

## Comunicação, cura e poder<sup>1</sup>

*João Paulo de Campos Silva<sup>2</sup>*

**Submetido em: 28/04/2024**

**Aceito em: 05/06/2024**

### RESUMO

Os missionários da Companhia de Jesus se constituíram como importantes agentes sociais e políticos na Colônia, permitindo que a presença da coroa fosse sentida. Logo, estes homens assumiram para si os cuidados com a saúde dos habitantes da colônia, permitindo à Ordem erguer um significativo arcabouço de conhecimento, cuja circulação restrita entre seus membros, conferiram-lhes uma importância política na Corte portuguesa. A comunicação, aqui, é colocada como uma ferramenta de mobilização de poder frente às situações vivenciadas pelos missionários, por sua dimensão política. Por fim, buscamos evidenciar o papel da circulação do conhecimento missionário no procedimento de disputas pela configuração do poder no mundo colonial.

### PALAVRAS-CHAVE

Comunicação; Política; Jesuítas; Disputas simbólicas; Brasil colonial.

## Communications, healing and power

### ABSTRACT

The missionaries of the Society of Jesus emerged as significant social and political agents in the Colony, allowing the presence of the crown to be felt. As these men took on the responsibility for the health care of the colony's inhabitants, this enabled the Order to build a significant body

---

<sup>1</sup> Este trabalho é uma parte extraída e adaptada da dissertação de mestrado defendida no dia 27/03/24 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design (FAAC), vinculada à Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho”/Unesp, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Associada Maria Cristina Gobbi. O trabalho foi realizado com apoio da Capes.

<sup>2</sup> Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Faculdade de Arquitetura, Artes Comunicação e Design, vinculada à Universidade Estadual Paulista - Unesp (Campus de Bauru) e graduando em Jornalismo pela mesma instituição. Possui graduação em História (2019) pela Universidade Estadual Paulista - Unesp (Campus de Franca) e graduação em Pedagogia (2021) pela Universidade Paulista. É membro do Grupo de Pesquisa "Pensamento Comunicacional Latino-Americano (PCLA)".

of knowledge, the restricted circulation of which among its members conferred political importance upon them in the Portuguese Court. Communication, in this context, is positioned as a tool for gathering power in the face of situations experienced by the missionaries, due to its political dimension. Lastly, we seek to highlight the role of the circulation of missionary knowledge in the process of power configuration in the colonial world.

## KEY-WORDS

Communication; Politics; Jesuits; Symbolic disputes; Colonial Brazil.

## Comunicación, sanación y poder

## RESUMEN

Los misioneros de la Compañía de Jesús se constituyeron como importantes agentes sociales y políticos en la Colonia, permitiendo que la presencia de la corona se sintiera. A medida que estos hombres asumían la responsabilidad del cuidado de la salud de los habitantes de la colonia, esto permitía que la Orden construyera un significativo cuerpo de conocimiento, cuya circulación restringida entre sus miembros les confería importancia política en la Corte portuguesa. La comunicación, en este contexto, se posiciona como una herramienta para reunir poder frente a las situaciones vividas por los misioneros, debido a su dimensión política. Por último, buscamos resaltar el papel de la circulación del conocimiento misionero en el proceso de configuración del poder en el mundo colonial.

## PALABRAS-CLAVE

Comunicación; Política; Jesuitas; Disputas simbólicas; Brasil colonial.

## Introdução

A aliança entre os cuidados com a saúde do corpo e a saúde da alma, desde muito, servira como ferramenta à missão jesuítica de conversão dos indígenas que habitavam as terras coloniais portuguesas (Leite, 2022; Viotti, 2014). Anchieta, por exemplo, desde sua chegada, relatou em cartas<sup>3</sup> sobre a grande procura que havia da parte dos indígenas aos padres enfermeiros (Gesteira, 2004, p. 76).

---

<sup>3</sup> O trecho comentado é o seguinte: “Uma criança de quatro ou cinco anos de idade, assaltada de grave enfermidade, rogava muitas vezes em pranto à mãe que a trouxesse ao Templo, e a mesma criança, gemendo diante do altar, dizia na sua própria língua: “Ó Padre, cura-me!” Esta, interrogada por seu pai, se porventura queria que lhe chamassem aquele feiticeiro para lhe aplicar o remédio, chorando com grandes lamentos

Observar as práticas medicinais mostra-se útil para a análise da compreensão das disputas simbólicas envolvidas no cotidiano colonial uma vez que o conhecimento desenvolvido para estes fins atrelava-se às descobertas de novas virtudes, e estas descobertas eram mediadas por um processo que envolvia não somente a comunicação interpessoal (entre os indivíduos envolvidos nas relações de cura, por exemplo), mas toda uma reelaboração nos sistemas epistemológicos que envolviam as concepções de mundo – religiosidade – existente no decurso do choque entre as culturas jesuítica e aquelas já presentes nas terras coloniais.

Antes de tentarmos traçar um panorama completo destes encontros culturais, pretendemos aqui resgatar essas práticas demonstrando como o conhecimento adquirido sobre virtudes da natureza local e a reelaboração dos sentidos que se incutiam no processo de cura e a circulação de elementos naturais e saberes (na forma de manuscritos) constituíam atos comunicativos e, que estes, denotavam a construção de um poder simbólico cujo acúmulo, seria importante para a própria conservação material – e por que não, política – da Ordem.

Partiremos das discussões propostas por Bourdieu a respeito do *'habitus'* e da posição no campo simbólico em disputa. Em suas palavras, “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (Bourdieu, 1989, p. 7-8). Tal poder age subjetivamente no indivíduo ou em um grupo, no sentido de que ele reveste a construção da realidade de tal modo, “[...] que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica* [da concordância de pensamento entre os sujeitos]: o sentido imediato do mundo [...]” (Bourdieu, 1989, p. 9).

