como afirma o historiador Julio César Cháves, ao informar que “Se abolieron así numerosas fiestas religiosas por su origen, pero paganas por su desarrollo.” (CHÁVES, 1998, p. 270). O mesmo autor ainda informa que foram proibidas as seguintes festividades e manifestações religiosas:

(...) el paseo del estandarte [impedido em 1817], la víspera del día del Patrón, por ser costumbre que recordaba la dominación española; un tiempo después el Santísimo Sacramento fue privado de los honores militares que le rendían las tropas en el día de Corpus. (...) Entre las [festas] suprimidas se contó la de San Baltazar, que se iniciaba el día de Reyes y duraba hasta el carnaval. En la víspera, la gente del pueblo al son de una banda se dirigía a la casa donde se guardaba la imagen del milagroso santo y la llevaba en procesión al templo; al día siguiente se celebraba una misa solemne e iba de nuevo en procesión San Baltazar a poder de la mayordoma. Continuaban luego las fiestas con gran tributo a Baco y a otros dioses parientes suyos. (CHÁVES, 1998, p. 270).

Com relação ao culto rendido a Baltazar e praticado na América Meridional, deve-se observar que sua origem é afro-americana e sem vínculos com Igreja Católica, sendo uma apropriação popular da figura do rei mago Baltazar, jamais considerado santo pela Igreja. Portanto, a razão da supressão da festa de São Baltazar pelo governo de Francia, possivelmente, se deve em virtude de sua origem afro-americana.

Valorizando a ação de Francia, Rengger não deixa de identificar a influência dos clérigos e de confrarias nas procissões realizadas pela população, a ponto de tornar celebrações referentes à data maior do cristianismo – a Páscoa – em práticas que, no seu entendimento de cristão e europeu, seriam burlescas, ironizando e duvidando, portanto, da

entende estas ações como conscientes do governo de Francia, acrescentando a isso, a diminuição dos gastos públicos, e alertando para o que nos parece a principal razão de Francia: o controle sobre o poder da Igreja.

⁷ Desde a segunda metade do século XVIII teorias científicas e filosóficas procuravam explicar a origem da natureza e do homem americano e sua inserção na diversidade humana e animal. Neste contexto, aspectos climáticos foram destacados, especialmente, pelo naturalista francês conde de Buffon, no entanto, não como fator de adaptação, mas de degeneração seja pelo frio ou pelo calor. Sem avançarmos muito com relação a este intenso debate, secundário aos objetivos aqui propostos, cabe observar que não entendemos Rengger como um adepto das teorias sobre a degeneração da natureza e do homem americano - apesar de recorrer a esta argumentação na passagem anteriormente citada. Suas maiores ressalvas são com relações aos habitantes do Paraguai, porém não apresentados como fadados a esta situação. Já com relação ao clima do país, afirma em seu relato de viagem que, “(...) puede inferirse que el clima del Paraguay debe ser de los más favorables. Incluso estimo que tanto por su salubridad como por su fertilidad existen muy pocas regiones tropicales que reúnan tantas ventajas.” (RENGGER, [1835] 2010, p. 87).



religiosidade que manifestavam. No entanto, estas atividades não se restringiam ao período da Páscoa, ocorriam com frequência e, como forma de identificar estas práticas ao seu público leitor, Rengger as associa a festa do Asno, cujas origens remontam ao medievo.⁸

Assim como as festividades de cunho religioso permitem refletir sobre a religiosidade praticada pela população, eventos do cotidiano, como a morte e seus ritos, também possibilitam considerar sobre a articulação entre os elementos próprios da religião e da religiosidade. Pois, conforme sublinha Karina Bellotti (2005, p. 16), “A religiosidade é empregada para definir práticas e crenças que nem sempre conduzem à doutrina eclesíastica – está ligada ao campo das sensibilidades individuais e das tradições comunitárias.” Portanto, ainda que vinculada ao campo institucional da religião, a religiosidade possuiu frente a esta uma autonomia, que não raramente, preocupou as lideranças religiosas e, até mesmo, políticas.

Dentre essas práticas religiosas cristãs manifestadas pela população paraguaia e que Johann Rengger se deteve em descrever de forma mais acurada em sua narrativa de viagem, destacam-se as cerimônias funerárias. Ainda que reservando boa parte das suas observações e explicações sobre a ritualística fúnebre realizada para os adultos - tanto sobre os momentos que antecedem o falecimento, o posterior velório e sepultamento -, enfatizaremos aqui os seus comentários referentes às cerimônias destinadas às crianças.

