

ALEXANDRE VIEIRA

PENSAMENTO POLÍTICO NA GUERRA GUARANÍTICA
Justificação e resistência ao absolutismo ibérico no século dezoito

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Departamento de Ciências Sociais, Centro de Filosofia e Ciências Humanas à Comissão Julgadora da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Silva.

Florianópolis, julho de 2005.

Àqueles a quem mais devo, Patrícia, João Pedro e Mariah.

AGRADECIMENTOS

A conclusão dessa tese não seria possível sem a presença física e intelectual de um orientador. E, definitivamente, esse não foi um trabalho solitário. Sinto-me particularmente contente em dividir a qualidade dos acertos que porventura puderem ser encontrados nas linhas que seguem. Ao meu orientador e amigo Ricardo Silva a minha admiração mais profunda.

Um agradecimento especial aos amigos Ariston, Marcos, Tiago. Além da grata surpresa de ter partilhado com eles a criação do *Núcleo de Estudos do Pensamento Político e História Intelectual*, sob coordenação do professor Ricardo Silva, foram os que leram, escutaram, dialogaram sobre muitas das questões que estão mais bem desenvolvidas nessa tese.

Ao CNPq e a Capes por terem apostado na proposta da pesquisa e terem disponibilizado bolsas de estudos regulares para a condução dos trabalhos. Minha gratidão e profundo apreço às meninas da secretaria do programa do nosso curso de pós-graduação, Albertina e Fátima. A sensação de acolhida profissional e afeto facilitaram muito dos trâmites burocráticos da vida acadêmica.

Um abraço especial aos professores dos seminários de pesquisa, aos colegas de sala de aula e a toda a comunidade acadêmica que, de um modo ou de outro, se divertiram com os encontros de delimitação do campo de estudo.

Minhas saudações aos colegas, lá no início da pesquisa, ainda no ano de 2002, me incentivaram a continuar os trabalhos de investigação. Foram as tantas informações, dicas, contatos, recursos. Muitos desses colegas estavam em trabalho missionário pelos continentes desse planeta. Um abraço fraterno em Katimbo Prosper sj, Nunes Gonçalves sj, Antônio

Amaral sj, Felipe Martins sj, Manfred Tietz, José Martins sj, Mike Schultheis sj, Antonio Cipriano sj, Desiderio Lino sj, João Cláudio Rhoden sj e Antonio Lopes sj.

Agradeço ao professor Kenneth Maxwell pelas recomendações bibliográficas e as palavras de apoio. À professora Inmaculada Fernández Arrillaga, da universidade de Alicante na Espanha, não saberia qual a melhor forma de agradecer. Sua generosidade no apoio a pesquisa concorre diretamente com a qualidade de seu pensamento político.

Minhas estimas aos colegas e professores do Curso Avançado em Teoria Política, realizado durante os meses de junho e agosto de 2003 no Iuperj/RJ. Foram mais de vinte dias de intensas trocas. Muito da pesquisa foi redefinido por conta dessa experiência. Um agradecimento em especial ao professor José Einsenberg pelas valiosas dicas de estudo. Os manuais de paleografia espanhola foram-me muito úteis.

Devo minhas considerações mais sinceras aos coordenadores e à equipe de pesquisa do Instituto Anchietano de São Leopoldo. Um especial abraço ao professor Pedro Ignácio Schmitz sj pela acolhida e pela liberação de importantes documentos do acervo privado do Instituto. Não poderia esquecer do carinho com que fui atendido pela Ivone da secretaria, pelo Fúlvio, pesquisador e por Jandir da biblioteca.

Ao professor Arthur Rabuske sj, minha admiração mais profunda. Sua disposição, inteligência e generosidade influenciaram decisivamente o modo como passei a abordar várias das questões-chave da pesquisa. Não há agradecimento possível para o pronto repasse de toda a bibliografia que estava fazendo falta nesse estudo. Fiquei particularmente sensibilizado por ter me confiado os originais de um livro seu, inédito, sobre a *Relação Abreviada...*, famoso libelo antijesuítico do século dezoito.

RESUMO

Esta tese expõe os resultados de uma investigação sobre os contextos práticos de explanação que serviram de base para justificar a resistência à execução do Tratado de Madri e resultaram na guerra guaraníca. Interessou-nos verificar a qualidade dos argumentos que foram utilizados por diferentes agentes para validar ou refutar tais práticas, com especial ênfase para jesuítas, guaranis e representantes das coroas que estiveram no centro dos conflitos. Suspeitamos que a habilidade argumentativa desses agentes contribuiu, decisivamente, para a mobilização de sistemas de crença que mobilizaram conceitos políticos fundamentais para a tentativa de sustentação do projeto civilizacional da Companhia de Jesus e do projeto colonial das coroas ibéricas. Por trás da reafirmação católica do *direito divino dos reis*, tanto jesuítas como indígenas desenvolveram um jogo argumentativo em que transpareceu a resistência aberta e declarada a qualquer poder, seja português ou espanhol, que pretendesse negar-lhes direitos de propriedade e exercício das virtudes próprias das comunidades cristãs. Com isso quebrou-se de vez a tão cara tese escolástica de servidão voluntária, o que resultou na façanha histórica e inédita de rebelião armada de índios guaranis contra sistemas monárquicos absolutos compostos pelos últimos reis católicos da Europa.

ABSTRACT

This thesis displays the results of an inquiry on the practical contexts of communication that had served of base to justify the resistance to the execution of the Treated one to Madrid and resulted in the guaraníca war. We are interested in verifying the quality of the arguments that had been used by different agents to validate or to refute such practical, with special emphasis for Jesuits, guaranis and representatives of the crowns that had been in the center of the conflicts. We suspect that the ideas produced in the meeting of these agents contributed, decisively, for the mobilization of belief systems that had resulted in the appearance of concepts basic politicians for the attempt of sustentation of the project politician of the Company of Jesus and the colonial project of the Iberian crowns. For backwards of the reaffirmation catholic of the deity of the king, in such a way Jesuit as aboriginal they had developed an argument capacity where it was transparent the open and declared resistance to any power, either Portuguese or Spanish, that it intended to deny right of property and exercise to them of the proper virtues of the Christian communities. With this the scholastic thesis of voluntary servitude was broken of time, what armed of guaranis indians against monarchic systems resulted in the historical and unknown exploit of rebellion absolute composites for the last kings catholics of the Europe.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – A GUERRA GUARANÍTICA E O PLANO DAS IDÉIAS.....	15
1.1. O Tratado de Madri e a primeira expressão da resistência.....	15
1.2. As vozes dissonantes do lugar.....	27
1.3. A ausência trágica do soberano.....	47
1.4. O surgimento de um novo poder soberano?.....	52
CAPÍTULO II – PENSAMENTO POLÍTICO NA GUERRA GUARANÍTICA.....	65
2.1. As representações jesuíticas e a colocação do argumento.....	70
2.2. A réplica: o fim do monopólio dos corpos e das almas.....	82
2.3. A tréplica: salvar as almas e libertar os corpos.....	87
2.4. A <i>devotio moderna</i> e a quebra da obediência passiva.....	93
2.5. <i>Pactum subjectionis</i> e o poder pastoral.....	105
CAPÍTULO III - A PRESENÇA GUARANI E O GOVERNO DAS COISAS.....	115
3.1. Pacto confederativo e as nações indígenas.....	115
3.2. A entrega dos Sete Povos e a suspensão dos poderes eclesiásticos.....	131
3.3. A separação do governo temporal e espiritual.....	136
3.4. <i>Dominus Deus Exercittum</i> – o anúncio da guerra.....	142
3.5. <i>Mbabuçu oicone</i> – profecia, extermínio e destruição.....	155
CONCLUSÃO.....	160
BIBLIOGRAFIA.....	163

INTRODUÇÃO

Nessa tese nos ocupamos com a investigação de um importante episódio da história colonial iberoamericana que foi a guerra guaraníca. Ocorrida entre os anos de 1752 e 1756, teve parte de sua expressão histórica constituída por um conjunto de variadas ações bélicas, que colocou em enfrentamento, de um lado, os exércitos de índios guaranis que viviam sob a tutela da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai, e de outro, os exércitos coligados de Espanha e Portugal.

A guerra, brutal e sanguinolenta, resultou no aniquilamento dos exércitos guaranis até o ponto de sua rendição incondicional, ainda no ano de 1756. Significou igualmente a ocupação irrestrita, pelos portugueses, dos territórios conquistados e compreendeu, sobretudo, um decisivo passo para a desarticulação do projeto jesuítico fundado no modelo missional-indígena que vigorou na América do Sul nos séculos dezessete e dezoito.

A questão primordial que nos colocou diante dessa tarefa de investigação foi: o que tornou possível a guerra guaraníca?

Com essa tarefa, avançamos na compreensão dos lances argumentativos que, numa perspectiva da história intelectual e do pensamento político, resultaram em práticas de justificação da resistência ao acordo de fronteiras e às coroas ibéricas. Preocupamo-nos, quase que exclusivamente, com aqueles proferimentos que tiveram força o bastante para agir no âmbito dos contextos de experiência, de modo que fosse mobilizado todo um ideário político disponível, sob forma de tradições de pensamento político ou repertórios práticos de explanação, para justificar a necessidade de defesa (ou ataque) da integridade patrimonial e humana das reduções.

Para tanto, tivemos de fazer algumas escolhas. Acreditamos que somente chegaríamos a um estudo mais sofisticado sobre o tema, se mantivéssemos a atenção num conjunto de

textos que foram produzidos por diferentes agentes num determinado período, e em um determinado lugar. O período escolhido correspondeu aos anos de 1750 a 1761, datas em que o Tratado de Madri vigorou. Nesse intervalo de onze anos foram produzidos boa parte dos textos que serviram para aguçar nossas suspeitas. Muitos desses textos foram redigidos por agentes que, de perto ou de longe, mantiveram algum grau de envolvimento em instâncias de decisão ou de registro dos eventos que conformaram a guerra. São figuras que poderiam estar entre os índios, os jesuítas das reduções, dos colégios, os representantes das hierarquias da Companhia, os monarcas e seus imediatos, que da América do Sul ou da Europa, se envolveram nos esforços de evitar, estabelecer ou apenas refletir o palco dos conflitos.

Estivemos ocupados, igualmente, em verificar até que ponto se poderia evidenciar a mobilização de sistemas de crença que justificassem a resistência a ambas as coroas, mas que tivessem seu centro operativo no espaço colonial sul-americano, na região platina, no interior da província jesuítica, enfim, no plano de confronto direto da guerra. E tal preocupação se sustentou na crença de que, jesuítas, índios, autoridades locais e européias não mais precisariam ser reconhecidos como auto-criticos ou autodepuradores para qualificarem-se como pensadores da política, muito menos precisariam elevar tal pensamento a um purismo teórico-filosófico.

Tal crença parece oposta àquela que localiza e legitima o pensamento político numa pretensa universalidade de seus pressupostos (sempre teóricos ou filosóficos). Nessa lógica, ganham destaque os circuitos históricos tradicionais em que se gerou e desdobrou, até onde sabemos, o extenso e variado debate da política no moderno. No entanto, acreditamos haver alguma razão em Pocock quando suaviza a questão ao sugerir a terminologia “história do discurso político” no lugar de “história das linguagens políticas” ou de “história do pensamento político”, uma vez que podemos, afinal, acreditar que, ao tratarmos do pensamento político, estamos lidando com uma variedade de contextos de explanação e

proferimentos que, mesmo valendo-se da tradição, encontram uma maior possibilidade de explicação se estiverem associados às pretensões e ações de agentes que os utilizam procurando dar respostas imediatas a questões imediatas. Em nosso caso, chamamos a atenção para a justificação das práticas de resistência que levaram, inevitavelmente, à graves conflitos bélicos na região platina.¹

Assim, os eventos da guerra guaraníca deixam de ser vistos como uma sucessão de fatos, cujas estratégias de combate somente poderiam ser encontradas na belicidade e no confronto tático de exércitos, ou na esperançosa busca pelos verdadeiros responsáveis pela resistência às monarquias ibéricas. Com o alargamento no modo de entender o que é o pensamento político, a guerra guaraníca ganha a possibilidade de se configurar num novo conjunto de contextos de experiência que necessita de novos modos de dizer, justificar a resistência e os confrontos.²

Sabemos que, até certo ponto, é arriscado buscar os modos pelos quais um ato de fala, um proferimento, pode inovar sobre e no interior de um contexto constituído por várias

¹ Diz Pocock: “*The concept of a political language to me implies that what was formerly, and as a matter of convention still is, known as the history of political thought is now more accurately described as the history of political discourse. The actors in our history were of course thinking, and often thinking very hard; many of them belonged to clerics or intelligentsias specially trained to think in various ways; but in order to give either them or their thought a history, we have to provide an activity or a continuity of action, made up of things being done and things happening, of actions and performances and the conditions under these were enacted and performed [...]*.” Cf. J. G. A. Pocock. *The concept of language and the métier d'historien: some considerations on practice*. In: Anthony Pagden. *The Languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge. Cambridge university press. 1990.

² Em *Meaning and understanding in the history of ideas* (1969) Skinner se pergunta: quais são os procedimentos adequados que se tem que adotar quando se intenta alcançar a compreensão de uma obra, ainda mais quando essa obra é um clássico de teoria política? Tal resposta, no caso desse estudo, só se efetiva se refizermos a questão. Quais são os procedimentos adequados quando se objetiva compreender um texto que não é considerado pela teoria política contemporânea como um clássico? Isso porque devemos considerar que não estaremos lidando com nenhum “grande texto”, entendendo por isso, o texto que foi escrito para ser lido como um tratado teórico sistematizado. Não podemos dizer que cartas, diários, relatos curtos, descrições geográficas, ou qualquer tipo de texto que foi escrito para mobilizar a opinião de monarcas, clérigos, vice-reis, catedráticos, etc, possa ser aspirante, como se dizia nos setecentos, à grandiloquência e a glória. As disputas políticas e bélicas em que estiveram envolvidos jesuítas, índios e autoridades que circularam no palco dos conflitos os forçaram a escrever a partir da tônica de eventos precisos e em situações que exigiam imediatidade de respostas. Mesmo assim insistimos que nesses relatos, escritos sob pressão dos “acontecimentos”, há como distinguir um claro pensamento político, vigoroso o suficiente para poder ter influenciado profundamente o ideário político que vinha se estruturando na Europa daquele período, e que desde sempre foi considerado o percurso por sobre o qual se constituiu a razão do ocidente nos séculos dezessete e dezoito.

linguagens em interação, no entanto, tal desafio não invalida as possibilidades de uso inovador de esquemas metodológicos e conceituais surgidos no interior do atual cânon do pensamento político com vistas a resituá-lo, e com isso, ampliar nossas respostas a um passado que queremos que esteja cada mais próximo dos nossos próprios contextos de época.

No primeiro capítulo, *Guerra guaranítica e o plano das idéias* fizemos o exercício de apresentação, em linhas gerais, de como o conhecimento da existência do Tratado de Madri provocou os primeiros ânimos e resultou numa rearticulação das expectativas em relação a sua execução por parte de seus principais defensores.

Apresentamos o espaço em que foram deflagrados os conflitos bélicos e articuladas as primeiras justificativas para a resistência ao acordo. E o fizemos apoiados nos depoimentos daqueles que estiveram nos lugares dos quais nos reportamos. Nesse ponto escolhemos contrapor o modo como as vozes dissonantes (na ótica dos jesuítas da província paraguaia) apresentaram o lugar e as comparamos ao modo como os próprios jesuítas o fizeram. Para ficar mais bem exposto entendemos serem vozes dissonantes na província aquelas que se contrapuseram as intenções originais dos jesuítas de resistir ao Tratado de Madri. Dois agentes nos foram particularmente instigantes: o jesuíta Bernardo Ibañez de Echavarri (1716-1762), acusado de desobediência e traição à Companhia de Jesus, e expulso duas vezes da Ordem e o padre Luis Lope Altamirano (1698-1768), que enviado de Roma teve a árdua tarefa de conduzir o processo de transmigração dos povos indígenas. Ambos foram considerados inimigos do jesuitismo praticado na província paraguaia e estiveram em posições privilegiadas se, o que estava em jogo era a tomada de decisão sobre o que fazer diante de um acordo de fronteiras bastante controverso. O mais curioso é que eram jesuítas. E nesse ponto procuramos acentuar a existência de uma outra qualidade de antijesuitismo.

Veremos também que, no momento em que a guerra parecia inevitável, os índios assumiram definitivamente a posição de agentes que justificavam a guerra pela ausência do

medo. E justificaram a ausência do medo por conhecerem e anunciarem a sua ancestralidade mais autóctone associada aos ensinamentos jesuíticos que os colocavam em melhor vantagem argumentativa, quando o que estava em questão era falar do lugar, de sua história e da superação definitiva da condição original de povos facilmente expoliáveis e suscetíveis ao extermínio e destruição. Na seqüência, estudamos o modo como a monarquia espanhola lidou com as notícias que vinham da colônia. São enfatizados os relatos que demonstram como fez parte da dinâmica da guerra, a expectativa criada pelos inúmeros agentes nela implicados, com o que deveria ser uma posição definitiva e bem declarada do que pensava a corte espanhola a respeito da resistência ao acordo.

Agora, coube-nos enfatizar que tal chave argumentativa não foi um dispositivo de uso exclusivo dos jesuítas e dos indígenas. As relações entre outros representantes da monarquia espanhola naquela região deixaram subentendido que o governador geral daquelas províncias agia muitas vezes por conta própria, como se as exigências do rei nada valessem. Como se não bastasse, os representantes da monarquia portuguesa, com especial ênfase à figura do general Gomes Freire de Andrade (1685-1763), souberam se utilizar desse argumento e contribuíram para que se estabelecesse uma idéia de que a maior parte dos insucessos obtidos nas campanhas aliadas se devia a intransigência e aos interesses ocultos do general espanhol José de Andonaegui.

Entre 1750 e o primeiro semestre de 1753 as expectativas estavam todas voltadas para a resolução pacífica dos descontentamentos indígenas com o Tratado. A dificuldade de arregimentar aliados em toda a província, como, aliás, em todo o vice-reino do Prata e Túcuman (Peru), a delicada e ambivalente relação com a Europa, sobretudo as monarquias católicas, a intransigência da cúria romana, incluindo o generalato da Companhia de Jesus, a dificuldade no convencimento dos índios para a transmutação, foram justificativas que pesaram para a mudança de ânimos dos padres jesuítas da província paraguaia. A primeira

expressão dessa mudança de ânimo foi o desconsolo, a dúvida, a sensação de abandono e desproteção do projeto evangelizador que estava sendo conduzido naquelas paragens.

No segundo capítulo, *Pensamento político na guerra guaraníca* procuramos demonstrar que os jesuítas do Paraguai resistiram o quanto puderam ao Tratado de Madri antes que a guerra fosse deflagrada. Valeram-se de todos os recursos possíveis oferecidos pela tradição, para tentarem ganhar sua causa no campo das idéias. E não sabiam que com esse investimento haviam conquistado o seu primeiro exercício bélico. As plumas tornaram-se tão poderosas quanto as espadas e os chuços. A inadequação do acordo foi anunciada através de inúmeros dispositivos de argumentação e persuasão. Através de seus escritos os jesuítas demonstraram que dominavam a linguagem jurídica que sustentava a empresa colonial e evangelizadora nas Américas. A definição da política colonial indiana, alicerçada no exaustivo trabalho de compilação das leis das Índias por Solorzano y Pereira, compunha um corpo de leis a quem os jesuítas voltavam-se frequentemente. Aplicaram a seu modo e com grande eloquência a teoria escolástica do *pactum subjectionem* que fazia eco através dos reflexos impressos nas teorias da soberania fundadas no direito natural, para reforçarem, diante da monarquia espanhola, a idéia de que ninguém mais do que os jesuítas reunidos na província paraguaia e os índios guaranis missioneiros estavam investidos da maior fidelidade e lealdade à coroa, o que os tornaria tão melhores vassalos do rei que os próprios espanhóis. Nos momentos de maior tensão e necessidade de tomada de decisão, os jesuítas, sobretudo os curas das missões, ousaram aprofundar sua vocação teológica fundada na influência que a *devotio moderna* teve sobre as normas da Companhia de Jesus, e enfrentaram seus piores dilemas fazendo uso consentido da oração e do exame de consciência. Utilizaram largamente a história de sua própria presença na América do Sul para impressionar a coroa espanhola e convencê-la de seus próprios sucessos na empresa colonial e das eminentes ameaças a sua soberania e possessões se o acordo de fronteiras fosse cumprido.

A intransigência jesuítica da província paraguaia ao acordo das coroas ibéricas foi estabelecida por meio da radicalização de um dispositivo pós-medieval de contemplação que associava a oração individual com o exame de consciência. Desconfiando profundamente de seus companheiros, o padre Altamirano ameaçou puní-los com a pena capital e chegou mesmo a ordenar a suspensão dos direitos ao exercício sacramental dos padres que, acreditava, estavam colaborando com os povos rebelados.

Os jesuítas da província respondiam afirmando que os seus irmãos que estavam nos povos revoltosos haviam perdido toda a autoridade na condução da vida temporal das missões, e que em muitos casos os indígenas os mantinham reféns e os forçavam a praticar os ritos sacramentais como forma de preparação ritualística para a guerra.

Podemos dizer que, nesse momento, se tornam muito evidentes as continuidades e descontinuidades entre a tradição escolástica do *pactum subjectionem* e o modo como o conceito foi aplicado nos contextos de justificação da resistência jesuítico-guarani. Contestamos particularmente as teses que reivindicam a decisiva presença dessa teoria, e, portanto, de seu principal idealizador, Francisco Suarez, na justificação da resistência jesuítica às coroas espanhola e portuguesa.

É preciso deixar claro que não estamos eliminando a presença da influência da tradição escolástica para a justificação das práticas de resistência ao acordo ou às coroas. Apenas estamos afirmando que tal presença não mobilizou os argumentos que validaram a disposição para a guerra. A teoria da quebra do *pactum sum servanda* não foi aplicada, como entendia Furlong ou Beck, ao contrário, seu uso justificou o vigor da aliança que unia os índios como leais vassalos ao rei de Espanha.

Sustentamos que, se quisermos ir ao encontro das justificações que garantiram o anúncio da guerra, teremos que nos voltar para certo tipo de poder, no caso, aquele que Foucault chamou de poder pastoral. As condições políticas criadas pelo plano evangelizador

dos jesuítas nas missões, mostraram-se particularmente virulentas e imprevisíveis. A Europa fora pega de surpresa.

Mas, os jesuítas não estavam sós. No terceiro e último capítulo, *A presença guarani e o governo das coisas*, veremos que índios guaranis, charruás e minuanos lutaram lado a lado e também conferenciaram e discutiram qual a melhor estratégia a seguir no conflito. Os guaranis não apenas enfrentaram os portugueses e os matavam, mas também dialogaram, assinaram documentos, acordos de paz e os ouviram.

É particularmente estimulante ler os relatos desses encontros e o modo como os seus inimigos históricos se espantavam com a sua soberba, perspicácia e sabedoria. Espanhóis, portugueses, bispos, comissários, oficiais, jesuítas, índios e uma quantidade enorme de autoridades de época interagiram e produziram idéias. Conformaram entre si tantas decisões quantas vinham da Europa. Estavam tão seguros e suscetíveis, como qualquer um que tenha vivido como “testemunha ocular” aqueles anos difíceis. Contestavam e eram contestados. Tinham direito a dúvida e conspiraram, mas nunca, nunca deixavam de usar de práticas dialogadas. Por isso a imensidão de cartas, documentos, relatos, diários, relações, representações, que eram produzidos e enviados para todos os cantos, para todas as autoridades, por todas as vias. As embarcações levavam e traziam tantos documentos da Europa quanto um *chasque* (serviço de correspondência feito, geralmente, por um jovem à cavalo), os levava da capital das missões, Candelária, para cidades como Santa Fé, Corrientes, Córdoba e Buenos Aires. Uma verdadeira cultura de comunicação foi estabelecida nesses anos e, por isso, não conseguimos dizer que os agentes que por lá passaram viveram apenas de acusações e diálogos estéreis. A oposição, a resistência e a sublevação não foram apenas traduzidas por aquilo que exclui e que encerra. Pelo contrário, mesmo tendo a violência como substrato maior, as práticas e os encontros foram muito mais includentes e sincréticos do que o seu contrário. O que aconteceu naqueles anos esteve o tempo todo centrado numa geo-

política que privilegiou o lugar. Os principais agentes envolvidos com a execução e resistência ao Tratado de Madri se movimentaram, manifestaram e contribuíram para a constituição da guerra. Aqueles que habitaram os campos de batalhas deram uma contribuição ímpar para a desarticulação do espaço missioneiro, mas igualmente, formaram um plano contingencial que tornou irreparáveis os projetos políticos e territoriais de Portugal e Espanha. A Companhia de Jesus perdeu tanto com a guerra guaraníca, quanto as monarquias católicas da Europa.

Por fim, os jesuítas resistiram inicialmente ao Tratado de Madri utilizando as teorias políticas que sustentavam o edifício jurídico das monarquias absolutistas do século dezoito, mas por outro lado, quando optaram pela guerra, anunciaram os limites do poder soberano do rei através de um intrincado expediente, no caso, a lei divina mais fundamental. O exercício prático da oração individual, sustentáculo da *devotio* moderna, contribuiu decisivamente para que as respostas a um acordo injusto, se transformasse em combate contra a tirania e em favor da salvação das almas.

Quando nos voltamos para o palco dos conflitos, encontramos uma possibilidade, que se colocada ao modo de Foucault, pode nos ser muito importante. A possibilidade de nos aproximarmos do lugar e “ouvirmos” as falas que estavam agindo como numa disputa, numa batalha, facilitou a assimilação de alguns movimentos de análise ao estilo foucaultiano.

Se no lugar das relações de soberania, entendidas como as relações que estão centradas na figura do rei e seus aparatos jurídicos, privilegiássemos as relações de dominação, o exercício de reflexão sobre a evidência histórica poderia fazer eclodir novas maneiras de significar a guerra. Assumir tal perspectiva (das relações de dominação) é abandonar qualquer possibilidade de análise das formas regulamentadas e legítimas de poder, pois elas são o que são, “[...] o veículo permanente das relações de dominação [...]”. E ao deixar a figura do rei

em seu lugar, voltamo-nos para os súditos “[...] *em suas relações recíprocas* [...]”.³ Essa chave interpretativa nos deu a oportunidade de investir no que Foucault denominou o problema da dominação e da sujeição. Não se trata de descartar o problema da soberania e da obediência, mas chegar até a dominação/sujeição por outra via.

Aprender o poder em suas extremidades tornou-se para nós uma sugestiva tarefa, pois nos ajudou a localizar as práticas de justificação da resistência que foram decisivas para uma guerra com características, mesmo em seu tempo, tão singulares.

Um exemplo: o problema da obediência foi muito além da sua forma legal-institucional se enfocarmos o modo como os inúmeros agentes lidaram com ele. Nos anos da guerra a obediência foi um dispositivo de dominação e sujeição que expôs todos a contextos de experiências inimagináveis. Os padres curas foram solicitados, pelo seu padre provincial, a obedecerem as normas da instituição, e assim, refletirem sobre um determinado tipo de “desobediências consentida” que deveria ser empregada para casos extremos de isolamento ou perigo. A oração individual, dirigida à busca da certeza pelo melhor caminho a seguir foi o dispositivo escolhido para que solucionassem os seus dilemas. Nessa intrincada questão, tudo estava sendo considerado, menos a vontade do rei, e por extensão, nem a vontade do comando geral da Companhia de Jesus. No entanto, há ainda nesse momento, certo fatalismo na teoria foucaultiana do poder que atinge em cheio a idéia de agência humana. Quando Foucault afirma que não se trata de perguntar aos sujeitos “[...] *como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar* [...]” e prefere “[...] *mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos* [...]”⁴ está, de fato, estabelecendo um campo de prioridades para as suas pesquisas. Porém, cria-se a sensação de que há um mínimo de possibilidade para que o agente possa se colocar fora desse ordenamento jurídico.

³ Michel Foucault. Em defesa da sociedade. 1999. p. 32.

⁴ Michel Foucault. Em defesa da sociedade. 1999. Aula do dia 21 de janeiro de 1976. p.51.

A idéia de agência, como pensada por Mark Bevir, nos ajuda a equilibrar essa sensação de que a sujeição dos corpos e a regência dos comportamentos não deixa espaço para uma atuação emancipatória do sujeito. A pergunta seria: Uma vez identificados os mecanismos que fazem com que os sujeitos se tornem sujeitados, é possível pensar que há alguma saída para esses corpos periféricos, puro efeitos do poder?

Bevir encontra na teoria do Poder Pastoral de Foucault uma possibilidade para lidarmos com a idéia de agência nessa chave explicativa. O primeiro passo é distinguir o poder pastoral da disciplina. Depois precisamos aceitar o fato de que a disciplina (ou a violência) age de modo a tentar extinguir a nossa capacidade para a agência. Por fim, ao valorizarmos o poder pastoral como uma prática dominante nas sociedades políticas modernas, temos a oportunidade de localizar um ponto em que se pode reconhecer a agência em meio à relações de poder. O que nos parece estar sendo postulado é a possibilidade de imaginarmos o sujeito individual que é capaz de agir, adotar crenças e refletir sem que precise estar fora dos contextos sociais que o envolve.⁵

Sendo assim, o poder pastoral, além de ter a capacidade de manipular, controlar consciências, como faz o poder disciplinar sobre o corpo, pode atingir a consciência do sujeito e criar bases para a resistência.⁶ Aqui deparamo-nos com a perspectiva de um poder pastoral que atinge o sujeito em cheio, de modo a garantir-lhe que internalize as leis, as regras e as normas que considera relevantes para a sua própria auto-regulação.⁷

Ora, os jesuítas da província paraguaia parecem ter aplicado muito bem esse poder pastoral, exatamente porque agiram o tempo todo exercendo suas obrigações junto aos guaranis como pastores que cuidam de seu rebanho. E isso é visível nos inúmeros relatos que

⁵ E desta forma Bevir quer deixar bem exposto que a autonomia é diferente de agência: “*According to Foucault, the individual subject is not an autonomous agent, but rather a social construct. To consider the validity of his view of the subject, I want to distinguish autonomy from agency.*” Mark Bevir. Foucault and critique: Deploying Agency against Autonomy. In: *Political Theory*, Vol. 27, No. 1, February 1999. p. 67.

⁶ Bevir, Foucault and critique...1999, p. 72.

⁷ Bevir, Foucault and critique...1999, p. 73. Expresso de outro modo: “*Although we are not autonomous beings able to discover ourselves or to reach a neutral standpoint, we are agents capable of producing ourselves and of questioning any received standpoint.*” p. 76.

anunciaram os esforços desses padres nas tentativas de transmigração dos povos indígenas. Até certo momento, foi possível, aos que exigiam a transmigração, acreditarem que os jesuítas estavam colaborando e não resistindo. Nesse ponto, os índios eram acusados diretamente de serem rebeldes e os principais responsáveis pelos atrasos no cumprimento da evacuação dos territórios cedidos por Espanha à Portugal. Mas de um ponto em diante essa certeza pareceu esmorecer, até o ponto em que os jesuítas foram acusados de serem os principais mentores dos graves conflitos que se viam naquela região.

Foucault parece captar muito bem o modo como a prática pastoral cristã se diferencia da disciplina e da violência. O pastor exerce seu poder mais sobre um rebanho que sobre um território. E essa é uma máxima valiosa que se aplica em todos os momentos em que os jesuítas afirmaram sua vocação apostólica. Não há dúvida que se os guaranis tivessem concluído com êxito a transmigração, não teríamos guerra a relatar. A guerra somente parece ter se tornado possível quando o processo evangelizador jesuítico do Paraguai foi ameaçado como um todo. E isso significa que os jesuítas perceberam, ainda nas primeiras tentativas de mudança dos povos indígenas, que os territórios pretendidos, as terras mais adequadas para a instalação e continuidade de projeto de evangelização, estavam perigosamente perto de seus oponentes históricos, portugueses e próximo de determinadas nações indígenas não cristianizadas.

Os jesuítas souberam anunciar muito bem o risco de que seu rebanho se perdesse. A fuga para as montanhas, para as densas selvas, para os montes, representaria a volta para a barbárie, para a gentildade. No entanto, os jesuítas tinham um projeto para o seu rebanho, e a perspectiva do poder pastoral apresentada por Foucault nos deixa mais seguros para afirmar que o próprio rebanho conduziu o seu projeto. Como veremos os jesuítas não esconderam essa verdade. Anunciaram em inúmeros documentos que a fuga, a escolha pelo retorno a barbárie seria dos próprios índios. Em hipótese alguma se deixariam entregar nas mãos de

seus principais inimigos, os portugueses. Prefeririam morrer de fome, serem alvo dos índios bárbaros, se separarem de seus pais espirituais. E essa era uma forma de resistência a um Tratado que consideravam injusto. E os jesuítas do Paraguai souberam entender como ninguém as justificativas para a aplicação dessa forma de resistência. Mas isso não significou que a aceitaram, pois o bom pastor deveria “[...] *conducirlo* [seu rebanho] *a buenos pastos o llevarlo al redil.*”⁸

A nossa insistência em tentar detectar quais as justificativas mobilizadas para legitimar a resistência bélica passam por essa compreensão. Os jesuítas sabiam que os índios decidiriam qual projeto seguir. Das três alternativas possíveis para a resolução desse dilema, uma foi descartada logo nas primeiras tentativas fracassadas de transmigração. Os guaranis refletiram, fizeram convenções, debateram, rezaram, cederam às súplicas e exortações dos padres, dos bispos, governadores e do rei de Espanha. Mas ao fim, decidiram não migrar. O segundo plano de escolhas foi a resistência armada. O ano de 1753 nos mostrou como isso se daria. Por fim, se não houvesse mais o que fazer, a guerra deveria impor aos guaranis a salvação das almas e a libertação dos corpos. Para aqueles que não obtivessem essa graça, caberia o poder destrutivo de uma vida semi-nômade e gentílica como as nações infiéis.

O dilema vivido pelos padres da província paraguaia foi enorme, pois esse contexto prático de escolhas foi anunciado por eles próprios, num lúcido exercício de antevisão do que seria mais provável que ocorresse. Mas viver um dilema não significa que se deixe de fazer escolhas. Aos poucos os jesuítas e os indígenas foram aceitando o inevitável da guerra e isso os fez alterar as estratégias de enfrentamento de seus problemas. A linguagem rebuscada, os

⁸ Michel Foucault. *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*. The Tanner Lectures on Human Values. Standford. Stanford University. Outubro de 1979. P. 229.

esforços por convencer o rei, as justificativas da colônia, a lógica da defesa dos territórios do rei, cederam lugar às suas crenças religiosas mais fundamentais.⁹

⁹ Bevir trata da idéia de dilema de um modo particular. Diz que um dilema aponta para a existência de uma nova crença que se torna verdadeira pela existência de crenças anteriores e pela virtude dos fatos aos quais se dirige. Ver Mark Bevir. Notes Toward an Analysis of Conceptual Change. In: Social Epistemology, 2003, Vol. 17, No. 1, p. 58. A maneira como lidamos com os dilemas e os recursos mobilizados para dissolvê-los indicam como as tradições mudam com o tempo. É possível aceitar que os “[...] *individuals are capable of altering the traditions they inherit*”. Mark Bevir. On Tradition. In: Humanitas. Volume XIII, No. 2, 2000. p. 30.