Já o conceito de *campo*, pelo qual práticas estão distribuídas de acordo com o espaço e o tempo em que se observa, só existe e se legitima, por meio das relações sociais (de concordância ou disputa) sobre a verdadeira faceta dessas práticas, que aqui, seria a verdadeira cura, ou a legitimidade do próprio ato de curar. Esta ideia, de um campo em disputa entre os atores sociais envolvidos nos processos de cura é significativa, pelo fato destes missionários transitarem entre duas maneiras de se perceber a realidade concreta – a sua, religiosa e cristã, predominante no Velho Mundo, e àquela com a qual se depararam entre as diferentes populações indígenas com as quais tiveram contato, tomada como falseada, baseada em mitos.

---

lançou-se por terra, dizendo que não com ele, mas com o auxílio de Deus lhe seria restituído o antigo vigor: o que o mesmo Senhor operou, pois, aplicado pelos nossos irmãos um certo remédio, recobrou a tão esperada saúde” (Anchieta, 1554 in **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões, 1988, p. 52 *apud* Gesteira, 2004, p. 76)

Bourdieu, ao discutir a gênese do campo religioso, nos demonstra importantes apontamentos sobre a construção social que os missionários tinham imbuídos, não somente em sua percepção do mundo, mas principalmente sobre as estruturas de ação que serviam à sua prática missionária. Tais estruturas, parte de um processo maior de elaboração de um capital simbólico de ordem religiosa, vão ao encontro de um outro conceito elaborado pelo sociólogo francês, o *habitus*.

O *habitus* pode ser definido como um “[...] sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto [...]” (Bourdieu, Saint-Martin, 1976, p. 18). Tais disposições são resultado direto da experiência social do indivíduo, que é assimilada a partir de sua existência em um dado grupo, sendo um conjunto de agir, sentir, pensar e compreender a realidade imediata nutrido pela socialização da qual faz parte.

Além de agirem “internamente” dentro do indivíduo, elas operam na totalidade do grupo, orientando as escolhas e tomadas de decisões, moldando o estilo de vida e, sobretudo, sendo fundamentais para a compreensão da reprodução das estruturas sociais que moldam a construção de um determinado saber.

Em outras palavras,

O *habitus* fornece ao mesmo tempo um princípio de sociação e de individuação: sociação porque as nossas categorias de juízo e de ação, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares (assim podemos falar de um *habitus* masculino, de um *habitus* nacional, de um *habitus* burguês, etc.); individuação porque cada pessoa, ao ter uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. Porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de ações e representações presentes) [...]. (Wacquant, 2017, p. 38).

No contexto de importância que a cura representava para todos aqueles que construíam uma sociedade colonial no Brasil, partindo dos moldes elaborados por Bourdieu, a disputa pela “verdadeira cura” não se limitava ao ato concreto de restabelecer a saúde do indivíduo enfermo, adquirindo contornos políticos, uma vez que os missionários se punham como antagonistas de outras práticas de cura desempenhadas pelos diferentes agentes, em especial os pajés, ao mesmo tempo que representavam a Coroa portuguesa no território.

## As disputas simbólicas em torno da cura

Desde o início de sua empresa, conhecer as virtudes naturais da terra fez-se necessário aos missionários. O “paraíso terreno” (Holanda, 2000; Castelnau-L'Estoile, 2006; Leite, 2011) logo se tornaria um espaço desafiador para a missionação e as mazelas desconhecidas pelos jesuítas seriam um entrave persistente. Essas práticas, já eram desenvolvidas por estes mesmos missionários na Europa e o contato com a nova natureza e com diferentes grupos indígenas dinamizou o processo de reconhecimento dos elementos naturais, desde antes do estabelecimento de suas boticas junto aos Colégios. A nova natureza, enfermidades, e o aprendizado das práticas curativas e virtudes locais apesar de útil, logo entraram em choque com o próprio campo de compreensão de doença e cura oriundos da tradição jesuítica.

O desenvolvimento da Farmácia e da própria Medicina ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII tiveram raízes em tratados clássicos de Hipócrates e Galeno. As doenças eram entendidas em uma acepção que congregava visões médicas e religiosas, principalmente no sentido de estabelecerem condutas aos corpos. Os tratados de medicina do período traziam evidências de uma concepção religiosa da saúde e os próprios cirurgiões à época aconselhavam aos proprietários de escravos, dar-lhes o sacramento e a buscarem Deus para a cura das enfermidades de seus escravizados (Abreu, 2006).

Os missionários da Companhia de Jesus, integrantes de uma tradição letrada, formavam-se nas artes curativas, com base no saber ilustrado predominante, mas também, aproximando-se dos saberes empíricos, desenvolvendo mecanismos que foram importantes para sua sobrevivência no decurso de sua missionação. Vale destacar, portanto, que os missionários foram importantes atores na construção deste campo de conhecimento unindo duas formas de saberes que, em outras palavras, seria a “[...] admissão e louvor do uso da experiência aliada à reflexão e a teoria, combatendo o mero empirismo” (Viotti, 2012, p. 10).

Tendo em vista a incorporação de um *habitus* investigativo sobre as virtudes naturais, os missionários passaram, então, a lutar pela legitimação de suas práticas entre os diferentes grupos com os quais tiveram contato. Tal busca por legitimação, configura-se como uma disputa, na qual o monopólio do capital simbólico que gira em torno dos atos de curar, sua legitimidade, e quem poderia praticá-los, está em jogo.

Esta atitude desempenhada pelos missionários pode ser compreendida como parte estruturante do próprio campo religioso no qual se inserem. Segundo Bourdieu (2015), o desenvolvimento das grandes religiões universais, tais como o cristianismo aqui observado, está atrelado ao desenvolvimento das primeiras cidades, pois a oposição fundamental entre estas e o campo se dava a partir da divisão entre trabalho material e trabalho intelectual, uma vez que a vida no campo constituía obstáculos para a racionalização de práticas e crenças religiosas. Este processo de separação entre dois tipos de trabalho resulta na

[...] monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um '*corpus*' *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e, portanto, raros) [...] (Bourdieu, 2015, p. 39 – destaques do autor).