Inicialmente, Rengger destaca dois funerais de crianças que se distinguem em função do sacramento do batismo – considerado como tal para católicos e protestantes – ter sido ministrado ou não na criança que veio a óbito. De acordo com o viajante suíço:

Un niño que tiene la desgracia de morir sin ser bautizado y que, en consecuencia, se va directamente de aquí al limbo, es enterrado sin boato en el *corredor* de la iglesia o en cualquier parte, si la iglesia está demasiado alejada. Si les ocurre algo semejante, los parientes se muestran muy apenados porque pierden un ser que hubiera podido interceder por sus pecados. Para prevenir esta desgracia se acostumbra, de ser posible, tener un sacerdote preparado durante los partos un poco difíciles; y se permite que las parteras, los médicos o cualquier persona presente, bauticen el recién nacido. Se bautiza inclusive al niño que está aún en el seno de su madre apenas

⁸ Não há indícios de celebrações da festa do Asno no Paraguai, que, na verdade, foi muito praticada na França ao longo da Idade Média até o início da Idade Moderna, portanto, em um contexto bem distinto. Contudo, a festa foi por vezes confundida com a festa dos Loucos e com a festa dos Inocentes, sendo que esta última é celebrada no Paraguai, no dia 28 de dezembro. Também denominada de festa dos Bobos na França, o Dia dos Inocentes é alusivo ao massacre de crianças por Herodes, conforme a narrativa bíblica, sendo festas de “(...) características mais nitidamente ‘carnavalescas’ (...)”, como assinalou Peter Burke (2010, p. 261).



asoma un pie o cualquier otra parte de él que se pueda alcanzar. (RENGGER, [1835] 2010, p. 108).

O falecimento de uma criança sem ter sido batizada está diretamente relacionado aos riscos que estavam submetidos à parturiente e, especialmente, o bebê no parto, como destaca Rengger. Inclusive, as altas taxas de infanticídio do período levaram à adoção de medidas para estender o sacramento às crianças em situação de risco. Definido por Rengger como uma desgraça para os paraguaios, a morte sem o batismo, dentro da teologia cristã católica, significava a não aplicação do sacrifício da morte de Cristo ao sujeito, sua não redenção do Pecado Original e o entendimento de que não compartilhava da condição de filho de Deus e de membro da Santa Igreja. Esta situação condenaria a criança à situação marginal do limbo, razão que justificava toda a tristeza que envolvia o seu falecimento e a forma discreta com que eram realizados os ritos fúnebres, sem ornamentação do corpo e enterro fora da igreja ou em locais desprestigiados do seu interior. No entanto, o que chama atenção é o fato de que a morte de uma criança nestas condições significava para os seus entes a perda de alguém que poderia interceder por eles, o que estabelece, portanto, o contraponto em relação à segunda cerimônia descrita por Rengger, e que é uma prática muito difundida na América do Sul, que são os funerais de “anjinhos”.

A respeito destas cerimônias, Rengger afirma que:

La muerte de un niño que no ha llegado todavía a la edad en que se puede cometer un pecado intencional produce en los parientes un efecto muy diferente. Exceptúo aquí el caso muy pocas familias que, con sentimientos religiosos y sin estas exentas de santurronería, tienen, sin embargo, ideas más sanas sobre la religión. Según creen los otros, un niño en la condición que acabo de mencionar va directamente al cielo. Si se trata de un verdadero ángel ¿por qué afligirse por su muerte? Más bien ella produce regocijo. Visten el cuerpo y lo arreglan como un mamarracho, se lo cubre de flores y se lo pone en un lecho de gala. Los parientes, y otros que no lo son, viene velarlo durante la noche. En esta reunión reina la alegría más genuina. Se conversa, se escucha música, se come y se bebe hasta el día siguiente. Cuando llega la hora del entierro los músicos preceden al ataúd, y todos los que lo siguen muestran la mayor alegría. Nunca pude saber si las piezas que tocan los músicos en esas ocasiones son alegres o lúgubres. Sin embargo, es completamente seguro que la música de una gaita es mucho más agradable de escuchar que los sonidos desagradables del clarinete y del violín que acompañan a estos alegres entierros. (RENGGER, [1835] 2010, p. 108).