CAPÍTULO 1– A GUERRA GUARANÍTICA E O PLANO DAS IDÉIAS

1.1. O TRATADO DE MADRI E A PRIMEIRA EXPRESSÃO DA RESISTÊNCIA

A guerra guaranítica continua sendo vista como um importante capítulo da história colonial iberoamericana. Estabelecida em meados do século dezoito não há como nos referirmos a esse momento sem que façamos referência a contornos narrativos predominantes, pelos quais, tal experiência colonial tem figurado como inédita e incomparável. Esses contornos aparecem, sobretudo, como lugares de explanação por onde determinados agentes históricos se mantiveram associados por intrincadas redes de influência e legitimação de suas ações. Instituições, discursos, e estratégias de combate e resistência foram estabelecidos numa lógica geopolítica única capaz de influir profundamente no projeto colonial ibérico oitocentista.¹

Tornou-se muito freqüente a estruturação de narrativas que colocaram como evento central da guerra guaranítica a reação jesuíta e guarani ao aparecimento de um tratado de fronteiras entre duas das principais potências político-econômicas da Europa do século dezoito.² Da necessidade de cumprimento desse tratado no tocante às populações indígenas e provoados missioneiros, portanto, de transmigração dos povos das reduções da banda oriental

¹ Tal contorno narrativo continua sendo consolidado pelo cânon do pensamento histórico e político que se ocupou com o sistema colonial ibero-americano. Seu surgimento foi decorrente do modo como os eventos foram narrados e encadeados pelos agentes que se envolveram nos conflitos. Em nosso caso, vamos nos ocupar diretamente com a tecitura dessa história narrada pelas “testemunhas oculares” que habitaram o principal palco dos conflitos que resultaram nos enfrentamentos bélicos entre tropas indígenas e coligadas. Trabalhamos com a pressuposição que não houve vantagem documental nem melhor posição de análise para os agentes que estiveram envolvidos nos eventos da guerra guaranítica, fossem eles jesuítas ou os representantes das monarquias ibéricas, sobretudo porque a produção de textos foi abundante e reproduzida extensamente como recurso adicional para justificar as ações de uns e de outros e compor acervo de provas que pudessem legitimar acusações ou defesas de causa.

² Mesmo tendo sido publicado pela primeira vez há dez anos, a compilação bibliográfica de Meliá & Nagel continua muito sugestiva. Além da apresentação de uma quantidade muito expressiva de obras relacionadas aos jesuítas e os guaranis, encontramos muitos comentários e apresentações de tais obras. A iconografia que acompanha todo essa relação bibliográfica gera interesse e dá leveza a proposta desses pesquisadores. Ver Bartomeu Meliá & Liane Maria Nagel. *Guaraníes e Jesuítas em tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Misioneira; Asunción: Cepag, 1995.

do rio Uruguai e da desocupação de estâncias altamente produtivas é que a resistência jesuítico-guarani teria sido articulada e é a partir dos conflitos originados nesse contexto que passamos a conhecer importantes figuras que viveram e decidiram sua sorte tendo como acontecimento fundamental a guerra guaranítica.

Para sugerir qualquer proposição que justificasse a guerra guaranítica e o modo como os agentes históricos se movimentaram nos inúmeros conflitos que a delinearão, a literatura sagrou como marco simbólico a data de 13 de janeiro de 1750, momento da assinatura do Tratado de Madri pelos reis católicos de Espanha e Portugal, Dom Fernando VI e Dom João V. A historicidade da guerra teve no surgimento do tratado o ponto de partida indispensável. Os eventos da resistência e das rebeliões jesuítico-guarani e os seus vínculos históricos e políticos foram e continuam sendo referendados em virtude desse relato que reconstitui uma cronologia inaugurada com o acordo de fronteiras.

O conteúdo e a aplicação do tratado, registros que aparecem sob forma de artigos, cláusulas adjacentes, resoluções e abundante troca de cartas, formaram o primeiro corpo de fundamentos que, desde sempre, tem servido como ponto de partida para as propostas de diálogo histórico sobre os conflitos. Alguns deles nos interessam comentar aqui. Começamos pelo próprio Tratado.

Em seu artigo primeiro são traçados os objetivos que fundamentam o acordo entre as coroas. Os limites territoriais entre Portugal e Espanha decorrentes das conquistas, tanto nos domínios das Américas como nos da Ásia, teriam suas linhas demarcatórias redimensionadas. Com isso, todos os direitos de ação decorrentes de bula (Papa Alexandre VI/1493), de tratados anteriores (Tordesilhas/1494, Paz/1668 e Utrecht/1713-1715) bem como de escrituras de venda (Saragoça/1529), perderiam seu efeito e validade.³ No caso específico da alteração dos ânimos na província jesuítica do Paraguai, alguns artigos do Tratado são mais importantes

³ Golin, Tao. A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750-1761). Passo Fundo: EDIUPF, Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998. p. 548-549.

porque são precisos nas suas determinações, e por decorrência, não exigiram maior esforço para o seu pronto entendimento por parte dos índios e missionários. Ao serem atingidos em cheio pelas cláusulas nele contidas, acabaram se envolvendo diretamente na resistência declarada ao acordo.

Do norte da colônia, ocupa-se o artigo terceiro do Tratado: “[...] *pertencerá à Coroa de Portugal tudo o que tem ocupado pelo rio das Amazonas, ou Maranhão*”⁴ Ao sul a linha demarcatória subirá “(...) *desde a boca do Ibicuí, pelo álveo do Uruguai, até encontrar o do rio Pequirí, que deságua na margem Ocidental do (rio) Uruguai*”. (atual território rio grandense).⁵ Em particular, o artigo décimo-quinto determinou que a Colônia do Sacramento (limite sul do atual Uruguai e vizinha da capital Montevideo) seria devolvida à Espanha pelos Portugueses. Com tal procedimento desfazia-se, à luz das relações de disputa do comércio no Rio da Prata, um duradouro processo de desentendimentos entre as coroas ibéricas que as levou por mais de uma vez a conflitos armados. Isso se entendermos tal solução como resultado do equacionamento de uma política territorial arranjada exclusivamente pelas monarquias ibéricas.

No entanto, a divulgação de dois artigos gerou, ainda no ano de 1750, a sensação de que a resistência jesuítico-guarani poderia resultar em conflitos mais graves, como de fato ocorreu. O artigo décimo-sexto tornou evidente que para a troca das possessões territoriais entre Portugal e Espanha as aldeias ou povoações que estivessem no território a ser cedido a Portugal teriam de ser completamente evacuadas. E o artigo vigésimo-terceiro exigia que as ditas reduções da banda oriental do Uruguai, que então passariam a ser patrimônio de Portugal, deveriam ser entregues pela Espanha no prazo de um ano. Isso significava que nesse período cerca de vinte e nove mil pessoas teriam de se deslocar para outras regiões da colônia,

⁴ Tratado de Limites das Conquistas, entre El-Rei o Senhor Dom João V (Rei de Portugal) e Dom Fernando VI, Rei de Espanha, Assinado em Madri em 13 de janeiro de 1750, e ratificado por parte de Portugal em 26 do dito mês, e pela da Espanha, em 8 de fevereiro do dito ano. GOLIN, 1998, p. 549.

⁵ GOLIN, 1998, p. 550.

espanhola ou portuguesa, como quisessem, mas que em definitivo teriam que deixar suas terras levando apenas seus pertences mais preciosos e demais semoventes.

Ainda em 1750 o superior das missões no Paraguai, padre Bernardo Nusdorffer⁶ escreveu uma carta ao padre comissário Lope Luis Altamirano⁷, enviado de Roma para garantir o cumprimento do processo de transmigração, intitulada *Razones contra la precitada evacuación de los 7 Pueblos que se pretende hazer dentro de um año*⁸. Em tal carta Nusdorffer diz que ficou sabendo da impossibilidade de execução do tratado nos termos como fora assinado pelas coroas, pois naquela altura algumas tentativas de transmigração já estavam sendo realizadas e demonstravam-se objetivamente desgastantes. Os cinco pontos essenciais contidos naquele documento entregue a Altamirano se resumiram a detalhar o constante argumento de que “[...] *la evacuación de los 7 pueblos y sus estâncias en espacio de un solo año es imposible.*”⁹

Daqui desdobram-se os motivos pelos quais serão deflagrados os primeiros conflitos diretos entre os índios e as comissões mistas de demarcação de fronteiras, ainda em 1752.¹⁰

⁶ Bernardo Nusdorffer nasceu em 1686, em Platting, Baviera e morreu em 1762 na redução de São Carlos, Argentina. Desempenhou duas vezes o cargo de Superior (1734-1740 e 1747-1752). Ver: KRATZ, 1954, p. 10.

⁷ Luís Lope Altamirano, 1698-1768. Natural de Cártama (Málaga, Espanha). Faleceu na Córsega, França. Chegou à Buenos Aires em 22 de fevereiro de 1752. Esteve nas Missões de 15 de agosto de 1752 até 12 de março de 1753. Cf. GOLIN, 1998, p. 252.

⁸ Nusdorffer, Bernardo. *Razones contra la precitada evacuación de los 7 Pueblos que se pretende hazer dentro de um año*. In: Instituto Geográfico Militar. Documentos Relativos a la Ejecución del Tratado de Limites de 1750. Montevideo. Imprenta “El siglo ilustrado”, 1938. p.1-5.

⁹ Nusdorffer, *Razones contra la evacuación...*, 1938. p.1-5.

¹⁰ Tau Golin disponibiliza em seu livro um importante apêndice em que consta uma cronologia bastante esquemática dos conflitos que compreenderam a guerra guaraníca. Os conflitos teriam começado no dia 24 de outubro de 1752 a 40 leguas de Castilhos Grandes, atual território uruguaio, com uma tentativa frustrada de roubo de cavalos que terminou na prisão de dezoito índios e na morte de vinte e oito deles. Todos eram Minuanos. Entre 26 de fevereiro e 2 de março de 1753, no forte Santa Tecla, atual município de Bagé no Rio Grande do Sul, uma tropa de índios guaranis bloqueou a passagem da primeira partida de demarcação de fronteiras. Em 3 de outubro de 1754 o exército castelhano comandado pelo governador de Buenos Aires, José de Andonaegui foi surpreendido nas terras da missão de Yapeyú e ocorreu o primeiro confronto armado com índios. Morreram duzentos e trinta índios e outros setenta em dois foram feitos prisioneiros. Em dez de fevereiro de 1756, após três anos e cinco meses de conflitos e confrontos diretos ocorreu a decisiva batalha dos campos de Caiboaté, região sudeste do Rio Grande do Sul. Apesar das divergências na contagem dos mortos, o massacre indígena foi uma realidade. Mais de mil índios e menos de mil e quinhentos foram dados por mortos nessa batalha. O número de prisioneiros foi de mais de cento e cinquenta índios. Os exércitos coligados perderam cinco soldados e mais de quarenta ficaram feridos. Após essa batalha os conflitos duraram mais três meses e nunca tiveram a intensidade da batalha dos campos de Caiboaté. Ao todo foram trinta e nove enfrentamentos, entre emboscadas, guerrilhas, furtos, embates localizados e combates em campos de batalha. GOLIN, 1998, p. 576-587.

Desse ponto em diante iremos nos deparar com intrincadas circunstâncias de justificação da resistência, que compuseram verdadeiras práticas de argumentação. Lances argumentativos foram quase simultaneamente constituídos e apresentados pelos inúmeros agentes envolvidos nos conflitos. Por ora, o essencial é que entendamos que um dos principais argumentos em favor da resistência se originou ainda no processo de negociação do tratado nas cortes européias e refletiu o receio de que os índios guaranis se recusariam a se retirarem das reduções, conformando assim um movimento ativo contrário ao cumprimento do Tratado de Limites¹¹.

O principal palco das batalhas foi o espaço missioneiro conhecido como Sete Povos das Missões¹², que existiu onde hoje se localiza o noroeste do Rio Grande do Sul e compreendeu as reduções de Santo Ângelo, São João Batista, São Miguel, São Nicolau, São Luis, São Lourenço e São Borja, que por volta de 1750 reunia, como já dissemos, mais de vinte e nove mil habitantes.¹³ O ponto alto da guerra foi a batalha do dia dez de fevereiro de

¹¹ Leite, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII – séculos XVII-XVIII – Assuntos Gerais. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949; Velinho Moisés. Os jesuítas no Rio Grande do Sul. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Minas Gerais, n.9, julho de 1960; Maxwell, Kennet. Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

¹² Censo de 1753 das missões: 6144 famílias, 29052 pessoas. Por povos, São Borja, 633 famílias, 3493 pessoas; São Luís, 800 famílias, 4245 pessoas; São Lourenço, 474 famílias, 1838 pessoas; São Nicolau, 968 famílias, 4245 pessoas; São João, 772 famílias, 3228 pessoas; Santo Ângelo, 1137 famílias, 5105 pessoas; São Miguel 1360 famílias, 6898 pessoas. GOLIN, 1998, p. 534.

¹³ A fundação dos sete povos se deu nas seguintes datas: São Nicolau (1687), São Miguel (1687), São Luiz-Gonzaga (1687), São Borja (1690), São Lourenço (1691), São João-Batista (1698) e Santo-Ângelo (1706). Numa visão geral da organização administrativa da Companhia de Jesus na região das missões temos os seguintes cargos: Geral da Ordem, que ficava em Roma, o Pe. Provincial, que cuidava de todas as missões, no caso, os trinta redutos da Província do Paraguai. Um Pe. Visitador se deslocava com certa regularidade às missões para informar as coroas e o papado das políticas eclesiásticas dos jesuítas. Para além de procuradores, secretários e consultores, o superior das missões guardava papel estratégico pois tinha contato muito mais próximo e freqüente com as reduções. A cada seis meses deveria visitá-las e permanecer, no mínimo, quatro dias em cada uma. Abaixo dele, havia os vice-superiores do Paraná e do Uruguay, que encaminhavam as questões das missões a partir de uma espécie de conselho composto por consultores ordinários e extraordinários e admonitores. Quanto a organização interna de cada redução a fórmula encontrada pela Companhia de Jesus, num decurso de anos de aperfeiçoamento administrativo, resultou no seguinte desenho: o poder máximo de administração dos “pueblos” era exercido pelos padres jesuítas que moravam em cada redução, embora o cacique figurasse ao lado dos missionários em importância na tomada de decisões. Abaixo dos padres e dos caciques estava o cabildo, espécie de conselho de governantes locais. Sujeito ao cabildo estava o corregedor encarregado da supervisão dos diversos alcades que zelavam pela ordem e fluxo das atividades administrativas desenvolvidas nas reduções, como a exemplo, os escribas, contadores, fiscais, regidores e outros. Quanto ao aspecto da organização produtiva dos “pueblos” as várias profissões eram distribuídas como segue: carneiros, armeiros, ladrilheiros, enfermeiros, alfaiates, carpinteiros, escultores, ladrilheiros, sacristãos, torneiros, tecedores, pintores, panhadeiros, sapateiros, toneleiros, construtores, pedreiros, cozinheiros, curtidores

1756, realizada nos campos de Caiboaté em que o exército indígena foi irremediavelmente abatido. Ainda que nos documentos de época saibamos por diferentes agentes que as baixas dos exércitos indígenas tenham sido substanciais em volume, há muita diferença na contagem das baixas, que variaram entre mil e trezentos e mil e quinhentos soldados.

Após a guerra, foram instaurados dois inquéritos que resultaram em julgamentos nas cortes europeias visando o esclarecimento dos verdadeiros responsáveis pelas insurreições. Jesuítas e índios guaranis ocuparam o centro das investigações como sendo, ora uns ora outros, os principais mentores da forte campanha de resistência à execução do tratado. Nada além do processo geral de expulsão dos jesuítas dos domínios de Portugal e Espanha, respectivamente datadas de 1759 e 1767 foi consumado aquela época dos julgamentos no pós-guerra, e nem padres nem índios, nem quaisquer autoridades de quem desconfiavam de colaboração com os jesuítas foram diretamente condenados.¹⁴

Com o cancelamento do Tratado de Madri em 1761, a Espanha retomou a posse da região missioneira. Voltaram os jesuítas, mas a força do modelo dos sete povos já estava esgotada. Com o abandono da região, que ocorreu lentamente até o ano do cancelamento do Tratado, os vínculos de confiança em relação aos padres jesuítas teriam sido quebrados e as populações guaranis dispersadas por um amplo território.¹⁵

e fabricantes de instrumentos musicais. Echavarrí entende que a autoridade que submete o indígena está assentada no governo de cada povo. A plataforma de tal conselho estava assentada no governo concegil e secular composto por 1 corregedor, 1 tenente, 2 alcades, 1 alférez real, 7 regedores e seus secretários, cujo exercício administrativo não previa o governo político que ficava preservado ao domínio dos padres. Complementa tal plataforma a existência de músicos, sacristães, monacillos e gente da igreja. Ver Blumers, Teresa. *La contabilidad en las reducciones guaranías*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol 15. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Asunción, 1992.

¹⁴ Ver em especial o estudo desenvolvido por Becker, Félix *Um Mito Jesuítico: Nicolas I Rey Del Paraguay: Aportación al estudio del poderio de la Compañía de Jesús em el siglo XVIII*. Buenos Aires: Carlos Schaubman Editor, 1987.

¹⁵ As Missões jesuíticas do Paraguai tiveram sua existência garantida através do apoio conseguido por autoridades de Assunção na Argentina. Em sua aurora, nos anos de 1609 a 1622 foram fundadas as primeiras missões onde hoje fica a área que compreende o meio-oeste do Paraná, chamado a época de Guairá. Com a ampliação da empresa missioneira, o momento posterior de expansão (1624-1626) fez chegar os jesuítas na região que hoje compreende os limites de Paraná e Paraguai no Foz do Iguazu. Outros jesuítas foram até o Vale do Paranapanema e fundaram mais redutos missionais. Mais *pueblos* foram fundados na região de Itatim (1632). Orientando-se para outras áreas, no mesmo período relatado, até aproximadamente 1640, os jesuítas exploraram a região do Tape, hoje conhecida como sendo a porção geográfica do noroeste do Rio Grande do Sul. Com isso,

A anulação do Tratado de Madri serviu como marco simbólico para o abandono do foco europeu da guerra guaraníca. Naquele instante, ocorreu o fortalecimento do antijesuitismo na Europa e dos esforços envidados, em princípio por Pombal, que liderou uma ampla campanha objetivando convencer as cortes da Europa da necessidade, não apenas de expulsões da ordem jesuítica daqueles domínios como de sua total supressão.¹⁶ Em 1773 o Papa Clemente XIV, concretizou essa façanha histórica com o Breve "*Dominus ac Redemptor*".¹⁷

ao todo foram fundados mais de 40 aldeamentos distribuídos em território Português e Espanhol. Como nos informa Regina Gadelha e como se pode ver nos mapas que compreendem a região, as distâncias que separavam os redutos missioneiros ou aldeamentos era enorme, bem como a características topográficas das regiões escolhidas. Aldeamentos existentes em densas selvas contrastavam com outras reduções que existiam em áreas descampadas conhecidas como planícies uruguaias. A sorte desses primeiros missionários foi abalada com as incursões das primeiras bandeiras. Como exemplo, temos as investidas das Entradas e Bandeiras de Raposo Tavares realizadas entre os anos de 1628 e 1629 resultando daí uma intensificação das expedições e o acarretamento da destruição e subsequente abandono de vários aldeamentos. O ponto maior foi a guerra de Mbororé em 1641, tendo de um lado a coroa portuguesa e do outro os Guaranis liderados pelos jesuítas. A vitória Guarani não garantiu a retomada das áreas destruídas pelas bandeiras, mas inaugurou um largo período de paz nas novas regiões escolhidas, que mesmo assim ainda eram vastíssimas. Entre 1685 e 1740, a historiografia registra como sendo de crescimento demográfico e expansão territorial. Lentamente esta expansão permitiu a retomada de parte das regiões perdidas em outros tempos. Itatim, Guairá e Iguazú voltaram a fazer parte da jurisdição das missões. Como causa do longo período de paz e da estabilidade material e crescimento demográfico foram criados novos aldeamento. Por exemplo, entre 1682 e 1720 trinta novos povos foram criados. Um novo período de declínio (1720-1750) das missões Guaranis, assinalado pela redução drástica da população dos aldeamentos, teve lugar na região. Epidemias e serviços militares à coroa espanhola reduziram a população de 141 mil para 88 mil índio. Ver Gadelha, Regina A. F. (ed) Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea. São Paulo: Educ, 1999.

¹⁶ Essa é também uma história de descontinuidades, encontros e desencontros entre Portugal e Espanha. Numa ponta estavam as coroas de Portugal e Espanha, unificadas na dinastia dos Habsburgos, vivendo a empreitada da exploração das riquezas e da conquista espiritual, na outra ponta estavam as mesmas nações reunidas, mas não unificadas. Havia um sistema de competição comercial acirrado nas colônias ibéricas das Américas. O mundo ocidental convivia com o clamor iluminista pelos ideais das liberdades democráticas em contraste com as formas constitucionais de absolutismo: as monarquias ilustradas. Nesse momento, a Companhia de Jesus não era mais aquela da *Conquista Espiritual*(1639) de Montoya, mas sim a principal responsável pelo entrave das políticas administrativa e comercial das coroas ibéricas. E os Bourbons foram os responsáveis pelas campanhas difamatórias até a sua expulsão em definitivo dos territórios coloniais em 1767. Meliá, Bartomeu. El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol 15. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica: Asunción, 1988. p.129.

¹⁷ Há um dado curioso em relação à Companhia de Jesus. Bartomeu Meliá referiu-se a "Las siete expulsiones" para relativizar a intensidade da experiência de expulsão dos jesuítas na segunda metade do século dezoito da Europa e de suas possessões. Expulsar a Companhia de Jesus de reinos, territórios e de suas missões pelo mundo teria sido uma constante em sua história. Pelo menos sete desses eventos compreendidos entre os anos de 1611 a 1969 foram cruciais para a Companhia. Ver Meliá, Bartomeu. El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol 15. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Asunción: 1988. p. 220-34. Ver também: Bárbara Ganson. Our warehouses are empty: Guarani responses to the expulsion of the Jesuits from the Río de la Plata, 1767-1800. In: GADELHA, Regina A. F. (Ed.) Missões Guarani. Impacto na Sociedade Contemporânea. São Paulo, Educ, 1999. Discute as maiores razões para a supressão da Companhia de Jesus. P. 42-4. Em sua perspectiva a principal razão foi econômica. Lembra Ganson que os jesuítas eram acusados por Pombal de jogar em favor de seus próprios interesses comerciais, sobretudo, à custa dos índios.

A possibilidade de contar com um universo anterior de resistência européia ao acordo que se estava por concretizar nos fez refletir sobre o quão circunstancial é falar de resistência ao Tratado de Madrid numa perspectiva em que apenas os jesuítas, os indígenas e os representantes da coroa assumissem, *post factum*, uma posição histórica decisiva quando o que se discutia era a responsabilidade pelo insucesso do cumprimento de tão ansiado dispositivo de resolução de conflitos territoriais entre duas das principais potências políticas da Europa àquele momento. Isso porque antes de Altamirano chegar ao Rio da Prata e antes das primeiras equipes demarcatórias colocarem-se em campo, e ainda antes das primeiras cartas e resoluções jesuíticas, a resistência era feita e sentida na Europa, mais precisamente nas cortes de Portugal e Espanha e numa incansável disputa diplomática.¹⁸ O agudo quadro de tensão política entre as monarquias católicas, em decorrência da delicada modificação de fronteiras e da troca de postos militares e comerciais estratégicos, como a bacia amazônica e o Rio da Prata, somente se agravou a partir dos primeiros relatos das movimentações dos agentes, que de um modo ou de outro passaram a interagir no vice-reino do Prata.¹⁹

Mesmo após a assinatura do Tratado, e, por um bom tempo, as cortes européias executavam a sua política diplomática e desenvolviam suas estratégias de demarcação de fronteiras tendo a resistência dos jesuítas e dos guaranis como preocupante, mas ainda um problema secundário e, presumiam de fácil resolução.

¹⁸ A referência documental mais expressiva sobre as negociações do acordo parece continuar sendo as edições compilatórias de Jaime Cortesão. Cf. Cortesão, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Negociações. Tomo I, Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1962.

¹⁹ Morner discutiu o acirramento da rivalidade acirrada entre Espanhóis e Portugueses, pela disputa dos recursos da chamada *Vaqueria del mar*, como eram chamadas as grandes extensões de terra na Banda Oriental do rio Uruguai que continham milhares de cabeças de gado. Com o escassez no abastecimento de gado, em 1715, o governador de Buenos Aires deu por encerrada a exploração do comércio do gado e seus derivados. Portugueses, jesuítas, encomendeiros e o governo de Buenos Aires disputaram tensamente o domínio dessa economia. Ficou aqui a imagem do fortalecimento e privilégios dos exércitos guarani sob o comando dos jesuítas da província paraguaia. Ver Magnus Morner. Os jesuítas, as suas Missões Guarani e a Rivalidade Luso-Espanhola pela Banda Oriental, 1715-1737. In: Revista Portuguesa de História. Tomo IX. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra. 1960. Ver também: Arthur H. F. Barcelos. Os jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. In: Revista Complutense de Historia de América, 26. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense. 2000. Arthur Rabuske trata em seu texto da presença do guarani como um recurso estratégico de ocupação do espaço platino não somente para as pretensões de Espanha, mas, sobretudo, dos próprios jesuítas.

Para se ter uma idéia, um dos principais motivos das tensões entre as coroas e os seus representantes, nos primeiros dois anos após a assinatura do Tratado de Madri, centrava-se nos detalhes da permuta da Colônia do Sacramento pela região das Missões. O clima de mútuas desconfianças entre as coroas era significativo e o governador da Colônia, Luiz Garcia de Bivar, em correspondência ao vice-rey do Brasil, Diogo de Mendonça Corte Real, propôs que fossem evitados novos atentados contra a praça da nova Colônia (referindo-se aos inúmeros cercos sofridos pela Colônia do Sacramento desde a assinatura do Tratado de Paz em 1715). Esse clima de animosidade era reflexo da demora da “[...] *Côrte de Madrid, em firmar o tratado.*”²⁰ As preocupações estavam direcionadas a defesa da “[...] *Praça da Nova Colônia do Sacramento*”²¹ e a intromissão dos jesuítas nos assuntos das coroas significava que esse era um recurso estratégico a mais para que a Espanha paralisasse as negociações e procedesse belicosamente no seqüestro de territórios de Portugal.²²

Outra importante demonstração dessa problemática encontra-se nas duas cartas ‘secretíssimas’ enviadas por Sebastião José de Carvalho e Mello a Gomes Freire de Andrade²³, ambas datadas de 21 de setembro de 1751.

A primeira carta nos dá uma boa noção do modo como a coroa portuguesa percebia a estratégia de comando das ações dos comissários espanhóis no processo de demarcação. É o ‘espírito do Ministério’ que estava investido tal poder de comando. Por isso a importância de que Gomes Freire, que então já gozava de plenos poderes para garantir os trabalhos de demarcação de fronteiras, não desconsiderasse a prudência contra tais comissários, pois a experiência “[...] *do character pessoal de cada hum delles e o fiel testemunho dos seus*

²⁰ Ofício do Governador Luiz Garcia de Bivar para Diogo de Mendonça Corte Real..., 30 de agosto de 1751. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.179.

²¹ Notícias que vieram de Cadiz pela Gavarrá da Companhia de Sevilha... 4 de agosto de 1751. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.179-80.

²² Ver, Informação do Governador Luiz Garcia de Bivar, sobre a defesa da Praça da Nova Colônia do Sacramento. s.d. 1751. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil, 1936, p.180.

²³ Gomes Freire de Andrade (1685-1763). Português, por três décadas atuou como governador das províncias de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Foi o principal comissário de Portugal para os trabalhos de demarcação de fronteiras decorrentes da assinatura do Tratado de Madri. Cf. TAU, 1998, p. 24.

*procedimentos, não expiarem as tergiversações, com que aquella Ministério tantas e tão repetidas vezes nos obrigou [...] a suspeitar mal da sua lizura e ingenuidade [...]*²⁴

A resistência dos tapes (assim eram muitas vezes chamados os guarani) seria utilizada, de acordo com Pombal, como um dos pontos ‘substanciais e capciosos’ presentes desde o início das negociações do Tratado pelos espanhóis para colocar Portugal em contínua desvantagem. Pombal desconfiava que após se instalarem na Colônia do Sacramento, os espanhóis deixariam aos portugueses a tarefa de evacuarem os sete povos das missões, uma vez que o artigo vigésimo-terceiro do Tratado nada informava se seria o rei da Espanha o responsável por tal obrigação. Para Pombal, após a finalização do prazo de um ano para a entrega das referidas praças (a Colônia pela Banda oriental do rio Uruguai) e não tendo Portugal sucesso na ocupação do referido território, a coroa espanhola se isentaria, afirmando que sua parte no acordo já havia sido cumprida. O resultado, temia Pombal, era que se procedesse com a entrega da Colônia do Sacramento sem um equivalente ou, que se fizesse uma guerra para combater a rebeldia dos índios e que tal procedimento custaria o enfraquecimento da defesa das fronteiras das possessões de Portugal com outras nações. Como se vê, e Pombal anuncia, a Companhia de Jesus deveria ser vista como mais um importante recurso político-estratégico para a manutenção das vantagens que os espanhóis obtiveram com a chamada *Paz de Utrecht*.²⁵

Essas e outras várias recomendações eram feitas ao Governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade, por estar ele responsável pelo comando das partidas demarcatórias portuguesas. Com isso ficava delimitado que, da mesma forma como a coroa portuguesa se comportasse com o ministério espanhol, deveria Gomes Freire se portar com o comissário

²⁴ Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Mello a Gomes Freire de Andrade... In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil, 1936, p.192.

²⁵ Ibidem. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil, 1936. Em especial os parágrafos seis e sete da referida carta.

espanhol principal, Marques de Valdelírios²⁶, nos processos de demarcação, o que deveria resultar no esforço de se fazer crer da plena confiança e amizade, mas sempre desconfiando da sinceridade de suas instruções. Além disso, deveria Gomes Freire sempre tratar com o referido comissário através de cartas ou ofícios para que, desta forma, Portugal pudesse se defender de possíveis acusações por atrasos nas conferências ou na execução do acordo.²⁷

Enfim, Gomes Freire deveria se certificar das cláusulas adjacentes que se somavam ao texto do Tratado e que serviriam para instruir as equipes demarcatórias²⁸, sobretudo no ponto em que se dizia que os chefes das comissões de demarcação poderiam prorrogar, pelo tempo necessário, a entrega dos referidos territórios até que fosse completamente terminada a desocupação da banda oriental do rio Uruguai.²⁹

A segunda carta ‘secretíssima’ procurou instruir Gomes Freire de Andrade no trato mais adequado com as comissões de demarcação, uma vez que seriam formadas tanto por espanhóis como por outros estrangeiros de mais baixa patente. Basicamente, Pombal informou ao governador do Rio de Janeiro de dois perigos que seriam gerados por tal composição.

O primeiro perigo era relativo ao cuidado do comando português sobre suas tropas, pois a inevitável presença de estrangeiros entre elas representava um perigo imediato. Na avaliação de Pombal, Gomes Freire não deveria se descuidar com as tentativas de suborno daqueles que estariam nos territórios servindo às coroas apenas pelo interesse do “lucro do soldo”. Segundo Pombal, tais práticas de suborno muito frequentemente: “[...] *fazem cegar nessas partes Governadores e Bispos Hespanhoes para faltarem ao serviço de Deos e do seu*

²⁶ Marques de Valdelírios: Gaspar de Munive Leon Garabito Tello y Espinosa (1711-1793). Natural do Perú, foi nomeado o principal comissário espanhol para os trabalhos de demarcação. Cf. TAU, 1998, p. 28.

²⁷ Ibidem. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil, 1936.

²⁸ Foram destacadas três equipes de demarcadores que deviam de um determinado ponto e a um determinado tempo realizar as demarcações das fronteiras sul dos territórios de Portugal e Espanha. O bloqueio do forte de Santa Tecla, no atual município de Bagé/RS, ocorreu com a primeira partida de demarcação que saiu de Castilhos Grandes.

²⁹ Inventário dos documentos relativos ao Brasil, 1936, p. 192.

*Rey natural e fazem cegar da mesma sorte em Madrid Ministros da maior graduação para se precipitarem nos mesmos absurdos.”*³⁰

O segundo perigo fez alusão aos inconvenientes gerados pelo envio secreto de informações das possessões ultramarinas de Portugal e Espanha para outras nações interessadas nas riquezas de tais territórios. A instrução precisa era para que Gomes Freire notasse quais, dentre os estrangeiros, eram potenciais informantes para as potências estrangeiras. Em todo o caso, Pombal pediu para que os estrangeiros mais curiosos e eruditos se ocupassem com a história natural, com as observações físicas e astronômicas e que fizessem parte do domínio das ciências. Por fim, Gomes Freire não deveria deixar os estrangeiros ocuparem postos de oficiais e em hipótese alguma poderiam participar das conferências entre os comissários principais tendo participação de voz. Não deveria deixar, por receio de espionagem, que os estrangeiros escrevessem cartas ou relatos para os seus países. Qualquer relato produzido por tais pessoas tinha que ser colocado em livros específicos e mantidos em guarda portuguesa.³¹

Enquanto isso, os jesuítas da província do Paraguai estavam mobilizando significativos recursos documentais e bibliográficos que deveriam servir para justificar ao rei de Espanha as injustas cláusulas do Tratado. As cortes portuguesa e espanhola somente perceberam o quanto estavam subestimando a força política dos jesuítas quando as representações, as cartas e as súplicas pelo cancelamento do acordo ‘inundaram’ a Europa criando ânimos antes nunca imaginados.

³⁰ Segunda carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho para Gomes Freire de Andrade... In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936, p.201.

³¹ Ibidem, In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936, p. 201-2.

1.2. AS VOZES DISSONANTES DO LUGAR

O cânon historiográfico que tratou diretamente da guerra guaranítica, já nos primeiros desfechos dos conflitos bélicos nos anos cinquenta do século dezoito reforçou a idéia de que aquela época viu a intensificação de um sentimento antijesuítico que foi devastador para a sorte da Companhia de Jesus. Muito do que contribuiu para a intensificação deste sentimento de aversão ao jesuitismo creditou-se ao modo como os jesuítas das Américas se portaram em relação ao Tratado de Madrid. Não apenas os jesuítas da fronteira sul, mas também os jesuítas responsáveis pelas aldeias no norte do Brasil. Maxwell é quem nos lembra que portugueses e espanhóis se ressentiam de tamanha influência dos jesuítas na América do Sul, que ocupavam as duas pontas mais importantes e estratégicas do sistema administrativo das coroas. Portanto, natural e “(...) inevitável que o grande complexo de missões jesuíticas portuguesas e espanholas, que se alongava da foz do rio Amazonas e rio da Prata, começasse a ser visto como uma ameaça aos interesses das duas potências européias que dominavam a América do Sul.”³²

Geralmente, quando estudamos o antijesuitismo da segunda metade do século dezoito nos deparamos com a guerra guaranítica como um evento reconhecidamente visto como um grande fato. No entanto, tornou-se recorrente tratarmos do antijesuitismo de modo a discutí-lo a partir de seu *status* europeu, e, portanto com inúmeros agentes que agiam diretamente na Europa.

Essa perspectiva predominante colocou na Europa o centro irradiante de disputas ideológicas nos quais se degladiavam verdadeiros contingentes de críticos dos inicianos, mas também um expressivo conjunto de admiradores da experiência dos jesuítas no Paraguai, e dentre os mais citados, muitos filósofos proeminentes do iluminismo. O cânon se

³² Maxwell, Kennet. Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 54.

responsabilizou por sugerir o modo como o antijesuitismo, primeiramente luso, depois europeu, sincronizou a experiência da resistência e da guerra dos jesuítas com o que havia de mais avançado em termos de movimento intelectual na Europa naquele momento. Assim até a bem pouco tempo ainda era muito difícil encontrar análises do antijesuitismo que fugissem dessa tradicional e, como veremos, ambivalente forma de abordagem.

No plano europeu de admiração dos feitos da guerra ou da experiência jesuítica do Paraguai, a narrativa historiográfica segue um padrão bem conhecido da literatura. Quem nos ajuda a demonstrar tal fórmula é o padre Hoffmann Harnisch, que em 1972, ao introduzir o diário que o padre jesuíta António Sepp (escrito em fins do século dezessete), afirma o seguinte:

*“Os poetas alemães Wieland e Herder, ambos protestantes, o maçã Lessing (autor de “Natan, o sábio”, e o mais esclarecido dos espíritos alemães), os enciclopedistas franceses Diderot e D’Alambert, e até o escarneador-mor Voltaire, estes e inúmeros outros usaram palavras de suprema admiração para as reduções jesuíticas. Mas ninguém louvou com tamanho entusiasmo o trabalho missionário dos discípulos de Loyola como Gottfried Wilhelm Leibniz, o pensador mais universal dentre os filósofos modernos.”*³³

Essa é a fórmula tradicional para tratar da associação entre o jesuitismo missionário da província paraguaia e a recepção romântica ou não de tal experiência na Europa moderna e ilustrada.³⁴ No modo como estamos interpretando a experiência diríamos que esse seria mais

³³ Harnisch, Wolfgang Hoffmann. António Sepp: Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos. São Paulo, Martins/Edusp, 1972. p. xvii. Há ainda autores que criaram uma espécie de mística socialista em torno da experiência das missões jesuíticas do Paraguai. Alguns desses autores: Armani da *Ciudad de Dios Y Ciudad de Sol* de 1982, Baudin que escreveu *Une théocratie socialiste: L'état jésuite du Paraguay* de 1962, Décio Freitas do *O socialismo missionário* publicado em 1982, Lugon que em 1977 lançou *A república “comunista” cristã dos Guarani*, Lugones d’*El império Jesuítico* que apareceu em 1907 e Ruyer que em 1950 publicou *L’utopie et les Utopies*. Kern, crítica acidamente essas perspectivas por distorcerem o contexto de vida colonial no qual tais missões estavam inseridas. Kern acha que os jesuítas e seus convertidos sempre buscaram uma situação de equilíbrio entre a coroa espanhola e as autoridades eclesiásticas. Defendeu a tese de que muito do poder adquirido pelos próprios índios guarani foi dado por concessões da coroa preocupada com as políticas expansionistas dos portugueses. KERN, 1993, p. 77.