Como consequência dessa monopolização, o campo religioso vai se constituindo a partir “[...] da desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam, por esta razão, em leigos [...] destituídos do *capital religioso* enquanto trabalho simbólico acumulado” (Bourdieu, 2015, p. 39 – destaques do autor). Um desdobramento dessa monopolização do capital simbólico do trabalho de curar não se manifestou apenas no exercício em meio aos indígenas aldeados, estendendo-se, também, para a sociedade colonial que se desenvolvia.

Os missionários europeus não eram os únicos que estruturavam saberes e práticas a favor de seus interesses. Mesmo desenvolvendo um papel importantíssimo nos cuidados com a saúde, a sociedade não deixou de buscar alívio em outros nichos de conhecimentos – conhecidos como empíricos, estes

[...] eram homens ou mulheres que praticavam curas baseados em suas experiências com ervas, no conhecimento hereditário de mezinhas, na imitação de procedimentos médicos correntes [...] mas, essencialmente, sem uma formação direcionada para o exercício da Medicina (Viotti, 2012, p. 21).

Frente a esse quadro de “concorrentes”, os jesuítas passaram, então, a incorporar em seu capital simbólico próprio, referências e práticas que remetiam àquelas já validadas no âmbito colonial, apropriando-se do saber empírico corrente, e utilizando-os segundo conceitos

oriundos da tradição católica (Viotti, 2012). Conceitos estes, que concebiam o corpo humano de maneira negativa, associando aos aspectos físicos uma desvalorização da vida, resultados dos pecados cometidos. Desenvolve-se, então, uma medicina eclesiástica que aliava o cuidado físico ao espiritual, mas ainda assim, com preceitos voltados para a moralização e controle dos corpos (Fleck, 2017).

Num sentido mais amplo, tal busca pelo domínio (subjetivo e objetivo) dos corpos daqueles que se encontravam juntos aos missionários, ganham contornos políticos, uma vez que a sua vinda e permanência nas terras coloniais da América – mas também em domínios de outras regiões – tinham como um de seus propósitos, a representação da Coroa e a construção de uma sociedade europeizada em todos os domínios sócio-políticos.

## Corpo, comunicação e religião

A saúde é central nesta discussão do ponto de vista em que é percebida como um campo indissociável da própria percepção da vida - individual e coletiva. H. G. Gadamer (2006) diz que ela constitui um elemento de busca pelo ser humano, a partir do momento em que sua ausência é percebida e, por isso, seu impacto na percepção do corpo é duplo, agindo na percepção própria do enfermo sobre a sua condição, e também na do outro – do grupo – para com o enfermo.

Segundo Gadamer, cuidar da saúde através dos próprios modos de vida é uma tarefa especial de todo ser humano, que “[...] converge num campo de ação bem mais amplo de nossa civilização [...]” uma vez que, “Por toda a parte estamos de posse de um crescente ser-capaz-de-fazer (Können) humano [...], e importa inseri-lo em um todo regido por princípios do regime político.” (2006, p. 8). O campo da saúde pode ser compreendido como um espaço de ação que engloba subjetividades mais complexas do que só aquelas contidas no ato de curar, ou mesmo do acúmulo de novos saberes adquiridos pela mediação das populações originárias.

O campo das artes curativas encontrava-se permeado por estruturas subjetivas que orientavam o conhecimento elaborado em terras coloniais e sua circulação entre diferentes regiões, orientadas em uma tentativa de legitimação da figura missionária na Colônia e, conseqüentemente, na legitimação política da Ordem.

Gadamer desenvolve seu argumento elucidando o caráter diferenciado de “técnica” e “teoria” que este campo congrega, para depois discorrer sobre o movimento característico da relação médico-paciente, na qual tal prática está inserida<sup>4</sup>. O autor argumenta que a particularidade envolvente nas artes curativas se relaciona com a ideia de “equilíbrio” do corpo – ideia já presente nos escritos médicos basilares na compreensão médica dos missionários – e também, com o equilíbrio do corpo com o todo social.

Em suas palavras,

Nessa medida, o paralelo entre a arte do discurso e a arte de curar também é correto no sentido de que a situação do corpo passa a integrar a situação do ser humano como um todo. Sua posição no todo do ser não é somente no sentido da saúde, mas, num sentido mais abrangente, uma posição equilibrante. Doença, perda de equilíbrio, não significa apenas um fato médico-biológico, mas também um processo histórico de vida e um processo social (Gadamer, 2006, p. 49).

O corpo, um elemento já relevante para os campos da saúde e da religião, que constituem parte do pano de fundo que permeia as relações que apresentamos, ganha importância e se torna objeto de juízo à comunicação. Medicina e religião se encruzilharam dentro dessas perspectivas sobre a saúde e doença, avançando juntas no sentido de configurar uma tentativa de domínio dos corpos, de uma moralização destes que seriam um receptáculo da alma (Fleck, 2004). É no âmbito do domínio que a comunicação entra em cena como importante mecanismo de regimento e ordenação da vida social.

No campo da comunicação, o corpo, propriamente dito, emerge no contexto de ascensão da escrita alfabética, que reordena a forma como o mundo seria compreendido. Cádima (2002) discorre sobre, apontando que após a instituição de um regime pós-alfabético do olhar, as mediações simbólicas do domínio e do poder se transformam, assumindo um caráter majoritariamente visual.

Na trilha das mudanças sociais que marcaram a evolução do saber médico e farmacêutico, a comunicação ganha o corpo, uma vez que este torna-se um

[...] quadro legível e, por consequência, susceptível de ser traduzido no acto de escrever num espaço que seja considerado com um espaço de linguagem. Em

---

<sup>4</sup> Gadamer, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde** / tradução de Antônio Luz Costa. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 9-43

virtude do desdobramento do corpo ante o olhar, o que é visto e conhecido, não só é possível de sobreposição como também de permuta (tradução). O corpo é um número à espera que deixe de ser um criptograma. O que a partir do século XVII até ao século XVIII torna possível a conversibilidade do corpo conhecido [...] (Certeau, 1980, p. 9-10 *apud* Cádima, p. 59).