Do comentário de Rengger depreendem-se dois aspectos. O primeiro é referente à própria cerimônia, cuja característica principal, para espanto do médico suíço, é a forma alegre com que o rito é realizado: ao som de músicas produzidas por violinos e clarinetes – ainda que sua preferência seja pela gaita –, muita bebida, comida e conversas que marcam a passagem da noite para o dia do enterro. Um evento público que reunia familiares e desconhecidos do finado, evidenciando uma fé que necessita ser exteriorizada, em contraste com uma ideia protestante mais introspectiva, mas que revela também, como destaca Luiz Lima Vailati, “(...) uma concepção na qual a salvação da alma dependia também da ação da comunidade (não só a dos vivos, como também a dos mortos (...))” (VAILATI, 2002, p. 367). Sendo que, a razão para a ornamentação tanto do corpo, com flores, como do féretro – de forma extravagante para Rengger –, deve ser interpretada, de acordo com Vailati (2002), a partir de uma compreensão que não levava em consideração uma rígida separação entre o corpo e a alma, de modo que, a roupa poderia influenciar no destino desta. Além de que, a criança ao ser vestida de modo similar a determinado santo, poderia ter facilitado o seu papel de intermediador entre a santidade e os seus entes que permaneceram (VAILATI, 2002), como destacado por Rengger.

O segundo aspecto destacado e, o mais importante para o presente trabalho, refere-se ao entendimento que Johann Rengger tem destas práticas religiosas realizadas pelos *criollos* paraguaios. Há a presença de elementos próprios da religião, como o sacramento do batismo – condição de acesso ao céu –, e questões que foram amplamente estudadas e debatidas por teólogos ao longo da história da igreja, como o limbo, o pecado, a morte e os anjos. Todos estes elementos emanam do campo institucional da Igreja com suas interpretações e normatizações, mas que são compreendidas e praticadas pela população ao seu modo. Distinguem-se as cerimônias pelos sentimentos opostos que suscitam a alegria e a tristeza.

No entanto, Rengger não compreende a importância que estas atividades assumem para a comunidade, destacando as poucas famílias, que assim como ele não compartilham destes funerais e, que no seu entendimento têm “*ideas más sanas sobre la religión*”, opondo, portanto, sentimentos genuinamente religiosos das manifestações de devoção exacerbada. Ainda que a religião e a religiosidade sejam os elementos que norteiam sua avaliação, a diferenciação estabelecida por Rengger entre as práticas consideradas sanas e exacerbadas remete a um critério social que o viajante explicita algumas páginas antes em seu relato ao comentar sobre as condutas adotadas por “Las clases superiores” e as por “la gente del bajo



pueblo” (RENGGER, [1835] 2010, p. 105). Nesse sentido, ao popular está associado à credence contrastando com as ordens elevadas da sociedade que possuem, ainda que em grau diminuto para Rengger, uma noção mais iluminada da religião.

As avaliações de Johann Rengger sobre as atividades religiosas no Paraguai revelam um observador que dedicou atenção ao clero, aos fiéis, as manifestações públicas, como festividades e procissões, e até mesmo as cerimônias mais íntimas e domiciliares, como os funerais de “anjinhos”. No conjunto de seus comentários percebe-se a valorização do argumento da supersticiosidade, especialmente associada às camadas populares da sociedade, como sendo responsável pelas ideias equivocadas sobre a religião e suas práticas e levando a adoção de comportamentos desordenados. Contudo, a adoção de ditas ideias e comportamentos desordenados, tanto por parte dos religiosos como de seus seguidores, não seria o resultado de práticas metamorfoseadas por um longo processo de encontro cultural entre grupos distintos? Afinal, a cultura religiosa dos grupos *criollos* observados por Rengger no início do Oitocentos é produto de encontros e de relações estabelecidas entre vários sujeitos com culturas e relações de poderes diversas, como assinala Mary Louise Pratt (1999), a partir de seu conceito de zona de contato. Em decorrência desses encontros e relações desiguais é que se desenvolve o fenômeno da transculturação para Pratt (1999), um processo autônomo que não implica em uma assimilação passiva por parte de um dos grupos envolvidos, mas sim a seleção, a invenção e a adaptação à sua própria cultura. Como observa Serge Gruzinski (2003, p. 269), em estudo sobre as sociedades indígenas no México colonial, “A manutenção da tradição – vivida como uma continuidade que a Conquista não teria interrompido – não impedia o empréstimo”. Ou seja, as situações de intercâmbio entre as culturas imprimem mútuas alterações, o que aos olhos de Rengger, por exemplo, se apresentam como evidentes desvios.

O Paraguai indígena: a procura e o interesse pelo religioso

Ao longo de sua permanência no Paraguai, Johann Rengger conviveu majoritariamente com populações *criollas*. No entanto, o seu interesse pela história natural – objetivo de sua viagem – o levou a realizar uma série de expedições pelo interior do território paraguaio colocando-o em contato com grupos indígenas.