³⁴ Álvaro Kern e Bartomeu Meliá tornaram-se dois dos combatentes mais fervorosos da ideologização da experiência missionária no Paraguai. Resgataram um amplo leque de autores que ao longo dos tempos elaboraram e reproduziram teses que, em seus entendimentos, nada contribuíram para explicar a história dos

um dos interesses históricos que tem colocado sucessivas gerações de pensadores da guerra guaraníca lado a lado.³⁵

No plano extremo da justificação do antijesuitismo, a historiografia preferiu desenhar uma expressão predominantemente lusa e facilmente percebida na completa aversão pela Companhia de Jesus nutrida pelo ministro plenipotenciário de Dom José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal. Com isso, o contexto imediato que explica o antijesuitismo do século dezoito, se destacado em primeiro lugar o papel de Portugal, depois da França, Espanha e finalmente toda a Europa, até a supressão da Companhia de Jesus em 1773, manteve dois importantes vínculos apriorísticos. O primeiro, relaciona o antijesuitismo aos fatos que envolveram a resistência jesuítica à execução do Tratado de Limites de 1750 e o segundo, soma ao agravamento do movimento de ódio a Ordem inaciana uma aversão pessoal de Pombal aos jesuítas.³⁶

No entanto, há uma outra expressão para o antijesuitismo. Iremos defender uma possibilidade de analisar as práticas de alguns agentes que justificaram a resistência ao acordo

trinta povos num contexto mais geral do sistema colonial americano. Kern, Arno Alvarez. Missões: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto. 1993, p.75.

³⁵ Barbara Ganson, como representante das novas gerações de pensadores do jesuitismo não conseguiu escapar desse lugar comum. Reproduz ela: “*Montaigne, Voltaire and Montesquieu are among the notable writers whose portrayals of the Tupí-Guaraní as innocent children of nature, noble savages, or cannibals often reveal more about the nature of Western culture itself than about the original beliefs and cultural traditions of these “other”*”. Ver, Ganson, The Guarani Under Spanish Rule in the Río de la Plata. Standford, California. Standford University Press. 2003. p. 6.

³⁶ Como se pode ver nas principais publicações antijesuíticas do período. A *Relação Abreviada...* de 1757 foi o mais notório desses escritos. Antes da Relação já haviam sido publicados outros exemplos do antijesuitismo luso. São os impressos como a *Collecção dos Crimes e Decretos...*, do Pe. Domingos Antônio, reitor do Colégio do Pará, de 1755 e o *Diretório dos Índios*, escrito pelo irmão do Marques de Pombal, Mendonça Furtado, no mesmo ano. Eduardo Franco procurou ser mais exato ao analisar a literatura antijesuítica citada acima e reafirmou a imagem de Pombal como um verdadeiro estrategista de propaganda difamatória. O mito do estado jesuítico, império jesuítico, ou ainda império oculto, foi criado não somente para dar conta dos jesuítas do sul e norte do Brasil, mas de todos os que pudessem ser enquadrados. Claro está que os alvos prediletos do pombalismo foram as experiências nas reduções e aldeamentos guaranis. A idéia de império traduziria, na ótica do Marques de Pombal, o objetivo maior do plano civilizacional da Companhia de Jesus que seria o de tomar conta do Novo Mundo e se possível, do mundo inteiro. O regalismo daquela época repudiava vigorosamente “(...) a influência e intromissão do poder da Cúria Romana e das instituições a ela directamente obedientes; as razões de ordem moral, a teologia moral dos Jesuítas e a sua crítica ao poder tirano; as razões de ordem social, a luta de alguns membros da Companhia de Jesus contra a exploração desmesurada dos índios pelos colonos ao serviço do Estado, que ponha em causa a prossecução de objetivos mercantis importantes; as razões de ordem cultural, o poder educativo dos Jesuítas e a sua divergência metodológica e até paradigmática em relação aos intelectuais da matriz iluminista” Franco, José Eduardo. Fundação Pombalina do Mito da Companhia de Jesus. In: Instituto de História e Teoria das Idéias. Revista da História das Idéias: O Estado e a Igreja. Universidade de Coimbra. Portugal. vol. 22, 2001. p. 222-3.

de fronteira como uma distinta forma de antijesuitismo. Tal possibilidade sugere como antijesuitismo os movimentos de oposição aos inacianos que foram além da Europa, atravessaram o oceano e aportaram nas colônias. Não é um tipo de antijesuitismo que requer esforços políticos e conspiracionais de produção e circulação de libelos, disputas escolásticas, acadêmicas ou ministeriais para ser reconhecido. Nem ao menos é um antijesuitismo que estava fixado nas metrópoles coloniais. Nosso particular interesse agora volta-se para aqueles agentes que de um modo ou de outro se envolveram com a justificação da resistência diretamente nos cenários em que os confrontos bélicos eram estabelecidos. Durante os anos da guerra até o conclamamento do Tratado de Madri houve uma intensa circulação de idéias que resultou lentamente na constituição de um antijesuitismo muito peculiar, sobretudo, porque parecia estar sendo produzido por jesuítas, em condições de particular vantagem e posição de poder.

Dois exemplos nos bastam. Bernardo Ibañez de Echavarrí³⁷ e Luís Lope Altamirano. Ambos acusados de traição da Companhia de Jesus. Um foi expulso da Ordem duas vezes e por fim se tornou capelão de uma das três partidas de tropas responsáveis pela demarcação de fronteiras do referido acordo, o outro fugiu da província jesuítica com medo de ser morto. Tornaram-se muito antipáticos aos jesuítas do Paraguai. E por isso, os contextos de experiências que os cercaram nos são hoje preciosos, pois nos ajudam a refletir sobre os procedimentos e escolhas dos jesuítas que falaram e agiram no lugar.

Echavarrí, ao longo dos anos que esteve nas missões, reuniu um arsenal de documentos com os quais preparou lentamente uma publicação que somente seria impressa

³⁷ Sobre Echavarrí (1716-1762). Nasceu em Vitória na Espanha. Ingressou na Companhia em 1732. Expulso da ordem em 1745 (estava em Medina del Campo, Espanha) retornou a Companhia em 1752 sob o pedido e intervenção do Geral jesuíta Ignácio Visconti. Desembarcou na Província Paraguaia em agosto de 1755. Em 1757 seria despedido novamente, dessa vez pelo padre provincial José Barreda. Guillermo Kratz dedicou um importante capítulo de sua principal obra sobre o Tratado de Madri para pensar sobre a figura de Echavarrí. Ver Guillermo Kratz. *El Tratado Hispano-Portugues de Limites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma, Institutum Historicum S.I. 1954. pp. 184-197.

anos depois da finalização da guerra.³⁸ O que importa é que Echavarrri foi um autor pouco estudado, exatamente por sofrer dessa insistência de julgamento histórico que encontrou na demonização do oponente a sua principal estratégia de referenciação. Independente de ser considerada fantástica, alegórica ou fabular, ou seja, para muitos o oposto do factual e verdadeiro, Echavarrri constituiu uma narrativa atraente se pensada do ponto de vista do uso de lances argumentativos preciosos para o entendimento do modo como as idéias circulavam na província. É particularmente interessante ouvir Echavarrri descrever o lugar dos conflitos. Aos poucos nos deparamos com um esquema de apresentação que coloca em estreita simbiose a disposição do lugar com a ação de seus principais agentes, no caso índios, padres dos colégios e missionários, mas também comissários, oficiais e todos os tipos de agentes que passaram por aquela região e de algum modo registraram suas impressões do que viram.

Ao se ocupar do “caráter” da província jesuítica do Paraguai para demonstrar a existência de um reino jesuítico na América do Sul, Echavarrri traçou um particular dimensionamento espacial e institucional sobre o modo como a Companhia de Jesus estava organizada naquela região à época da resistência ao Tratado. Informa-nos Echavarrri das três governações da província jesuítica do Paraguai: Rio da Prata, Tucuman e corregimento de Tarija. Ao todo eram doze colégios: Assumpcion, Corrientes, Santa-Fe, Buenos Ayres, Cordova (dois colégios), Rioja, Catamarca, Tucuman, Estero, Salta e Tarija. Havia ainda uma Residência em Montevideo e Fujui, um seminário em Córdoba e quarenta povos (guaranis, chiquitos, mocobis e abipones). Em todas essas instâncias havia pouco mais de quatrocentos jesuítas sendo trezentos deles sacerdotes. A sua capital era o colégio máximos de Córdoba. Esses quatrocentos “indivíduos” foram classificados por Echavarrri em três espécies: A

³⁸ Trata-se da Colección General de Documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares en la Compañía en el Paraguay. Tomo quarto. Madrid. Imprenta Real de la Gazeta. 1770. Logo após ser expulso da Companhia de Jesus através de uma carta de Barreda, Echavarrri teria começado a reunir os documentos que resultaram em sua Colección. Em seu regresso para a Europa, no ano de 1761, todos os seus manuscritos estavam prontos e foram confiados a amigos. Em 1762 Echavarrri falece e seus manuscritos foram requisitados pelo ministro da Espanha, Ricardo Wall. Somente em 1770, a imprensa real publicou sua coleção geral de documentos. Ver KRATZ, 1858, p. 191-193.

primeira, formada por Espanhóis americanos (cem jesuítas) que nunca chegaram a formar partido dominante. A segunda, por poucos europeus que formados nos colégios jesuíticos da Europa pediram autorização para o Geral da Companhia para servirem as províncias do Paraguai para “hallar en ella la corona Del martírio”;³⁹ e a terceira espécie de indivíduos, frisa Echavari, que compunham a grande parte deles e era formada por europeus de todas as castas e gentes. Aqui há um detalhe muito interessante.

Para Echavari, os colégios, aos cuidados de padres das capitais, receberam certos “jovens desvalidos” que em troca de “favores” os ensinavam por uns dois ou três anos a Gramática Latina. Ironicamente, Echavari sugere que tais ensinamentos lhes seriam particularmente úteis quando os procuradores das missões, ao visitarem a Europa, os recrutassem para as missões nas Índias. O testemunho ocular ou o que pensa Echavari sobre tais jovens vale a transcrição da passagem:

“[...] y asi se vê, que el andar cabizbaxos, sañudos y melancolicos, se llama modéstia, gravedad y recogimiento: una melosidad afectada y gangosa en las palabras, pasa por mansedumbre y verdadera humildad: la negligencia y suciedad en el vestido, se dice religiosa pobreza: el desprezio de todo los otros Institutos, se nombra alta estima de la vocación propia: el solape, cautela: el disimulo, contenimiento: y las intrigas, habilidad.”

Ironizando ainda mais tal situação, chamou de “[...] *uma somera tintura de Escolástica y moral.*”(43) o que deveria aparecer como um fundo de virtude a tais jovens. Segundo Echavari, o destino lhes seria oportuno na medida em que eram esses mesmos jesuítas quem se tornariam procuradores, padres curas e estancieiros. Haveria outros ainda que, assumindo nos colégios o posto de mestres, lidariam com sua ociosidade a confessar devotas.⁴⁰ Echavari explica que a desordem que se via na região era produzida sobretudo pela ociosidade e nenhum cultivo do estudo, que resultava no surgimento do que chamou de um espírito de

³⁹ Echavari, Bernardo Ibañez de. Colección General de Documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares en la Compañía en el Paraguay. Tomo quarto. Madrid. Imprenta Real de la Gazeta. 1770. p. 42.

⁴⁰ ECHAVARRI, 1770, p.43.

tráfico e negociação e de um espírito de facção, partido ou bandos cujos efeitos eram percebidos no modo como constituíam-se os cargos mais elevados da Companhia.

Outro tópico muito refrisado por Echavarri inseria nos estrangeiros a inscrição de vencedores nessa disputa pelos cargos mais altos. Estariam à frente aquela época os italianos e os alemães. Os espanhóis que assumiam posições de destaque na hierarquia jesuítica da província paraguaia eram, sobretudo, os de Aragão e Castilha. Enfim, a representação alegórica do reino jesuítico feito por Echavarri sugeria que um certo estado de desrespeito as máximas institucionais da legítima Ordem Inaciana compunha um ingrediente propício para a manutenção de um poder desmedido e contrário a monarquia, que só poderia ter resultado na rebelião geral dos jesuítas e dos indígenas contra os monarcas católicos.

Echavarri fez questão de confirmar o modo como a disposição do maior número de estrangeiros foi útil para a resistência que se fazia às coroas ibéricas. Quando da invasão dos sete povos em 1756 pelos exércitos coligados, todos os curas eram estrangeiros ou advindos das regiões mais privilegiadas da Espanha. O padre Carlos Tux (1700-1769), cura de São Nicolau, o padre Inocência Herber (1694-1763), cura de São Luis, o padre Francisco Limp (1696-1769), cura de São Lourenço, o padre Luis Carletti (1696-1756), cura de São João Batista, o padre Jaime Mascarós (1717-1774), cura de São Borja, o padre Bartolomeu Piza (1710-1789), cura de Santo Ângelo, o padre Lorenzo Balda (1704-1769), cura de São Miguel. Outros jesuítas, incorporados a pedido de próprio padre comissário Lope Luiz Altamirano, não fugiam à regra. Os padres Tadeo Henis (1714-1769)⁴¹, Joseph Unger (1717-1782), Juan Gilger (1717-1790), Adolpho Skal (1700-1769) e muitos outros eram a mais fiel expressão dessa tradição que desde o século dezessete fazia parte da história da província jesuítica do Paraguai.⁴²

⁴¹ Tadeo Henis (1714-1769) era natural da Boêmia, Tchecoslováquia. Chegou ao Paraguai em primeiro de janeiro de 1749 e tornou-se cura de São Lourenço.

⁴² ECHAVARRI, 1770, p.45.

É notável em Echavarrí o interesse em demonstrar como os colégios e as reduções formavam uma espécie de *continuum*, traduzido, sobretudo, pelo modo como os jesuítas lidavam com as várias recomendações dos generais da ordem jesuítica. Ordenações expressas como não acariciar os jovens (*muchachos*), não permitir que ficassem nos aposentos sacerdotais com a porta fechada etc, etc, foram utilizados como argumento por Echavarrí para reforçar a idéia de desordens que se estariam vendo nas missões àquela época.⁴³ Tais circunstâncias apenas expressavam, na perspectiva de Echavarrí, uma radical separação entre o que chamava de governo jesuítico romano e o governo jesuítico das missões. A preocupação excessiva com a proteção indígena teria levado os jesuítas do Paraguai a executarem tantas ações autônomas quanto mais distantes estavam do generalato da Companhia de Jesus na Europa.⁴⁴

No tocante a acusação de que os jesuítas da província estavam erigindo um *Absoluto Império* no Paraguai, a perspectiva montada por Echavarrí sustentou que, tão suntuosas pretensões eram fruto de uma inobservância das *Constituições* de Inácio de Loyola, (*Epítome institute Societatis Iesu*). Tal inobservância só fez acirrar entre os jesuítas do Paraguai o completo desprezo das leis de Deus, da Igreja e dos Soberanos.⁴⁵ Utilizando a figura de Inácio de Loyola como aquele que legislou sobre o que deviam ou não fazer os jesuítas em seus ministérios, Echavarrí recriminou o desprezo que os jesuítas daquela província demonstravam ter por uma conhecida passagem das *Constituições* da Companhia de Jesus que lhes sugeria ensinar a doutrina, os *Exercícios Espirituais*, visitar hospitais e cárceres e outros procedimentos. O mesmo Inácio teria definido muito bem o que se podia fazer e o que se deveria evitar. O envolvimento em negócios públicos dos príncipes e pertencentes à razão de estado ou a qualquer atividade secular deveria ser completamente evitado. Ao contrário de tais pressupostos inacianos, Echavarrí denunciava que o que se via firmar no jesuitismo

⁴³ ECHAVARRI, 1770, p.53.

⁴⁴ ECHAVARRI, 1770, p.50.

⁴⁵ ECHAVARRI, 1770, p.3.

praticado naquelas paragens era um misto de negação e desobediência completa as normas da Companhia. Ingredientes essenciais, na perspectiva de Echavarri, para justificar o tamanho alvoroço que se estava fazendo por conta de um Tratado que havia sido firmado sob a luz da Razão de Estado.

E é nesse ponto que o texto de Echavarri se diferenciará de outros importantes libelos anti-jesuíticos como a *Relação Abreviada* e o *Rei Nicolas I*. Os documentos de uso exclusivo ou gerados pela Companhia foram utilizados para reforçar a idéia de que se pode comprovar as verdadeiras pretensões dos jesuítas do Paraguai. Isso é inédito no tipo de textualização característica impressa nos outros textos anti-jesuíticos que estamos considerando, pois Echavarri colocou a resistência jesuítica ao Tratado de Madri como um efeito político de uma forma de organização social e doutrinária que decisivamente resultaria em desordens como as que dizia estar testemunhando naquela região.

Echavarri se esforçou por demonstrar que a capacidade dos jesuítas de adaptarem seu projeto evangelizador às Leis das Índias só fez com que ampliassem sua influência política junto às autoridades coloniais e à monarquia espanhola, ao ponto de se envolverem com as múltiplas expressões da vida pública e privada que passava pela província jesuítica e pelas possessões da coroa de Espanha. E esse poder desmedido de se intrometer em todas as causas resultou lentamente no projeto de constituição de um poder absoluto no sul da América.

Echavarri citou uma carta de 1719, escrita pelo padre provincial Juan Batista de Zea e cujo sucessor, Padre Joseph Aguirre, teria implementado em sua pragmática. A proibição da “moda” que vinha de Castilla era um exemplo do posicionamento dos provinciais em solo colonial. O modo de vestir e de fazer festa tornava-se uma prova, no entendimento de Echavarri, da independência do *Reyno Jesuítico* em relação à coroa espanhola.⁴⁶

⁴⁶ ECHAVARRI, 1770, p.32.

E finalmente, Echavarrri chegou facilmente num tema que outros libelistas escolheram como fundamental para a oposição ao jesuitismo. Tal tema foi aquele que justificaria a relação muito peculiar que os jesuítas empregariam para lidar com as questões de guerra, Estado e proteção indígena, mas sempre numa perspectiva da existência de critérios normativos que serviriam para garantir a legitimidade de suas ações. E a estratégia de anunciar em suas cartas e documentos oficiais toda sorte de suas intenções, demonstrava, na ótica de Echavarrri, que se apresentavam então, importantes provas do poderio dos jesuítas e das suas reais intenções que iriam muito além do projeto evangelizador da Companhia de Jesus. Um dos exemplos mais adequados sobre tal matéria apareceu em sua *Colección*. Echavarrri citou uma carta encíclica escrita pelo padre provincial Ignacio de Arteaga, datada de seis de agosto de 1727, que teria ordenado, com base em cédulas reais e nos documentos exclusivos de orientação doutrinária, que os povos indígenas das missões se pusessem em armas para sua própria defesa.

Com isso, aos poucos, Echavarrri vai deixando transparecer um sistema de crenças que associa o relato histórico sustentado em registros documentais da própria Ordem Jesuítica com uma efusiva alegoria ao estabelecimento de um verdadeiro reino. Fórmula mais do que adequada para o público europeu da época. A comprovação do poder social, econômico e político dos jesuítas tornou-se uma obsessão para Echavarrri, ao ponto de articular suas respostas, sempre montadas documentalmente, tendo por estímulo o questionamento sobre o que sustentaria a soberania de um reino jesuítico. O padre Geral e os Provinciais passaram a ser equiparados ao rei e seus vice-reis que fundaram sua soberania no poder econômico como também na disposição de legislar e executar. Dispunham de lei civil, contenciosas, criminal, política, econômica, militar e todas as outras formas jurídicas fundamentais para garantir o governo soberano de um Estado.⁴⁷

⁴⁷ ECHAVARRRI, 1770, p.20.

Ainda mais emblemática é a figura do padre jesuíta Lope Luiz Altamirano para quem a idéia de resistência ao cumprimento do Tratado de Madrid teve nos padres curas das reduções e nos índios guarani a sua última expressão. Echavarri ocupa-se admiradamente de Altamirano. Faz questão de ressaltar que ao representar a posição pública do comando geral da Companhia de Jesus a respeito das obrigações dos padres da província do Paraguai, o padre Altamirano, na condição de comissário e representante máximo da Companhia no Paraguai tornou-se o portador legítimo de um concentrado poder político que deveria ser utilizado para que qualquer religioso inaciano que resolvesse resistir as suas obrigações espirituais e temporais cumprisse de modo obediente e incondicional a todas as ordenações provenientes do Geral da Companhia.⁴⁸

Echavarri nos deu pistas para supormos que, no lugar de reis, desembargadores, diplomatas, ministros e seculares, foi o próprio Altamirano quem passou a protagonizar a denúncia da resistência dos jesuítas, Com isso, Altamirano assumiu, de modo enfático, o lugar e o papel daquele que acusou os jesuítas do Paraguai e os índios guarani de estarem dificultando a transmigração dos povos e, portanto, de estarem resistindo ao acordo.

Em determinadas passagens de sua *Coleção Geral de Documentos*, Echavarri mantém uma linha de raciocínio mais ácida e sua escrita contrasta com outras partes de seu texto por parecer mais espontaneísta. Nessas situações, a Companhia de Jesus como um todo estava sendo apresentada como conivente com os padres rebeldes, que seriam muitos. Desde o padre Geral da ordem, passando pelo padre Comissário Altamirano e pelo padre Barreda,⁴⁹ provincial de Tucuman e Paraguai. Tal conivência relacionava-se diretamente por procedimentos não tomados na hora certa. Escolher não expulsar os padres rebeldes das

⁴⁸ ECHAVARRI, 1770, p.121.

⁴⁹ José Isidoro Barreda (1687-1763), nasceu e morreu em Arequipa, Perú. Foi provincial de 14 de novembro de 1751 até 10 de agosto de 1757. Cf. GOLIN, 1998, p. 150.

missões revoltosas era um exemplo. Dessa forma eram as próprias *Constituições* da Companhia de Jesus que estavam sendo desrespeitadas como um todo.

Num outro exemplo, Echavarri achou pouco o que os superiores da Companhia conseguiram fazer diante daquele quadro político caótico. Destituir de seu cargo o superior das missões, o padre Mathias Stroebel, não foi uma resposta à altura da gravidade dos acontecimentos naqueles anos. Recriminou o padre comissário Altamirano por ter colocado como cura de São Miguel o padre Lorenzo Balda e para a estância do mesmo povo o padre Tadeo Henis.⁵⁰ Foram esses dois padres que Echavarri considerou serem os primeiros a responder belicosamente ao Tratado. Teria sido Balda quem tratara de levantar uma milícia de seiscentos homens e repartir seu comando com o padre Tadeo Henis no momento em que soube que os exércitos coligados haviam se colocado em marcha para as missões. Na maior parte das vezes Echavarri faz a distinção entre os esforços de Altamirano de fazer cumprir com as ordenações do rei e do Geral da Companhia de Jesus.

Tal mudança na avaliação do papel exercido por Altamirano não é detectado nos documentos produzidos pelos próprios jesuítas da província do Paraguai. Alguns deles como Juan de Escandon⁵¹, José Barreda, Tadeo Henis e Nusdorffer foram implacáveis na avaliação da presença e das ações de Altamirano naquela província. Em maio de 1753 o padre Nusdorffer, recebeu algumas cartas do padre Altamirano. Uma delas era para ser lida com todos os padres curas dos sete povos. Exigia o padre comissário uma consulta geral a respeito da possibilidade de mais uma investida (grandre assalto) junto aos índios e dessa vez com todos os padres juntos, e no caso eram o próprio Nusdorffer, o padre Balanchana, o padre Limp, o padre Urbina, o padre Lazaro Garcia e o padre Carrio.

Nusdorffer ficou encarregado de fazer tal consulta e avaliar o melhor modo de convencer os índios da necessidade da transmigração. A resposta de tal consulta deveria ser

⁵⁰ ECHAVARRI, 1770, p.124.

⁵¹ Juan Escandón. Nasceu em 1696, Celucos (Santander) e morreu em Faenza, Itália em 1772. Foi sócio de provincial, procurador das Missões em Madrid e em Roma. Ver: KRATZ, 1954, p. 11.

enviada por carta ao padre comissário com o parecer de cada padre e as suas assinaturas. Todos fizeram conforme havia solicitado o padre comissário, no entanto a resposta foi unânime, “[...] *todos los P.^s dieran el mismo parecer que de ning.^a manera convenia alborotar mas â los Índios p.a no exponer â todos los sujetos â riesgo y con ellos tambien a los índios Leales.*”⁵² Com esse procedimento Nusdorffer descreveu o que pode ser entendido como a primeira expressão coletiva de resistência ao Tratado. O padre jesuíta sabia que os índios guaranis tenderiam mais a declinar ou desistir dos processos de transmigração do que se darem por convencidos e agirem ordeiramente como rebanhos cativos.

O que Nusdorffer tinha para comunicar a Altamirano não era uma novidade para os jesuítas da província paraguaia. Eles sabiam que o processo de transmigração seria mais difícil do que o imaginado por qualquer um que não soubesse o mínimo sobre o modo de vida e os valores do índio guarani-missioneiro. E assim, as informações sobre a posição indígena foram chegando periodicamente a Altamirano. Geralmente tais informações chegavam a ele e, imediatamente eram repassadas ao Marques de Valdelírios ou ao governador de Buenos Aires José de Andonaegui. Só então as correspondências e ofícios eram enviados aos representantes portugueses, e mais especificamente a Gomes Freire de Andrade.

É interessante notar essa dinâmica de comunicação. Enquanto as tropas de Espanha e Portugal não chegavam ao território das missões, a divulgação dos informes dos jesuítas da província sobre os indígenas e o processo de transmigração refletia a perspectiva de Altamirano sobre os conflitos. Por certo essa foi uma contribuição decisiva para o acirramento dos ânimos antijesuíticos que tomou conta da região àquele tempo. O mais curioso é que o tom empregado por Altamirano em suas cartas e informes, o teor de suas

⁵² Nusdorffer, Bernardo. Relacion de todo lo sucedido em estas Doctrinas em orden a las mudanzas de los 7 Pueblos Del Uruguay desde S. Borja hasta S. Miguel inclusive, que por el tratado Real, y línea divisória de los limites entre las dos Coronas, o se avian de entregar a los Portugueses, o se avian de mudar a otros parajes. Setembro de 1750 a fins de 1755. In: CORTESÃO, Jaime. (comp.) Manuscritos da Coleção de Angelis: do Tratado de Madrid à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Volume VII, Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1969. p.194-5.

recomendações teve um efeito decisivo para que os representantes das coroas logo passassem a empregar o discurso do uso da violência legítima para que fossem castigados os insubordinados.⁵³

Ainda durante os primeiros meses do ano de 1753 os informes de Altamirano sugeriam o emprego da força contra os povos resistentes e os padres eram descritos como sendo incapazes de convencer índios, isso independente do fato de alguns povoados, a exemplo de São Miguel, São Lourenço e Santo Ângelo, terem principiado a transmigração. Gomes Freire, informado por Altamirano, assumiu desde logo o mesmo prognóstico. Para as reduções renitentes, como São Nicolau, a saída final era lançar mão de “pouca tropa”, pois em sua ótica seria o suficiente para pacificar os povos rebeldes. A ordem tornou-se retirar os padres das missões e então, castigar os índios.⁵⁴ Nesse ponto os índios são claramente responsabilizados pela resistência ao cumprimento do Tratado de Limites e os padres, passam cada vez mais a ter cogitada sua participação no bloqueio das operações planejadas pelos representantes das coroas ibéricas.

Em um ofício datado de três de abril de 1753, Gomes Freire informou a Diogo de Mendonça Côrte Real que as suas suspeitas, repetidas vezes anunciadas ao Marquês de Valdelírios, haviam se confirmado. A insolência dos padres estava completamente à mostra, por terem eles feito com que os índios se rebelassem contra o seu rei. Gomes Freire fez referência a inúmeros documentos enviados à *Secretaria de Negócios Estrangeiros* de

⁵³ Para tal verificação, ver, por exemplo, o ofício de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real, datado do dia 23 de fevereiro de 1753 em que notícia ao vice-rei do Brasil que “[...] *nas vespéras de entrar nesta Praça recebeu carta do Padre Altamirano, resposta da ultima que lhe havia escripto e como nella o Márquez [de Valdelírios] se firmou, em que não podendo os Padres reduzir os Indios e perdida a obediência aos mesmos, o Padre Altamirano entendesse os devia mandar retirar, lho avizasse, pois se apromptava para os hir obrigar com as armas, e que dando-me parte daquella novidade, querendo entender de mim se tinha dificuldade em o auxiliar, eu lhe respondera estar prompto a executar e cumprir tudo o que meu Soberano havia convindo e ratificado [...]*” In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.274.

⁵⁴ Já no dia 28 de fevereiro, Gomes Freire de Andrade escreveu novamente a Diogo de Mendonça para lhe informar que os três povos obedientes tornaram-se novamente renitentes. “[...] *posto muita parte desta volubidade penda do gênio dos Indios, he esta animada da repugnancia com que os Padres sahem dos Povos e assim todo o meu cuidado he se expeção as partidas e nós ás sigamos, pois o maior argumento para vencer será apresentar tropas diante dos povos.*” In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.275-6.

Portugal, que reunidos com outros documentos enviados pelo Marques de Valdelírios daria a conhecer que “[...] *em tudo quanto se maquina não tem os pobres indios mais parte, que serem eco do espírito rebelde de quem os governa* [...].” E completou o assunto, refrisando a informação que recebera de Buenos Aires:

“[...] ao Padre Altamirano neste caso lhe declarou Elrey a pena de rebeldes a todos os Padres, que dentro em cada tempo não sahirem de entre os Indios sublevados, e que a confusão entra já a conhecer-se em todos os Padres o que mostra entre elles estava projectado este bom passo, que assaz dá a ver a Elrey Catholico o desmedido poder e riqueza dos Padres e a sua soberba e elevada idea.”⁵⁵

Destaca-se aqui mais uma vez o papel do padre Altamirano que assumiu o lugar institucional de um anúncio real em que os padres passariam a ser considerados os verdadeiros rebeldes. Considerar os índios não mais do que serem “*eco do espírito rebelde de quem os governa*” não deixou de ser um importante lance argumentativo que colocou no centro das disputas e dos interesses políticos entre as coroas a Companhia de Jesus. A atuação resignada de Altamirano resultou então na defesa ainda mais fervorosa da Companhia de Jesus. A partir de sua própria atuação, representaria a mais legítima obediência às normas do Instituto. Nem que para isso fosse necessário a completa responsabilização dos padres curas que em sua ótica insistiam em permanecer aquartelados nas reduções.⁵⁶

Os jesuítas da província paraguaia sofreram um ruidoso impacto quando identificaram o modo de proceder do padre comissário Lope Luis Altamirano. Por trás dessa figura emblemática, profundamente associada aos desfechos da guerra guaraníca, foram sendo

⁵⁵ Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.276.

⁵⁶ Ainda a essa época o padre Altamirano acreditava ser possível retirar os padres das reduções. Tal conclusão independia do reconhecimento de que eram alguns padres os principais responsáveis pela resistência dos índios. Gomes Freire relata na ata da conferência do dia dois de junho de 1753 na ilha de Martin Garcia, que fica as margens do Rio da Prata, que teria se responsabilizado por aguardar o padre Altamirano e decidir o melhor maneira de evacuar as missões. Segundo Gomes Freire, Altamirano, assim que retornou a Buenos Aires, teria lhe dito “[...] *que já não achava pela sua parte meio algum de suavidade que podesse aplicar para o logro da mudança pacífica dos ditos Povos, se não os das armas, se bem que tinha muita esperança de que ainda se humilhariam vendo que fazíamos todas as prevenções effectivas para hir a castigal-os* [...]” Cf. Acta da conferencia celebrada na Ilha de Martin Garcia, entre os Comissários da Expedição de limites... In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.278-9.

lentamente arquitetadas as ações que resultaram no isolamento das missões, o centro irradiador de onde as ações militares estavam sendo organizadas. Tal estratégia, articulada no âmbito da radicalização da resistência ao acordo, colocou inicialmente seis dos sete povos da banda oriental numa condição de afastamento do restante da província jesuítica do Paraguai e do território espanhol de modo que o fluxo de comunicação entre as reduções foi se tornando cada vez mais restrito e seletivo. Com base nos relatos de Henis e Nusdorffer não restam dúvidas que a prática recorrente do confisco das correspondências era relativizada e dependia particularmente do local de onde tais cartas eram remetidas e de quem as remetia. O mesmo procedimento era aplicado para as correspondências que deveriam partir das reduções. Em momento algum a comunicação entre os sete povos das missões e as outras reduções foi completamente interrompida. A justificação diante da Companhia de Jesus e dos poderes temporais da colônia consistiu em demonstrar que ordenação alguma entrava naqueles povos e que o padre Altamirano era persona *non grata* naquela região, isso porque estava agindo contrariamente aos desígnios de seus santos padres.

Perseguir, capturar e matar Altamirano teve um apelo simbólico muito forte, pois assim como os jesuítas e indígenas encontraram em Andoanegui a possibilidade de resistir sublevadamente ao Tratado de Madri, sem atingir diretamente a monarquia espanhola, perceberam que a desastrosa passagem de Altamirano pelo Paraguai representou a distância institucional do generalato jesuítico do lugar onde os conflitos tinham mais intensidade.

Por isso, mesmo que num primeiro momento Nusdorffer, seguindo as ordens de Altamirano, tenha ouvido dos próprios índios que a Companhia de Jesus os havia abandonando a própria sorte, não é possível manter a sugestão de que tal desaprovação tenha sido predominante nos anos que se seguiram ao anúncio do Tratado. Considerando o ângulo da resistência a poderes constituídos e institucionalizados, não há como sugerir que houve uma declarada resistência à própria Companhia de Jesus. Enquanto de um lado, os jesuítas

relatavam que estavam fazendo de tudo para convencer os povos guaranis da necessidade da transmigração, de outro lado, impediam a conclusão de qualquer esforço de Altamirano para garantir tais evacuações. A *Carta-relação* de Nusdorffer se tornou um instrumento valioso para a compreensão desta intrincada lógica de atuação dos índios e demais padres envolvidos diretamente nos conflitos.

Estudar o envolvimento de Altamirano na tentativa de garantir a evacuação dos sete povos nos levou de imediato a refletir sobre uma crucial mudança conceitual percebida no modo como as práticas de resistência eram proferidas. O medo como recurso clássico de indução dos súditos e vassallos ao cumprimento das suas obrigações políticas ganhou nos anos da guerra guaraníca um contorno especial, pois desde muito cedo os padres jesuítas supunham, e acompanhamos a ótica de Nusdorffer, que o que motivava os espanhóis e os portugueses em insistir na marcha até as doutrinas era que teriam enorme prazer em ver com seus próprios olhos se os índios realmente resistiriam à entrega dos sete povos das missões ou se tal resistência não passava de fingimento dos padres missioneiros.