Toda esta relação entre sujeição do corpo e disciplinarização do olhar que emerge no interior das mudanças político-sociais, dialoga com as questões sobre a perspectiva religiosa relativa aos missionários e às suas ações adotadas no decurso de sua presença na colônia. A religiosidade, portanto, torna-se o palco onde a comunicação se desenvolve entre os agentes sociais.

Cádima contribui à discussão ponderando a relação entre surgimento da escrita e sua função de dominação ao observar os usos postos em práticas pela escrita, como na elaboração de documentos censitários, catálogos oficiais, inventários, entre outros tipos de documentação, tão caros à estrutura burocrática da Companhia de Jesus. O autor nos aponta que o surgimento do alfabeto fonético e, posteriormente, o desenvolvimento da escrita tipográfica são dois momentos marcantes de uma ruptura nos modos de dominação.

Em suas próprias palavras, é a

[...] emergência de novos modos de dominação que correspondem, no fundo, à introdução de um novo modo de comunicação, instituindo assim um novo dispositivo de sujeição inerente à mega-máquina da formação imperial desconhecido das sociedades orais [...] (Cádima, 2002, p. 45).

E, mais a frente, citando Louis Quéré<sup>5</sup>,

Modificando o sistema de comunicação, a escrita transforma não-somente o sistema socio-cultural mas também todo o modo de dominação. Mais precisamente, a escrita substitui uma dominação anônima, abstrata e descontextualizada por uma dominação mediatizada por diversos indivíduos (os decanos, os padres, os proprietários de bens de raiz...) e pelos grupos que constituem a vizinhança (um controle, portanto, de conveniência). O escrito é um efeito correlativo não unicamente da constituição de um aparelho de dominação burocrática (possibilidade de registro, assento, recenseamento, e de apuro contabilístico) mas também da exaltação da troca mercantil e da Lei como meios de regulação dominantes (Quéré, 1982, p. 124-125 *apud* Cádima, 2002, p. 45).

---

<sup>5</sup> Quéré, Louis. **Des miroirs équivoques** - aux origines de la communication moderne, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

O campo da religião se mostra como substrato subjetivo de todos os agentes encarregados da missão colonizadora, mas principalmente dos missionários aqui analisados. Além disso, cabe dizer que, os aspectos apresentados sobre o campo religioso, tomando por base o trabalho desenvolvido por Pierre Bourdieu, nos permite compreender que os processos de disputa e relações sociais desenvolvidas sob ele são, em maior ou menor grau, comunicativos, uma vez que a religião consiste em comunicação (Gordo, 2017).

Erlim Gordo traz a associação do campo religioso com o da comunicação, partindo do pressuposto que o ser humano é um ser de expressão, logo, é por meio da comunicação – e suas diversas manifestações – que a religiosidade toma forma. A comunicação aqui, é trazida em um sentido amplo, como um conjunto de expressões (como arte, mitologia ou rituais) que se desenvolvem conforme a vida e suas relações sociais se complexificam. A religiosidade aparece, então, como uma tentativa de compreensão da realidade (Gordo, 2017).

Erlim Gordo desenvolve uma perspectiva à luz da crítica histórica sobre a presença da comunicação desde muito cedo na raça humana, fazendo um retorno aos grupos pré-históricos e demarcando o ser humano como um ser comunicante, produtor e intérprete de símbolos que muitas vezes lhes serviam como uma possibilidade de contato mediado entre o mundano e o divino.

Citando Mircea Eliade (2010, p. 38), Erlim Gordo nos conduz à reflexão de que

À proporção que se aperfeiçoava, a linguagem aumentava seus meios mágico-religiosos. A palavra pronunciada desencadeava uma força difícil se não impossível, de anular. Crenças similares ainda sobrevivem em várias culturas primitivas e populares. São encontradas também na função ritual das fórmulas mágicas do panegírico, da sátira, da execração e do anátema nas sociedades mais complexas. A experiência exaltante da palavra como força mágico-religiosa conduziu às vezes à certeza de que a linguagem é capaz de assegurar os resultados obtidos pela ação ritual (Gordo, 2017, p. 40).

Essa reflexão nos permite compreender o campo das condutas ligadas aos processos curativos como práticas que se encontravam, também, no campo da comunicação, uma vez que haviam disputas e apropriações por parte dos religiosos, de diversas práticas e saberes já estabelecidas entre os grupos indígenas com os quais mantiveram contato, e entre os colonos da sociedade em desenvolvimento. Neste sentido, podemos remeter à questão dos símbolos e significados presentes nas ações curativas como uma via comunicativa, uma vez que

concepções de saúde, cura e doenças, ainda estavam relacionadas a um caráter mágico-religioso (Fleck, 2017).

Segundo o autor, o elemento simbólico “[...] unifica a comunicação com a cultura [...]” (Gordo, 2017, p. 43), um espaço por excelência onde a Religião transita. Na esteira de sua argumentação, o autor elenca 12 suposições que nos servem de apoio para nossa explicação:

- A humana é a única das espécies de animais com capacidade de representação simbólica.
- Esta singular capacidade se deve à possibilidade de codificação, transmissão, intercâmbio, decodificação e armazenamento abstrato de símbolos, é dizer, à comunicação.
- A comunicação é essencialmente simbolização.
- Os símbolos são construções sociais intelectivas comunicáveis por diferentes linguagens.
- A base de toda relação social é o intercâmbio simbólico.
- Todo comportamento humano é simbólico.
- Todo símbolo é interpretado desde uma estrutura de significação, vale dizer, uma cultura.
- A simbolização é constitutiva e resultante da cultura.
- A produção e o manejo de símbolos são um componente central da humanização da espécie.
- O homem é um animal simbólico, um animal comunicante culturalmente condicionado.
- A simbolização não se resume a um único modo de representação.
- A Comunicação define também – junto a outros elementos – a natureza humana (Gordo, 2017, p. 43-44).