Após receber a autorização de Francia para realizar uma viagem até as cidades de Villarica e Yhú, Rengger seguiu até o povoado de San Joaquín na tentativa de encontrar-se com os indígenas guaranis, como era sua intenção. Aproveitando-se da proposta de um *yerbatero* (colhedor de erva-mate) que se ofereceu para guiá-los, Rengger colocou-se em marcha em companhia de seus dois serventes e do senhor Almenon que o acompanhava. Além de guia, o *yerbatero* realizava a importante função de intérprete, pois, apesar de falar guarani, Rengger afirma que os índios preservavam o guarani *antiguo puro*, de modo que, estes compreendiam o que ele falava, mas, não era possível entender as suas respostas (RENGGER, [1835] 2010, p. 113).

Nesse cenário as condições sob as quais se desenvolvem as observações do médico suíço alteram-se significativamente. Rengger ainda possuiu o *olhar* como instrumento primordial na elaboração de suas observações sobre os indígenas e o seu espaço, no entanto, ao necessitar de um intérprete desloca o *ouvir* para o *ouvi dizer* (HARTOG, 1999). A inserção de um intermediário no processo de pesquisa implica em alterações nos diálogos estabelecidos. Assuntos podem ser evitados ou priorizados e o próprio modo de falar, mais lento e atento às palavras utilizadas, são algumas das possíveis interferências resultantes da presença de um intérprete. Apesar disso, a maior dificuldade continua sendo a tradução.

A linguagem possui algumas características dentre as quais se destacam sua dimensão coletiva e cultural e o estabelecimento de uma relação intrínseca com o objeto que representa (WAGNER, 2010). Ainda segundo o autor, isso não nos permite desconsiderar as diferenciações que apresenta a linguagem quando se alteram os contextos sociais e regionais a que está vinculada e, especialmente, por meio do contato com outras línguas. Tais diferenciações se evidenciam notadamente na restrição da aplicabilidade de determinadas palavras e expressões (WAGNER, 2010). No entanto, como adverte Manuela Carneiro da Cunha (2009), com base em Walter Benjamin, o verdadeiro problema da tradução não é encontrar em diferentes línguas o mesmo objeto, mas sim, os modos de significação (*intentio*). Ou seja, como afirma a autora, “A boa tradução é, então, aquela que é capaz de apreender os pontos de ressonância, de fazer com que o *intentio* em uma língua reverbere em outra” (CUNHA, 2009, p. 108).

Desse modo, a ação do intérprete contratado por Rengger não se restringe a eliminação da diferenciação entre o guarani falado e compreendido por Rengger e o dialeto da mesma língua utilizado pelos indígenas. Como habitante local e culturalmente mais próximo do



universo indígena do que Rengger lhe cabe mediar às diferenças, as expectativas e as preocupações presentes nesse encontro. Como bem observa Peter Burke (2009), problemas linguísticos também são problemas culturais, sendo que o processo de tradução pressupõe uma negociação não definitiva que estabelece o intercâmbio de ideias e, inclusive, a modificação de significados. Sua tarefa é decisiva para a efetivação da comunicação, o que se reflete no cuidado dos interlocutores com relação ao trabalho dos intérpretes, geralmente marcado por uma relação ambígua entre confiança e desconfiança.

O esperado encontro com “(...) los guaraníes salvajes de la tribu de los caayguás” ocorreu no começo de novembro de 1821 (RENGGER, [1835] 2010, p. 114). Acampados em um bosque para passar a noite, Rengger e seus companheiros foram abordados por três índios que, reconhecendo-os e após conversarem com o guia ervateiro, aceitaram jantar com o grupo. Ciente de que a aldeia dos caayguás era de difícil acesso, Rengger solicitou a um dos índios – não sem antes presentear-los com uma faca e um pequeno espelho – que os guiasse até a aldeia no dia seguinte, o que foi aceito pelo índio.

Convivendo ao longo de aproximadamente três a quatro dias entre os índios caayguás, Rengger pode observar as vestimentas, os utensílios, as moradias, os costumes, o aspecto físico dos indígenas e dialogar com o cacique da aldeia visitada. Contudo, já ao final da sua estadia havia uma inquietação a incomodá-lo: não conseguiu registrar nada sobre a religião ou as práticas religiosas dos índios. Essa questão é tratada por Rengger com delicadeza. Necessitava de um momento específico para ser introduzida e de pequenas estratégias para garantir uma resposta satisfatória a sua inquietação. O momento propício ocorreu certa manhã, em que o cacique sozinho aproximou-se a volta de uma fogueira onde estavam Rengger e seus companheiros de viagem quando, então, o médico suíço:

Sabiendo hasta qué punto los indios desconfían de las personas que les hablan de la religión cristiana, porque no han olvidado que con el pretexto de salvar sus almas se los redujo a la más triste servidumbre, comencé a hablar al cacique diciéndole, con gran escándalo de mis compañeros de viaje, que yo no era cristiano y que quería saber si su dios era el mismo que el mío. (RENGGER, [1835] 2010, p. 128).