No caso que se confirmasse a resistência indígena, os principais oficiais dos exércitos coligados estariam ansiosos para perceber se, ao verem a força das armas, os índios se sujeitariam “[...] *por miedo à las mudanzas de sus pueblos y entrega de sus tierras.*”⁵⁷ E para surpresa desses mesmos oficiais, e de todos os agentes implicados diretamente com os conflitos, os índios disseram em carta endereçada a Andonaegui: “[...] *não teremos medo do mal que nos querem fazer e, ainda que tragas os teus canhões, não havemos de receiar. [...] Talvez o próprio Deus Nosso Senhor vai pôr-te em nossas mãos.*”⁵⁸ Não é demais refrisar que tais palavras estavam sendo proferidas pela primeira vez na história da empresa evangelizadora dos jesuítas em solo colonial. Em nenhuma outra circunstância, o medo como conceito político, teve uma aplicação tão alargada e por tanto tempo tão empregada.

⁵⁷ CORTESÃO, 1969, p.265.

⁵⁸ RABUSKE, 1978, p.78.

Poderíamos questionar que o processo de militarização dos guaranis no século dezessete foi uma primeira expressão dessa mudança. Poderíamos refletir sobre a intensidade da experiência jesuítico-guarani alcançada nos dois principais cercos a Praça da Colônia do Sacramento no século dezoito se o que estivesse em questão fosse justificar a ausência do medo como chave conceitual para o abandono do consentimento. Mas devemos lembrar que em nenhum destes eventos ou em quaisquer outros similares na história das missões foi possível encontrar uma justificação com tal contorno. Isso porque, no contexto da guerra guaraníca, nos deparamos com um tipo de justificativa para a resistência e para a ausência do medo, e portanto, de qualquer obrigação, que prescindiu da idéia de consentimento legítimo e que associou declaradamente o enfrentamento de uma guerra, de um conflito com proporções continentais, à ausência de autoridade de mando declarado do rei ou de qualquer outro tipo de poder soberano constituído que pusesse súditos e vassallos estritamente dentro dos parâmetros de aceitação ou quebra do *pactum subjectionem*.

A negação de um português disfarçado de padre jesuíta foi a maneira mais apropriada encontrada para que qualquer tipo de obrigação política impedisse a intensificação da resistência. No caso da Companhia de Jesus, o medo, como conceito político, foi aplicado de modo indireto e na direção contrária. Sofreu Altamirano ao sair em fuga do espaço missioneiro; aterrorizou-se Andonaegui ao ser surpreendido pelos guaranis missioneiros nos campos de Iapeiu e desesperaram-se os portugueses da primeira partida demarcatória ao retornarem para o Rio Grande após serem barrados em Santa Tecla e se depararem com campos semeados com corpos mutilados e cabeças espetadas em pontas de chuços.

E foram os jesuítas que mais inteligentemente se utilizaram do terror indígena para mobilizar espaços e alargar o tempo sempre tão necessário para que os esforços de anulação do Tratado dessem certo. Ironicamente foi o padre Lorenzo Balda, aquele designado esperançosamente por Altamirano como sendo um dos padres preparados para garantir que os

índios consentissem que enviou cinco cartas ao padre comissário, em que se pode ler os motivos que deveriam fazê-lo entender que corria perigo de vida. Foi o padre Balda, então cura da redução de São Miguel, que nesse ponto figurou como o primeiro informante dos movimentos de rebelião indígena. E a recíproca funcionava perfeitamente.

A voz dos guaranis se insurgiu desde os primeiros momentos dos conflitos armados e escutava-se sua exortação soberba que anunciava a todos que os padres curas eram isentos de responsabilidade e que o culpado de tudo era o padre comissário Lope Luis Altamirano.⁵⁹ Nusdorffer pareceu ter se regozizado com o relato sobre a fuga do padre Altamirano das doutrinas. Narrou ele: *“El miedo q parece concibio el P. Comissario con las cartas del P. Balda y todas estas malas noticias, no fue mediano, sino grande sin poderlo disimular”* e logo a seguir completou: *“[...] No se atrevia a salir, ni a huerta, ni pátio, y dudaba si ahun en tiempo, q decia la Missa, estuviesse seguro.”* Nusdorffer precisou dar ênfase a essa passagem e por isso não mediu esforços para demonstrar as situações patéticas criadas pelos momentos de verdadeiro terror vividos no final de janeiro de 1753 pelo padre comissário. O medo de perder a vida era tanto que *“[...] el H.o le encerrava de noche en su Aposento, y llevaba consigo la llave. Preguntó al cura si tenía pistolas; hizo cargar quatro fusiles, q. tenía el con dos balas cada uno.”*⁶⁰

O medo passa a ser mais do que um uso conceitual jogado a favor dos indígenas. E percebemos isso nos vários exemplos de como o recurso a esse sentimento, uma vez estando associado ao terror, causou grande impacto naqueles que estavam em posição de definição dos procedimentos que poderiam cancelar ou acelerar o cumprimento do Tratado de Limites.

Vemos isso quando Nusdorffer não deixou de demarcar que o primeiro encontro das tropas indígenas com os oficiais e comissários responsáveis pela demarcação em Santa Tecla no início de março de 1753, resultou no impedimento da passagem dos portugueses e no

⁵⁹ CORTESÃO, 1969, p.181-3.

⁶⁰ CORTESÃO, 1969, p. 184.

desmantelamento total da equipe de demarcação. A comitiva formada por espanhóis foi mandada para Buenos Aires e a portuguesa teve de retornar para o Rio Grande de São Pedro. Nusdorffer acrescentou que, nesse retorno, os portugueses viram vários corpos que teriam sido destroçados pelos índios. E esse foi o ponto em que o terror passou a constituir um importante recurso que reforçaria ainda mais a idéia de que a resistência indígena seria massiva e destituída de quaisquer recursos ao direito das gentes e da guerra, como visto nas inúmeras reflexões feitas, sobretudo, por Gomes Freire de Andrade.

Nesse ponto não podemos nos furtar de investir uma vez mais numa análise que exige a consideração do estudo do pensamento político jesuíta na ótica de José Eisenberg. Ao discutir o *Plano de Reformas das Missões* levado adiante por Manuel da Nóbrega ainda em meados do século dezesseis (conhecido como *Plano Civilizador*), Eisenberg demonstrou o grau de complexidade atingido pelos jesuítas na tentativa de justificação política e teológica dos processos de conversão indígena. O medo naquele contexto de reformas tornou-se um fator preponderante, pois a principal meta era manter os índios aldeados longe dos colonos e disponíveis para um amplo trabalho de conversão. A resistência ou negação das missões por parte dos índios só os levaria ao aprisionamento e escravidão, frutos de guerras justas conduzidas pelos principais representantes do poder secular em território colonial. Portanto, o índio, na condição de homem natural, não passaria de um bárbaro que estaria fora da sociedade política.

O medo, justifica Eisenberg (surpreendendo-se com Juan de Mariana pela antecipação à Hobbes), seria o sentimento que permitiria ao homem suplantar a sua condição natural e participar da sociedade política.⁶¹ Daí se depreenderia a legitimação do poder político. Eisenberg nota que nesses termos houve uma clara diferença entre Mariana e Suárez e Vitória,

⁶¹ José Eisenberg. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000. p.117. Ver resenha sobre esse livro em Alexandre Vieira. *Teoria Política Jesuíta em contextos práticos de justificação*. In: *Política & Sociedade. Revista de Sociologia Política*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Sociologia Política. vol. 1. Nº 1. 2002.

pois os últimos consideravam proximamente o argumento aristotélico que em estado de natureza vivemos as condições da sociedade política ou de seres livres. Em todo o caso teria sido essa a perspectiva de consideração do homem do “Novo Mundo” que esteve no centro das reformas pretendidas por Nóbrega.

No caso das justificativas para a resistência na guerra guaraníca, arriscaríamos sugerir que, nem Mariana, Suárez ou Vitória encontrariam nessa experiência os parâmetros adequados para encaixarem suas teorias, senão apenas para refutá-las ou as aperfeiçoar. A lição que nos deram jesuítas e índios guaranis foi a de que a ausência do medo, na chave lógica do terror, resultou na sua continua e intransigente reafirmação de participação na sociedade política. Para alguns, isso seria um contrasenso, pois como podemos estar em um estado de natureza, em guerra e reafirmando a condição de participantes legítimos da sociedade política? Não esqueçamos que os jesuítas da província paraguaia se esforçaram para justificar que os índios eram cristãos e vassalos muito melhores do que quaisquer outros espanhóis que já haviam habitado aquelas paragens.

1.3. A AUSÊNCIA TRÁGICA DO SOBERANO

As notícias com os posicionamentos da coroa espanhola ou portuguesa a respeito do Tratado chegavam à província jesuítica do Paraguai através de Lima e de Buenos Aires. Durante os anos que duraram os conflitos a correspondência e os informes eram muito aguardados e sempre com uma boa expectativa em relação ao cancelamento do Tratado. No entanto, com o passar do tempo tais notícias passaram a ser vistas com certa dose de desconfiança. Tal incredulidade se sustentava na considerável quantidade de notícias favoráveis à causa dos missioneiros que não eram confirmadas e que se somavam a um exorbitante tráfico de informações que quase sempre resultava num jogo irremediavelmente

perigoso, pois muitas ações eram planejadas e conduzidas a partir de suposições que muitas vezes mostravam-se completamente falsas. O problema começava quando as notícias, os boatos, as falsas informações geravam reações intempestivas, quase sempre das populações indígenas implicadas com o processo de transmigração ou com a ocupação dos territórios requisitados pelas coroas em virtude do acordo que fizeram entre si. Alguns exemplos nos dão a dimensão do modo como as informações chegavam e eram tratadas, principalmente, no espaço das reduções. Como veremos, a precariedade do serviço epistolar a essa época respingou igualmente no comando europeu, resultando em prejuízos irremediáveis para a imagem da monarquia espanhola, entendendo-se por isso, tanto a figura do monarca, quanto a presença da monarquia como uma instância de governo e proteção de súditos que agiam por consentimento por se considerarem seus fiéis vassallos.

Até mesmo os principais responsáveis pelos trabalhos de demarcação, Gomes Freire e o Marques de Valdelírios mostraram-se preocupados pelo modo como as Côrtes poderiam se comportar após tamanha investida dos padres. Lembrando o que algumas vezes lhe havia falado Valdelírios, Gomes Freire de Andrade o parafraseou exemplarmente: “*Lo que resta és, que el poder de los P.P. desfigure nuestros factos tão orribilmente en nuestras Côrtes, que despues de tantos trabajos se nos siga la infelicidad de nuestros Amos declarar-se mal servidos.*” Este seria o temor de Valdelírios e Gomes Freire reafirma que diante disso seria pouco provável que o fizesse outra coisa senão o que lhe fosse instruído.⁶²

No final de fevereiro de 1754, um navio chamado *Aurora* aportou em Buenos Aires, e com ele chegaram notícias, sempre avidamente esperadas por todos, com os posicionamentos da coroa de Espanha sobre os impasses estabelecidos em decorrência dos conflitos com as reduções guarani. Ao padre Tadeo Henis, como aos demais jesuítas descontentes com o Tratado, sempre houve esperanças de que o rei de Espanha Fernando VI e o rei de Portugal

⁶² Ver: Ofício de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello... In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.281.

Dom José I cancelassem o acordo, pondo fim as injustiças que consideravam estar sendo praticadas contra os povos indígenas sob proteção da Companhia de Jesus. Mas a imagem de um monarca distante e incapaz já estava instalada. Henis imprimiu ao seu relato uma idéia de que o monarca era de fato incapaz de resolver os impasses criados no vice-reino do Prata. E elaborou essa sugestão com base na informação de que era o confessor do rei, o padre Francisco Rábago, quem teria decidido, num primeiro momento, esconder de Fernando VI o quão calamitosa estava a situação no Paraguai, por receio de que o monarca não resistisse. No entanto, o mesmo exame de consciência que o fez omitir as informações ao príncipe lhe teria denunciado uma ação negligente com o destempero político urgente a ser resolvido, e por isso, a opção do confessor jesuíta em contar detalhadamente o que se passava.⁶³

Um ano depois “[...] *llegaran de Buenos Aires algunos rumores ciertos con otros incertos: que las cosas en la Corte estaban muy turbadas.*” Tais agitações eram causadas pela notícia da crise política pela qual passava a corte com a morte do ministro Carvajal,⁶⁴ “[...] *autor de estos males*”, ocorrida ainda em abril de 1754. Os jesuítas ficaram sabendo então da ascensão de Ricardo Wall ao posto ministerial de Carvajal. Souberam também da grande reforma ministerial que se sucedeu àquela época, em que houve a queda do Marques de Ensenada, primeiro ministro da Espanha e o seu desterramento com mais dezesseis ministros de Fernando VI.⁶⁵ “*Hasta aqui es lo cierto, pero los cosas inciertas que añadia la fama [...]*” o que significou, na ótica de Henis, ter de relatar que a justificativa para tal quantidade de demissões ganhara *status* de boato, centrado, sobretudo, na idéia de que o rei

⁶³ Situação muito similar é relatada por Henis em seu Diário com algum adendo em especial. Por ter ficado horrorizado com o estado das coisas para os índios, teria mandado que se reunisse um Conselho de Próceres, juntamente com as universidades para que examinassem se os índios, como sujeitos livres, poderiam ser licitamente despojados de suas terras, além de outros pontos. Henis, Tadeo Xavier. Diário histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754. Buenos Aires. Imprenta del Estado, 1886. parágrafos 39 e 44.

⁶⁴ José de Carvajal y Lancastre (1698-1754) teve como principal oponente o ministro Ensenada, defensor de um alinhamento de Espanha com a França. Carvajal era contrário a qualquer alinhamento político-comercial, fosse com a França, fosse com a Inglaterra. Sobre os assuntos do rio da Prata, Carvajal era um poderoso aliado dos ingleses. Ver, KRATZ, 1954.

⁶⁵ HENIS, 1754, parágrafo 66.

havia firmado um acordo oculto com o rei de Nápoles, que seria então elevado ao trono da Espanha para com isso se opor decisivamente ao Tratado de Madrid, e que tal boato acusava ainda os jesuítas de o terem planejado. Por outro lado, circulava a informação contrária de que o confessor jesuíta do rei havia caído em desgraça e chegava a estar preso.⁶⁶

A imagem que se forjava da corte era a de que ela não “[...] *dudaba de la iniquidad, y que también trabajaba en la disolución o nulidad de los pactos, no obstante, como os enviasen algún cierto y deliberado decreto sobre si se habia de suspender o continuar la guerra [...]*” os ministros das cortes de Espanha e Portugal que aqui se encontravam tratavam de dar continuidade com as coisas da guerra, referindo-se ao Marquês de Valdelírios e Gomes Freire de Andrade.⁶⁷ Como já dissemos, o exaspero causado por esse contexto em que as informações que circulavam não eram confiáveis, manteve os padres e índios numa oscilação de ânimos que ora pendia para a credulidade esfusiante, ora para a incredulidade desesperançosa no desfecho daquela história toda. No caso dessas últimas notícias, as evidências apontavam que não havia motivos para otimismo, porque chegavam notícias de Buenos Aires que diziam que Gomes Freire de Andrade, líder português das partidas demarcatórias, havia solicitado aos espanhóis para que os preparativos para a guerra prosseguissem.⁶⁸

Enfim, os relatos de situações similares são praticamente sucessivos, e os obter de Henis com o vigor narrativo que ele nos apresenta tem nos sugerido que a instituição monárquica aos poucos ia cedendo lugar para uma compreensão que as decisões estavam sendo tomadas sem que o rei influenciasse diretamente nelas. E tal percepção manteve-se

⁶⁶ HENIS, 1754, parágrafos 72 e 73. Gomes Freire de Andrade escreve a Diogo Mendonça Côrte Real sobre o fato. “[...] *também me afirmou [o marques de Valdelírio] que a Elrey Catholico havião exposto novas representaçoes das cidades, Governos e Bispos, do que muito se enfadara; sendo-lhe mais que tudo sensível haverem feito os Padres hum memorial a Elrey de Nápoles como futuro sucessor, resolução bastante a dar a conhecer a malicia, poder e soberba dos Procuradores do Paraguay.*” Offício de Gomes Freire de Andrade para Diogo Mendonça Côrte Real... 13 de abril de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.370.

⁶⁷ HENIS, 1754, parágrafo 77.

⁶⁸ HENIS, 1754.

durante todo o ano de 1755, momento em que as tropas indígenas e espanholas e portuguesas viviam no armistício. Mesmo as notícias mais pessimistas, vindas da Europa, colocavam os ministros como agentes que decidiam, e não o rei diretamente.⁶⁹

Foi somente em fevereiro de 1756, ano da chamada segunda campanha de guerra, que os curas tiveram notícias da Europa e da corte que pareceram, na opinião de Henis, mais definitivas sobre a guerra que prosseguia. O rei finalmente teria decretado que, pelo fato dos jesuítas terem culpa na resistência dos índios contra o Tratado de Madrid, então que o acordo de fronteiras se executasse completamente. E que se fosse necessário a guerra para garantir a entrega das terras a Portugal, que assim fizessem os capitães da guerra. Que o padre provincial ficasse responsável pela recomposição de todas as coisas, do contrário os jesuítas seriam considerados réus de *lesa majestade* e a sentença se aplicaria como um castigo que se impõe à similar crime. Para completar, os jesuítas da província paraguaia ficaram sabendo, mais diretamente, que a Companhia de Jesus havia incorrido na indignação real.⁷⁰

É interessante notar que tal posição somente chegou à província após ter ocorrido a vigorosa batalha dos campos de Caiboaté, que foi a batalha que definiu o desfecho da guerra através do rendimento incondicional da maior parte das reduções rebeladas. “*Como estas palabras tan severas, no menos que inicuas y nunca [grifo nosso] esperadas, arredraban los ânimos de toda la província, sabiéndolas los indios, algunos se obstinaron, mas otros avisados e exhortados de los padres, se rendian ya.*”⁷¹

⁶⁹ HENIS, 1754, parágrafo 73.

⁷⁰ HENIS, 1754, parágrafo 100.

⁷¹ HENIS, 1754, parágrafo 101.

1.4. O SURGIMENTO DE UM NOVO PODER SOBERANO?

Em carta enviada a Gomes Freire no dia 8 de agosto de 1754, o governador de Buenos Aires e Vice-rei do Prata, general José Andonaegui⁷² procurou se mostrar perplexo com o que denominou “[...] *la exsacrabable maldad contra el derecho de las gentes hecha, por los insolentes indios del Pueblo de Japeyú* [...]” que haviam atacado as tropas espanholas.⁷³ Dizendo-se escandalizado, informou a Gomes Freire que por conta de tal ataque havia pensado, então, na possibilidade de que não apenas as reduções da banda oriental estavam rebeladas, mas igualmente os demais povos do Paraná. Ao contrário do ataque, e por considerar que encontraria apoio imediato de tais missões, Andonaegui imaginava que seria recebido com a costumeira cortesia que os fazia sair e render obediência a ele como um “Capitan General”.⁷⁴ E aqui aparece um precioso lance argumentativo que nos colocou a pensar mais sobre o modo como Andonaegui se representava diante do exercício da autoridade militar e de que modo a guerra o inscrevia de uma autoridade legítima de governança das coisas. Antes tivesse, diz Andonaegui, “[...] *arrimado al Pueblo de Japeyú, hiciera reconocer a los bárbaros Indios con merecido castigo de lealtad que debian tener á su señor* [...]” E complementa “[...] *aun que fuesse contra la Real Voluntad, que creo nunca le tendria a mal, y de esto resultaba una guerra general con todos ellos* [...]”⁷⁵

A ênfase aqui reside no ato simbólico de quebra da autoridade do monarca espanhol e o anúncio da existência de um poder soberano que, se quisesse, poderia ser ainda maior que o poder monárquico, uma vez que nem a vontade do rei seria suficiente para se opor à vontade de guerra geral nutrida por Andonaegui contra todas as missões. Certamente que não podemos

⁷² Joseph de Andonaegui y Plaza (1680-1761). Nasceu em Vizcaya, Espanha. Tornou-se governador de Buenos Aires em 9 de agosto de 1745. Foi Substituído por Pedro de Cevallos, em 1756. Morreu na Espanha. Cf. GOLIN, 1998, p. 268.

⁷³ Ver carta de D.José de Andonaegui para Gomes Freire de Andrade... Arroio del Tigre, 8 de agosto de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.384.

⁷⁴ INVENTÁRIO, 1936.

⁷⁵ INVENTÁRIO, 1936. Refere-se ao primeiro ataque às tropas espanholas pelos índios do povo de Yapeyú, no ano de 1754.

por em absoluto essa expressão de quebra de autoridade, uma vez que o próprio governador sugeriu que se retirasse do local dos ataques e passasse os informes para Valdelírios e Altamirano para que assim fossem recompostas novas diligências, ou seja, novas instruções e procedimentos.⁷⁶ No entanto, cabe o destaque para a explicação dada por Andonaegui para justificar o fato de não ter ido adiante e punido exemplarmente os índios rebelados. “*Sy me hallase con las providencias precisas y utiles de cavallada e boiada, sin duda alguna, huviera passado el gran Rio Uruguay, y arrimado al Pueblo de Japeyú.*”⁷⁷

Ricardo Wall, o primeiro ministro espanhol, em carta dirigida ao conde de Unhão no dia 24 de outubro de 1755 anunciou a resoluta e definitiva ordem que teria sido dada pelo monarca espanhol para que uma nova expedição militar partisse de Cádiz para as Américas e fosse conduzida a cargo de outro general com o objetivo de fazer cumprir o acordo entre as coroas.⁷⁸ Ricardo Wall prometia, em nome de Fernando VI, que as amizades entre os monarcas se estreitariam ainda mais, uma vez fosse cumprida eficazmente o Tratado.

Temos aqui uma posição definitiva da corte espanhola, mas Wall não deixou de confirmar que novos despachos já estavam sendo enviados para o rio da Prata e que garantiriam a retomada da expedição militar espanhola responsável pela evacuação dos povos rebelados. O detalhe que nos interessa ressaltar é que Andonaegui, nesse momento, já estava destituído de seu cargo de governador geral das províncias do Prata e de General de guerra.⁷⁹

⁷⁶ Os ataques que sofreram as tropas espanholas pelos índios de Yapeyú são narrados por Nusdorffer que informou ainda que ao saberem que o exército vinha ao seu encontro trataram de convocar os outros povoados para os socorrerem. O cacique Rafael Paracatu auxiliou na convocação dos índios que viriam por terra e o seu irmão Santiago Caendi tratou com aqueles que viriam de canoa pelo rio. O tamanho do exercito indígena que marchou contra os espanhóis, contando com os “índios infieis”, seria de 2500 soldados. Ver: Bernardo Nusdorffer. Relacion de to lo sucedido en estas Dotrinas...In: Cortesão, Jaime. Manuscritos da Coleção de Angelis. v. 7, 1969. p. 264-6.

⁷⁷ Ver carta de D. José de Andonaegui para Gomes Freire de Andrade... Arroio del Tigre, 8 de agosto de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.384.

⁷⁸ Wall se reporta desse modo a figura de Andonaegui: “*Queda S. Mag.^e mui gusto de que El Rey Fid.^{mo} se conforme enteramen.^{te} com sus ideas, y de que se halle em inteligencia que nada influio em la disgracia antecedente sino los errores del Gobernador de Buenos Aires originados delas causas, que son notórias à la dos Cortes.*” Para mais detalhes ver: Carta de D. Ricardo Wall ao Conde de Unhão... 24 de outubro de 1755. In: Cortesão, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid...1964. p.436.

⁷⁹ É fácil presumir que após as fortes repreensões do monarca em 1754 Andonaegui já soubesse que suas horas como governador do Prata e general de guerra estavam contadas. O curioso é que Valdelírios parece ter

Mesmo tendo que transferir oficialmente o cargo ao novo governador, no caso, Pedro Cevallos, Andonaegui, à luz do governo espanhol, não possuía mais legitimidade para a condução das tropas até as missões. Pedro de Cevallos chegaria a Buenos Aires com a função de comandar a finalização da guerra através da vitória esmagadora dos exércitos espanhóis reunidos com os portugueses. Antes disso, e para sorte de Andonaegui, ocorreu, sob seu comando, a batalha decisiva dos campos de Caiboaté e ganha, com grande facilidade, pelos exércitos coligados.

Coube a Valdelírios a tarefa de informar a Andonaegui as últimas decisões da coroa espanhola. Em carta escrita para o general de Buenos Aires em 9 de julho de 1756, exortou-o, em tom moderado, a cumprir as ordens reais. A carta mantinha um padrão argumentativo até o final, e por vezes ganhava um tom ameaçador. Em tal carta Valdelírios, tanto dirigia-se diretamente a Andonaegui, como reportava-se ironicamente a um sujeito oculto que parecia ser o destinatário de um aviso sobre os riscos de se manter em favor de uma desastrosa causa, que seria a proteção e defesa dos jesuítas, pois a essa altura Gomes Freire de Andrade já divulgava em suas cartas como certa.

Apenas para ilustrar, vejamos como tal resposta ganhou destaque na carta de Valdelírios. Os primeiros procedimentos de Valdelírios foram os de informar que o padre confessor, o jesuíta Francisco Rábago, havia sido demitido e que o rei havia tomado por confessor outro padre não jesuíta. Em seguida recomendou a Andonaegui: *“Hagase V. Ex^a cargo de este publico dezengañõ, y considere, que yá há comenzado S.M. a manifestar sũ*

conhecido a postura obstinada com que Andonaegui prometeu cumprir com a sua tarefa. Já sabendo dos despachos de Ricardo Wall e das ordens definitivas de execução do tratado e dispensa do governador por parte da coroa espanhola, o comissário espanhol reportou-se em carta de 9 de fevereiro de 1756 a Gomes Freire sem lhe fazer qualquer alusão sobre o destino já selado de Andonaegui. Resumiu-se a informar que o padre jesuíta Francisco Rábago não era mais o confessor do monarca, que mil homens estariam chegando em três meses para reforçar as tropas espanholas e que desde julho de 1755 a coroa já sabia o segredo da rebeldia dos índios. E que tal segredo teria colocado os padres jesuítas do Paraguai em desgraça com o rei. Quanto a Andonaegui diz apenas que teria tido a resolução de sacrificar a própria vida se fosse para cumprir com a evacuação das missões. Em detalhe ver: Carta de Marquês de Val de Lírrios a Gomes Freire de Andrade... 9 de fevereiro de 1756. In: Jaime Cortesão (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid...1964. p.438-9.

indignación.”⁸⁰ Depois disse que a ele, Valdelírios, havia ficado a responsabilidade de expressar que o monarca sabia que eram os padres jesuítas os verdadeiros responsáveis pela resistência indígena, e que tal informação deveria ser repassada para os padres da província do Paraguai. Valdelírios, nesse ponto, fez questão de dizer a Andonaegui que o rei procederia com a força das leis canônicas e civis e acusaria os padres da Companhia de réus de lesa majestade.⁸¹ Andonaegui ficou sabendo que tais informes já haviam sido passados para Altamirano que, por sua vez, os fez chegar até o Colégio de Buenos Aires, e que ao contrário do que vinha ocorrendo, os padres “[...] *no han quedado festiboz, como ôtraz vezes, sino avergonçadoz, confuzos, y aterrados.*”

E comentou com Andonaegui: “*Vêa V.Ex^a quan falçaz era Las sugeziones, y esperançaz, con que los Padrez tenian alucinadoz à muchoz en estaz Provinciaz, y, aun en todo el Reyno [...]*” Finalmente frisou: “*Ya jusgo, que se an desaparecido Las Sombraz de Las Pasiones, con que muchos seguían erradamente, su parecer, porque El Rey há dexado traslucir (y quiere que se sepa) que Los Jesuitaz de esta Provincia estan en sù desgracia.*”⁸²

O recado a Andonaegui era o de que entendesse que o rei havia, pessoalmente, e de modo definitivo, construído uma compreensão sobre os acontecimentos que resultaram na resistência dos jesuítas e índios da província do Paraguai. Tal ousadia teria revestido o rei de sua própria autoridade de soberano, senhor legítimo e natural de seu direito à soberania, porque “[...] *Rey es Rey, y quiere ser obedecido.*”⁸³ E antes de finalizar a carta, advertiu-o dizendo que se a empresa que havia gerado tantos gastos a coroa não se efetivasse, seria certo que a indignação do rei não perdoaria a ninguém, de tanto ódio e justiça que sentia. E portanto, encerrando a carta, Valdelírios, ordenou a Andonaegui que dissesse o verdadeiro

⁸⁰ Referimo-nos ao documento: Carta do Marquês de Val de Lírrios a D. José de Andonaegui... 9 de fevereiro de 1756. In: Cortesão, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid...1964. p.440-1.

⁸¹ CORTESÃO, 1964, p.440.

⁸² CORTESÃO, 1964, ibidem.

⁸³ CORTESÃO, 1964, ibidem.

estado de seus exércitos e os progressos que honraria cumprir para que fosse concluída com êxito a evacuação dos sete povos.

Gomes Freire já sabia, em abril de 1754, das severas repreensões que Andonaegui havia recebido do rei da Espanha, motivadas pelas notícias que chegaram à corte sobre sua ineficiência na condução das tropas espanholas e sobre as suas demonstrações de acentuadas hostilidades no processo de comunicação com os índios resistentes. Ao ver o general na conferência da Ilha Martim Garcia muito melancólico e triste em decorrência dessas repreensões, Gomes Freire teria sentido os efeitos de tais graves sentimentos através do que chamou de “impertinente gênio” de Andonaegui, resultado do modo desconfiado como o passou a tratar, por imaginar que havia ali alguma “razão oculta” do governador de Buenos Aires. Essa era a expressão de um sentimento de aversão e desconfiança que Gomes Freire de Andrade passaria a demonstrar em suas inúmeras cartas não apenas para gente de sua confiança como Pombal e Diogo Mendonça, mas também para representantes diretos da coroa espanhola como o próprio Marques de Valdelírios. Na ocasião dessa conferência, realizada no dia 24 de março de 1754, e estando ali reunidos os principais comissários da demarcação, Andonaegui teria solicitado que as tropas portuguesas, em caso de ocupação dos territórios das missões, não tirassem o gado dos rebeldes. A resposta que Gomes Freire diz ter proferido fez-se de tal maneira que “[...] *redargüindo-o [a Andonaegui] com a memória do que em semelhante cazo diz Grotio, se satisfez e declarou que tomando-se os Povos pela força das armas seria igualmente dividida a preza [...]*” e que, pela sua ótica, tal procedimento seria de grande utilidade para os vassalos do rei.⁸⁴ Vê-se aqui o tipo de persuasão que Gomes Freire teria imposto ao governador de Buenos Ayres José Andonaegui. Hugo Grotius parece ter sido matéria de discussão e resolução de impasses entre os oficiais encarregados de resolver

⁸⁴ Carta de D. José de Andonaegui para Gomes Freire de Andrade... Arroio del Tigre, 8 de agosto de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p. 371.

problemas inerentes à conquista territorial, e por isso, o adequado recurso ao direito de Guerra que, no momento, parecia ter em Grotius a sua mais completa expressão.

No entanto, Gomes Freire de Andrade ao escrever para Diogo Mendonça não se referiu com exatidão sobre o modo como tal argumento foi recebido por Andonaegui, nem mesmo como as posições do governador de Buenos Aires refletiram o conjunto de ações decorrentes desta conferência. A ata desse encontro na ilha de Martim Garcia não nos dá uma noção muito aprofundada do que poderia ter sido um caloroso debate em torno do direito de guerra na perspectiva grotiana, mas ainda assim é possível imaginar como deve ter contra-argumentado Andonaegui bem como perceber a recepção destas idéias por parte de Gomes Freire.

A expressão desse diálogo apareceu nos dez artigos inseridos nas atas do encontro entre os comissários. A proposição desses artigos foi de Andonaegui e assinados pelos dois comissários reais, Gomes Freire e Valdelírios, cujo maior esforço persuasivo foi procurar convencer, sobretudo, ao comissário português que o enfrentamento direto seria a última alternativa das tropas de Portugal e Espanha. Antes é preciso dizer que a primeira experiência com os exércitos de fato coligados só iria ocorrer no dia 10 de fevereiro de 1756, na ocasião da batalha de Caiboaté. Por enquanto as tropas mantinham-se divididas, marchando Andonaegui pela cabeceira do rio negro em direção à São Borja e Gomes Freire vindo de Viamão querendo chegar até Santo Ângelo.

Uma vez estabelecida a estratégia de conquista das missões, restou a Andonaegui exigir que as tropas portuguesas, ao chegarem em Santo Ângelo, evitassem ao máximo os excessos de um provável confronto com os indígenas. Assim que Gomes Freire estivesse preparado para o ataque a redução deveria então propor o perdão, em nome do rei da Espanha, uma vez ser característica de seu “real animo” a benignidade com que tratava seus vassallos. No caso das tropas conseguirem entrar em paz na redução, suplicou Andonaegui que os

tratassem com humanidade. Do contrário, se fosse necessário o uso da força das armas, que se fizesse o castigo exemplar, no entanto, uma vez feito o aquartelamento ou o pedido de perdão, que as tropas de Gomes Freire se retirassem para que o mundo tivesse prova da piedade com que o rei de Espanha trata mesmo os que fazem cega resistência ao seu governo.⁸⁵ Em todo o caso, mesmo que os índios viessem ao encontro de Gomes Freire para lhe pedir perdão, deveria a marcha do exército português prosseguir, pois o objetivo de fato era a conquista dos povos com o intuito de proceder as trocas territoriais previstas no Tratado.

Houve uma última exigência feita por Andonaegui, e nos chamou a atenção em particular, pois tocou diretamente no argumento grotiano do direito de guerra. Diz Andonaegui no seu artigo oitavo: *“Ainda que he verdade, que a Tropa tem por direito da guerra o saque de tudo o que vence com as armas, prevenho a V.Ex.^a, que se se tomarem assim os Povos, não há de entrar neste direito o gado e a cavallhada [...]”*⁸⁶ pois informava Andonaegui aquilo que os jesuítas e índios tinham reafirmado inúmeras vezes nas cartas escritas em resposta às ameaças de extermínio feitas em 1753 pelo mesmo Andonaegui. Nesse ponto há a apresentação de uma intrincada equação política. Gados e cavalos são semoventes considerados bens de raiz, ou seja, são bens cedidos pela monarquia aos seus vassallos. Havendo desobediência à coroa por parte desses mesmos vassallos, então o monarca poderia requisitar a propriedade e a posse de tais bens. Portanto, *“[...] tomando-se os Povos por força com o auxílio das Tropas de Elrey Fidelíssimo, se partirão pela metade como interesses comuns de huma guerra commua.”*⁸⁷ E tal noção é precisa, pois como se explica tal guerra? Os vassallos se dizem fiéis e se propõem a lutar para fazer valer os interesses da coroa espanhola. Como um rei pode fazer guerra contra seus súditos em tais circunstâncias?

⁸⁵ Ver, acta da conferencia realisada entre Gomes Freire de Andrade, o Marquez de Val de Líríos e D. José de Andonaegui... Ilha de Martim Garcia, 24 de março de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.373.

⁸⁶ INVENTÁRIO, 1936, p. 374.

⁸⁷ INVENTÁRIO, 1936, ibidem.

Andonaegui estava certo, tal guerra não era uma guerra comum, e com isso, o recurso às leis tradicionais de guerra não se aplicavam *in extensu*.

Desse ponto em diante as cartas de Gomes Freire para os seus correspondentes mais próximos, no que diz respeito à figura de Andonaegui, expressariam cada vez mais a forte desconfiança e aversão que o general português passou a nutrir pelo “pobre cavalheiro”.⁸⁸

Ainda em setembro de 1754, Gomes Freire escreveu ao Marques de Pombal uma longa carta com o objetivo de bem informar a corte sobre a condução dos preparativos para a guerra, e sobre a relação com os índios e com as autoridades espanholas, entre outros rápidos assuntos. Em particular, queixou-se sobre as desculpas que Andonaegui sugerira para a demora da chegada das tropas do monarca católico ao território das missões, o que lhe teria gerado certa repugnância à figura de Andonaegui. Nesse momento, Gomes Freire assentou sua aversão e profunda desconfiança do governador de Buenos Aires, tendo como base duas claras justificativas. Ou estaria Andonaegui seguindo ordens da coroa para não operar, ou estaria coagido pela temerosidade de que os padres da Companhia deixassem de lhe dar a prata que estaria depositada no colégio de Buenos Aires.

Ao primeiro argumento, Gomes Freire não dedicou mais que o enunciado tradicional que o levou a refletir sobre a possibilidade de que Andonaegui estivesse envolto numa grande conspiração, cuja pretensão primeira, seria a conquista da Colônia do Sacramento. Ao segundo argumento promoveu uma verdadeira problematização que se desdobrou em várias outras suposições nos meses seguintes.