Olharmos para o campo religioso como permeado de comunicação em suas estruturas, faz possível estender esse contexto formativo dos missionários que atuavam na Colônia. É possível, também, perceber similitudes dentro das estruturas no âmbito comunicativo utilizadas para alcançarem seus objetivos e tornar a empresa possível nos diferentes cenários que enfrentaram ao longo dos séculos de sua permanência.

Dito isto, compreender os aspectos mágico-religiosos envolventes nos processos curativos como estruturas comunicacionais nos garante uma interpretação de tais fatos como um universo de trocas simbólicas, e ao pormos a religião como um patamar comunicativo da vida social humana, podemos entender que,

[...] comunicar, referindo-se aos sistemas de crença religiosa, remete a um princípio estrutural de funcionamento dos próprios sistemas: combinar elementos ou partes que compõem o universo dos significados que uma religião

elabora a partir da fundação e que desenvolve no decorrer do tempo (Pace, 2009, p. 10 *apud* Gordo, 2017, p. 50).

A relação do indivíduo com o metafísico, o sagrado, depende da compreensão mútua do grupo social destes símbolos que estão sendo evocados. No caso da cura e do conhecimento das virtudes naturais, ambos os grupos aqui referidos tinham sua própria subjetivação e compreensão da realidade concreta da natureza – cada qual com suas particularidades, mas que não se anulavam. Pelo contrário, missionários incorporavam o saber aprendido em suas estruturas simbólicas, entretanto, eliminavam o caráter mediador dos povos originários (e de outros praticantes das artes curativas), creditando as “novas descobertas” aos irmãos que se lançaram ao escrutínio da natureza e, sobretudo, à Deus (Fleck, 2017).

### Atuação prática e monopólio do saber

Desde a chegada dos primeiros inacianos, a tentativa de estabelecer um diálogo direto, passando pelas peças teatrais usadas para a conversão até a própria criação de uma gramática geral, também utilizada com o intuito da catequização, significou que práticas comunicativas foram sempre empenhadas. Ao longo de sua permanência, essas práticas não se limitaram apenas à esfera do diálogo – muito menos ao território colonial português.

Segundo Gesteira (2004), o campo da saúde era um aspecto muito importante para a vida colonial naquele momento. Conquistar e conhecer a natureza sob a ótica das virtudes medicinais dos elementos locais era parte imprescindível para a garantia dos estabelecimentos europeus nas novas sociedades. Ela nos diz que

A “botânica médica” aparece como um campo de saber privilegiado [...], pois esse conhecimento era desenvolvido de forma sistematizada e, no caso específico da América portuguesa, controlado, sobretudo, por agentes sociais interessados na edificação de uma sociedade no Novo Mundo, entre os quais destacam-se os missionários da Companhia de Jesus (Gesteira, 2004, p. 72).

Ainda segundo a autora, neste momento de reconhecimento e domínio sobre o Novo Mundo, as concepções de cura existentes muitas vezes relacionavam-se intimamente com o

sobrenatural – fato que perduraria ainda em meados do século XVIII<sup>6</sup>. Este “lugar comum” onde a cura encruzilhava-se com aspectos mágico-religiosos constituiu-se como um campo fértil para que, no decorrer de sua empresa, os membros da Companhia de Jesus se colocassem como a figura portadora das habilidades necessárias para restaurar a saúde dos enfermos.

José Eisenberg, dizia que a tentativa de

[...] compreensão da cultura dos pagãos brasileiros permitia que os jesuítas achassem modos mais eficazes e prudentes de adaptar a linguagem, costumes e normas do cristianismo ao modo de vida dos nativos. Os jesuítas descobriram, contudo, que a conversão dos índios por esses meios estava sujeita a sérios limites. Com a chegada ao Brasil da terceira leva de jesuítas advindos de Portugal, os irmãos começaram a redesenhar as táticas de conversão, ampliando assim suas atividades para além da simples pregação da palavra. Neste novo contexto, a cura dos índios doentes tornou-se um importante instrumento de conversão (2000, p. 61).

Neste contexto, os processos envolvidos no conhecimento e elaboração de medicamentos à época de seu estabelecimento assumem contornos de dominação política: já em meados do século XVII, no Estado do Brasil<sup>7</sup>, era notório o reconhecimento que a Coroa portuguesa tinha sobre a responsabilidade que os jesuítas assumiram de cuidar da saúde da população local e, com isso, o caráter de autoridade que adquiriam (Gesteira, 2004). Um dos desdobramentos dessa configuração de autoridade pode ser observado na disputa entre o missionário e autoridade da cura, na figura dos pajés, das sociedades tradicionais que já existiam.

Junto a isso, o intento de batizar os nativos fora, desde sempre, um mote para guiar a missão dos missionários nas terras do Novo Mundo. Pressupondo uma percepção da vida como sendo um meio para a salvação, “[...] o significado do batismo, compartilhado pelos inicianos, implicava a possibilidade de assegurar aos índios a glória de Deus” (Resende, 2003, p. 231).

---

<sup>6</sup> No que diz respeito às influências religiosas – divinas – existentes nas práticas médicas na Europa, Bruno M. Boto Leite faz um ótimo estudo sobre qual episteme existia na formação médica dos padres da Companhia de Jesus. Cf.: Leite, Bruno Martins Boto. **Medicina de Padre: Estudo sobre os fundamentos culturais da medicina jesuítica no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011. Sobre a persistência do caráter mágico envolvente na cura de enfermidades, conferir MARQUES, Vera Regina Beltrão. *Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista*. In: **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. 2003. p. 163-195.

<sup>7</sup> Aqui, optamos pela utilização do termo Estado do Brasil, representando uma região administrativa colonial da Coroa, para opormos à região do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa opção se deu, pois, as boticas referenciadas na ‘Coleção de várias receitas...’ são pertencentes a esta região administrativa.