Inicialmente devemos destacar a importância que a expressão religiosa dos grupos indígenas assume para Rengger, pois há uma necessidade de identificá-las. Nesse sentido, de acordo com Jacqueline Hermann (1997), a possibilidade de conhecer Deus e de compreender



sua criação foi algo caro ao Iluminismo ao realizar “(...) uma certa apologia de uma ‘religião natural’ (*religio naturalis*)”, sendo que, “ (...) pode-se indagar se no fundo desta assertiva não estaria a ideia de que existiria um sentimento religioso profundamente arraigado na chamada ‘natureza humana’” (HERMANN, 1997, p. 329). Ou seja, considerando que Rengger era oriundo de uma realidade em que as ideias do Iluminismo estavam muito presentes, é possível que compartilhasse desses pressupostos que identificavam os sentimentos religiosos como algo inato da humanidade.

Ao mesmo tempo, Rengger procede em uma crítica ao colonialismo espanhol e, especialmente, à atuação dos jesuítas, da qual era um opositor, pois, em nome da evangelização teriam reduzido à servidão os indígenas. Motivo pelo qual, justificava os cuidados adotados na sua interpelação ao cacique caayguá, como negar que fosse cristão e, portanto, oferecer a possibilidade da existência de outra divindade.

Na continuidade, Rengger afirma que a situação desenvolveu-se sob uma inicial suspeição:

Me observó con mirada desconfiada, pero viendo que yo no llevada un rosario en el cuello, como hacía casi todos los habitantes del Paraguay, se tranquilizó y me dijo: ‘Nosotros conocemos sólo el *tupa* (espíritu) que vive en las estrellas. Es él quien hace la lluvia, las tormentas, quien envía a los jaguares a cazarnos, quien, por medio de un sortilegio (*payé*) hace que los *Ava-pyta* [mbayás] sean tan temibles; en fin, es *tupa* quien les ha permitido a ustedes apoderarse de nuestras tierras y nos ha reducido a la miseria’. Por más que le pregunté sobre el culto que rendían a este dios no pude conseguir más nada de él. Sin embargo se advierte por estas pocas palabras que atribuyen a su dios todo lo malo y dudo de que su culto sea diferente del que se practica entre los payaguás, de los que hablaré más adelante. (RENGGER, [1835] 2010, p. 128-129).

No relato de Rengger assumem uma grande importância os sinais diacríticos. Ou seja, enquanto o viajante suíço procura por possíveis imagens de santidades, templos e pela forma com que os índios conduziram o seu culto, o cacique procura por um rosário em um pescoço protestante e, diante da sua esperada ausência, permite-se falar sobre sua crença.

A ideia de que o sentimento religioso seria natural ao ser humano, podemos acrescentar a tradição do pensamento vigente desde o período da Conquista, que tendeu a caracterizar os nativos americanos, como destacou Laura de Mello e Souza (1986), como uma *outra humanidade*, mescla de homem selvagem e de monstro em que estariam ausentes os princípios de Fé, Lei e Rei. Portanto, somado os princípios cristãos a este imaginário, próprio



dos séculos XVI e XVII, o que se perpetuou, segundo a autora, foi que, “Fundidos ao homem selvagem, os quase simpáticos monstros europeus se animalizaram e se diabolizaram na colônia mais do que nos centros hegemônicos.” (SOUZA, 1986, p. 56).

Ainda que Johann Rengger seja um representante da transição do século XVIII para o XIX, em que esse imaginário permeado pelo maravilhoso já não se fazia tão presente, o que se percebe é que a identificação dos grupos indígenas pelo viajante suíço é realizada por uma leitura próxima da utilizada nos primeiros séculos da colonização. Quando, por exemplo, Rengger comenta acerca dos índios payaguás e afirma que: “(...) estos indios no conocen ningún tipo de adoración a Dios, y solo poseen una oscura noción de dos seres superiores, uno benevolente y uno hostil. (...) No saben nada de leyes; obedecen a su cacique sólo en sus fiestas; (...)” (RENGGER, [1835] 2010, p. 251).

A narrativa de Rengger, assim como as de outros viajantes, é escrita a partir das ausências e das diferenças que resultam do encontro cultural entre aquele que se desloca para observar e o que passa a ser observado. É com base no corte entre as culturas, que o viajante, como detentor do poder da escrita sobre o *Outro*, realiza um constante jogo de ida e de retorno do *Outro* para o mesmo, consistindo no que Michel de Certeau denominou de *economia da tradução*, cujo resultado é um discurso compreensível a partir da redução do *Outro* - o incompreensível - para o mesmo - o comum e inteligível (CERTÉAU, 1982).