Na ótica de Gomes Freire a relação de troca de favores de Andonaegui com os jesuítas tornava-se cada vez mais evidente. Nas conversas com o próprio padre visitador da Companhia de Jesus, Alonso Fernandes, (de quem teve uma ótima impressão), Gomes Freire soube confidencialmente da veracidade de tal história através de detalhes inimaginados. Teria

⁸⁸ Ver Carta de Gomes Freire de Andrade ao Marquês de val de Lírrios... 7 de março de 1756. In: Cortesão, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid...1964. p.445.

dito o padre visitador que o seu próprio quarto, em Córdoba, servia de depósito da prata dada pelos jesuítas a Andonaegui.⁸⁹

Gomes Freire ainda afirmou que “[...] *he certo que as remessas do dito governador para Hespanha hão sido pela Companhia, de que elle he inseparável [...]*”.⁹⁰ O que nos fica bem colocado é que Gomes Freire passou a desconfiar mais intensamente que as instruções dadas à Andonaegui seriam verdadeiramente cumpridas.

Com as instruções secretas⁹¹ repassadas por Pombal, ainda em 1751, vimos que o centro geo-político dos possíveis impedimentos ao cumprimento dos trabalhos de demarcação residia na Europa, na mobilização dos ministros de Espanha, e nas figuras primordiais de Carvajal e Ensenada. As práticas conspiratórias, o uso de má-fé, as disputas desleais e, sobretudo, o risco da guerra, pertenciam à ordem do fracasso na relação entre os comissários demarcadores, na invasão sorrateira de Colônia do Sacramento e outras inconveniências. A resistência nos povoados era tratada por Pombal com certo distanciamento, e sua justificativa mantinha-se atrelada a lances estratégicos da coroa espanhola para colocar Portugal em desvantagem na execução do Tratado de Limites.

O notável é que, a essa altura, e estamos no ano de 1754, Gomes Freire de Andrade assumia, pouco a pouco, uma perspectiva de análise sobre a coroa, sobre os jesuítas, os índios, sobre os trabalhos de demarcação, que sugeria, numa análise muito peculiar, que os interesses da coroa espanhola seriam secundários se comparados com o que vinham desempenhando agentes tão expressivos como os próprios jesuítas, sobretudo os que estavam sob os auspícios da província paraguaia e do governador e capitão geral do vice-reino do Prata, José de Andonaegui. Em setembro de 1754, Gomes Freire confidenciou a Diogo de Mendonça Côrte

⁸⁹ Ver Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho... Campo de Rio Jacuy, 23 de setembro de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.382.

⁹⁰ INVENTÁRIO, p.382.

⁹¹ Referimo-nos as duas cartas secretíssimas de Sebastião José de Carvalho e Mello, o marques de Pombal, para Gomes Freire de Andrade. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p. 91-204.

Real o que havia algum tempo vinha defendendo. Ou era a Côrte de Madrid que sempre havia agido de má-fé ou foram os padres jesuítas (com apoio da mulher de Andonaegui) quem estariam conseguindo impedir o bom andamento dos trabalhos de demarcação dos limites territoriais das possessões dos monarcas ibéricos. Ao contrário da obediência ao monarca católico que se via no reino do Peru “[...] *me leva para o partido de que toda esta demora e retrocesso foi forjado pela mulher e pelos Padres.*”⁹² Em dezembro desse ano Gomes Freire escreveu ao marquês de Pombal, acusando não só Andonaegui, mas também Valdelírios pela falta de cooperação na evacuação das missões. Estariam ainda os dois representantes da coroa espanhola planejando ver a ruína das tropas portuguesas e deixar recair a ele próprio, Gomes Freire de Andrade, a fama de conquistador das missões. O argumento associado a tais reclamações era a afirmação categórica de que, para eles, era mais apropriado seguir as ordens dos padres do que a do rei.⁹³

Já no armistício de 1755, o comissário português, numa de suas inúmeras confidências a Sebastião José de Carvalho e Mello, reclamava que os objetivos de Andonaegui eram os piores possíveis em relação as tropas portuguesas. Gomes Freire acreditava que a perda de credibilidade de Andonaegui frente à coroa espanhola seria um motivador a mais para que o governador castelhano investisse na ruína dos exércitos de Portugal através da união das tropas espanholas e indígenas.⁹⁴

⁹² Ver: Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real... Campo do Jacuhy, 24 de setembro de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p. 389. Em cartas enviadas para Diogo de Mendonça e Sebastião José de Carvalho e Mello os argumentos permanecerão os mesmos. Ver: Inventário dos documentos... p. 399-403. Anteriormente a essa data Gomes Freire já sustentava tais idéias. O que demonstra com que grau de convicção o comissário português tratava tal desconfiança. “[...] *eu tenho por impossível* [referindo-se ao sucesso da marcha informada por Andonaegui que teria saído em dezembro de 1753], *conçiderados os muitos annoz deste Generál, o imperio q. sua mulher, q he mossã, tem no seu Spirito, e a força, com que toda a Companhia do Paraguay embaraça o operar-se contra os povos rebeldes [...]*”. Ver: Carta de Gomes Freire de Andrade a Sebastião José de Carvalho e Mello, 3 de janeiro de 1754. In: Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid... Parte V. 1964. p.408-9.

⁹³ Cf. Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, em que relata o que se passára com a ocupação de algumas Aldeias das Missões e o accôrdo a que chegára com os Indios, que as defendiam. Campo do Rio Pardo, 29 de dezembro de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p. 404.

⁹⁴ Ver esta referência na Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello..., 30 de dezembro de 1754. In: Jaime Cortesão (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid... 1964. p. 426.

Em fevereiro de 1755, Gomes Freire, ao enviar suas cartas para os seus confidentes mais próximos, já se reportava ao Governador Andonaegui de modo nada cordial. Como já dissemos, os constantes relatórios feitos ao Marquês de Pombal e a Diogo de Mendonça Côrte Real são um razoável indicador da alteração de ânimo de Gomes Freire de Andrade em relação a Andonaegui. Seus principais informantes eram os seus comissários e outros oficiais portugueses que seguiam nas partidas e que ocasionalmente eram acompanhados por Valdelírios ou pelo próprio Andonaegui. Através da correspondência de um dos comissários portugueses da segunda partida, Dom Francisco de Arguedas, Gomes Freire soube que os vários erros que cometidos por Andonaegui em sua marcha poderiam tanto ser resultado da “[...] *debilidade em que está a sua capacidade e forças*” como expressão de sua inteira credulidade na notícia de que os padres jesuítas haviam conseguido cancelar o Tratado em Madrid.⁹⁵

Nesse ponto há uma importante notificação de Gomes Freire. Enquanto Andonaegui estaria inventando desculpas para atrapalhar os trabalhos de evacuação dos sete povos e sua mulher, subordinada a direção da Companhia de Jesus, se esforçava para cancelar o acordo fronteiriço, Valdelírios se destacava como sendo um comissário espanhol honrado e cumpridor das instruções firmadas nas convenções antecedentes, mas ainda assim era preciso ter mais certificações dessas qualidades pessoais do Marquês. Todos os oficiais do exército, segundo informa Gomes Freire, haviam dito que Valdelírios trabalhava para que as tropas coligadas se encontrassem em setembro daquele ano em Santa Tecla, para dali partirem unidas a marchar contra aos povos rebelados.⁹⁶ Valdelírios teria garantido que, no máximo, na primavera as tropas se comprometeriam com a desocupação daquele territórios e que o próprio marquês “[...] *determinava acompanhar a D. José de Andonaigue temendo que as*

⁹⁵ Cf. Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello... Rio Grande de São Pedro, 15 de fevereiro de 1755. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p. 448.

⁹⁶ INVENTÁRIO, p. 448-9.

*suas débeis forças, ferrugenta memória e confuzos detalhes cauzassem alguma ruina ou sensível atrazo nas operações.”*⁹⁷

Enquanto isso, Gomes Freire já estava informado dos rumores vindos da côrte espanhola sobre a demissão de Ensenada e mais dezesseis ministros, e que a destituição ou prisão do padre confessor, serviria como um golpe fatal nas esperanças dos jesuítas e do próprio Andonaegui no cancelamento do Tratado.⁹⁸ No entanto, tais notícias não passavam de rumores que cervavam a rede de relações políticas na corte, o que em tese, apesar de ser uma forte evidência de que as coisas tenderiam a tomar novos rumos, não legitimava uma confirmação política da posição do monarca católico. Era preciso que Fernando VI expressasse publicamente a sua vontade no cumprimento do acordo para que, de uma vez por todas, o reino ficasse sabendo se o acordo de limites havia sido cancelado ou não.

Tal notícia só foi dada no dia 6 de março de 1756 quando Gomes Freire recebeu notícias da corte espanhola através de cartas enviadas por Valdelírios um mês antes. A resposta de Gomes Freire é no mínimo inusitada, pois assumiu declaradamente um tom de desabafo, o que faz deixar de lado a cortesia característica com que sempre se reportou aos aliados. Com isso, distanciavam-se definitivamente dois dos principais agentes que até então estavam envolvidos com a administração de exércitos e que mantinham uma relação muito peculiar com o poder soberano das monarquias ibéricas.

“Ex.mo Sñr. Mui Señor mio, y mî amado Am.o del coração ayer tarde recebî Las cartaz de V. Ex.a que hân traído un alivio inexplicable à miz continuoz cuidadoz [...]”. Assim começa umas das cartas-resposta que Gomes Freire enviou para Valdelírios no dia 7 de março de 1756, e que justificava que mesmo tendo visto o governador castelhano trabalhando diligentemente para encaminhar a evacuação dos povoados seria verdade que seu coração estava ocupado com a ação infalível dos padres jesuítas na suspensão do acordo, mas que tal

⁹⁷ INVENTÁRIO, p. 449.

⁹⁸ INVENTÁRIO, *ibidem*.

expectativa, afinal de contas seria predominante na maior parte do oficiais espanhóis, a despeito apenas do governador de Montevideo.

Sabemos a partir da carta do comissário português que Valdelírios havia lhe confiado alguns segredos. Uns, por certo, o marquês os fez chegar a Andonaegui, outros, pressupomos, eram específicos para Gomes Freire, como por exemplo, o anúncio de que juntamente com as tropas viria um novo governador e general para assumir as frentes de guerra. É então que o relato de Gomes Freire tornou-se ainda mais precioso, pois passou a utilizar das informações repassadas em carta secreta pelo comissário espanhol, de modo a estabelecer uma imagem ainda mais vulgarizada do governador castelhano. Gomes Freire, sentindo a intensidade como se reportava a Andonaegui, desculpou-se com Valdelírios, dizendo a ele: “[...] *maz Ex.mo mio, yo ablo a V. Ex.a sin rezerva, puez nuestra fina amistad assi lo merece: es entera verdad [...]*”.⁹⁹ E em que consistia essa fala sem reservas? Gomes Freire relatou a reação de Andonaegui quando recebeu as correspondências de Valdelírios das mãos de um oficial. Foi impossível dissimular o desconsolo em que ficou. Tal aflição o teria colocado num espírito ainda mais imperti. Por isso chegou ao cúmulo de falar publicamente em frente a sua tropa que quando estava em guerra com a Itália os italianos haviam dito que a corte de Madrid era muito *collona*, mensagem que para Gomes Freire era repugnante, uma vez que um general montado a cavalo em frente das suas tropas havia zombado de seu próprio rei, chamando-o de atrasado.¹⁰⁰ Gomes Freire ainda encontrou tempo para ironizar Andonaegui ao notar que “[...] *si V.Ex.a embia la carta de Su Mag. Catholica al señor Andonaegue sin Duda tenemoz entierro, puez el pobre cavallero está tan espavorido [...]*.” Além do mais sua expressão seria de pura enfermidade de modo que acreditava que “[...] *llegado el comboy yá tarda*”.¹⁰¹

⁹⁹ Ver: Carta de Gomes Freire de Andrade ao Marquês de Val de Lários...7 de março de 1756. In: Jaime Cortesão(org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid...1964. p. 446.

¹⁰⁰ INVENTÁRIO, ibidem.

¹⁰¹ INVENTÁRIO, ibidem.

CAPÍTULO 2 – PENSAMENTO POLÍTICO NA GUERRA GUARANÍTICA

Durante os anos que duraram os conflitos, até a posição definitiva do monarca espanhol, favorável ao cumprimento do acordo, os jesuítas e os indígenas produziram um número considerável de representações, memoriais e cartas. Tais documentos foram tão inesperados quanto impactantes, pois os argumentos que os padres e indígenas passaram a produzir expressavam um profundo conhecimento da história colonial e da importância política e econômica de suas presenças para a manutenção das possessões da coroa de Espanha.

O mais curioso foi que para a montagem dessas justificativas tais agentes imprimiram, com impressionante desprendimento, um entendimento que associou a justificação teológica tributária de seus antecessores escolásticos com aspectos particulares de sua doutrina inaciana e destes com o discurso jurídico consolidado nas leis das índias. A coerência no emprego dessas linguagens políticas empregadas era garantida pela demonstração de um conhecimento histórico ímpar, que anunciou os riscos de perda não apenas do *dominium* político e territorial de Espanha como também a devastação de seu poder econômico.

Outros textos, diferentes em seus objetivos imediatos, refletiram a estratégia das primeiras representações, memoriais e cartas dos jesuítas. Um exemplo são os diários dos padres Bernardo Nusdorffer e Tadeo Henis. Ambos compuseram seus textos em um estilo literário sensivelmente diferente das representações, mas arranjaram cuidadosamente seus argumentos para que não destoassem do que pareciam ser explicações indispensáveis para o convencimento de outros agentes.

E sua importância esteve, a nosso ver, na forma como mesclaram aspectos doutrinários, políticos e econômicos, para a demonstração de como a guerra se desenrolava cotidianamente.

No entanto, há uma diferença ainda mais crucial entre as inúmeras representações, memoriais e cartas escritas pelos jesuítas e os diários e relações de padres como Henis e Nusdorffer. Ao contrário desses textos, as representações tiveram uma enorme circulação na Europa e fora dela. Seus argumentos chegaram a inúmeras cortes e o conhecimento da causa jesuíta nos Sete Povos das Missões ganhou importância de grande fato.

As primeiras cartas e representações constituíram o recurso inicial por onde podemos encontrar um pensamento político sendo erigido e mobilizado para garantir a permanência do projeto missional jesuítico em terras hispânicas. E podemos considerá-las um primeiro e definitivo lance de uma disputa difusa de idéias que teve sua réplica e tréplica ainda antes do cancelamento do acordo em 1761.

Tal disputa de idéias forneceu a base argumentativa para a problematização dessa experiência histórica num quadro de referências maior. A vida colonial e não apenas a européia passou a ser considerada como tendo uma dinâmica própria e central ao seu modo. Isso porque em tais possessões hispânicas e portuguesas na América do Sul um foco especial naquele período, que cobriu os anos de 1750 e 1761, não deveria ser difícil localizar nos agentes que lá se encontravam a maior parte dos recursos persuasivos jogados como lances argumentativos iniciais de uma longa e belicista disputa institucional em que o poder da pena foi tão intenso quanto o da espada.

Se, por um lado, temos as representações e as cartas jesuíticas que constituíram um incansável recurso de tentativa de persuasão dos reis e dos principais líderes políticos da Europa e da colônia naquele momento, por outro lado, os libelos anti-jesuíticos do período, como o *Nicolas I*¹ de autor anônimo e a *Relação Abreviada*² creditado a José Sebastião de Carvalho e Mello, o Marques de Pombal, fizeram grande estardalhaço no velho mundo.

¹ História de Nicolas Primero. Rey del Paraguay y Emperador de los Mamelucos. In: Felix Becker. Um Mito Jesuítico: Nicolas I Rey Del Paraguay: Aportación al estudio del poderio de la Compañia de Jesús en el siglo XVIII. Buenos Aires. Carlos Schauman Editor, 1987. pp. 167-188.

² José Cardiel. Declaración de la verdad. Buenos Aires. Juan A. Alsina, 1900 [1758].

Mesmo aparecendo após a guerra, tiveram seu sucesso creditado à capacidade de sedução popular pelas narrativas fabulares e romanescas.

O efeito corrosivo de tais libelos foi imediato. A *Relação Abreviada* foi ainda mais devastador que *Nicolas I*, por ter sido mais largamente difundido na Europa e nas Américas. Compuseram uma réplica tardia às representações jesuítas e resultaram em sucessos tão extraordinários quanto os de seus oponentes.

Ante essa estratégia os jesuítas denunciaram veementemente a nulidade de tais libelos, pois distorciam completamente a verdade, sobretudo, por não fazerem uso da citação documental confiável. Mas a tréplica somente apareceu em 1758 quando o padre José Cardiel concluiu seu opúsculo, uma extensa e detalhada resposta ao libelo pombalino.

Com a *Declaracion de la Verdad*, Cardiel expôs, definitivamente, a enorme distância entre as linguagens políticas predominantes à época e o pensamento político expresso pelo modo de proceder do jesuíta e da Companhia de Jesus. Cardiel pareceu ter sugerido que o jesuíta seria muito maior que a própria Companhia de Jesus. Tal estratégia reforçou a idéia de que o jesuíta é um verdadeiro soldado habitando um campo permanente de batalha. Sem fragilidades, sem dilemas, convicto, certo de seus reais oponentes e preparado para a luta. No entanto, não havia a menor possibilidade de dissociar uma presença da outra. E nesse ponto, a perspectiva descritiva empregada por Cardiel em seu opúsculo anunciou a principal fragilidade da defesa dos jesuítas e dos guaranis.

O que merece nossa especial atenção é o modo como Cardiel respondeu ao problema da liberdade e da obediência indígena. É inescapável a sensação de que a sua resposta sugere obsolescência e inadequação às novas perspectivas político-jurídicas empregadas por várias nações européias, incluindo, Espanha e Portugal. Por outro lado, a defesa incondicional dos jesuítas da província paraguaia, além de representar uma posição madura e decidida sobre os

eventos ocorridos nas missões, foi ilustrativa da escolha que os jesuítas faziam, dali para frente, no enfrentamento de seus inimigos declarados.

Antes é preciso dizer que o que apareceu nesse Cardiel, inspirado por Antônio Vieira, foi a expressão de um jesuitismo que evocou e anunciou para o mundo o lugar do evangelho como fonte para a justificação da resistência, não mais contra o acordo, mas sim contra aquilo que representou a tirania, a injustiça, a codícia, a opressão, etc, etc. Todos ingredientes do exercício de uma poderosa prática pastoral empregada em tantos momentos decisivos do projeto missional da Companhia de Jesus, estavam ali.

Somente o entendimento dos termos gerais dessa disputa poderia nos dar mais subsídio para discutir as práticas de justificação da resistência ao Tratado. Entre as representações jesuíticas produzidas desde 1750, o aparecimento da *Relação Abreviada* em 1757 e a resposta imediata de Cardiel datada de 1758 tivemos um importante conjunto de eventos que forçou os jesuítas e as coroas ibéricas à tomadas de decisões políticas extremamente transparentes, de grande amplitude e radicalmente impactantes para a sorte desses mesmos atores.³

Nesse intervalo, que combina com o desenrolar da guerra, Cardiel não conseguiu criar um instrumento tão definitivo e propagável quanto a *Declaracion de la Verdad*, porque partilhava da expectativa de que a guerra poderia ser cancelada ou poderia ser ganha. Como agir? Pelo que optar? Como lidar com o que parecia inevitável? A isso chamamos de dilema e Cardiel teve que escolher um caminho, mas sempre acompanhado pela dúvida.

Entre as representações e o texto, pleno de convicções de Cardiel, os jesuítas tiveram que construir suas certezas refletindo sobre a questão da autoridade e o modo como a aplicação da doutrina espiritual foi utilizada como resposta às adversidades vistas nos

³ Ver particularmente o ensaio de José Eduardo Franco. Fundação Pombalina do Mito da Companhia de Jesus. In: Instituto de História e Teoria das Idéias. Revista da História das Idéias: O Estado e a Igreja. Universidade de Coimbra. Portugal. vol. 22, 2001. Eduardo Franco mobiliza o conceito de *Mito Jesuíta* de Michel Leroy (*O Mito Jesuíta: de Béranger a Michelet, Lisboa, Roma Editora, 1997*) para discutir sua instalação definitiva como uma prática política ilustrada da Portugal pombalina.

encontros e desencontros daqueles anos de pronunciada conflituosidade e violência. A obediência jesuítica nunca foi tão desejada e solicitada como naquelas circunstâncias. E talvez nesse momento a complexa questão doutrinária da obediência jesuítica tenha sido tratada com a maior profundidade e *zelo apostólico* pelos padres da província jesuítica do Paraguai. E a nossa suspeita é que a radicalização dessa convicção demonstrou o quão contraditório, imprevisível e difícil era lidar com tal questão.

Em algum momento naqueles anos de graves conflitos houve o convencimento (demonstrado de modo muito cuidadoso e circunstanciado) dos jesuítas da província de que a obrigação política com a monarquia espanhola deveria ser suplantada pela idéia de obrigação espiritual a lei divina, respaldada pelas normas da Companhia, mas, sobretudo, pelos evangelhos. Em síntese tal manobra resultou numa grande diferença no modo de pensar e agir dos jesuítas do Paraguai. Em consequência gerou um excesso de ordenações advindas da Europa que acusavam gravemente os jesuítas de alta traição ou crime de *lesa majestade*.

A escolha pelo zelo apostólico, coloca por terra a tese da quebra do *pactum subjectionem* que teria sido utilizada pelos jesuítas para justificar a quebra da vassalagem do rei Fernando VI. Os exércitos guaranis não agiram em legítima causa por que entendiam que o rei os houvesse abandonado. Pelo contrário, os jesuítas mantiveram o argumento da luta para a defesa da própria instituição monárquica.

Com isso, não eliminamos a presença da influência da tradição escolástica para a justificação da resistência jesuítica ao tratado. Apenas reafirmamos que a teoria do *pactum sum servanda* foi aplicada com grande eloquência tão somente para justificar o vigor da aliança que unia os índios como leais vassalos ao rei de Espanha.

Mesmo que o pensamento político jesuíta no Paraguai tenha refletido distintas facetas da teoria política suareziana, sobretudo quando era mobilizada como recurso à tradição da teologia escolástica e especulativa na relação direta entre os jesuítas e a coroa, os jesuítas que

agiram diretamente nas circunstâncias da guerra empreenderam mais demoradamente uma lógica de justificação da resistência que se aproximou muito da teologia “mística” da *devotio moderna*, e claramente numa perspectiva sempre mais próxima da doutrina inaciana.

2.1. AS REPRESENTAÇÕES JESUÍTAS E A COLOCAÇÃO DO ARGUMENTO

As principais estratégias dos jesuítas do Paraguai foram estabelecidas em tais eventos. E seu ponto alto foi a congregação reunida em março de 1751 para sensibilizar a Real Audiência de Charcas sobre o equívoco do Tratado de Madri.

A estratégia inicial foi produzir o maior número possível de representações e, ficou estabelecido que se tal procedimento não fosse o suficiente para cancelar o acordo, ao menos deveria retardá-lo pelo maior tempo possível. Por um momento, os jesuítas reunidos em tal congregação, acreditaram na possibilidade de que o rei de Espanha, Fernando VI, poderia se sensibilizar de imediato com seus argumentos ao ponto de cancelar o Tratado. No entanto, ao constatarem o pouco compromisso das autoridades locais em legitimar os seus protestos entenderam que o cancelamento do Tratado de Madri seria bem mais dificultoso do que o imaginado.

Tais representações partiram, inicialmente, de colégios jesuítas sendo o *Colégio Máximo de Córdoba* o principal por ter sido a residência das mais altas hierarquias da Companhia no Paraguai e, por isso, era a maior e mais influente casa jesuítica na região. Nesse colégio os padres Juan Domingo Massalas, Ladislao Horos, Rafael Caballero, Eugênio Lopez e Pedro Lozano, firmaram em 12 de março de 1751 um enorme processo denominado *Representação a Real Audiência de Charcas*.⁴

⁴ Echavarrí, Bernardo Ibañez de. Colección General de Documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares en la Compañía en el Paraguay. Tomo quarto. Madrid. Imprenta Real de la Gazeta. 1770. p.104.

Uma das únicas autoridades seculares que parece ter intercedido em favor dos jesuítas foi o vice-rei do Peru, marquês de Superunda, que informou o rei da Espanha que os regulares da Companhia somente se viam obrigados a escrever tais representações por fidelidade que deviam ao rei. Na verdade, a carta enviada pelo vice-rei peruano foi um resumo da principal representação produzida e discutida naquele mês de março de 1751 pelos jesuítas. O vice-rei peruano não evitou dizer que, no olhar dos jesuítas, se tal documento chegasse ao conhecimento do rei, ainda haveria tempo para se reparar o dano que seria causado por tal Tratado.⁵ Isso porque era preciso que o rei soubesse das ocultas pretensões que estavam por detrás da troca da Colônia do Sacramento pelos territórios da banda oriental do Rio Uruguai.

Portanto, o recado a ser dado ao monarca não sugeria que os jesuítas muito menos os índios estivessem promovendo qualquer tipo de ameaça ou resistência à coroa espanhola. A tática escolhida pelos jesuítas e assumida por Superunda foi construir uma imagem dos jesuítas como os maiores responsáveis por alertar um monarca desinformado das verdadeiras intenções lusas com a troca territorial. E esse é uma estratégia persuasiva preciosa para nós. Sobretudo, porque essa tentativa de convencimento do rei em relação ao Tratado estava repleta de importantes explanações.

Os jesuítas eram aqueles que estavam utilizando um recurso de conhecimento da história colonial simplesmente extraordinário. E isso parece ter sido o que mais impressionou o vice-rei peruano. E diante de tantos argumentos estava o padre Pedro Lozano que desenvolveu, ponto a ponto, as idéias reproduzidas pelo vice-rei peruano e divulgadas como sendo a mais fiel expressão do sentimento da província jesuítica.

O padre jesuíta Pedro Lozano, historiador e apologeta da província jesuítica do Paraguai, foi um dos principais articulistas das representações, sobretudo, pelo seu amplo

⁵ Ver: Extrato da conta do Vice-Rei do Peru sobre a representação dos jesuítas do Paraguai. 1752. In: Jaime Cortesão(org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Negociações. Parte IV, Tomo I. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1962. p.520.

conhecimento da história colonial ibérica. Esteve presente nas congregações jesuíticas, reunidas pela primeira vez em setembro de 1750 para que fossem deliberados os procedimentos da província jesuíta do Paraguai a respeito do Tratado.

Pedro Lozano fez questão de citar que os portugueses estavam exercitando, uma vez mais, a pretensão às terras coloniais espanholas que em outras épocas haviam ameaçado as possessões das províncias de Buenos Aires, Paraguai e Tucumán. E para justificar tal suspeita, o jesuíta citou autores que compuseram as primeiras crônicas das Índias e, assim, constituíram os documentos que fundariam as possessões espanholas no ultramar ao tempo do Imperador Carlos V. Entre tais cronistas aparecem na representação personalidades históricas como o padre Simão de Vasconcelos, o cronista Antônio de Herrera, o explorador e governador de Buenos Aires, Álvaro Nunes Cabeça de Vaca, o general Gil Gonzáles Davila, entre outros.⁶

Os jesuítas procuravam alertar ao rei que a ameaça portuguesa estava a apenas oitenta léguas de Santa Cruz de la Sierra. Por isso o Peru e suas minas de prata, como Potosi, estariam sofrendo a ameaça de outras nações e dos índios bárbaros. Tais riscos tinham feito armarem-se os índios, por força de real cédula do rei Felipe IV que expedidas ao vice-rey do Peru, o marques de Manresa, e a Audiência de Charcas, logo se mostrou ser um eficaz remédio contra a ousadia dos portugueses, que após duas importantes derrotas em anos posteriores, ficaram em paz por um longo período.

O lance posterior foi salientar que, parte dos noventa e dois mil índios das trinta reduções que existiam naquela ocasião, já havia socorrido governadores, vice-reis e feito guerra contra várias nações de índios bárbaros e europeus que ameaçaram as possessões espanholas. Por isso, os índios guaranis foram considerados inúmeras vezes como bons

⁶ Ver: Borrador de una representación redactada por el P. Pedro Lozano em la que se enumeran razones de carácter religioso y político contra el tratado de limites suscrito entre España y Portugal. In: Instituto Geográfico Militar. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Montevideo. Imprenta El Siglo Ilustrado, 1938. p. 6-7.

vassallos dos reis de Espanha, fato que se poderia comprovar nas várias cédulas reais emitidas pelos monarcas católicos.

O padre Lozano citou os cercos armados para a defesa da praça da Colônia do Sacramento no início do século dezoito. Enquanto os espanhóis contavam com somente setecentos homens, os jesuítas marcharam com quatro mil índios e sitiaram a praça da Colônia durante quatro meses, o que resultou na tomada da referida praça.

Enfim, são citadas as várias campanhas em que os índios guaranis foram recrutados para socorrer aos espanhóis até o ponto em que o documento remete-nos para a real cédula de 28 de dezembro de 1743, expedida por Felipe V, e tão utilizada pelos jesuítas nos anos da guerra guaraníca para justificar a fidelidade e a manutenção das suas condições de fiéis vassallos ao monarca espanhol.

Assim, o teor de tal representação manteve como estratégia persuasiva o estreitamento entre a história da província jesuítica e os sucessos de Espanha na manutenção de suas possessões territoriais no ultramar. E, por conta dos “[...] *gravísimos prejuízos*” que colocariam em desvantagem os espanhóis em virtude dos portugueses, os jesuítas apareciam nesse documento como sendo o único agrupamento institucional capaz de garantir o êxito da empresa colonial espanhola na defesa da maior parte dos territórios conquistados na América do Sul. Por isso, a recorrente publicização de que a notícia do Tratado os tinha feito cair em grande e acentuada consternação, pois era certo que seriam enormes os prejuízos decorrentes da assinatura de tal acordo entre os monarcas ibéricos.

O argumento se completou naquele instante para se repetir quase indefinidamente nos anos que se seguiram aos conflitos “[...] *que a haverse puesto e noticia del Rey era imposible, que S. M. huviesse condecendido.*”⁷

⁷ ECHAVARRI, 1770, p.524. Ver também, *Borrador de una representación redactada por el P. Pedro Lozano...*, In: *Instituto Geográfico Militar, 1938, p.6.*

Nesse âmbito, foi crucial que os padres reunidos na congregação de 1751, demarcassem que a entrega dos sete povos era um equívoco dos mais graves, pois facilitaria as invasões e ocupações portuguesas nos territórios da monarquia espanhola. Provavelmente, esse tenha sido o argumento mais ousado das representações que os jesuítas do Paraguai produziram e enviaram para a Europa. A história de mais de cento e trinta anos da Companhia de Jesus no vice-reino do Prata deveria ser capaz de convencer a monarquia espanhola de que o Tratado de Madrid era um completo equívoco.

Essa foi a expressão de resistência não-belicista ao acordo. Tratava-se, portanto, de mostrar ao rei que havia uma saída para a coroa espanhola e “[...] *la única fuerza que queda contra Portugueses, y sus desígnios son los 30 pueblos de Indios Guaranis.*”⁸

Por ora, fica-nos ainda a curiosidade em saber como os indígenas apareceram nas representações. Nesse momento não podemos nos furtar de transcrever uma comparação que os jesuítas fizeram entre o poderio militar dos exércitos guaranis e o poderio que tiveram os espanhóis contra os moros em outros tempos. Informou o vice-rei do Peru que os jesuítas, no documento aprovado na Congregação de 1751, asseguravam que os índios Guaranis “[...] *o Tapes, tienen maior opozicion a los Portugueses, que los Españoles a los Moros, pues les heredan de Padres a hijos, con la memória, y relacion de las inhumanas crueldades, que con ellos an echo [...]*”⁹

Foi a partir desse argumento, que refletimos sobre o uso calculado da história colonial espanhola, até o ponto em que tal história se confundia com a história da empresa evangelizadora da Companhia de Jesus na Província Paraguaia. Os indígenas, sob o comando espiritual e militar dos jesuítas, sempre foram a única força capaz de bloquear os Portugueses. Manter o Tratado significaria perder essa força militar tão necessária à coroa espanhola. A

⁸ Esse argumento que é sugerido mais de uma vez na representação de Pedro Lozano foi difundido por outros vários agentes que estavam atuando na região dos conflitos, como o próprio Bernardo Ibañez de Echavarrri que teve acesso às representações e outros documentos importantes da província jesuítica quando da conquista dos Sete Povos em 1756. Ver: ECHAVARRI, 1770, p.525.

⁹ ECHAVARRI, 1770.

justificativa era que os guaranis preferiam fugir para os montes e selvas e seguir uma vida brutal e selvagem a terem de se entregar aos portugueses. Era preciso que o monarca soubesse que a Espanha perderia seus melhores vassallos (para sermos exatos, 23.733 índios somente nos sete povos).

O recado foi preciso e teve um efeito devastador, mesmo na cúpula jesuítica do generalato romano. Além de perder a única força capaz de manter intactas as possessões espanholas, o rei Fernando VI estava sendo diretamente informado que não conseguiria evitar o esfacelamento de um dos principais pilares das políticas coloniais da época. O que estava sendo colocado em xeque eram as estratégias de ampliação das povoações do Novo Mundo.

Reforçar as fronteiras e multiplicar os povoamentos eram, portanto, os dois pilares essenciais, aqueles que no jogo argumentativo dos jesuítas deveriam ser intocáveis. Tais argumentos foram entremeados pela demonstração dos sentimentos que assolavam os jesuítas, e que, por extensão, traduzia a tensão e o rumo que as coisas iam tomando em toda a província jesuítica, como de resto em toda a América do Sul. O exercício argumentativo feito pelos jesuítas prevendo a sensibilização da monarquia espanhola prescindiu, nessa circunstância, de qualquer exposição que sugerisse que os sentimentos naquela região já estivessem tão mais graves do que se pudesse imaginar. Em momento algum, deixaram transparecer que havia muita cólera, raiva, indignação, irritação. O rei não deveria saber dos sentimentos que sugerissem a existência de insatisfações, intransigência, reações inamistosas aos simpatizantes do Tratado ou qualquer coisa parecida com desobediência e desrespeito à soberania real.

Ao contrário, a admiração e a incredulidade diante das notícias vindas da Europa sobre a confirmação da validade do Tratado, deveriam expressar que os missionários estariam aflitos, sofrendo de grande desconsolo, receosos por terem de chorar pela “[...] *perdicion de tantas almas, por cuia conversion, y salvacion se han desterrado de sus Pátrias, y Províncias,*

abandonada la Europa, y padecido muchos trabajos, Sudores, y fatigas para conservalos en la fé.”¹⁰

Outros argumentos são sempre associados a essa posição. Além da proximidade com os portugueses e a ameaça da sua própria integridade física e proteção territorial, os jesuítas se esforçavam por convencer o monarca de que a economia de subsistência dos vinte e três povos da banda ocidental do rio Uruguai seria completamente arrasada. Tanto os ervais como as vacarias, distribuídas aos milhares pelas grandes extensões de terras, seriam perdidas, e com isso haveria a quebra do sustento das famílias indígenas sob proteção da Espanha e cuidados dos jesuítas.

Também a relação entre os indígenas catequizados, no caso os guaranis, e os índios a quem os jesuítas chamavam de rebeldes, infiéis ou bárbaros, foi acentuada na representação encaminhada à Espanha através do vice-rei peruano.

Mesmo uma população incomparavelmente menor que os guaranis, os chamados bárbaros advindos de nações indígenas como os Abipones, Mocobis ao norte dos sete povos, Charruás e Minuanos ao sul, seriam capazes de fazer enorme alvoroço contra os espanhóis causando a eles ainda mais danos se comparados com o que fizeram contra os jesuítas e os guaranis num intervalo de mais de setenta anos de enfrentamentos.¹¹

Um outro ponto a ser ressaltado nas representações jesuítas é o modo como se reportavam a um determinado ordenamento jurídico. O padre Pedro Lozano fez questão de citar tudo o que pudesse lembrar a monarquia espanhola que havia um determinado regime jurídico que protegia os índios e as suas propriedades. E essa capacidade que os jesuítas tiveram de mobilizar tantos recursos jurídicos foi o que verdadeiramente impressionou a Europa, como de resto as Américas.