Assim, então, os cuidados com a saúde foram tomando protagonismo nas ações missionárias, ainda no primeiro século da colonização e, principalmente, após a chegada de Anchieta (Gesteira, 2004).

Ao falar das missões jesuíticas-guaranis do século XVII, Resende (2003) discute como neste espaço de socialização forçada e violenta, os indígenas ali presentes moveram estratégias para assegurar a preservação de seus costumes. Os conflitos deflagrados nestes espaços, não menos violentos que a própria realidade que enfrentavam os indígenas, encontravam-se, também, na ordem dos saberes de cura. Segundo a autora,

Os pajés, como eram chamados entre os nativos, ocupavam um espaço privilegiado entre os guaranis [...]. Acreditava-se que eram os responsáveis pelas atividades que norteavam a vida social e religiosa. Eram eles que afugentavam os maus espíritos, sendo também os intérpretes dos agouros anunciados pelos cantos dos pássaros ou pelo rastejamento dos lagartos [...]. Mas eram sobretudo seus rituais mágicos que se atribuía o seu poder de cura (Resende, 2003, p. 244).

Dada a importância contida na posição ocupada por estes entre o seu grupo, os missionários logo perceberam que seu êxito não viria por vias de supressão total; antes, para melhor superar o obstáculo que estes líderes representavam, a sua conversão poderia ter maior eficácia e, para tanto, diversos processos comunicativos da ordem da ação e do discurso foram utilizados nesse primeiro momento.

Mesmo dando ênfase às ações dos missionários, não podemos deixar de salientar que, em muitas vezes, tal assimilação de conhecimento e desenvolvimento de saberes e práticas não se deu de forma autônoma, contando com aprendizado a partir de fontes indígenas, mesmo estas muitas vezes sendo deliberadamente suprimidas, atribuindo o conhecimento adquirido intermediado pela observação da natureza ou do conhecimento indígena, ao Criador. (Fleck, 2017).

Um ponto que indica este caráter ativo dos grupos aldeados é relatado por Silva, quando os jesuítas passaram a regulamentar o uso dos sacramentos nos indígenas, por um lado, pois “Muitos índios acreditavam que o sacramento é que causava a morte.” (Silva, 2003, p. 59), por outro, porque

[...] buscavam o sacramento apenas como remédio corporal, desvirtuando seu verdadeiro sentido. Esta “confusão” da parte dos índios, chamada por Leite (1938,

pp. 273-274) de “superstição e interesse, que misturam religião e medicina”, parece ter sido combatida pelos jesuítas. Porém, não se pode deixar de considerar o quanto os próprios são responsáveis por ela, uma vez que eles mesmos combinavam medicina do corpo e da alma, e ainda, atribuíam um valor curativo ao sacramento, embora esperassem que uma vez batizados, os índios passassem a viver de maneira cristã (Silva, 2003, p. 59).

Este entendimento é um reflexo do caráter ativo presente nos Guarani ali reduzidos. Não é equívoco, portanto, imaginarmos que nestes espaços onde se reuniam diferentes etnias e padres havia, de ambas as partes, negociações em torno das práticas e saberes curativos.

Para os missionários havia, num primeiro momento, a necessidade de conhecer a natureza para combater toda a sorte de males que afligiam os aldeamentos de maneira mais eficiente; posteriormente, a tentativa de monopolizar do capital simbólico em torno das práticas serviu-os como mecanismo de dominação, ao mesmo tempo que o conhecimento dos elementos da terra serviam como elementos de negociação, pois este conhecimento, antes de registrados em manuscritos, eram de domínio dos povos originários. Em outras palavras, eles

Reconheciam um saber indígena, embora estivessem convictos de que todas as descobertas haviam sido fruto do esforço e da adaptação dos próprios europeus, os únicos com capacidade de perceber e discernir o mundo natural americano (Gesteira, 2004, p. 62).

Segundo Monteiro (2000), desde o início da empresa jesuítica de colonização, houve uma política linguística entre os missionários e os índios da costa brasileira, mas destaca que

Diferentemente das missões orientais, onde a tradução da doutrina em línguas nativas permitia a sua leitura pelos conversos, no Brasil a escrita não cumpria esta mesma função, antes colocando à disposição dos leitores missionários as fórmulas e os diálogos a serem postos em ação no encontro entre abarés, ou padres, e índios. A prática da evangelização, afinal de contas, repousava sobretudo na oralidade. Entre os índios das missões, conforme se verifica nos relatos dos jesuítas, a palavra falada em voz alta predominava sobre a palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de escrever. De fato, os jesuítas prestavam atenção às formas retóricas adotadas pelos “índios principais” e, em muitos casos, até imitavam este estilo na pregação do Evangelho (Monteiro, 2000, p. 39).

O espaço do aldeamento tornou-se um cenário privilegiado não só para a incorporação das diferentes etnias indígenas na sociedade colonial, como também para agregar as disputas estabelecidas em torno deles por diversos agentes coloniais (Almeida, 2000). Isso porque, na

própria formação, desenvolvimento e permanência destes espaços, a negociação entre missionários e líderes indígenas – os Principais – estava presente.

Segundo Almeida, “A ameaça de extermínio e de escravização somada às dificuldades crescentes de sobrevivência nos sertões dadas às guerras intensas com seus contrários e estrangeiros [...]” (2000, p. 85) foram fatores de influência para o aldeamento, entretanto, ela ressalta que o cenário

[...] não impediam os índios de negociar suas perdas, buscando garantir as melhores possibilidades de sobrevivência, como se percebe na documentação. [...] A vontade [...] emerge dos documentos como fator relevante para seu ingresso nos aldeamentos e dependia do balanço entre as dificuldades enfrentadas no sertão e as condições que lhes eram oferecidas (Almeida, 2000, p. 86).

Mesmo que a vontade dos Principais, levadas em consideração pelos agentes, constituem-se como elemento de negociação e reconhecimento entre as partes, não podemos ignorar o caráter violento que estes encontros carregavam em si.