Mais do que descrições, o relato de viagem ao realizar este processo de tradução acaba por conferir uma identidade para o seu autor e para a alteridade. A incapacidade de Rengger em compreender a divindade indígena, espírito no seu entender, e que produz o mal – o oposto radical da crença cristã –, serve também para sublinhar o que lhe define. Contudo, mesmo no século XIX, em que a civilização e a barbárie determinavam a grade de leitura da alteridade nos escritos de viajantes, as noções de religião e de religiosidade ainda são encontradas nesses registros e operam como atributos identitários.

Apesar de ter insistido com o cacique caayguá, para que este lhe dissesse como cultuavam seu deus, Rengger não obtém respostas. Sua inquietação com relação às práticas religiosas dos indígenas pode guardar semelhanças com a demonstrada pelos primeiros viajantes e missionários que aportaram na América. Cristina Pompa, em estudo sobre o processo de catequese e das categorias analíticas formadas a partir deste encontro na América portuguesa entre os séculos XVI e XVII, destaca que a própria noção de fé atribuída aos grupos nativos influencia na sua inserção em uma ordem hierárquica civilizacional. De acordo



com a autora, “O código religioso era, obviamente, privilegiado: a distância entre o Eu e o Outro foi medida pelo parâmetro da *Fé*, cuja presença ou ausência, ou melhor, cujo grau de intensidade marcava a distância entre a civilização e a barbárie.” (POMPA, 2006, p. 118). Portanto, identificar a ritualística do culto e as imagens adoradas pelos índios significava atribuir-lhes uma fé, uma idolatria, logo, havia esperança na sua conversão, na sua inserção em estágios mais elevados da civilização. O desalento viria dos grupos considerados bárbaros, cujos sinais diacríticos dificilmente eram identificados.

Confrontando os próprios caayguás aos payaguás e estes em relação à tradição europeia e cristã, Rengger produz um discurso que se esforça em conferir uma crença aos índios observados. No entanto, sua incompreensão dessas práticas acaba por sublinhar uma fragilidade às manifestações, que somadas a outras categorias também utilizadas na definição identitária, como técnicas, instrução, moradias e vestuário, resulta na elaboração de uma imagem de sujeitos – tanto os indígenas como os *criollos* paraguaios, que oscilam entre as possibilidades de avançar ou de recuar na escala da civilização.

Deve-se observar, que as narrativas dos viajantes ao promoveram a construção de identidades, incorrem na tensão destacada por Karina Bellotti (2005), entre o singular e o geral, cujo resultado constitui-se em generalizações. Rengger, por exemplo, percorreu determinadas regiões do Paraguai e estabeleceu contatos, muitas vezes esporádicos, com populações *criollas* e nativas específicas e, em outros casos, não pode observar diretamente a realidade a que se referia, valendo-se então, de testemunhos orais ou escritos de terceiros. Mas, não somente a observação direta ou indireta pode condicionar a construção das alteridades. O impacto que essas informações produzem em sujeitos de uma cultura distinta, em muitos casos favorece o tensionamento destacado por Bellotti, que alerta para o fato de que, “Ao se reconhecer a diversidade não se escapa do caso único, correndo sempre o risco de representar o todo pela parte.” (BELLOTTI, 2005, p. 9).

No entanto, um último aspecto do diálogo de Rengger com o cacique caayguá merece ser destacado. Deus é identificado como *tupa* [tupã], vivendo nas estrelas, regulando a chuva, as tempestades e a oferta de caça, é quem tornou os mbyayás – inimigos dos caayguás - fortes e temidos através de um feitiço e quem permitiu que os indígenas fossem subjugados pelos brancos. A pequena explicação não apresenta uma originalidade em relação a outros relatos sobre a cosmologia indígena sul-americana. Apesar disso, é valiosa pelas várias evidências dos contatos interétnicos acumulados ao longo dos três séculos de colonização, sendo que no



caso do Paraguai, há uma ativa prática missionária de jesuítas e de franciscanos com os grupos indígenas no transcorrer deste período. A experiência da catequese e da conversão promovida por estas Ordens exigiu, como destaca Cristina Pompa (2006, p. 123), “(...) a elaboração de uma linguagem de mediação, uma linguagem simbólica negociada, inteligível dos dois lados do encontro.”, resultando em uma realidade híbrida que não era nem essencialmente cristã e nem essencialmente nativa (POMPA, 2006). Advêm desta linguagem de mediação as analogias realizadas a partir da identificação de noções de fé e de divindades entre os índios. Tupã assume a equivalência de Deus, igualmente situado na esfera celeste. Ainda que Rengger necessite de um interprete para comunicar-se com o cacique, a influência do processo de conversão realizado pelos religiosos não deve ser diminuída. Logo no primeiro encontro de Rengger com o cacique, compreendido pelo viajante como uma demonstração de inteligência dos caayguás pelo tom de cobrança que assume, o médico suíço relata que:

Se detenía de vez en cuando, sin duda para dejar tempo a que mi intérprete tradujera sus palabras, cuyo sentido se puede resumir como sigue: ‘Ustedes son blancos (*coraï*) [(*carai*)]. Dios (*tupá*) les dió todo el poder, todas las riquezas de la tierra, incluso el territorio mismo que nos pertenece. (...) Nosotros los Ava (indios), por el contrario, somos pobres, no tenemos vestimenta, no tenemos casas, estamos obligados a recorrer la selva para no morirnos de hambre y limitados a vivir en ella, en tanto que ustedes ocupan la bella región que era nuestra. Por lo tanto es muy natural que tu compartas con nosotros tus riquezas y nos hagas regalos para reparar esta gran injusticia, puesto que nosotros valemos lo mismo que ustedes. (RENGGER, [1835] 2010, p. 118).

Destaca-se da tradução realizada pelo intérprete a Rengger, novamente a presença de elementos que remetem à elaboração de uma linguagem de mediação utilizada nos primórdios da colonização, especialmente pelos missionários. Porém, seria um erro pensar que esta mediação não tenha sido realizada também pela perspectiva dos índios. Nas duas citações que destacamos do relato de Rengger é possível perceber que o universo indígena também se altera diante da alteridade europeia. Primeiramente, a expressão guarani *carai*, que se refere aos caraiabas (os xamãs), foi a forma adotada pelos indígenas para designar os brancos em flagrante oposição a *verdadeira santidade* pela qual buscavam ser identificados os missionários (POMPA, 2006).

Já a segunda percepção da alteridade europeia pelos índios, revela o processo de abertura da cultura nativa frente às alterações impostas pelo encontro e pela convivência com



os brancos. Suas ações de domínio frente aos grupos nativos, como os extermínios, a escravização, as tomadas de suas terras e sua redução à miséria, como destacado pelo cacique, são explicadas a partir de uma compreensão própria que leva em consideração sua realidade cultural. Nestas situações, de acordo com Cristina Pompa:

(...) tanto a presença quanto a superioridade dos brancos, são colocadas no plano da meta-história, do ‘já decidido’ do mito, fundadas junto com o mundo. Essa fundação mítica, (...) faz com que essa presença e essa superioridade não sejam absolutamente ‘outras’, mas (...) remetam a uma opção nativa, errada talvez, mas realizada dentro do mundo indígena, feito para os indígenas. (POMPA, 2006, p. 127).

A reelaboração mítica da realidade nativa americana em virtude do encontro com os europeus não visa apenas fornecer uma explicação, mas, também, sua inserção em uma sociedade agora controlada por agentes externos.

Considerações Finais

Dedicar-se à ciência natural foi o objetivo da viagem ao Paraguai realizada por Johann Rengger em companhia do seu amigo Marcel Longchamp. As suas observações sobre as práticas religiosas – cerimônias fúnebres, a religiosidade indígena e as festividades populares – constituem exemplos da variabilidade temática que caracteriza as narrativas de viagem. A escrita jamais se concentra apenas nos objetivos do deslocamento proposto pelo viajante. Como um *gênero* de grande procura entre os leitores, a narrativa de viagem buscou traçar panoramas gerais intercalando com páginas de temas específicos (LEITE, 1996). As observações e avaliações registradas deste encontro cultural promovido pelo deslocamento remetem constantemente ao que se apresenta como novo ou curioso. É a partir deste estranhamento que Rengger justifica os seus comentários sobre os ritos fúnebres realizados no Paraguai, pois afinal, “Si todas estas ceremonias se practicaran de modo conveniente no habría nada que decir.” (RENGGER, [1835] 2010, p. 105). Ao mesmo tempo, o seu interesse pelo clero paraguaio está diretamente vinculado à figura política de Francia: “Como el dictador gobierna la iglesia y el estado, no será fuera del caso decir algo sobre el clero del Paraguay.” (RENGGER, 1828, p. 262). O que se observa é que Rengger chega à América Meridional com um conceito de religiosidade e de clero estabelecido e que não o alarga ao longo de toda sua experiência americana. A percepção e a avaliação das práticas religiosas são



realizadas sob um *Olhar* rígido e crítico, incapaz em muitos momentos de perceber outras manifestações religiosas próprias da cultura observada, especialmente, entre os indígenas.