¹⁰ ECHAVARRI, 1770, p.526

¹¹ Ver: *Borrador de una representación redactada por el P. Pedro Lozano...*, In: *Instituto Geográfico Militar, 1938, p.26-29.*

A destreza e a sagacidade dos jesuítas no uso das fontes do direito canônico e do direito positivo, apareceram de modo espetacular nas representações e outros documentos similares, e constituíram uma resposta inultrapassável de resistência ao Tratado até o ano de 1756. Somente em 1757, com a publicação da *Relação Abbreviada*, encontramos uma solução tão inventiva como a dos jesuítas do Paraguai.

No entanto, as cédulas reais foram os documentos jurídicos mais citados pelos jesuítas. Lembra-las era o mesmo que apresentar, como marca histórica do lugar, o compromisso que vários monarcas católicos tiveram com a província paraguaia e com os guaranis ao longo dos séculos dezesseis e dezessete. As datas de 1639, 1641, 1692, 1706, 1716 e 1743 são encadeadas e descritas por Pedro Lozano como importantes marcos de legitimação e reconhecimento de vassalagem por parte dos monarcas espanhóis. Em todas essas datas houve a publicação de cédulas reais e isso significa que os jesuítas poderiam se defender de quaisquer abusos ou ameaças ao seu projeto de evangelização a partir do uso de tais documentos como instrumentos jurídicos válidos. Mas essa não era apenas a única possibilidade de uso do direito para a defesa de seus interesses.

As cédulas reais eram consideradas a expressão mais imediata da vontade do rei. E por isso tinham uma representatividade e uma legitimidade tão mais vigorosa que as próprias instituições de governança do Novo Mundo. Os jesuítas se aproveitaram particularmente desse detalhe e apostaram todo o seu empenho na tentativa de divulgação dos conteúdos de tais células. Uma em particular, a cédula real assinada por Felipe V em 28 de dezembro de 1743, tornou-se a mais citada nos documentos de autoria de jesuítas e indígenas. Tal cédula reforçava a determinação de que os índios fossem reconhecidos como vassallos de grande valor e que o trabalho missional dos jesuítas, em hipótese alguma, deveria ser interrompido.

Pedro Lozano escreveu o texto da principal representação contra o Tratado de Limites demonstrando muito claramente que a história da Companhia de Jesus na região do Prata

confundia-se com a história das instituições políticas e jurídicas instaladas no Novo Mundo pela Espanha. Os jesuítas tratavam com grande desprezimento as instituições responsáveis pela aplicação das leis das Índias, como o Real Consejo de Índias, as Audiências, enfim, tinham muita intimidade com a estrutura institucional de governo do sistema colonial espanhol. Lozano procurou transmitir ao monarca que os jesuítas e os guaranis nunca faltaram ao real serviço, o que significava, por um lado, que justificava-se a posição de melhor vassalagem dos guaranis, por outro, que mesmo numa região tão remota era possível demonstrar a precisa fidelidade às leis positivas e às instituições coloniais do Estado Espanhol, sobretudo ao que os reis determinavam em suas cédulas reais.

Há uma passagem interessante a respeito desse assunto numa carta que Lozano enviou privadamente ao padre provincial Baltasar Moncada. Disse Lozano: “*Tenemos por cosa casi cierta, que este tratado se há efetuado sin noticia del Real Consejo de Índias, porque à averse consultado Su Mag.d fuera imposible que Sus Sábios Ministros no lê huviessen representado*”.¹² Para em seguida citar a lei, o título e o livro da *Recopilacion de las Leys de las Indias* que orientou quatro ministros togados do rei Felipe V a convencê-lo a não ceder uma ilha espanhola à França por conta de um acordo de casamento. Lozano confidenciou a Moncada que o mesmo iria ocorrer com o rei Fernando VI se os seus ministros lhes mostrassem o prejuízo que iria acumular com as trocas territoriais.¹³

Dois anos e quatro meses depois, ao escrever um memorial para o marquês de Valdelírios, o Padre provincial José Barreda repetiu praticamente todos os argumentos das representações de março de 1751. No entanto, havia uma alteração no encadeamento dos argumentos. A escolha do padre provincial foi intercalar o texto de seu memorial com trechos em primeira pessoa e discurso direto. O efeito é impactante uma vez que Barreda citava a fala

¹² Ver: Carta do Padre Pedro Lozano para o Padre Provincial Baltasar de Moncada. 14 de março de 1751. In: Instituto Geográfico Militar. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Montevideo. Imprenta El Siglo Ilustrado, 1938. pp. 32-4.

¹³ Ibidem, p. 34.

dos índios como se estivesse narrando a sua própria fala. Um exemplo: “*A vista dessta notable desigualdad, volvemos a preguntar Padres Curas, qué delito hemos cometido contra nro. Rey, y señor, para tan desmedido castigo?*” E Barreda continuou: “[...] *ultimam.¹⁴ si nuestras razones, no son oydas por que no tenemos entendim,¹⁰ para penetrar los justos motivos qué para esto tienen los soberanos, ya no tendremos, ni tenemos outro consuelo, què clamar al cielo, y entregarnos desde luego à la muerte, què en estas circunstancias serà el unico alivio de nuestras penas*”.¹⁴

O essencial desse exemplo é que, a essa altura, os ânimos na província paraguaia já estavam acirrados, e a guerra praticamente inadiável. É nesse contexto de tensões que passam a ser associadas mais diretamente as justificativas teológicas que deveriam ser empregadas para justificar a resistência bélica aos exércitos coligados de Espanha e Portugal. A resistência ao acordo ganhou definitivamente uma nova proporção. E, portanto, foram mobilizados novos fundamentos persuasivos que passaram a estar cada vez mais associados com a teologia e com o recurso ao direito canônico. A *devotio* jesuítica passava a ser anunciada com muita intensidade.

Nesse ponto qualquer proferimento jesuítico ou indígena se tornaria uma perigosa arma de conquista de posições no *front* de uma guerra que já se estava conduzindo no campo das idéias. E Barreda, em mais de um momento, soube aproveitar muito bem essa possibilidade.

A vitória simbólica da posição jesuíta ocorreu quando Barreda citou a bula papal de 1741 em que o papa Benedicto XIV havia encarregado os bispos do Brasil e principalmente os bispos do rio da Prata que defendessem, com todas as armas da igreja, as terras e os povos indígenas, mesmo os infiéis.¹⁵

¹⁴ Memorial del P. Provincial de la Compañia de Jesus... Córdoba, 19 de julio de 1753. In: Instituto Geográfico Militar. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Montevideo. Imprenta El Siglo Ilustrado, 1938. pp. 130-1

¹⁵ Ibidem, p. 130.

Provavelmente em 1757, foi publicada uma impugnação das razões expostas por um certo padre Nuñez que considerava impertinentes e fora de alegação a citação da Bula papal de 1741 pelo padre Barreda. A primeira razão apresentada pelo padre Nuñez era que o direito dos reis devia se reduzir ao direito das gentes, o que implicava que rei tinha o poder de ceder, dar ou transferir povos, cidades e províncias sem a interferência do Papa. A segunda razão é que, de acordo com tal direito, o monarca não poderia ser excomungado. E a terceira razão do Padre Nuñez dizia que a referida Bula do padre Benedicto XIV não havia sido aprovada no real Conselho das Índias.¹⁶

Dom Pedro Cevallos foi quem assinou a impugnação de todas as razões apresentadas pelo padre Nuñez. De fato, a justificativa para a primeira impugnação afirmava que os domínios dos reis eram dados pelos povos, que eram livres para elegê-los ou aceitá-los. Tal pacto tornariam os reis senhores absolutos de seus vassalos e de suas propriedades. Ainda assim, aos reis não era garantido o despotismo de se desfazer de tais propriedades sem o consentimento de seus vassalos. Um rei somente teria *domínio alto* e jurisdição *supergentem, populum*, se pelos seus delitos os vassalos merecessem tal pena.¹⁷

Pela impugnação desta razão logo se vê que os jesuítas e os indígenas não poderiam ser acusados de qualquer desrespeito às leis de Estado, e, portanto, o rei de Espanha não poderia dar, ceder ou trocar os territórios das missões sem o consentimento dos guaranis. O recurso jurídico aplicado não fez uso do direito canônico ou escolástico do qual o padre Barreda havia se apropriado para justificar a resistência da igreja contra a tomada das terras dos índios e sim do direito das gentes.

¹⁶ Conselho das Índias: instância de governo das índias instalado no Novo Mundo sob os auspícios do reinado espanhol de Carlos V em 1524. O Conselho era supremo nas decisões sobre a colônia (judiciais, legislativas, militares e eclesiásticas). Cf. Júlio Quevedo. *As Missões: Crise e redefinição*. São Paulo. Ática. 1993. p.97.

¹⁷ Impugnación de las razones expuestas por el Padre Nuñez de tener por impertinente la Bula de Papa Benedicto XIV, citada por el Padre José de Barreda en el Memorial reproducido bajo el N. 43. In: Instituto Geográfico Militar. *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750*. Montevideo. Imprenta El Siglo Ilustrado, 1938. p. 139.

A segunda impugnação foi justificada da seguinte forma: Mesmo não sendo excomungável, numa situação de cessão de propriedades sem o consentimento de seus súditos, o rei incorreria em culpa gravíssima, porque a lei natural e das gentes condenaria tal usurpação e a Bula Papal reforçaria o caráter ilícito de tal procedimento.

O essencial nessa segunda impugnação é que, muito incisivamente, respondeu a uma das principais estratégias dos jesuítas na tentativa de paralizar o cumprimento do acordo de fronteiras. Embora a pena de excomunhão não fosse aplicada ao rei, a pena certamente recairia aos seus Ministros, vassalos fautores e cúmplices.

A terceira impugnação foi montada com base na completa legitimação da Bula de Benedito XIV, mas a partir de um intrincado discurso jurídico. A pena de excomunhão não seria nova. Benedito XIV apenas teria confirmado ao Papa Paulo III, cuja Bula teria sido aprovada no Conselho das Índias, e teriam sua validade conquistadas pelas *Leis Indicas* de Carlos V ainda no século dezesseis. Portanto, não haveria a menor possibilidade da Bula de Benedito XIV ser considerada contrária às leis da Espanha.¹⁸

O memorial de Barreda, as representações jesuítas, as cartas de súplica teriam conquistado uma importante peça de resistência ao acordo. A completa impugnação das razões apresentadas para invalidar as reivindicações dos jesuítas do Paraguai demonstrou o quanto a Europa já havia sido mobilizada para a “causa jesuita”. Como dissemos, a resposta à altura somente seria articulada após a guerra, mas em tempo ainda de lembrar aos jesuítas que a guerra havia sido apenas uma das várias batalhas que seriam praticadas até o dia 21 de julho de 1773, data da supressão da Companhia de Jesus.

¹⁸ Tal suposição poderia ser confirmada na *Recopilacion de las Leyes de las Índias*, livro 3, lei 1. Impugnación de las razones expuestas ..., pp. 140-141.

2.2. A RÉPLICA: O FIM DO MONOPÓLIO DOS CORPOS E DAS ALMAS

O próximo lance da disputa sobre a validade ou não do Tratado de Madri e a legitimidade da guerra apareceu com a publicação da *Relação Abbreviada* em 1757, libelo português traduzido para vários idiomas e distribuído por toda a Europa.¹⁹

A *Relação* foi publicada por autor anônimo, mas sua autoria foi creditada, desde a sua publicação, a Sebastião José de Mello e Carvalho, o Marquês de Pombal. E tal suspeita estava ancorada em importantes evidências. Boa parte das informações específicas sobre os conflitos nas missões jesuítas foi subsidiada pelas cartas e relatórios enviados por Gomes Freire de Andrade diretamente à Pombal. No entanto, a autoria ou não da *Relação* parece não ter sido um problema imediato para os jesuítas. Agiam como se a autoria fosse mesmo do ministro português.

O que mais preocupou a Companhia de Jesus é que tal libelo reunia algumas características que prejudicaram enormemente a Ordem Inaciana. Seu formato de libelo apresentava, em poucas páginas, um conjunto de acusações bem demarcadas e com uma linguagem atraente para o século das luzes. O que poderia ser uma carta-relação, um diário, um relatório extenso, havia aparecido como um artefato de leitura rápida e acessível. No mesmo ano de sua publicação, toda a Europa e o mundo colonial, sobretudo, as cortes e os círculos letrados, poderiam ter fácil acesso ao texto da *Relação Abbreviada*.

A linguagem objetiva e fartamente referenciada em documentos históricos, leis e outros registros, descortinou uma narrativa sintética e muito corrosiva porque era capaz de atingir a opinião pública européia muito rapidamente. E os jesuítas logo perceberam isso.

¹⁹ Cabe a referência à obra inédita sobre a *Relação Abbreviada* do padre Arthur Rabuske, cuja cópia datilografada nos foi confiada pessoalmente pelo autor. Tal obra, de considerável extensão, possui uma análise pormenorizada dos principais argumentos do libelo anti-jesuítico. Logo no início Rabuske cita o padre jesuíta Anselmo Eckart, autor de *Memória de um jesuíta prisioneiro de Pombal*, para lembrar que, somente em Lisboa, a *Relação Abbreviada* foi impressa em vinte mil exemplares, que foram distribuídos a príncipes, bispos e superiores de ordens religiosas. Ver. Arthur Rabuske. *Relação Abbreviada da República dos Jesuítas do Paraguai* (subsídios para uma leitura crítica). (mimeo) São Leopoldo, RS. Unisinos, 2002. p. 6.

O libelo português não foi o texto que sepultou os jesuítas e indígenas derrotados na guerra guaraníca. O libelo foi o anúncio para a Europa que a conquista dos Sete Povos das Missões representou a vitória de uma batalha que ainda estava em seu começo. E os jesuítas tinham plena consciência disso. A *Relação Abreviada* justificou porque Portugal e Espanha fizeram guerra contra os jesuítas e os guaranis na América do Sul, como se pode ver logo em seu primeiro parágrafo:

“Ao tempo que em que se negociava sobre a execução do Tractado de lemites das Conquistas, celebrado a 16 de Janeiro de 1750., se romperaõ na Corte de Lisboa (da qual passaraõ á de Madrid) as informaçoes de que os Religiosos Jesuitas se tinhaõ feito de muitos anos a esta parte de tal forte poderosos na América Hespanhola, e Portugueza, que seria necessário romper com elles huma guerra difficil, para a referida execuçaõ ter o seu devido effeito.”²⁰

No entanto, combater os jesuítas na Província Paraguaia e no Maranhão era resistir a um império oculto implantado pela Companhia de Jesus em todas as partes do planeta conhecido. A resistência ao Tratado teria sido apenas um passo a mais na ordem de um projeto de poder amplo e irrestrito. A guerra teria salvado a Europa dos projetos mais perniciosos da Companhia de Jesus. A consistência lógica de tal projeto era a constituição de uma república independente nos territórios dos reis católicos. As evidências de tal república poderiam ser encontradas nos próprios procedimentos dos jesuítas em solo colonial. Os regulares da Ordem proibiam a entrada de bispos, governadores, ministros, eclesiásticos, seculares ou quaisquer outras autoridades nas suas missões, para que os segredos de suas repúblicas não fossem descobertos.²¹

Os jesuítas eram acusados de proibir o uso do espanhol ou outra língua, a não ser o próprio guarani, para que os índios evitassem qualquer comunicação com os espanhóis e outras nações estrangeiras. Associado ao seu projeto de poder, os jesuítas obrigavam os índios

²⁰ Ver *Relação Abreviada...*, 1757, p. 1.

²¹ *Ibidem*, p. 2.

a serem cegamente obedientes a sua doutrina, o que havia colaborado para que “*aquelles infelices Racionaes*” tivessem permanecido na mais extraordinária ignorância e no pior cativeiro.

O discurso político e jurídico assumido no libelo era claro e apontava para preceitos sustentados no direito civil e na Razão de Estado, constitucional absolutista, predominante por toda a Europa. “*Mediante este absoluto monopólio de Córpos, e de Almas, estabeleceraõ entre os Índios axiomas taõ opostos á sociedade Civil, e caridade Cristã [...], o que poderia ser traduzido por esforços de convencer os índios de que os brancos seculares seriam homens sem lei e religião, adoradores mais do ouro do que de Deus. O ódio implacável contra os brancos, que eram considerados dominados pelo demônio, havia dado lugar a uma obstinada diligência desses inimigos, para tirarem-lhe a cabeça de modo que não pudessem reviver.*”²²

A *Relação Abbreviada* definiu que a guerra havia sido feita contra as duas coroas ibéricas. E desse ponto em diante, os relatos mantiveram-se cada vez mais fiéis às cartas e documentos produzidos pelos comissários responsáveis pelo comando dos exércitos coligados, mas são citados também documentos que foram capturados quando os Sete Povos das Missões foram conquistados.

A lógica argumentativa empregada foi a de narrar a sucessão dos conflitos que resultaram na grande investida de Caiboaté em 1756. Todos os esforços se somavam para tentar dissuadir os jesuítas e os guaranis de sua posição intransigente. O libelista denunciou uma intransigente dualidade detectada nas práticas institucionais dos jesuítas da província paraguaia. No lugar da doutrina havia arquitetura militar, no lugar de preservação do sagrado os jesuítas destruíam seu próprio patrimônio e no lugar de padres devotos ao espiritual, generais.

²² Relação...1757, p. 3.

De fato, a *Relação Abreviada* funcionou como uma espécie de relatório de prestação de contas aos gastos excessivos da guerra, mas também anunciou algumas das predições feitas pelos padres sob forma de alerta aos monarcas católicos. O libelo informou que desde maio de 1756, cerca de quatorze mil índios estavam dispersos pelos bosques, sertões e florestas daquela vasta região. Na perspectiva da coroa portuguesa, esse era um indicador importante, pois, haveria o risco de novas rebeliões.²³

O exercício de uma autoridade que somente pertencia às majestades católicas havia sido creditado à padres jesuítas do sul e norte do Brasil. A suspeita de estarem fazendo tratados com nações de índios bárbaros teria se confirmado com a localização de um acordo firmado entre os jesuitas e os índios Amanajós do Amazonas.²⁴ Incorriam, desta forma, no crime de *lesa majestade*, tantas vezes anunciada, por Altamirano, Gomes Freires e tantos outros e agora perpetuado no libelo mais corrosivo que os jesuítas haviam conhecido.

Finalmente, a monarquia portuguesa poderia fazer uso de um recurso que anos antes havia servido para impugnar quaisquer acusações aos jesuítas a respeito de sua proteção e de seus bens de propriedade. A Bula de Benedicto XIV de 1741 e outras leis regias seriam agora publicadas em todo os territórios da monarquia portuguesa para que todos ficassem sabendo que os índios passariam a ser considerados livres e seriam condenados a pena de excomunhão todos os que “[...] praticassem, defendessem, ensinassem, ou prégassem o contrario.”²⁵ Os jesuítas que estiveram nas possessões portuguesas nesse momento sentiram extensamente os efeitos de tais procedimentos da monarquia lusa.

Causou espanto aos jesuítas a publicação de documentos anexos ao libelo português e creditados aos próprios jesuítas. Não parece ter havido contestação da validade de tais documentos. O libelista se ocupou em publicar um documento jesuíta que fosse reconhecido pelos próprios jesuítas. Instruções aos índios que partiam para a guerra, para corregedores de

²³ Relação..., 1757, p. 12.

²⁴ Relação..., 1757, p. 20.

²⁵ A publicação da Bula e das leis reais foi efetivada no final de maio de 1757. Ver, Relação..., 1757, pp. 21-3.

um dos Sete Povos, enfim, foram anexados documentos que deveriam demonstrar certos detalhes muito familiares aos jesuítas de modo que constituíssem provas irrefutáveis de sua implicação no comando da guerra. O libelo finaliza essa seção de anexos documentais com uma cópia da convenção celebrada entre Gomes Freire de Andrade e os caciques para a suspensão das armas. Prova incondicional da presença lusa na tentativa de defender a solução pacífica para os conflitos bélicos contra os índios.

A Relação Abreviada teve várias edições. Na sua quarta versão foi incluído um resumo denominado: “*Pontos principaes, a que se reduzem os abusos, com que os Religiosos da Companhia de JESUS tem usurpado os Domínios da America Portuguesa, e Hespanhola.*” Foram resumidos cinco pontos assim denominados: *A usurpação da liberdade dos índios; Usurpação da propriedade dos bens dos mesmo índios; Usurpação da perpétua cura das paróquias dos mesmos índios; Usurpação do governo temporal dos mesmos índios; e, Usurpação do comércio terrestre e marítimo dos mesmos índios.*²⁶

A inserção desse novo anexo apresentou de modo ainda mais acessível as acusações que eram direcionadas à Companhia de Jesus. Interessante que a discussão sobre a liberdade dos índios passava a ser defendida de modo a refletir a ordenação jurídica dos principais Estados absolutistas da Europa do século dezoito.

Puffendorf foi o primeiro filósofo a ser mobilizado, numa hierarquia de citações filosóficas e jurídicas, a respeito do direito natural dos índios guaranis. A sua obra máxima *O Direito da Natureza e das Gentes*. foi utilizada para justificar o paradigma imperante sobre a lei da natureza que deveria reger a idéia de liberdade das nações escravizadas como bárbaras. Os jesuítas estariam agindo como os gregos que se consideravam os únicos a exercerem o direito natural da liberdade. Aí residiria a justificativa para o entendimento de que a tutela e o processo de conversão reducional da Companhia de Jesus fosse o mesmo que um regime anti-

²⁶ Relação..., 1757, p. 35-42 (1-8).

natural de escravização das gentes.²⁷ A teoria do direito natural de Pufendorf teria sido um importante reforço às teorias jurídicas de Solorzano Pereira, ao direito canônico dos Papas e às leis reais que sempre as observaram desde o século dezesseis.

Em conseqüência desse regime de escravidão os indígenas estavam sendo usurpados em seus direitos de propriedade, o que contrariava decididamente os mesmos fundamentos jurídicos de Pufendorf, Solorzano, dos Papas e dos reis de Portugal e Espanha. Os índios não poderiam ser privados do domínio de seus próprios bens contra suas vontades.

A *Relação Abbreviada* foi considerada um dos documentos fundantes do antijesuitismo predominante na segunda metade do século dezoito na Europa. Imediatamente, a cúria romana estimulou seus regulares a produzirem respostas ao que consideravam um ataque mortal à Companhia de Jesus. Uma das primeiras respostas a vir à luz foi a *Declaração de la Verdad*, de 1758, escrita incansavelmente pelo padre espanhol José Cardiel. E como veremos adiante, a extensa resposta de Cardiel guardou um número enorme de proferimentos que sistematizaram todas as concepções mal difundidas pelo jesuitismo durante os anos da guerra guaraníca. A *Declaracion de la Verdad* não teve o mesmo impacto que o libelo contestado, no entanto, serviu como importante peça de reflexão e auto-depuração das escolhas feitas pelos jesuítas ao longo de sua história de serviços às coroas ibéricas.

2.3. A TRÉPLICA: SALVAR AS ALMAS E LIBERTAR OS CORPOS

À primeira vista a *Declaracion de la Verdad* é uma resposta detalhada a cada acusação contida no libelo português. O padre jesuíta José Cardiel preferiu escrever uma extensa resposta e nos fez ter a sensação do quanto as coroas ibéricas ignoravam, e, portanto, distanciavam-se de suas possessões nas Américas. O detalhismo na descrição do lugar, dos

²⁷ Relação..., 1757, p. 35 (1).

rituais, dos encontros, dos embates, da guerra, impressiona pelo muito que é desvelado, sistematizado e publicizado. O estilo direto de Cardiel compôs um jogo de respostas detalhadas a cada acusação contra os jesuítas do Paraguai contidas na *Relação Abbreviada*. E tal jogo só não se torna um diálogo completo porque o próprio Cardiel ao questionar o libelista apresentava as respostas, como se não quisesse deixar espaço para a repetição dos mesmos equívocos encontrados no libelo.²⁸

Apresentar a *Declaracion de la Verdad* como uma tréplica anti-libelista foi o mesmo que dar pistas que um ciclo estava sendo fechado. Na resposta de Cardiel encontramos uma síntese refletida de todo o esforço empregado na tentativa de cancelamento do Tratado de Madri. Ao mesmo tempo, é evidente que a resposta dada pelo autor dessa defesa expressou o sentimento de abandono da província jesuítica pelo rei de Espanha e pela própria Companhia de Jesus nos anos mais difíceis e violentos dos conflitos.

O emprego do argumento da proteção real a partir da cédula de 1743 perdeu, naquele contexto, qualquer efeito mobilizador. Citá-la, apenas justificava o que já estava consumado. A guerra guaraníca estava acabada. E Cardiel sabia disso. O recurso à cédula real de 1743, que é transcrita e repetida ao longo de seu texto, perfaz uma outra função. A justificativa para a resistência ao Tratado estruturava-se nesse lugar privilegiado em que as leis reais não ordinárias colocavam índios e jesuítas num lugar de proteção máxima.

Com isso, Cardiel deixou de disputar suas justificativas nas circunstâncias em que a Razão de Estado passava a operar. Simplesmente não houve diálogo ou reconhecimento da importância dada pelo libelista a um pensador como Pufendorf. É certo que há uma justificativa para a ausência do que poderia ser esse diálogo interessante entre Cardiel e

²⁸ Cardiel referiu-se assim à *Relação Abbreviada*: “*El estilo es como de soldados, acre, fuerte y con desahogo marcial. Puede ser que al libelista y sus secuaces les éntre más em provecho el buen término, la moderación y la suavidad para que el Padre de las lumbres les influya la luz necesaria para llegar á la razón y la verdad. Por eso he determinado declarar esta verdad con estilo más templado. Empiezo.*” José Cardiel. *Declaracion de la verdad*. 1900. [1758]. p. 161.

Pufendorf, pois, ao que parece, o jesuíta não obteve uma edição da *Relação Abreviada* que contivesse os pontos principais colocados ao final do libelo na quarta reimpressão portuguesa.

Cardiel assumiu uma perspectiva descritiva ao falar da relação entre os jesuítas e os guaranis e, por isso, foi inevitável a constatação de que estava reproduzindo a doutrina jesuítica aplicada pelo padre Torres Bolo no Paraguai no início do século dezessete. O índio foi descrito por Cardiel como aquele que “[...] *es cortíssimo [...] no se gobierna comunmente por razón, sino como por ímpetu de la voluntad [...]*”²⁹

Se associarmos a essa perspectiva a justificação encontrada por Cardiel para o problema da obediência identificaremos os pontos mais fortes de acusação dos jesuítas. Cardiel afirmou que a obediência era um princípio fundamental de toda a República e, por isso, os súditos deveriam ser obedientes aos seus diretores. “*Cuando esta obediencia es mayor, es mayor y mejor el gobierno.*”³⁰ E citando o Espírito Santo no Eclesiástico, capítulo 30, chegou ao seguinte proferimento: “*El que ama á su hijo le sujeta y castiga, etc.*”³¹ Para depois concluir: “*El tutor, el padre, el maestro prudentes, el mayor cuidado que ponen, es el no dejar á su libertad al menor, al pupilo, al hijo, al discípulo cuando niños ó muchachos, porque como niños no saben usar bien de su libertad.*”³²

Esse conjunto de respostas, por mais sustentada na experiência direta dos jesuítas, não conseguiu fazer frente à perspectiva assumida pelo Estado português, como de fato, pelas principais nações de Europa. Tal perspectiva era expressa do seguinte modo:

“Sem que obste o subterfúgio, a que sempre recorrêrão estes Padres; persuadindo, que os Índios são insensatos, e incapazes do Governo político; porque he convencido pela razaõ, pela authoridade, e pela experiencia, vendo-se o que sobre este ponto diz *Bachovio no §.2.*

²⁹ Cardiel. Declaracion de la Verdad..., 1900, p. 208.

³⁰ Cardiel, Declaracion de la Verdad...,1900, p. 228.

³¹ Cardiel, Declaracion de la Verdad...,1900, p. 229.

³² Cardiel, Declaracion de la Verdad...,1900, p. 229.

Institut. De Jure Personarum, negando a possibilidade de haver semelhantes Naçoens de Homens insensatos. No mesmo assenta com Plinio, e outros o referido Solorzano dict. tom. 2. lib, cap. 24. n14, attestando da boa índole, e capacidade dos mesmos Indios até para o Governo, no mesmo tom. 2. l.1. cap. 26. n18., & tom.1. lib.2. cap.8. n.57., & tom.2. lib.1. cap.25. n.27., e 80.”³³

Na percepção de Cardiel, o libelo antijesuítico poderia ser fabular, excessivamente sintético, pouco confiável, mas o jesuíta parecia saber o que nele seduziria a todos e de que modo tornou-se um forte instrumento de oposição à Companhia de Jesus. A *Relação Abbreviada* apareceu numa Europa como um libelo que defendia a liberdade indígena de um modo que não foi contestado pelos jesuítas. Solorzano, Bachovio, Plinio, Grotius e Pufendorf foram mobilizados para justificar a existência de um novo regime de liberdades. Tal alteração combinou diretamente com as amplas reformas administrativas levadas a termo por Portugal e Espanha naquele período, além de inspirar os nomes mais expressivos da Ilustração que começava a aparecer.

Ainda assim, a *Declaracion de la Verdad* operou fortemente em seu contexto. E de que modo? O que poderia apresentar além de uma defesa da província? Poderia fazer algo mais do que apenas retratar os mortos e garantir-lhes alguma dignidade? Seria possível entender o opúsculo de Cardiel como uma justificação para a não resistência?

Finalizemos essa nossa compreensão com um intrincado jogo persuasivo conduzido pelo próprio Cardiel. A certa altura fez a seguinte pergunta: “*Qué habían de hacer dos PP. que hay em um pueblo contra mil y más de tomar armas, y com gente á quien no le entraba razón?*”³⁴

Cardiel não acreditava nessa questão. O seu texto não o conduzia para esse tipo de justificação da resistência. Padres em número muito menor, frágeis, inseguros, correndo risco de vida, reféns dos índios, vivendo dilemas? Não, a *Declaracion de la Verdad* foi escrita para

³³ Relação Abbreviada..., 1757, p. 39.

³⁴ Cardiel. Declaracion de la Verdad..., 1770, p. 334.

ser um texto tão mais vigoroso, decidido e eficaz quanto a *Relação Abreviada*. Como já dissemos, Cardiel completou um ciclo e isso significou o fim dos dilemas que tanto assombraram seus companheiros inicianos que estiveram envolvidos diretamente com a guerra. A verdadeira resposta a questão “*que habían de hacer dos PP...?*” foi deixada para o final de seu opúsculo e vale a pena resgatá-la.

Cardiel apoiou-se no padre jesuíta Antônio Vieira para firmar publicamente o seu compromisso como jesuíta e, com isso, justificou a posição da província em relação aos conflitos dos anos precedentes. Lembrou o *Sermão da Epifania*, escrito pelo padre Antônio Vieira em 1662 e lido para a rainha regente, na ocasião de sua chegada e de seus companheiros do Brasil, expulsos pela fúria dos colonos.³⁵

Cardiel justificou que a expulsão do padre Vieira e de seus companheiros jesuítas teria ocorrido pela sua obstinação na defesa da liberdade dos índios. O autor da *Declaracion* fez uma longa citação desse sermão em seu texto, e refrisou que para Antônio Vieira os jesuítas deveriam ser vistos como ministros dos evangelhos responsáveis por abrir dois caminhos para o sucesso na conversão dos povos indígenas: o primeiro que fosse capaz de atrair os gentis para a fé e o segundo que os libertassem das tiranias. O primeiro, capaz de salvar as almas e o segundo, feito para livrar os corpos. Paraphraseando o jesuíta português, Cardiel não se exime da seguinte reflexão: “[...] *El buen pastor defiende sus ovejas y da por ellas la vida. [...] Pero el mercenário y el que no es pastor ¿qué hace?*” A resposta vem na seqüência: “*Cuando [o mercenário] ve venir el lobo hacia el rebanho, huye y le deja robar y comer las ovejas. [...] [Cristo] dice que el que defiende las ovejas es buen pastor, y no dice que el que no las defiende es mal pastor. Por que? Porque el que no defiende las ovejas no es pastor bueno ni malo, no es pastor.*”³⁶

³⁵ Cardiel. *Declaracion de la Verdad...*, 1770, p. 452.

³⁶ Cardiel. *Declaracion de la Verdad...*, 1900, p. 454-5.

Daqui para frente o jesuíta tornou-se ainda mais claro e direto. Cardiel passou a anunciar, numa perspectiva assemelhada ao cosmopolitismo universal da Europa, que todos os juizes e tribunais deveriam saber que o que faz com que os jesuítas deixem seus pais, parentes e pátria, arriscando-se a tantos perigos “[...] *no es outro que imitar á los Apostoles, no es outro que querer servir á Jesús, seguindo sus ejemplo, pues todo su empleo fué nuestra salvación.*”³⁷

E as justificativas se acumulam e transparecem tão publicamente como nunca. Todos deveriam saber que as criaturas [referindo-se aos guaranis], pobres e indefesas, seriam defendidas pelos jesuítas, pois seria preciso resistir à sua opressão, tirania, codícia, interesse, injustiças. “*Sabed, Señor Libelista, que mientras los Jesuítas fueren Jesuítas con cargos de estas miserables almas, han de cumplir exactamente con el oficio de Padre, Madre, Tutor, Maestro, Pastor y Pescador de Hombres [...]*”³⁸ Cardiel reafirmou novamente ao libelista que os jesuítas sempre seriam contra “[...] *todos los de vuestro séquito pretenden por saciar de una vez la ânsia de enriquecer, consumir y acabar á esta pobre gente [...]*”³⁹

Para finalmente proferir: “[...] *pues Sto. Tomas [de Aquino] nos lo enseña como Teólogo y como Santo [Opusc. 16]. Si les hacen guerra en lo espiritual, deben resistir con todas sus fuerzas.*”⁴⁰

Essa é a mais importante chave compreensiva para sugerirmos quais ânimos tomaram conta da província jesuítica no momento em que a guerra parecia inevitável. Agora fica a questão: os jesuítas assumiram a perspectiva tão firmemente declarada por Cardiel em seu

³⁷ Cardiel. Declaracion de la Verdad..., 1900, p. 460.

³⁸ Cardiel. Declaracion de la Verdad..., 1900, p. 462.

³⁹ Cardiel. Declaracion de la Verdad..., 1900, p. 465.

⁴⁰ Cardiel. Declaracion de la Verdad..., 1900, p. 468. Sobre a justificativa da revolução em Tomás de Aquino, ver particularmente, o ensaio de Thomas A. Fay. Thomas Aquinas on the Justification of Revolution. In: History of European Ideas, Vol. 16, No. 4-6, 1993, pp. 501-506. Fay observa que a questão da rebelião contra a autoridade civil é uma das matérias que Aquino mais alterou nos seus escritos. “*In the earliest writings in the Commentary on the Sentences the right of rebellion against unjust civil authority is conceder quite readily, or so it seems, while in the later writings, for exemplo in the De Regno, Thomas seems to turn a much bleaker gaze on rebellion.*”

opúsculo? Arriscamos dizer que sim, mas de um modo que o direito à dúvida e o problema da obrigação política atormentava-os permanentemente.

2.4. A *DEVOTIO MODERNA* E A QUEBRA DA OBEDIÊNCIA PASSIVA

A obediência como conceito e conjunto de procedimentos continuaria a ser um dos pressupostos centrais para o entendimento do pensamento político jesuíta no século dezoito e mais especificamente aquele que apareceu nos anos da guerra que estamos estudando. No modo como a estamos entendendo, a obediência mantém-se associada a preceitos imprescindíveis como o exercício da autoridade, o cumprimento da obrigação espiritual, da obrigação temporal e da obrigação política. Da obediência exprimia-se a sua ausência, a falta de autoridade e a transformação dos modos de cumprimento das obrigações. Da obediência (ou sua falta) podemos associar, quase ininterruptamente, o feito da guerra guarani com outros eventos históricos similares e, num corte cronológico mais amplo podemos, através de evidências documentais que estão em passagens de cartas, resoluções, diários, crônicas e etc, chegar facilmente à demonstração de particularidades que unem textos tão antigos como os bíblicos as preocupações que mobilizaram boa parte das justificativas para o cumprimento ou não da transmigração dos sete povos.