[...] os aldeamentos significaram uma forma de arregimentação de mão-de-obra indígena para a colonização, mesmo que não fosse o objetivo principal da ação dos jesuítas. Mas a violência desse processo proporcionou a destruição de vários grupos indígenas (Tavares, 2016, p. 46).

A demonstração de um reconhecimento de ambas as partes sobre o outro, apontam que dentro dos acontecimentos observados, a disputa envolvendo os agentes indígenas e europeus não representavam uma submissão de um grupo ao outro, ao contrário, mostram o desenvolvimento de novas estratégias de compreensão que não eram unilaterais, pois, mesmo levando em conta a força maior representada pelos missionários, havia uma complexidade nas relações estabelecidas entre os grupos, a partir da qual constituía-se um poder de negociação, maior ou menor, a depender das circunstâncias.

Da segunda metade do século XVI e ao longo do XVII, essa seria, em partes, a configuração da realidade colonial: a Companhia de Jesus ganharia cada vez mais importância na vida cotidiana da sociedade em formação, atuando em diversas frentes. Seu intento primeiro, de angariar novas almas à Igreja e novos súditos às Coroas ibéricas ainda seguia, e ao seu encontro, esses homens foram aperfeiçoando seus mecanismos de dominação, tanto no

sentido da tentativa de catequização, quanto no sentido de administrar a vida secular dos colonos. Os jesuítas desenvolveram diferentes estratégias para o sucesso e manutenção de sua missão, sendo os Colégios estruturas-chave para seu funcionamento, como a formação de noviços, constituição de um clero, além da formação em práticas manuais úteis (Leite, 2022).

No século XVIII, a sociedade colonial se encontrava em diferentes arranjos ao comparada com os séculos anteriores. Com o desenvolvimento populacional nos principais centros, a importância dos Colégios aumentava e, por conseguinte, naqueles que havia boticas, elas tornaram-se uma peça central para a sobrevivência e desenvolvimento da empresa jesuítica.

Vale ressaltar que, para além das mudanças observadas na sociedade colonial, a Metrópole, ainda que à passos tímidos, entrava em um momento que levaria, na segunda metade do XVIII, a uma intensa reformulação sócio-política, afetando o âmbito econômico e o campo farmacológico do saber – áreas nas quais os missionários já haviam penetrado profundamente como agentes sociais e construíram um conjunto de saberes específicos (Caminha, 2017).

## Considerações finais

Neste momento da colônia brasileira, a presença jesuítica já mostrava bem estabelecida, com Colégios representando um centro organizativo de suas diversas instâncias de atuações e, suas boticas, uma importante fonte de renda que serviria para manutenção e expansão da atuação missionária. Dos Colégios aqui trazidos, dois já apresentavam um padre boticário responsável pela botica própria ainda no século XVII, sendo eles no Rio de Janeiro e Bahia, em 1670 e 1679 respectivamente. No Colégio de Recife, por sua vez, o primeiro registro dessa função só viria a aparecer no século XVIII, em 1732 (Leite, 2022).

Mesmo contando com a estabilidade da presença jesuítica – e de suas boticas – na vida cotidiana, os missionários ainda assim enfrentavam diversos “concorrentes” na escolha daquele que aplicaria a medicina aos corpos enfermos entre os colonos. Havia diversas medicinas e saberes desembarcados nestas terras e com o avanço do ensino médico em Portugal, os missionários passariam a esbarrar agora com a medicina douta, cujos membros iniciaram uma oposição às práticas dos Inacianos.

No século XVIII, os portugueses revisitam a emancipação da medicina da influência religiosa, um processo que começou no século XVII. Isso traz de volta ao centro das discussões as conexões entre corpo e paixões, ou corpo e alma. Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), renomado por suas reformas no ensino médico em Portugal durante o século XVIII, considera essencial expandir a jurisdição da medicina para assegurar seu sucesso e predominância na área da cura (Viotti, 2014).

Neste contexto, o século XVIII, seria então um momento de tensões. Na colônia, a presença missionária já bem estabelecida, apontava um acúmulo de provisões que, em partes, gerava diminuição da sua dependência em relação a Coroa. Segundo Leite (2022, p. 16), “A primeira menção ao lucro gerado pela produção farmacêutica dos padres aparece no catálogo trienal de 1694. Nele, fala-se unicamente do lucro da botica do Colégio da Bahia [...]”, sendo registrado o equivalente a 400 escudos romanos<sup>8</sup>, representando, em meio a outros valores que recebiam, cerca de 3,7% dos lucros daquele Colégio.

Esses valores eram significativos dentro da realidade em que cada Colégio estava inserido. No XVIII, o do Rio de Janeiro já era o mais bem estabelecido entre os outros, principalmente pela posição privilegiada que a cidade passara a ocupar no universo colonial brasileiro. Mesmo com essa importância política proeminente, fora a Botica do Colégio da Bahia aquela que, em termos absolutos, rendia maior provimento financeiro para a Ordem no Brasil, obtendo em média 1.200 escudos romanos; a do Rio de Janeiro, por sua vez, apresentava uma média de 600 escudos romanos; e a de Olinda, variava entre uma média de 100 a 150 escudos romanos (Leite, 2022, p. 18-19).