Percorrendo um país, que no seu entendimento, estaria isolado e com a Igreja sob controle do governo, a avaliação do protestante Rengger revela sua preferência pela introspecção e a condenação às formas exacerbadas de manifestações religiosas, que só serviam para demonstrar o grau de supersticiosidade presente entre os *criollos* paraguaios e a influência de um clero carente de instrução. Se nas áreas urbanas e rurais Rengger percebia ideias erradas sobre a religião, entre os grupos indígenas sua preocupação era por identificar qualquer prática religiosa. Nos dois cenários, a presença e a possível ausência de fé resultaram em conclusões parecidas e marcadas por objeções por parte de Rengger, apontando para a permanência do seu conceito de religiosidade e a consequente dificuldade do viajante suíço em compreender as crenças e as práticas populares, especialmente, quando analisadas a partir de critérios teológicos (JULIA, 1988).

Outro fato que a análise das observações de Rengger torna evidente é a interpenetração de culturas tanto de matriz europeia como americana na sociedade paraguaia, ao longo dos mais de três séculos de contato. Assim como, a continuidade da importância do código religioso na definição dos traços identitários da alteridade, operando como mais uma medida dos sinais de civilidade presentes na sociedade.

Referências Bibliográficas

- ARECES, Nidia R. El Paraguay durante el gobierno del doctor Francia. In: _____; GONZÁLES DE BOSIO, Beatriz. **El Paraguay durante los gobiernos de Francia y de los López**. Assunção: El Lectos, 2010, p. 13-69.
- _____. De la independencia a la Guerra de la Triple Alianza (1811-1870). In: TELESKA, Ignacio. (Coord.). **Historia del Paraguay**. Assunção: Taurus, 2011, p. 149-197.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. Identidade, alteridade e religião na historiografia colonial. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, Vol. 2, Ano II, Nº 1, jan. – mar. 2005, p. 1- 22.
- BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. **Anuario de Historia de la Iglesia**. Navarra, Vol. 24, p. 97-115, jan. – dez., 2015.
- BURKE, Peter. Culturas da tradução nos primórdios da Europa Moderna. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia. **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: UNESP, 2009, p. 13-46.



- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHÁVES, Julio César. **El Supremo Dictador**. Assunção: El Lector, 1998.
- CONNAY, Jerry. “*Ni necesarios ni útiles*”: La destrucción de las órdenes religiosas en el Paraguay. In: WHIGHAM, Thomas; COONEY Jerry. (Orgs.). **El Paraguay bajo el Doctor Francia: Ensayos sobre la Sociedad Patrimonial (1814-1840)**, Assunção: El Lector, 1996, p. 75 - 101.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DENIPOTI, Cláudio; PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. Feitiçaria e iluminismo: traduções e estratégias editoriais em Portugal no século XVIII. **Revista Maracanan**, Rio de Janeiro, Vol. 10, Nº 10, jan.-Dez. 2014, p. 48-63.
- DIOGO, Maria Paula; AMARAL, Isabel Maria. Introdução. In: _____. (Coords.) **A outra face do império: ciência, tecnologia e medicina (Séc. XIX e XX)**. Lisboa, Colibri, 2012, p. 7 – 16.
- GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 1997, p. 329-352.
- JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques. (Org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LEITE, Ilka Boaventura. **Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX**. Belo Horizonte, 1996.
- POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula. (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 111- 142.
- PRADO, André Pires do; JÚNIOR, Alfredo Moreira da Silva. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**. João Pessoa, Vol. 11, Nº 1, p. 04-31, mar., 2014.
- PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império**. Relatos de viagem e transculturação. São Paulo: Edusc, 1999.
- RENGGER, Albrecht. Breve bosquejo del currículum vitae del Dr. Johann Rudolf Rengger. In: RENGGER, Johann Rudolf. **Viaje al Paraguay en los años 1816 a 1826**. Traduzido, prologado e comentado por Alfredo Tomasini e José Braunstein. Assunção: Tiempo de Historia, [1835] 2010, p.19-41. Tradução de Raise nach Pargauay in den jahren 1818 bis 1826.
- RENGGER, Johann Rudolf; LOMPCHAMP, Marcel. **Ensayo Histórico sobre la revolución del Paraguay, y el gobierno dictatorio del Doctor Francia**. Paris: Imprenta de Moureau, 1828.
- RENGGER; Johann Rudolf. **Viaje al Paraguay en los años 1816 a 1826**. Traduzido, prologado e comentado por Alfredo Tomasini e José Braunstein. Assunção: Tiempo de Historia, [1835] 2010. Tradução de Raise nach Pargauay in den jahren 1818 bis 1826.



- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Vol. 22, Nº 44, jul. dez., 2002, p. 365-392.
- VIOLA, Alfredo. **Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia.** Defensor de la independência del Paraguay. 2. Ed. Assunção: Servilibro, 2009.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.