No modo como tem sido pensada na tradição política do ocidente, a obediência como um conceito que dialoga com a autoridade, a obrigação, o consentimento e a transgressão, tem uma particular recepção nas análises que procuram delimitá-la em contraste com a *devotio* medieval. Costumou-se identificar que a inauguração de uma racionalidade teológica inovadora surgiu com a presença exponencial de alguém como Thomas à Kempis, que escreveu, ainda no século quinze, o que tem sido considerado o texto mais próximo daquilo que veio a ser a *devotio moderna*. Na Imitação de Cristo (*Imitatio Christi*), Kempis teria

apresentado um modelo espiritual centrado na obediência cega, que sob a direção de um superior e sem o preceito da vontade, seria capaz de levar-nos a liberdade espiritual em contraposição à soberba e à obstinação. No século dezesseis a “nuova pietá” passaria a ser vista como um dos pilares centrais para as práticas de consolação e para o desenvolvimento de um modelo espiritual preparado para condicionar as populações de uma Europa marcada pela erupção de inúmeras guerras e invasões estrangeiras, a ameaça turca, e pelo avanço dos movimentos protestantes, sobretudo aqueles mais associados às figuras de Lutero e Calvino.

Foi José Eisenberg quem mais recentemente conseguiu apresentar uma discussão que associa a doutrina jesuítica da *devotio moderna* a circunstâncias que exigiram dos primeiros jesuítas que chegaram ao Novo Mundo uma capacidade incansável de criar artifícios que pudessem garantir o êxito de sua empresa evangelizadora junto às populações indígenas das Américas. Parte do esforço de Eisenberg n’*As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno* se concentrou na demonstração de como algumas das principais práticas de justificação jesuíticas estiveram intrinsecamente relacionadas com a escolha doutrinária realizada pelos primeiros jesuítas e as necessárias adaptações de tal preceituário aos desafios impostos pela convivência com as situações inusitadas vividas por missionários que se aventuraram nas selvas latino-americanas como o padre Manoel da Nóbrega e José de Anchieta.

Eisenberg se esforça para demonstrar como ocorreram algumas das principais adaptações na prática da *devotio moderna* àquelas circunstâncias. A mais enfática traduziu necessidade de que as decisões corretas fossem compensadas pela radicalização de determinados procedimentos de comunicação entre os rincões desertos e as densas matas que separavam os jesuítas por muitos meses e anos de qualquer contato com o mundo civilizado.

Eisenberg nos ajuda a pensar e a sugerir novas possibilidades de interpretação das práticas de justificação que subsistiram nos anos da guerra guaraníca e que serviram, de um

modo ou de outro, para orientar as escolhas e as ações de vários missionários que estiveram diretamente envolvidos nos conflitos.

A começar é preciso ressaltar que o voto de obediência direta ao Papa, que consta na Fórmula da Companhia, era traduzido pela obrigação que os jesuítas missionários tinham de ir para qualquer lugar ou região em que o pontífice mandasse. Ao mesmo tempo em que tal voto criava uma obrigação espiritual que presumia uma predisposição permanente para a peregrinação o missionário sabia que na Companhia de Jesus não viveria uma experiência monástica ou enclausurada. Além disso, era animadora a possibilidade de exercerem sua prática missionária num mundo recém-descoberto, sobretudo, quando outras vantagens estavam associadas a essa, como o fato da tutela papal ter isentado a Companhia da obrigação de obediência ao clero secular, como ocorria com outras ordens, a exemplo os dominicanos, que se rendiam as forças eclesiásticas locais.

Fundamental nesse ponto é que possamos entender que as sucessivas mudanças no conceito de obediência que foram sendo produzidas a medida que a Companhia de Jesus ia se institucionalizando resultaram em grande parte, não apenas do crescimento da Ordem na própria Europa, mas sobretudo, nos desafios que foram produzidos pelo tipo de escolha no que desde logo associou a empresa colonial a política evangelizadora do catolicismo.

Para tratarmos da idéia de devoção e obediência no contexto da guerra guaraníca não podemos prescindir de uma compreensão de como esses temas inauguraram uma dinâmica de constituição de normas institucionais que precisou responder aos desafios da atividade missional em ambientes que poderiam ser desconhecidos e inhóspitos. As situações imprevistas deveriam exigir dos missionários uma capacidade e disposição pessoais para garantir a intermitência das suas tarefas missionárias.

Ainda que a estrutura institucional e a hierarquia da ordem refletissem a propedêutica dos *Exercícios Espirituais*, como nos lembra Eisenberg, não seria correto dizer que a

Companhia de Jesus a tivesse aceito em todos os seus fundamentos. É de crucial importância a percepção de que entre o surgimento dos Exercícios em 1522 e a publicação das Constituições de 1558-59 ocorreram muitos eventos que influenciaram diretamente o modo como a doutrina jesuítica deveria ser promovida. São exemplos, a própria fundação da Companhia de Jesus em 1539, a instalação dos primeiros sistemas de *encomienda* e exploração do solo nas Américas com a presença de algumas ordens como Franciscanos, Dominicanos além dos próprios jesuítas, a chegada da Companhia na Índia e o início dos trabalhos do Concílio de Trento.

Para todo efeito fica-nos o registro de que o conceito de obediência constante nos *Exercícios Espirituais* sofreu uma sensível alteração quando chegamos às *Constituições* da Companhia de Jesus. Eisenberg é taxativo ao afirmar que da “Carta sobre a Obediência” escrita por Inácio de Loyola em 1553 as Constituições, temos a definição mais aprimorada do modo como os jesuítas, nesse clima de rápido desenvolvimento institucional, deveriam proceder em sua relação com as práticas devotas e a obrigação espiritual e temporal previstas pelos seus superiores. Além da execução consentida e desejosa do comando o missionário deveria manter estreita relação de familiaridade com o modo como as coisas eram ordenadas pelo superior, pois só aí poderia agir a partir de seu próprio entendimento, o que seria o mesmo que considerar como meio da ação missionária a sua própria vontade, pois seria ela, pela proximidade do missionário com a experiência de evangelização, que garantiria que a decisão mais adequada fosse conduzida.⁴¹ O resultado mais acabado dessa nova concepção de obediência está lá nas Constituições e expressa uma espécie de tipologia do conceito de obediência, que por sua estratégia de alargamento de uso conceitual, garantiu ainda mais autonomia aos missionários jesuítas.

⁴¹ Eisenberg, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p.37.

O reflexo de tal alargamento conceitual facilitou em muito a construção da resistência jesuítica ao Tratado de Madrid por parte dos jesuítas. Uma boa evidência é encontrada numa das cartas remetidas pelo padre Barreda aos jesuítas dos sete povos quando ainda era Provincial. Com a carta de 19 de Janeiro de 1753, o padre Barreda implorou pela obediência dos missionários como uma forma de não tornar ainda pior o “*triste destino de esos pobre Yndios*”. A idéia associada em mais de uma passagem é a da “*caridad obediente*” ou, no latim, *obedientiam volo, et non sacrificium* que representaria o triunfo do amor obediente “*todo el poder de Dios*” (*triunfar de Deo amor*).⁴² A caridade obediente podia então ser traduzida por benevolência, que compreenderia a existência de uma ação com base na bondade ou na boa-vontade. Vinculando então, em primeiro plano, a obediência com o rendimento humilde a vontade divina, o padre Barreda promoveu uma livre associação dessa necessidade de rendição passiva à passagem bíblica que descreve o holocausto de Abraão. À obediência de Abraão estava compreendida a possibilidade da quebra da promessa divina que garantia ao ancião a descendência de seu povo através de Isaac, seu filho.

Segue-se no exemplo de Abraão a necessidade de que os jesuítas “[...] *cerrando os ojos â toda duda, y atropelando todos sus deseos [...]*” realizassem o sacrifício da obediência cega ou passiva e a demonstração de temor a Deus, que por fim resultaria numa recompensa ainda maior do que a desejada no momento do sacrifício da transmigração, o que deflagraria verdadeira prova da existência da divina providência.⁴³ O padre Barreda compara tal sacrifício com a recompensa da propagação do trabalho missionário realizado com tanto fervor e por tantos anos pelos padres daquela província. Vencer a prova da fé divina e obedecer as exigências do Tratado de Madrid significaria, portanto, que se evitaria a ruína das Missões.⁴⁴

A “*voluntad deseosa de obedecer [...] â ciegas y sin inquisición*” a pronta execução do Tratado é certamente um pedido exasperado do padre Barreda, uma vez que demonstrava

⁴² CORTESÃO, 1969, p.119.

⁴³ CORTESÃO, 1969, p.120.

⁴⁴ CORTESÃO, 1969, p.121.

saber o quão resignados estavam os padres curas das reduções atingidas pelo acordo das coroas ibéricas.⁴⁵ Em última análise, é certo que Barreda já imaginava as dificuldades que passariam tais padres, tanto por vontade contrária à execução de qualquer mando dos reis católicos por parte dos índios, como pelas suas próprias crenças na grande injustiça que representava tal Tratado para as missões.

Ao mesmo tempo o padre Barreda cobrava que os padres das reduções rebeladas convencessem os índios de que deviam obediência ao soberano, no caso o rei da Espanha Fernando VI. A prática argumentativa ganha um certo brilho nessa passagem da carta em diante. O padre provincial utiliza a expressão “*religioso efugio*” para se referir àquele jesuíta que, optando pela oração, quebrasse com o preceito da obediência cega aos superiores da Companhia de Jesus, o que por extensão incluiria a si mesmo, como autoridade responsável por dissuadir os religiosos de quaisquer pretensões de resistência. Note-se que a expressão “religioso efugio” é precisa ao comunicar que o religioso mais apaixonado poderia ser tanto um padre ordenado, como um irmão coadjutor ou leigo ou ainda qualquer outro religioso jesuíta não professo que optasse por agir individualmente. Isso pode ser representado de outro modo quando se torna evidente que desobedecer significa respeitar os próprios desejos e ceder a compaixão e que tal contrariedade se torna legítima quando é fruto do “*divino acatamento*” conquistado pela prática individual da oração. Barreda, com isso, justificou seu entendimento ao citar as *Constituições* da Companhia de Jesus como deixando uma “porta aberta” e surpreendentemente diz: “[...] *pues para cerrar esta puerta se me vienen â la mano muchas llaves, com que en estas circustâncias, no parece tenemos salida segura.*”⁴⁶ Ainda assim não deixou de tentar convencer os religiosos da necessidade do abandono da vontade e que imprimissem toda a “força da razão” para conseguir dos índios a obediência. Essa é a expressão exata de um sentimento tipicamente religioso que colocou de um lado a ação

⁴⁵ CORTESÃO, 1969, p.121

⁴⁶ CORTESÃO, 1969, p.122.

razoável, porém submissa de aceitação das ordens dos superiores da Companhia, e de outro lado legitimou a desobediência pela força persuasiva do acatamento divino conquistado pela prática da *devotio moderna*, traduzida na oração mental e em reclusão. Barreda sabia que o que estava sugerindo era o apaziguamento do fervor missionário em virtude do atendimento de uma resolução da alta hierarquia que havia se posto em ruínas diante da *Razão de Estado*.

Não há nada de novo nessas reflexões do padre Barreda ou de contraditório com as normas mais gerais da Companhia de Jesus. John O'Malley nos lembra que por oração “[...] *entendiam [os primeiros jesuítas] a meditação, a contemplação ou outras formas de oração internalizada pelo indivíduo.*”⁴⁷ Os primeiros jesuítas distinguiram a oração pública (missas e rituais similares) da oração privada que devia ter prioridade absoluta por causa de seu poder.⁴⁸ Não seria excesso sugerirmos que nesse ponto o próprio Barreda estava de acordo com a tradição desenvolvida nos primórdios da Companhia, sobretudo por que deixa evidente que discutiu “*muchas y largas oras*” com os padres das reduções sobre o tema do acatamento divino.⁴⁹

Nessa mesma carta o padre Barreda insistiu num “*inevitável dilema*” que nos serve para ilustrar a dimensão da crise institucional que se anunciava. A relação da Companhia de Jesus com a coroa Espanhola e com as nações estrangeiras era um problema a parte pois, na ótica do provincial, tal relação seria mais conflituosa com a resistência das missões guarani. Nesse ponto, articulava-se toda uma campanha anti-jesuíta que refletia igualmente um sentimento anti-clerical profundo e que tinha como palco principal uma Europa marcada por transformações administrativas e econômicas, sobretudo se enfocarmos países como Portugal, Espanha, França, Alemanha e Áustria. Obedecer às cláusulas do Tratado passava a ser uma possibilidade a mais de evitar a perda de credibilidade da Companhia de Jesus diante das

⁴⁷ O'Malley, John. Os primeiros jesuítas. (trad. Domingos Armando Donida). São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; Bauru, SP: Edusc, 2004. p.255.

⁴⁸ O'MALLEY, 2004, p 256-7.

⁴⁹ CORTESÃO, 1969, p.122.

nações européias. Barreda tinha claro que essa era uma estratégia nada apostólica, e, ao contrário, poderia não ser necessariamente um bom antídoto contra o que considerava serem fortes suspeitas e absurdas calúnias que vinham se agigantando ao longo dos anos contra o instituto. Mas optar pelas missões certamente resultaria em sua perda, e provavelmente com muito derramamento de sangue. O que fazer então? Como abordar da melhor maneira esse dilema?

Um proferimento precioso demonstrou a intensidade dos sentimentos que assolavam Barreda, naquele momento, provavelmente, muito mais que aos padres ‘rebelados’ ou ‘aquartelados’, uma vez que a sua imagem de governador máximo da província jesuítica resultava numa grande responsabilidade. O jesuíta não se furtou de fazer uma questão de crucial importância para o entendimento das justificativas para a resistência. Perguntou ele:

“En este estrecho pues de perderse las Misiones ô de empeñarse todo el honor de la Comp.^a de abandonarse los Pueblos, ô de que la Comp.^a quede abandonada y malquista con dos Coronas, de quienes depende para el bien de infinitas almas, y de otras muchas Misiones, que estan baxo de sus domínios; que extremo podemos pensar eligiria Nro M. R.^{do} P.^e Gen.^l [Nosso Magnífico Padre Geral] si se hallasse presente, y quando el estrecho del dilema no permite médio, que concilie las dos partes del argumento?”⁵⁰

De modo ainda mais eloquente, o próprio Barreda sugeriu a resposta, e, a nosso ver, decisiva para expressar o espírito de apreensão, indefinição e expectativa que pairava na província, mas que não poderia prescindir da escolha de uma única via. O padre Barreda foi objetivo ao demonstrar que “[...] *â la primera inspeccion de la lastimosa perdida de esas gloriosas Misiones se inclinaria* [o referido padre geral da Companhia de Jesus] *â derramar su sangre e perder su vida porque no experimentassen esos pobre a la ruína de sus bienes y el malogro de sus Almas.*”⁵¹ Para depois sugerir que ainda assim, no exercício da reflexão, tal padre geral perceberia que a perda de sua vida e de seus súditos não remediaria a grande perda

⁵⁰ CORTESÃO, 1969, p.123.

⁵¹ CORTESÃO, 1969, *ibidem*.

que ameaça a toda a Companhia. Portanto, justificava-se assim a necessidade da constante obediência ao reis.⁵²

Um primeiro ponto de análise é a clara denúncia do prejuízo que causa a distância da cúpula jesuíta de Roma do palco dos conflitos e da experiência missionária. Outro ponto a ser lembrado é o que reafirma na autoridade máxima do instituto a autonomia para o arbítrio dos padres das reduções. Essa análise pode expressar mais vigor explicativo se nos ativermos a uma das últimas recomendações do padre jesuíta. A obediência cega e passiva está acima de tudo vinculada, como somente poderia ser, à necessidade de que os padres entendessem que ainda que lhes fosse permitida a disputa não teriam força para lutar contra o poder dos soberanos monarcas.⁵³

Na maior parte das vezes a expressão da obediência ou sua ausência era constituída, refletida e redimensionada como justificativa de uma determinada prática. Os jesuítas sabiam que estavam envolvidos em circunstâncias que exigiam certa demora para que qualquer decisão pudesse ser tomada. E geralmente as decisões que implicassem em obediência ou desobediência eram constitutivas da crença que o mais adequado estava sendo feito, e tal adequação era constantemente justificada pelo próprio modo de proceder da Ordem Inaciana.

Um claro exemplo pode nos ajudar a entender melhor essa questão. No final de julho de 1753, chegou o padre visitador Alonso Fernandez no povoado da Candelária, vindo de Buenos Aires, para fazer o relato dos acontecimentos para os representantes da coroa e da Companhia de Jesus a mando do padre Altamirano. Trouxe com essa visita, cédulas reais e várias cartas que deveriam ser lidas para os padres curas e para os índios. Na ocasião a visita teria sido encarada com muita alegria uma vez que os padres curas deduziram que o padre Alonso e sua comitiva iriam direto para as doutrinas e com isso, chegariam finalmente a um testemunho isento da atual situação em que se encontravam as missões àquela altura “[...] y

⁵² CORTESÃO, 1969, *ibidem*.

⁵³ CORTESÃO, 1969, *ibidem*.

*verian por sus ojos q persuadir a los Indios a la transmigracion contra su voluntad no estaba en nuestras manos y que el alboroto y emperramiento de los indios no era fiction de los Misioneros como quisas se persuadian falsam.^{te}”.*⁵⁴ No entanto, não foi assim que ocorreu pois o padre Alonso e sua comitiva logo souberam que corriam o risco de serem feitos prisioneiros em algum dos povoados. Como relata Nusdorffer: “[...] *Tambien es certo tenian [os índios] trazado q si de S.º Thomé passassen a la outra banda, de recibirlos con regocijo dissimulado, llevarlos a S. Mig.^l, hacerles fiesta y despues llevar a S.º Juan al P.º Roque, al P.º Agustín a S.º Luis y tener al P.º Alonso en S.º Miguel como pressos [...]*”.⁵⁵ Sabendo disso decidiram ir direto ao povoado de Candelária onde se convocaria uma reunião geral com os jesuítas de toda a região implicada nos conflitos.⁵⁶

Este relato consta na segunda parte do diário do padre Nusdorffer, e informa que foi o padre Altamirano quem, em nome do governador de Buenos Aires, ordenou que os curas dos seis povos, esquecendo quaisquer escrúpulos, fizessem um catálogo completo com os nomes dos rebeldes e que então os expulsassem, desterrando-os do Paraguai. Para tanto deviam os padres contar com o apoio de quinhentos ou mil índios que deveriam agir pacificamente, se conseguissem, do contrário tinham autorização para usar de violência.⁵⁷ Diz Nusdorffer que tal ordem não foi aceita por nenhum dos padres que estavam reunidos na Candelária incluindo o padre visitador Alonso Fernandez e sua comitiva. O padre visitador solicitou então que todos ali reunidos fizessem uma carta endereçada a Altamirano, em que constassem os motivos de tais negativas.

⁵⁴ CORTESÃO, 1969, p.208-9.

⁵⁵ CORTESÃO, 1969, p.210.

⁵⁶ Gomes Freire informou Pombal do ocorrido em carta de 1º de outubro de 1753. No entanto, tal fato não é tão convincente para o comissário português, pois diz ele: “[...] *o que faz persuadir não foi o ditto Padre na determinação de as executar, pois a lhe seria fácil conseguil-o tanto pela opinião, que tem entre os Indios, como pelo imperio, que sustenta em toda aquella Provincia; e concorre muito para esta persuasão dizerem as cartas particulares escriptas de Buenos Ayres, que o Procurador Geral das Missoens, companheiro do ditto Padre Alonço Fernandes entrará para a de S. Borja, sem o menor obstáculo.*” Ver: Offício do Governador Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real..., Colônia, 1 de outubro de 1753. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.286-7.

⁵⁷ CORTESÃO, 1969, p. 212.

Antes é preciso dizer que para escrever os motivos da desobediência às ordenanças de Altamirano os padres se fundamentaram numa relação de exigências consideradas absurdas pelos padres reunidos naquela redução. Apenas para exemplificar, Altamirano pedia que toda a pólvora fosse inutilizada e as reduções deveriam parar toda a sua produção. O mesmo valeria para armas como lanças, flechas, e outros dispositivos ofensivos e defensivos. Além disso todos os curas deveriam escrever ao padre visitador sobre as suas dificuldades e sucessos. Fundamental era que os padres fizessem os índios obedecerem e castigassem os índios mais rebeldes. Altamirano exigia que os religiosos e missionários dos povos mais rebelados saíssem em definitivo de tais povoados; e assim por diante. Nusdorffer reconheceu a existência de vinte e quatro ou mais preceitos, nem todos citados em sua carta-relação.⁵⁸

Os jesuítas reunidos na redução de Candelária foram os responsáveis por uma das mais substanciais reparações elaborada para que Altamirano soubesse que estava muito distante da realidade missional que viera governar. Os padres responderam que fazia apenas dez anos que o rei Felipe V em sua cédula real de 1743 havia concedido livremente que os povos das missões produzissem pólvora e se armassem para combater seus inimigos. O argumento se solidificaria com a exemplificação dos perigos que historicamente vinham ameaçando as distintas reduções, tais como, os índios infieis (sobretudo os Charruás), que ameaçavam os povoados do Uruguai; os ladrões pactuados com os portugueses (referindo-se, sobretudo aos bandeirantes e aos paulistas); os povoados do Paraná que se utilizavam muito de seus barcos; e os índios Paiaguás, que os ameaçavam. Nusdorffer enfatizou o argumento refletido pelos padres na ocasião com uma pergunta estratégica. “[...] *quieren que todos se dexen matar; por ser Indios christianos y Vassalos del Rey de España?*”⁵⁹ O que se destaca nesse ponto é a legitimação do argumento pela idéia de que a defesa é natural a todos. Mas a maior parte do argumento dos jesuítas faz uso da história da província paraguaia, de um modo

⁵⁸ CORTESÃO, 1969, p. 211. Ver também: HENIS, 1836, parágrafo 61.

⁵⁹ CORTESÃO, 1969, p. 214.

muito especial. Encontramos aqui, bem como nas justificativas de Nusdorffer, de Henis, de Cardiel e nas cartas dos índios dos povos rebelados o mesmo estilo argumentativo das primeiras representações enviadas pelos jesuítas reunidos nas congregação de 1751.

Tadeo Henis foi além e em seu *Diário Histórico* deu mostras de como a quebra da obediência jesuítica manteve-se em conformidade com as crenças individuais que mais lembram as antigas práticas de exame da consciência. Disse ele referindo a uma situação de desfecho de batalha: “[...] y porque acaso, como los prisioneros que perecieran en la guerra, no fuesen desamparados de médico espiritual, llamaron para el socorro de sus almas a aquel que por el mismo tiempo había hecho la misión de Cuaresma en aquel mismo lugar.” E ressaltou: “Consistió éste a tan piedosas súplicas, recargado sin duda de los remordimientos de su propia conciencia, y tomando a su cuidado la vida y almas de aquellos indios que estaban en peligro”.⁶⁰ E logo então teria tal padre voltado para o seu povoado. O tom enigmático e a escolha por não citar a tais padres chamaram atenção daqueles que leram e estudaram o diário de Henis ainda nos anos dos conflitos bélicos, como a exemplo, o padre Bernardo Ibañez Echavarri.⁶¹

Echavarri foi um dos principais críticos do jesutismo paraguaio que esteve no centro dos conflitos. Preocupado mais diretamente o problema da transgressão e da obediência como um dispositivo institucional de regulação das práticas sacerdotais e sacramentais próprios da Companhia de Jesus. Enquanto os demais críticos como o Marques de Valdelírios, Gomes Freire, Andonaegui justificavam a desobediência dos curas dos Sete Povos com base na relação de lealdade às leis da colônia e ao próprio monarca, Echavarri parece ter incrementado suas análises exatamente por que havia passado pelos ritos próprios do Instituto. Por isso

⁶⁰ HENIS, 1836, parágrafo 13.

⁶¹ Echavarri colocou como apêndice de seu impresso a transcrição do diário de Tadeo Xavier Henis em latim e apresentou uma tradução no vernáculo. Ver: Echavarri, Bernardo Ibañez de. Coleccion General de Documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares en la Compañia en el Paraguay. Tomo quarto. Madrid. Imprenta Real de la Gazeta. 1770.

prestou ainda mais atenção aos procedimentos que, em sua percepção atacavam diretamente as regras inacianas.

E talvez por isso tenha se utilizado tão bem da dinâmica hierárquica da Ordem para reafirmar seus ataques. Echavarrí precisou, como crítico tenaz, ressaltar que na carta de Altamirano o problema da obediência ganhava particular dimensão. Os jesuítas teriam sido proibidos de expressar resistência ao cumprimento da transmigração dos povos indígenas, sobretudo os curas e seus companheiros. Em hipótese alguma tais padres deveriam retardar os trabalhos de mudança de tais populações indígenas. O ponto alto da correspondência foi quando Altamirano ameaçou executar a pena de pecado capital contra os padres curas.⁶² A exigência de obediência dos jesuítas nunca havia sido testada dessa maneira e Echavarrí soube explorar como ninguém o ineditismo desse acontecimento. A ira de Altamirano e as suas relutâncias representaram muito bem o estado geral dos ânimos da cúria romana. A condenação de pecado mortal aos desobedientes seria render-se ao atavismo antijesuítico que se acirrava na Europa e que viraria um fenômeno verdadeiramente mundial nos anos sessenta e setenta daquele século.⁶³

2.5. PACTUM SUBJECTIONIS E O PODER PASTORAL

Em 1952, quando o padre Guillermo Furlong publicou o seu livro *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, talvez tenha aparecido o primeiro conjunto de suposições verdadeiramente original sobre o desenvolvimento do pensamento filosófico e

⁶² ECHAVARRI, 1770, p.120.

⁶³ Echavarrí serve para nos informar que entre 1750, ano da assinatura do Tratado de Madrid até 1756, que corresponde ao ano do término dos conflitos a Companhia de Jesus teve três Gerais. Francisco Retz, no cargo de 1730 até 1750, Inácio Visconti de 1751 a 1755 e Michelangelo Tamburini de 1756 a 1775, dois anos após o decreto ano domini do Papa Clemente XVI que suprimiu a Companhia de Jesus. O padre Geral Miguel Ángel Tamburini é utilizado para ilustrar as recomendações relativas aos cuidados que os missionários deveriam ter com os espanhóis. Mais uma vez a Companhia é vista como um todo. Echavarrí faz uma citação do Padre Geral Francisco Retz que exorta aos padres da companhia a se unirem sempre em resistência às forças que oprimem a Companhia de Jesus nos mais longínquos rincões do planeta. Echavarrí (1770, p. 66).

político no Rio da Prata no período colonial até a abertura do século vinte. Várias de suas afirmações foram proferidas de modo tão seguro que a renovação da literatura sobre o pensamento político no Prata desde então passou a referenciá-lo como uma das poucas inteligências a se debruçar sobre o tema. Alguns aspectos de suas teses sobre o pensamento político na região nos serão particularmente bem vindas. Ao procurar justificar as influências filosóficas que estiveram presentes na Revolução argentina de maio de 1810, se reportou a tradição da seguinte maneira:

“Sin negar las posibles influencias convergentes, de naturaleza análoga, que parte de otros escolásticos, como Francisco de Vitória, de Juan de Mariana y Roberto Belarmino, y muy en especial de Tomás de Aquino, precursor e inspirador de todos ellos, sostenemos que Francisco Suárez, el jesuíta granadino que nació en 1548 y falleció en 1617, fue el filósofo máximo de la semana de mayo, el pensador sutil que ofreció a los próceres argentinos la fórmula mágica y el solidísimo ‘substratum’ sobre qué fundamentar jurídicamente y construir con toda legitimidad, la obra magna de la nacionalidad argentina.”⁶⁴

Furlong sugeriu a existência de um elo sincrônico que produziria, mesmo após dois séculos desde o florescimento da segunda escolástica, um efeito de transposição total de idéias filosóficas. Haveria um encaixe perfeito entre o que Suarez havia desenvolvido no século dezesseis para justificar sua teoria política da soberania e o que os intelectuais de maio de 1810 precisavam para justificar a revolução que viam aparecer. O empréstimo teórico do escolástico espanhol ficaria condicionado ao uso conceitual da *potestad* como sendo aquele tipo de poder soberano que somente poderia ser transferido para o príncipe pelo povo. Seu papel passaria a ser então o de administrar a justiça em prol de uma república perfeita. Com a efetivação do pacto o povo não poderia mais se desligar da obrigação de obediência ao monarca, o que configuraria então, a condição de *pacto sunt servanda*. A quebra de tal pacto somente se daria se o rei faltasse com o seu dever. E na ótica de Furlong “[...] los *hombres de 1810 se fundaron en el pacto existente entre los Reyes de Espana y los pueblos de América,*

⁶⁴ Trata-se d obra de Furlong. Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810. Publicado em Buenos Aires pela editora Kraft. A edição que temos é de 1952. p.588.

pacto o contrato bilateral, cuyos cargos los Reyes dejaron de cumplir, a raíz de la invasión napoleónica.”⁶⁵ Não há nenhuma intenção de polemizarmos com Furlong, ainda mais que sua tese foi profundamente inovadora no momento em que estava sendo postulada. Seria a doutrina de Suárez sobre o pacto político e não a de Rousseau sobre o contrato social que dominou os cenários das primeiras revoluções de independência nas Américas.⁶⁶

As únicas ressalvas que faríamos são dirigidas às crenças que se sustentam em vínculos causalistas difíceis de detectar, sobretudo porque as circunstâncias em que Suarez proferiu suas teses foram completamente diferentes de quaisquer outras que estivessem em seu passado remoto ou presente. Os esforços que teríamos que fazer para reconstituir os caminhos que levaram Suarez do século dezessete para o século dezenove seriam imensos, não impossíveis. Apenas requereriam um esforço ainda mais refinado e investigativo do que o empreendido por Furlong em seu estudo. Vejamos outro exemplo.

A mesma obra de Guillermo Furlong foi utilizada por Felix Becker para discutir a justificação da resistência ao Tratado de Madrid. Becker faz questão de ressaltar que o historiador jesuíta viu tal resistência como um recurso do direito positivo humano. A lógica de explicação escolhida por Furlong estaria centrada numa multiplicidade de combinações com que as práticas de justificação dos escolásticos dos seiscentos e setecentos estavam sendo aplicadas na ocasião pelos padres jesuítas do Paraguai. E aí chegamos num ponto fundamental desse estudo, pois a lógica de explicação para eventos distanciados no tempo – a guerra guaraníca e a revolução de maio de 1810 – no que toca o uso do pensamento suareziano se mantém igual. A quebra do pacto entre o rei e seus vassallos resultou na anulação das prerrogativas que conferiam obediência, proteção e cuidado. Para Becker, em seu diálogo com Furlong, a assinatura do Tratado de Madrid representou tal quebra. E Becker conclui então que não apenas o catecismo foi utilizado para justificar a resistência ao Tratado. Houve o uso

⁶⁵ FURLONG, 1952. p.604.

⁶⁶ Apoiamo-nos também nas contribuições de Victor Frankl que publicou em 1954 um estudo sobre o jusnaturalismo tomista de Francisco de Vitória e a revolução argentina de maio de 1810.

direto da filosofia do padre jesuíta Francisco Suarez, que em termos gerais colocava como preceito básico o livre submetimento dos fiéis vassallos ao poder soberano do rei. Em caso de *abusus potestatis* os vassallos poderiam exercer o seu direito natural, e empregar a força para impor o seu direito.⁶⁷ E em importante complementação disse: “*Según las palabras de los jesuitas paraguayos los apartados del Tratado que afectaban a las siete reducciones eran injustos.*” O que não deixa de ser uma consideração válida pois aparecem em inúmeras cartas e relatos dos padres. Mas nos causou estranheza a afirmação de Becker, que em seqüência sugeriu: “*Por ello, se rompía el pacto celebrado entre los guaraníes y el Rey de España y los indios podían usar del derecho de emplear su fuerza natural.*”⁶⁸

Mesmo acreditando que tal proferimento deva ter sido repetido numa das tantas conversas que os jesuítas dos colégios e das reduções tiveram entre si e com seus superiores, não podemos aceitar tal hipótese como enunciativa de um tipo de justificação da resistência predominante no contexto dos conflitos dos sete povos, unicamente porque esse não era o argumento mais empregado na tentativa de convencimento da monarquia e dos gerais da própria Companhia de Jesus na Europa para sustar o acordo. Uma reflexão complementar do referido autor nos ajudará a justificar melhor nossa incredulidade.

Se utilizássemos esses critérios de análise, teríamos margem para sugerir qualquer aproximação da experiência política da guerra guaraníca de outras expressões do pensamento político moderno. Poderíamos, por exemplo, sugerir que mesmo que os jesuítas não tivessem a intenção de profanar as leis canônicas do catolicismo e a sua própria doutrina ao repudiarem as determinações para a execução da transferência dos Sete Povos das Missões seria sugestivo pensar que estavam respondendo aos desafios de seu tempo como o fez Lutero, no século dezesseis, ao assumir o compromisso de negar os poderes de jurisdição da

⁶⁷ Becker, Félix Um Mito Jesuítico: Nicolas I Rey Del Paraguay: Aportación al estudio del poderio de la Compañía de Jesús em el siglo XVIII. Buenos Aires: Carlos Schauman Editor, 1987. p.127.

⁶⁸ O fato é que Becker não cita as fontes de onde tirou tal suspeita, o que nos leva a crer que trata-se de uma livre associação do autor.

igreja católica e concentrar-se não apenas no excesso de poder da igreja, mas no modo como tal poder era exercido numa determinada sociedade cristã.⁶⁹ É obvio que sucessivas mudanças conceituais separaram esses dois contextos, mas seguindo alguns indícios significativos facilmente sustentaríamos que algumas transposições resistiram de um século para o outro. O acelerado processo de secularização que se viu conduzir a partir das guerras religiosas e das primeiras revoluções anti-monárquicas na Inglaterra não teria feito desaparecer o reflexo teórico que possibilitou que os jesuítas, no contexto da resistência ao Tratado, vissem no governo colonial uma poderosa instituição autônoma e capaz de exercer seu poder sobre uma sociedade verdadeiramente cristã. Assim como Lutero se indignou com o fato da igreja vender indulgências e estabelecer privilégios específicos para classes distintas, os jesuítas poderiam muito bem ter se indignado com os excessos de poder de um governo ilegítimo que igualmente estava habituado a venda de privilégios e ao enriquecimento ilícito de suas castas através do contrabando e do comércio ilícito.

Mas essa seria uma falsa questão. Não tanto pela possibilidade de que os jesuítas pudessem se utilizar dessa lógica argumentativa para sustentar suas ações, mas sim por evocar uma presença tão marcante para a história do pensamento ocidental sem revelar os vínculos mais profundos que retiraram o luteranismo do século dezesseis, situando-o em meio a uma batalha de idéias completamente diferente das que resultaram em seu surgimento. E Becker, responsável pela versão mais moderna do legado furlongiano, contribuiu para a instalação de uma falsa questão quando expressou sua preocupação em tentar entender em que residiu a acusação jesuítica da alegada injustiça capaz de conformar uma quebra do *pactum subjectionis*, uma vez que o texto do Tratado e mesmo as intenções da administração espanhola não era usurpar, desapropriar ou seqüestrar os bens dos jesuítas, muito menos expulsá-los e deixá-los a própria sorte.

⁶⁹ Ver Skinner, Quentin, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978, p.294-5.

Ao contrário, além de continuar protegendo-os como súditos e fiéis vassalos, o rei comprometeu-se a pagar uma boa quantia para ajudar em todo o processo de transmigração. “*Donde radicaba entonces la injusticia?*” Essa questão, aparentemente sem resposta, sugere a Becker como absurdo o contexto que havia se desdobrado da oposição ao Tratado de Madrid.

Assim como Furlong inseriu uma interessante suposição no interior do cânon do pensamento político moderno ao sustentar o uso da teoria do *pactum subjectionis* do padre jesuíta Francisco Suarez pelos revolucionários argentinos em maio de 1810, feito que contrastou com as hipóteses predominantes que indicavam que Rousseau é que havia sido o mentor intelectual das sublevações, Becker pareceu contentar-se com o que deveria ser uma importante suposição. Apoiado documentalmente no conteúdo de uma carta escrita por Ricardo Wall, revisada pessoalmente por Fernando VI e encaminhada para o geral da Companhia de Jesus em Roma, o padre Centurione (1755-1757). Becker entendeu que o não reconhecimento por parte do rei de Espanha das objeções jesuíticas ao Tratado de Madri foi a prova tácita de que o *regius potestas* estava sustentado na concepção absolutista de poder soberano, como o formulado por Jacobo I, e não no *Deo mediante republica*, como o postulado pelo segundo geral da Companhia, Laínez, na ocasião do Concílio de Trento.⁷⁰

Vale o apelo pela consideração dos contextos de proferimento em que tais falas foram lançadas. A teoria do *Pacto Subjectionem* não estava sendo utilizada para justificar a quebra de uma relação de lealdade do rei em relação aos seus súditos simplesmente porque tal quebra não ocorreu diretamente nesse âmbito. A quebra do pacto político que unia jesuítas e guaranis de um lado e a monarquia com a figura divina do Rei de Espanha não ocorreu. Isso se explica em parte porque, em hipótese alguma, os jesuítas, nem tampouco o rei, oficializaram a quebra da relação de vassalagem durante os anos que duraram os conflitos bélicos.