Tais apontamentos nos é relevante, uma vez que

Essas farmácias, que acumulavam uma importante carga de saberes científicos, constituíam-se, portanto, em função dos lucros da ordem, mas não só: elas dirigiam-se também para o provimento dos moradores da sociedade luso-americana do período moderno. Era a nobreza local, o clero, os mercados, os artesãos e outros grupos sociais aqueles que adquiriam os medicamentos fabricados pelos padres e que davam o retorno monetário à produção dos mesmos, ainda que parte dessa produção fosse escoada para os desvalidos, como

---

<sup>8</sup> Sobre estes valores, em nota, Bruno Martins Boto Leite nos explica que a contabilidade das rendas obtidas pelos missionários era feita em escudos romanos pois os documentos eram constantemente enviados para a sede da Ordem, em Roma. Segundo o autor, “O escudo romano (*écu romain*) era equivalente a 840 réis portugueses [...]” (2022, p. 17 – destaques do autor).

os escravos, e empregada junto às populações indígenas das missões (Leite, 2022, p. 19)

Não nos parece errado apontar que o conjunto das ações missionárias (tomada do saber indígena sobre a natureza, desenvolvimento de uma prática de fabricação medicamentosa, os lucros auferidos na venda e os usos próprios destes medicamentos) serviram, em partes, como mecanismos de acúmulo de poder e construção de uma soberania financeira para a Ordem nas colônias, além de uma construção de um “prestígio político”, no sentido de que estes homens tinham, ao fim e ao cabo, um grau de autoridade entre a população com a qual viviam.

A comunicação, antes de ser a estrutura dominante neste balanço de poder, tornou-se uma das ferramentas utilizadas em determinadas etapas, e definidas cada qual à sua utilidade. Antes como meio de disputar um espaço de prestígio com os grupos originários aldeados, depois, como acúmulo de conhecimento e circulação do mesmo entre os membros da Ordem, agindo como mecanismo de negociação. Dessa forma, compreender o campo simbólico que regia as relações sociais àquele momento surge como uma maneira efetiva de compreender melhor outros aspectos de dominação e disputas que estavam dispostas.

Retomando os conceitos de Bourdieu aqui trabalhados, tal configuração põe à mostra como a comunicação, na forma de uma circulação de conhecimento restrito, serviu uma dupla-função à Ordem: num primeiro momento, se mostrou útil como mecanismo de legitimação da figura do padre ante os “inimigos” da fé, com foco nos pajés, que tinham o monopólio simbólico da cura; posteriormente, com o andamento das reformas educacionais e ampliação da capilaridade jurídica sobre a prática e o ensino da medicina no Reino, fora utilizada como mecanismo de negociação para a própria manutenção da Ordem, fato este que pode ser observado pela própria natureza de alguns manuscritos médico-farmacêuticos que chegaram até nós.

O *habitus* missionário jesuítico, intrínseco em diversas facetas da vida cotidiana dos padres refletiu-se como o mecanismo funcional, que permitiu com que as atividades médico-farmacêuticas se desenvolvessem de tal forma, que fosse útil para mais de uma etapa da empresa missionária, tanto no trato com as diferentes etnias com as quais conviveram, como também no enfrentamento das reformas que foram levadas à cabo no campo político.

## Referências

- ABREU, Jean Luiz Neves. **O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII**. 2006.
- ABREU, Jean Luiz Neves. **Prédicas para a alma e o corpo: algumas questões para a compreensão da doença no contexto luso-brasileiro do século XVIII**. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 9, n. 17, p. 118-137, 2017.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português**. 2000. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas – SP. 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique. **Goftts de classe et styles de vie**. (Excerto do artigo "Anatomie du goftt".) Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 5, out. 1976, p. 18-43. Traduzido por Paula Montero.
- CÁDIMA, Francisco Rui Nunes. **História e crítica da comunicação**. 2ª edição. Lisboa: Séc. XXI, 2002.
- CAMINHA, Viviane Machado. **Medicamentos jesuítas: Representações da escrita científica através da coleção de várias receitas - 1766**. 2017. 227 f. Tese (doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- CARNEIRO, Henrique. **O saber fitoterápico indígena e os naturalistas europeus**. Fronteiras, v. 13, n. 23, p. 13-32, 2011.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; COHEN, Ilka Stern. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)**. Universidade do Sagrado Coração (EDUSC), 2006.
- EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **A medicina da conversão: apropriação e circulação de saberes e práticas de cura (Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII)**. Revista de Estudios Marítimos y Sociales, v. 1, n. 11, p. 34-80, 2017.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75)**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 11, p. 635-660, 2004.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho (ed). **Coleção de várias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. Tradução de Antônio Luz Costa. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

GESTEIRA, Heloisa Meireles. **A cura do corpo e a conversão da alma-conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XVII**. Topoi (Rio de Janeiro), v. 5, p. 71-95, 2004.

GORDO, Luís Erlin Gomes. **Comunicação (i)material com as divindades: tipos e formas de ex-votos na religiosidade popular**. 2017. 162f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. – (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

LEITE, Bruno Martins Boto. **Boticas, boticários e cultura farmacêutica nos estabelecimentos da Companhia de Jesus no ‘Estado do Brasil’, 1670-1759**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 17, 2022.

LEITE, Bruno Martins Boto. **Medicina de Padre: Estudo sobre os fundamentos culturais da medicina jesuítica no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1600208>. Acesso em: 27 set. 2023.

PACE, Enzo. **Narrar a Deus: a religião como meio de comunicação**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 24, n. 70, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v24n70/a01v2470.pdf>.

PASQUALI, Antonio. “Um breve glossário descritivo sobre comunicação e informação”. In. MELO, José Marques de; SATHLER, Luciano. Direitos à comunicação na sociedade da informação. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005, p. 15-48.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo”. In: Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social. 2003. p. 231-272.

SILVA, Paulo José Carvalho da. **Medicina do corpo e da alma: os males corporais e o exercício da palavra em escritos da antiga Companhia de Jesus**. Memorandum, 5, 55-68. 2003. Acesso

em 25/out./2023.Disponível

em:<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/silva01.htm>

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América Portuguesa**. 1995. Dissertação (Mestrado em História das Idéias). - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. 9. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **As práticas e os saberes médicos no Brasil colonial (1677-1808)**. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, Universidade Estadual Paulista —Júlio de Mesquita Filho, Campus de Franca. 2012.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Entre homens de saber, de letras e de ciência: médicos e outros agentes da cura no período colonial**. Clio. Série História do Nordeste (UFPE), v. 32, p. 5-27, 2014.

WACQUANT, Loïc. **Esclarecer o habitus**. Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 14, 2017.