⁷⁰ BECKER, 1987, p.126-7.

E isso se torna evidente pela manutenção, durante os anos do conflito nas missões, dos argumentos personificados nas representações jesuíticas enviadas a Espanha e emprestadas a percepção do índio missioneiro de que não poderiam acreditar que o rei tivesse mandado expulsá-los das suas reduções. Ao mesmo tempo os índios reafirmavam sua condição de vassalos e prestadores de serviços militares à Coroa Espanhola. Tais argumentos eram reforçados pela justificativa clássica e muito recorrente que fixava na figura indígena a crença irrestrita na natureza divina dos reis. A vontade do rei refletia a vontade de Deus. Os guaranis compreenderam nada de mal ter feito ao Deus cristão. Por isso não acreditavam que a ameaça de guerra tivesse partido de Felipe VI, rei da Espanha.

Mas quem ou o quê teria personificado a imagem do oponente, uma vez que não houve intenção explícita de quebra do *pactum subjectionem*? Sabemos que a coroa de Portugal foi um desses agentes, mas isso por si só não é nenhuma novidade. Não questionamos aqui e em momento algum que a resistência jesuítica-guarani ao Tratado tivesse como um dos principais alvos de resistência outro senão a figura do monarca fidelíssimo, Dom José I, personificado pelos seus generais, forças militares e aparato bélico. Com isso, os inúmeros anúncios de guerra e destruição realizados por Gomes Freire de Andrade não passaram de ameaças que legitimavam a monarquia portuguesa e seu sistema de governo colonial como inimigos a serem combatidos. Mesmo sendo um importante elo que compõe o nosso estudo, tal reconhecimento não joga um peso decisivo para o que temos considerado diretamente nesse estudo, uma vez que as disputas entre os exércitos guaranis sob o comando dos jesuítas era àquela época uma marca indelével sempre associada com as políticas de Estado que mantinham em oposição histórica as monarquias ibéricas. Queremos chegar a alguns deslocamentos conceituais que compreendem verdadeiramente o nosso quadro de suposições em relação ao tema.

É perfeitamente possível propor, como sugerido no primeiro capítulo dessa tese, que a resistência declarada ao Tratado de Madri encontrou sua radicalização, entendendo por isso o recurso às armas, as táticas de guerrilha e o uso da força de um modo geral, na personificação de outros dois oponentes muito próximos e pelo modo como são significados possibilitaram que as estratégias mais refinadas de resistência ao Tratado pudessem ser colocadas em execução.

O primeiro desses oponentes foi o governador de Buenos Aires José de Andonaegui. E a partir disso não podemos sugerir que tal oposição tenha colocado Andonaegui na condição de inimigo público da província jesuítica do Paraguai, como fizeram os jesuítas com Bernardo de Echavarri. Conforme os relatos de época, o governador com poderes de vice-rei, sempre havia mantido uma relação muito próxima com os jesuítas e com a realidade da atividade missional. A personificação de sua figura como sendo o mal somente aparece quando o governador se vê pressionado a ameaçar os índios de destruição (guerra de extermínio). Era essa a oportunidade para que os jesuítas, num lance argumentativo inédito, justificassem a resistência e o recurso às armas. Foi então que Andonaegui se transformou no alvo da sublevação e conquista o lugar figurativo perfeito para que as ações de resistência fossem radicalizadas. Com isso os argumentos jesuíticos vistos nas representações e repetidos inúmeras vezes por índios e jesuítas ganharam uma versão ampliada e exclusivamente direcionada ao governador de Buenos Aires. Finalmente, os guaranis estavam autorizados a transmitir em alto e bom som que faziam guerra, pois haviam sido ameaçados por alguém que estava ameaçando a soberania e a vontade do rei. Foi isso que as cartas dos caciques anunciaram.

Em outras palavras, as tropas portuguesas comandadas por Gomes Freire de Andrade estavam agindo em consonância com a vontade do rei de Portugal, o fidelíssimo Dom José I. E as tropas castelhanas comandadas por José de Andonaegui estariam agindo contra a vontade

do monarca de Espanha, o católico Fernando VI. Sutil distinção, mas vigorosa o suficiente para manter os argumentos escolásticos da quebra da relação de vassalagem desatualizados para aquelas circunstâncias. Suarez ou Mariana não poderiam ter antecipado a justificação para tais eventos, pois, dessa vez, se mostravam completamente imprevidos.

E foi desse modo que tornou-se recorrente o uso de um lance argumentativo que teve um efeito explosivo nas missões. A instituição monárquica perdia credibilidade à medida que o que estava em jogo era a necessidade de decisões rápidas e enérgicas. Os jesuítas lentamente foram deixando de se sensibilizar com a prostração do rei diante dos maltratos de seus súditos e fiéis vassalos. Como ironicamente faz questão de frisar Henis, citando o padre confessor Rávago, o rei era pusilânime.⁷¹

Nusdorffer, ao narrar a ocasião em que o padre visitador esteve no povoado de Candelária, dá uma clara demonstração do modo como o poder soberano era distinto se focarmos diretamente a coroa espanhola e o seu representante no vice-reino do Prata, o governador de Andonaegui. O padre Alonso deu conhecimento aos padres das cédulas reais datadas de 16 de fevereiro de 1753, enviadas diretamente para o padre Barreda, então ainda Provincial do Paraguai. Na primeira dessas cédulas o rei Fernando VI daria mostras de que sabia o quanto sofreriam os seus fiéis vassalos para mudarem-se a outras paragens, e que se lhes perdoaria o pagamento dos tributos por dez anos se concordassem com a mudança, pois o Tratado não poderia ser desfeito. Na segunda cédula, exortava que o governador limpasse a terra dos bárbaros, índios a quem os jesuítas consideravam infiéis, no caso, os Charruás, os Minuanos e outros, ajudando com isso os índios guaranis em sua transmigração. E na terceira cédula constaria que o marquês de Valdelírios providenciase todas as terras necessárias para a mais apropriada mudança dos povoados.⁷²

⁷¹ HENIS, 1836, Parágrafo 39.

⁷² CORTESÃO, 1969, p.210-211.

O curioso é que com as cédulas vinham as cartas do governador Andonaegui e do padre comissário Altamirano. Interessa-nos apenas apontar para uma distinção que contribui para a sugestão de que o relato de Nusdorffer, bem como o conteúdo de outros importantes documentos, assinalavam que uma qualitativa distinção no reconhecimento do poder soberano estava ocorrendo. Em nosso entendimento, tal poder não estava centrado mais na representação imediata da força da imagem do rei e da monarquia como instituição, mas sim na imagem, de um lado, de um poder soberano autônomo, o governo colonial do vice-reino do Prata, e, de outro, no conjunto do que podemos chamar de domínio colonial português. Nusdorffer se resumiu a informar que o governador em sua carta tratava da transmigração com ameaças de guerra. Tais ameaças passaram a estar acompanhadas da idéia de que o próprio governador estaria à frente de seu exército, comandando a destruição dos povos das missões, uma vez que São Borja estava ainda sendo considerada o exemplo no cumprimento das ordens de evacuação das terras agora portuguesas. E essa é uma imagem que contrasta com os conteúdos das reais cédulas que chegavam até os padres das missões.

Quando Andonaegui recebeu a notícia de que os índios iriam resistir ao cumprimento de um acordo internacional de fronteiras e que fariam isso exatamente por não acreditarem que o rei tivesse algo a ver com a sua decisão de aniquilar os povos das missões, não imaginou, porque não tinha como fazê-lo, que um novo tipo de uso conceitual do poder soberano estava sendo erigido. Os jesuítas proclamaram guerra contra a coroa de Portugal ao modo como Juan de Mariana ou Bodin justificaram a resistência a um príncipe, mesmo católico, com pretensões tirânicas. Mas os jesuítas não proclamaram guerra contra a coroa espanhola e sim contra Andonaegui, que era o governo da colônia, lugar que a essa altura parecia possuir um *status* muito diferenciado das pretensões colonizadoras do império Espanhol nos séculos dezesseis e dezessete.

CAPÍTULO 3 – A PRESENÇA GUARANI E O GOVERNO DAS COISAS

3.1. PACTO CONFEDERATIVO E AS NAÇÕES INDÍGENAS

Em momento algum, durante os anos de guerra, os *Sete Povos das Missões* se viram isolados ou abandonados à própria sorte. As narrativas que provém dos diários dos padres Nusdorffer e Henis, por exemplo, tratam muito frequentemente da participação de outras reduções nos conflitos que se seguiram ao momento em que souberam que as coroas haviam decidido fazer guerra contra as missões. A participação de tais povoados ocorreu tanto de forma indireta como direta nos conflitos. É o que podemos constatar ao lermos as passagens que demonstram como reduções como Itapúa, Trinidad, Santa Rosa e Candelária eram utilizadas para servirem de refúgio e dar proteção a padres, índios e às suas famílias, que recorriam sempre e por variadas circunstâncias a regiões separadas do foco dos conflitos. Por sua vez, outras reduções como Yapeiú, La Cruz, Conceição e São Tomé se envolveram decisivamente na formação e comando dos exércitos. Serviram de elo essencial na comunicação com a província Buenos Aires, com as tropas da Espanha e Portugal e com as outras comunidades indígenas.¹ Esses locais estratégicos, fizeram parte do projeto missional

¹ Para uma ilustração da forma como Henis insere essa dinâmica em seu Diário basta a citação: “[...] *los pueblos situados a la otra banda del Uruguay, con los de San Nicolas que están de cita, juntaran a toda prisa 11 partidas contra los españoles que se iban acercando: a saber los concepcionistas, las nicolasistas, los tomistas, y finalmente los de la Cruz, los de Apostoles, con los de San Carlos y San José, los de San Xavier, y también los de San Borja; pero habiendo mudado de parecer, se apresuraban a unirse a los de Yapeyú. Demás de esto, los de los Mártires, que ahora poco há, persuadidos del cura, se habian resuelto a marchar, se quedaron atrás: así decían, pero falsamente, porque se fueran después en canoas por el rio Uruguay.*” Cf. Tadeo Henis. Diário Histórico..., parágrafo 45. Ver também parágrafo 80. Existem ainda outras opiniões a respeito dos referidos povos. Numa perspectiva do comando das partidas demarcatórias não deixa de ser interessante o relato que faz Gomes Freire de Andrade ao desembargador João Alves de Simões. Ao mesmo tempo em que o desembargador é informado da suspensão da segunda partida em decorrência das sublevações e da necessidade do uso da força, diz: “[...] *todas as Missoens que não são as cedidas se conservão firmes na obediência de Elrey Catholico, sem se interessarem na defensa dos Povos rebeldes a refere e atesta o padre Altamirano: sendo incontestável esta verdade, não me persuado, que os sete Povos, sem outro auxilio, se atrevam apresentar-se armados diante de 2000 homens Portuguezes e Castelhanos, determinados a fazer se cumpra, o que a seus Generaes lhes está decretado.*” Ver: Carta de Gomes Freire de Andrade para o Desembargador João Alves Simões, em que lhe dá diversas informações acerca da delimitação do sul e a ocupação das Missões. Colônia, 15 de janeiro de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.361.

da Companhia de Jesus no Vice-reino do Prata e compunham os famosos trinta povos das missões que existiram entre os rios Uruguai e Paraná.²

No entanto, não é apropriado afirmar que a participação de outras várias reduções no apoio aos sete povos tenha sido apenas a resposta do projeto missional jesuíta, que no modo como havia sido implantado e desenvolvido, teria resultado numa completa unidade político-territorial e militar. Pelo contrário, desde o primeiro momento em que Nusdorffer, como Superior, foi chamado para confirmar, em visita a cada redução, a assinatura do Tratado de Madrid e obrigação no cumprimento de suas cláusulas adjacentes, viu-se nas missões da banda oriental do rio Uruguai uma crescente e multifacetada resistência à transmigração das populações, resistência que gerou muitos conflitos internos e distintos posicionamentos a respeito do cumprimento ou não das solicitações provenientes da Europa e da província. Com a propensão à resistência através da negativa ao deslocamento e abandono dos povoados, os conflitos internos se tornaram ainda mais graves, no sentido de terem, com o tempo, se deslocado para contextos que exigiam a maior unidade político-militar e organizacional possível, no caso a preparação para a guerra.

Uma primeira evidência dessa afirmação aparece no modo como as diferenças e divergências no cuidado com a propriedade e a economia estancieira de cada redução eram entendidas, o que demonstra que o modelo reducional implantado pelos jesuítas foi se tornando exclusivista, uma vez que, mesmo na perspectiva do tão anunciado coletivismo, os limites de ocupação do espaço e da tolerância com a presença definitiva de contingentes populacionais de outras reduções era uma constante. A primeira parte da carta-relação de

² No que hoje encontra-se o Paraguai houve oito reduções: San Ignacio Guazú (1610), Nuestra Señora de Encarnación de Itapúa (1615), San Cosme e San Damián (1632), Santa Maria de Fé (1647), Santa Santiago (1651), Jesús (1685), Santa Rosa de Lima (1698) e Santísima Trindad (1706). Na atual província de Misiones na Argentina, instalaram-se onze: San Ignacio Miní (1610), Nuestra Señora de Loreto (1610), Concepción (1619), Corpus Christi (1622), Santa Maria La Mayor (1622), Nuestra Señora de Candelária (1627), San Francisco Javier (1629), Santos Pedro e Paulo (1631), Santa Ana (1633), San José (1633) e Santos Mártires del Japón (1639). Onde hoje encontra-se a província paraguaia de Corrientes existiram quatro reduções: Nuestra Señora de los Três Reyes de Yapeyú (1627), La Cruz (1628), San Carlos (1631) e San Tomé (1633). Completam os trinta povos das missões os sete redutos da banda oriental do rio Uruguai. Ver: Haubert, Máxime. Índios e Jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras: Circulo do Livro, 1990.

Nusdorffer coloca esse problema como uma possibilidade a mais para pensarmos como a tolerância jesuíta e guarani era entendida e praticada nas missões. O primeiro posicionamento dos indígenas dos sete povos reunidos no cabildo com os caciques foi de aceitação da transmigração da região. O padre Bernardo Nusdorffer escutou dos indígenas de São João Batista que ainda que fosse de suas vontades, a migração para outras regiões resultaria sempre na ameaça de outros grupos indígenas como os Payaguas, os Abipones, Caribes e os Charruás além dos próprios portugueses.³ O padre Nusdorffer apresentou ainda vários argumentos que indicavam a gravidade do processo de transmigração, inclusive na dimensão da economia de sustento das missões, que tinham nas vacarias, nos animais de tração e nas vacas os recursos para o seu próprio consumo de carne e trocas comerciais.⁴ A partir daí, Nusdorffer enumerou as dificuldades encontradas. Todos os lugares explorados pelos jesuítas e seus ajudantes não cumpriam com as condições mínimas para a instalação manutenção das famílias indígenas.⁵

Chama a atenção de Nusdorffer a carta que recebeu dia quatro de maio de 1752 em que o padre Lope Luis Lope Altamirano lhe repassou todas as informações sobre o seu papel naquela região, além da cópia de uma carta endereçada ao primeiro ministro Carvajal, em que o referido padre se oferecia “[...] *aun a perder la vida en la demanda [...]*”.⁶ A escolha pelo relato dessa situação sugere o incômodo gerado já de início pelo padre Altamirano, que assumiu uma postura rígida, ao que parecia a Nusdorffer, inflexível e completamente distante da realidade que o cercava. Isso nos sugere que Nusdorffer já desenvolvera uma percepção profundamente antagônica entre o que simbolizava a figura do representante máximo da Companhia de Jesus naquele lugar e, por exemplo, o seu representante máximo na província do Paraguai, o padre Barreda. Enquanto o primeiro escreveu ao ministro Carvajal informando-lhe do tamanho empenho para que o cumprimento do Tratado desse certo,

³ Cortesão, Jaime. (comp.) Manuscritos da Coleção de Angelis: do Tratado de Madrid à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Volume VII, Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1969. p.144-5.

⁴ CORTESÃO, 1969, p. 147.

⁵ CORTESÃO, 1969, p. 148.

⁶ CORTESÃO, 1969.

incluindo então, a doação da própria vida se fosse necessário, o segundo, em carta aos religiosos das reduções, fez a mesma alusão só que sugerindo o seu contrário, ou seja, uma vez que fosse possível que o padre geral viesse ao palco dos conflitos ele mesmo daria o seu sangue e a sua vida para defender as suas missões.

Aqui há uma análise que não podemos deixar de fazer. Já no momento em que Nusdorffer narra as primeiras tentativas de transmigração, ocorreu a deflagração do modo como ele próprio, padre superior das Missões, respondeu a tamanha austeridade do padre comissário. O modo como estava conduzindo o processo de transmigração foi muito rapidamente reconhecido como inapropriado para a complexidade dos arranjos que se teriam que fazer para que tudo desse certo. Nusdorffer passou a grifar determinadas passagens que, no modo como foram empregadas transmitiam uma idéia de incredulidade ou deboche. Como veremos mais a frente tal, dispositivo tendeu a se acentuar evidenciando, mais do que nunca, o quão tensas estavam as coisas já naquele momento.⁷

É no segundo semestre de 1752 que ocorreram as principais reviravoltas no projeto inicial de transmigração dos sete povos das missões. O padre Nusdorffer relatou que as primeiras sublevações ocorreram a partir do povoado de São Nicolau. Na seqüência sublevaram-se os povoados de São Miguel, São João e Santo Ângelo. Os índios foram representados, sobretudo, por caciques que justificavam ao pedido de transmigração fazendo alusão ao que já havia ocorrido aos seus antepassados recentes como avós e líderes espirituais, no caso, os padres jesuítas mortos e enterrados naquelas terras.⁸

A idéia de autoridade se torna, a cada página do diário do padre Nusdorffer, um recurso precioso para o estudo do modo como os argumentos de convencimento e persuasão eram arranjados. Desde os tempos das primeiras missões do padre Torres Bolo temos registro

⁷ Ver em especial as passagens em que o padre Nusdorffer grifa, por duas vezes, a palavra luego como expressada nas cartas enviadas a ele por Altamirano, o que dá a entender que estava questionando a pretensão do padre comissário ao exigir brevidade no cumprimento de suas orientações. Cortesão, (1969, p.151-2).

⁸ Esse é um relato de Nusdorffer ao tratar no parágrafo 16 de seu diário do “alboroto de los nicolaistas”. Cf. Cortesão, (1969, p. 152).

das primeiras instruções para o governo temporal e espiritual de cada nova redução, e entendemos que uma das maneiras de manter a ordem e o controle jesuítico sobre os indígenas já reduzidos era o uso dos castigos. O padre Torres Bolo pedia apenas que os curas evitassem castigar os caciques, e se realmente precisassem, que o fizessem, mas não em público.⁹ E o que faz Nusdorffer? Ao perguntar aos demais padres “[...] *o que se podia hacer con semejantes cabezas malas [...]*”, em referência aos caciques, teve como resposta o parecer de que mantivessem os padres a paciência para não piorar ainda mais as coisas pois os indígenas poderiam se enfurecer ainda mais.¹⁰ Em outra passagem de seu diário, Nusdorffer relata que foi em vão a sua tentativa de utilizar a sua experiência e autoridade de ter sido, por duas vezes, cura da missão de São Nicolas, além de ocupar os cargos máximos de Superior e Provincial. Por certo, os caciques e representantes indígenas do povoado se sentiriam mais suscetíveis a persuasão com uma carta escrita de punho por Nusdorffer. Assim feito, e como se não bastasse, tal carta foi lida três vezes do púlpito da igreja do povoado. A resposta também escrita foi a de intransigente negativa.¹¹

É ainda em setembro de 1752 que o padre Altamirano, segundo o relato de Nusdorffer, contribuiu decisivamente para a reorganização do processo de transmigração, tendo como contraponto a delicada e confusa situação que vinha se articulando em torno dessas primeiras expressões de resistência aberta ao cumprimento das cláusulas inalienáveis do Tratado de Madrid. É Altamirano quem indica o grupo de religiosos que passariam, então, a se responsabilizar pelo processo migratório. Nesse grupo apareceram pela primeira vez no relato

⁹ Cf. Rebuske, Arthur. A Carta-Magna das Reduções do Paraguai. In: Estudos Leopoldenses. São Leopoldo, Unisinos. Ano XIII, Vol. 14, Nº 47. 1978. p.21-39. Sobre a cooptação dos caciques, ver: Maria Leônia Chaves de Resende. Jesuítas: os Mestres do Ñeengatú. In: Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, v. XXV, n.1, p. 235-257, junho de 1999. O foco na presença do padre Montoya é essencial para a compreensão do modo como as instruções do Provincial Diego de Torres Bolo foram aplicadas em contextos práticos de experiência.

¹⁰ Cortesão, Jaime. (comp.) Manuscritos da Coleção de Angelis: do Tratado de Madrid à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Volume VII, Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1969. p.154.

¹¹ CORTESÃO, 1969, p.155.

de Nusdorffer os nomes de Henis e Cardiel, duas das principais presenças no período da resistência e rebelião guarani.¹²

E nesse ponto as narrativas tornam-se ainda mais desveladoras das situações de constrangimento, pressão, ameaça e descontrole que se intensificavam em toda a região missioneira. No parágrafo quarenta e dois de seu diário Nusdorffer narrou uma inusitada situação que envolveu o padre Altamirano e os conflitos dos índios Charruás com os Luisistas em novembro de 1752. São Luis Gonzaga foi um dos povoados que havia decidido continuar com a transmigração e se depararam com a agressividade dos Charruás que reivindicaram a posse das terras que deveriam ser ocupadas pelos luisistas. Sem saber o que fazer e sentindo profundamente o ocorrido, o padre Altamirano chegou a pensar em chamar todos os povoados missioneiros para uma guerra contra os Charruas. Em vão, mesmo com notícias posteriores de que o Charruás concordaram com as novas ocupações, o padre Altamirano foi informado que os índios luisistas estavam retornando ao seu antigo território.¹³

Em 12 de dezembro de 1752 chegaram cartas de Buenos Ayres, entre elas uma do Marquês de Valdelírios que detalhava a seqüência de procedimentos em face do processo de demarcação. Tal notícia foi de crucial importância pois era a primeira notícia oficial de que o Tratado de Madri permanecia válido e com suas determinações praticamente inalteradas. Nesse momento, sabemos, através de Nusdorffer, que as orientações de Valdelírios indicavam que o primeiro marco de fronteira já havia sido colocado em Castilhos e que portanto, a tropa de demarcadores sairia para a execução de seus trabalhos ao final de novembro e que, por isso, os índios que não conseguissem retirar todos os seus pertences seriam indenizados. Informou ainda o Marquês que os reis de Espanha e Portugal mantiveram-se inflexíveis quanto ao cumprimento do Tratado. Nusdorffer considerou as cartas frias e pouco aproveitáveis, pois não insistiam em nenhuma das orientações ou demonstravam qualquer

¹² CORTESÃO, 1969, p.158.

¹³ CORTESÃO, 1969, p.165.

preocupação com o atual estado das negociações.¹⁴ Nusdorffer também recebeu cartas de Roma, datadas do início do ano de 1752, que respondiam a alguns de seus pedidos anteriores. O geral da Companhia, Inácio Visconti (1751-1755), enfatizava em tais cartas que o padre que aos reis não se podia pedir razões para suas ações. Roma, a essa altura, contava seriamente com a possibilidade de que o padre comissário pudesse ser morto em serviço e que se fazia urgente o providenciamento de um substituto, no caso, o padre Rafael de Córdoba ou outra de melhor escolha.

E aos poucos a relação entre as ordenações que provinham da coroa espanhola e do generalato da Companhia de Jesus passaram a ser vistos de modo indistinto pelos jesuítas, sobretudo os que ocupavam a mais altos cargos da hierarquia provincial. A idéia de controle dos conflitos através de uma interferência direta no governo jesuítico do Paraguai pareceu demais para Nusdorffer. O sentimento expresso era o que trazia em seu campo de expectativas a esperança de que a cúria jesuítica em Roma além de compreender o tamanho da injustiça que se estava praticando naquela região do planeta agiria declaradamente em favor da anulação do Tratado. E Nusdorffer pareceu particularmente decepcionado quando os padres Barreda e Quiroga foram repreendidos por terem escrito cartas a Carvajal apontando inconvenientes no cumprimento do Tratado.¹⁵ O que importa refrisar nesse ponto é que Nusdorffer estava chamando a atenção para o que considerava notícias desfavoráveis, tanto as provenientes das coroas como as da cúria romana.

As providências exigidas pelo monarca espanhol, Fernando VI e reafirmada pelo Geral da Ordem, Inácio Visconti, e o modo como eram administradas na Província por Altamirano são relatadas no texto de Nusdorffer com contornos muito peculiares. O total descrédito da figura do padre comissário parecia inevitável e, em muitos momentos, apareceu sob a forma do riso.

¹⁴ CORTESÃO, 1969, p.166.

¹⁵ CORTESÃO, 1969.

Fazer rir, agir ironicamente, expor ao ridículo, satirizar foram algumas das estratégias de demarcação dos erros que se vinham cometendo em decorrência dos atropelos causados pela necessidade de cumprimento das ordens de transmigração dos sete povos a todo custo. De fato, Nusdorffer pareceu estar impressionado com a quantidade de desacertos que vinham sendo produzidos desde a chegada do padre comissário.

Um exemplo é a descrição do desespero de Altamirano ao solicitar que os curas tentassem fazer os índios obedecerem rezando missas com a imagem de Cristo nas mãos ou saíndo às ruas, em procissão, ou qualquer outra coisa extraordinária. Nusdorffer fez questão de dizer que “[...] *del salió este pensamiento y no de outro[...]*” o que significa que o padre comissário pensava, orientava e executava tudo por conta própria e que a esse ponto, sua discordância com o padre Altamirano era completa.¹⁶ A ironia se completou com o relato de uma situação que considerou um caso hilariante e que se passou com um padre de nome Conrado Harder. Vale a pena transcrever aqui.

“ Sucedió un caso ridículo con el P.^e Conrado Harder q esta de 3º en S. Nicolas tullido y enfermo [paralítico e doente] habitual, este queriendo cumplir con toda esacion los ordenes de P.^e Comissário tambien se hizo llevar à la Yglesia para hablarles, como les hablo, q obedeciessen al Rey, como el P.^e es gafo le caio el S.^{to} Christo al suelo, y salio luego um Indio diciendo, no veis P..^e q tu S.^{to} Christo no quiere salir de esta tierra antes la abraza para quedarse en ella: con que quedaremos tambien nosotros.”¹⁷

Essa seria a demonstração do modo como contra-argumenta Nusdorffer em relação às estratégias empregadas por Altamirano para fazer os índios obedecerem. O autor do diário a essa altura parecia não se preocupar mais com a justificativa ou acusação dos índios “desavergonhados, insolentes” como marca os primeiros parágrafos de seu escrito. Deparamo-nos agora com um despojamento argumentativo que inadvertidamente demonstra o

¹⁶ CORTESÃO, 1969, p.167.

¹⁷ CORTESÃO, 1969. *ibidem*

quão distante estava a Companhia de Jesus do projeto do modelo reducional que havia incentivado e desenvolvido desde o século dezesseis.

Nusdorffer não tratou do mesmo modo a outros religiosos, quando fizeram algo parecido, como o padre Lourenço Balda, que no dia de natal, de joelhos e segurando a imagem do menino Jesus pareceu ter conseguido convencer os índios de São Miguel que com lágrima nos olhos se comprometeram a cumprir a transmigração.¹⁸

Obviamente, as cartas remetidas de Nusdorffer para Altamirano não continham ironia alguma. No modo como chegavam ao padre comissário, isso antes da resistência intransigente e declarada dos índios ao acordo, tais notícias o deixavam muito satisfeito, o que o mobilizava logo a escrever para contar as boas novas. Escrevia para o marques de Valdelírios, para o comissário de demarcação Juan de Echavarria e para outros padres curas para lhes dar as boas notícias e pedir que procedessem com benevolência pois tudo já estava preparado para a boa condução da execução do acordo de limites. A partir daí Nusdorffer não se furta à narrativa de uma sucessão de fatos e a conseqüente reação do padre comissário. O padre Lorenzo Balda e seu companheiro ficaram doentes, os juanistas (redução de São João Batista) pediram mais tempo para a organização das saídas, e Altamirano não se conteve de cólera e “[...] lo q el P.^e entonces me dijo no es para este lugar.”¹⁹

Desse ponto em diante, a complexa unidade político-territorial e militar das missões foi narrada por Nusdorffer como um contínuo processo de formação e preparação dos exércitos para os combates. Nusdorffer não deixou de registrar os relatos dos conflitos de comando dos exércitos guarani, as ameaças de deserção e o descontentamento indígena no modo como muitas das ações militares eram propostas. E não conseguiu deixar escapar um sentimento sutil expresso pela preocupação com o acirramento dos ânimos entre os índios, que poderia ter colocado tudo a perder no objetivo da organização da resistência.

¹⁸ CORTESÃO, 1969, p.169. Esse desempenho era exigência de Altamirano ordenada como estratégia para sensibilizar os índios a cederem a transmigração.

¹⁹ CORTESÃO, 1969, p. 170.

Em abril de 1754 os índios confederados (pois assim eram chamados por Henis os povos guarani que optaram pela guerra) de São João Batista entraram mais de uma vez em desacordo com os índios de São Luiz Gonzaga, e os motivos eram os mais variados, como puro ressentimento por “[...] *escândalo o tropiezo*”, ou por não terem feito boas alianças para as investidas que vinham ocorrendo, enfim, o foco de Henis consistiu no esforço de demonstrar como os menores e mesmo mais insignificantes detalhes alteravam o humor e a disposição das reduções para as batalhas.²⁰ Ao mesmo tempo os esforços de persuasão dos índios para a diluição das animosidades eram resultado de um esforço racional e equilibrado de justificar a necessidade de obediência indígena que Henis chamou de razões sagradas e razões políticas:

“Se les exhortó con razones ya sagradas, ya políticas: es a saber, ser débiles las fuerzas que no corrobora la concórdia; que ésta nunca habria si se buscaban nuevos motivos de desavenencia; que no se debía solamente confiar en las propias fuerzas contra um enemigo que, aunque inferior en numero, les aventajaba en el sitio, la destreza de las armas de fuego y la experiência; que eran vanas también todas las fuerzas del hombres, y vana la multitud, si el Señor de los ejércitos que nos fortalece no las protege; que entonces no hay esperanza ninguna de victoria; que Dios aborrece las enemistades; que se ahuyenta con las discórdias, y se enajena o pone urño con las disensiones. El mismo predicador puso por ejemplo, su sufrimiento, que habia esperado por espaço de dos meses; y así esperasen um dia, los que habían sido esperados por meses. Callaron los capitanes, y consintieran esperar hasta el dia postrero de Pascua.²¹”

Essas exortações pareciam não agir constantemente na disposição dos índios. Os ânimos logo voltavam a se acirrar, sobretudo no comando militar dos exércitos indígenas. Por mais incisivas que fossem as justificativas e os procedimentos para evitar os desentendimentos entre os caciques, a tensão causada por tais circunstâncias parecia colocar a tradição militar da primazia dos exércitos indígenas em jogo, na medida em que o tipo de

²⁰ HENIS, 1836, parágrafo 13.

²¹ HENIS, 1836, parágrafo 21. Encontramos outra variação desse mesmo motivo no parágrafo 14.

exercício militar visto tantas vezes em campanhas vitoriosas estava sendo ameaçada.²² Para se ter uma idéia, antes dessa exortação dos padres curas e índios pela unidade de ânimo, o próprio Henis relatava a tranqüilidade conquistada nas missões quando foram suspensas as campanhas militares devido ao rigoroso inverno. Ao mesmo tempo, Henis parecia se alegrar pelo grande aparato bélico organizado pelos índios confederados. Até mesmo uma junta havia sido estrategicamente montada para garantir tal unidade. “[...] *De la junta reciente que se había celebrado, salieron por embajadores a los de Yapeyú, de cada uno de los pueblos de la otra banda del Uruguay, y también a algunos mas remotos, los principales caciques [...]*.”²³ O que aparece, para Henis, como uma estratégia declarada de convencimento dos povos da outra banda a se manterem na confederação e garantir assim o fortalecimento da empresa militar nas reduções ameaçadas.

Nessa passagem aparece o cuidado que padres e caciques reunidos nessa junta tiveram com aqueles povoados missioneiros do outro lado do rio Uruguai cuja posição geo-estratégica os colocava em situação de constante e profunda vulnerabilidade. São Tomé, La Cruz, mas, sobretudo Yapeyú são os maiores exemplos. E Yapeyú, por ser o povoado mais próximo das terras da província, das terras das tribos rivais como os temidos Charruás e das tropas ‘inimigas’.²⁴ Henis expressou bem como as coisas andavam para essa redução:

“Las cosas en Yapeyú anduvieran muy turbadas por todo el mes de noviembre [1753]; como los curas de este pueblo lo querían apartar de la confederación, no cesaban de persuadirles, que concediesen a los españoles paso franco, y abandonasen de facto las llaves. De tal modo se atrevieron a disponer y administrar las cosas a su propio arbitrio [...] y tratando sus curas con imperio, también los castigaron cuatro dias con ayunos, no dándoles sino un solo plato de carne de buey”²⁵

²² Falamos nos conflitos bélicos que mobilizaram na primeira metade do século dezoito os exércitos guaranis, sob o comando militar de jesuítas e caciques para a proteção das possessões espanholas, como no cerco de Colônia do Sacramento ou para defesa da província Buenos Ayres. Tal período, dividido em três fases durou de 1721 a 1735. Para maiores detalhes uma sugestão didática é Antonio, Astrain, S.J. Jesuítas, Guaraníes y Encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús em el Paraguay. Asunción del Paraguay: CEPAG/Fundación Paracuaria. 1995. p. 259-338.

²³ HENIS, 1836, parágrafo 16.

²⁴ HENIS, 1836, parágrafo 58.

²⁵ HENIS, 1836, parágrafo 59. Ver também o parágrafo subsequente.

A presença ameaçadora dos índios infiéis, gentis ou bárbaros, pois assim eram chamados, constitui uma crucial justificativa para a decisão da não transmigração. O padre José Barreda utilizou de sua posição privilegiada como administrador geral da província jesuítica para repassar às autoridades da colônia e da monarquia o que representava para as famílias indígenas e enfim, para todo o projeto misisional jesuítico na região, atravessar imensas distancias e passar perigosamente com mulheres e crianças por territórios que haviam sido palco de contínuas guerras entre os índios cristãos e os “bárbaros” (como os Charruas), mas também os Minuanos, que durante muitos anos pilhavam os bens das estâncias missioneiras.²⁶

No entanto, havia uma perceptível diferença entre o modo como os jesuítas se utilizavam dos argumentos que previam a ameaça das nações indígenas bárbaras para o sucesso da tão requerida transmigração e o modo como conduziam os guarani na definição de estratégias para resistir militarmente aos espanhóis e portugueses. A partir do momento que os índios passaram a considerar mais seriamente a possibilidade de confronto direto com as tropas coligadas de Portugal e Espanha, ainda em 1752, a sorte das campanhas bélicas, que provavelmente viriam, passou a contar com a emblemática presença do “inimigo” para o sucesso dos índios missioneiros.

A presença dos índios infiéis no projeto de resistência militar ao acordo das monarquias católicas parece ter pego de surpresa alguns padres missioneiros e mesmo os jesuítas que estavam no comando da província e das missões como Barreda e Nusdorffer. Foi Henis quem mais duramente divulgou a presença dos índios não guarani na guerra guaranítica e remeteu-se a eles de vários modos: como fazendo parte de uma “confederação de bárbaros” (tendo a frente os Charruás e os Minuanes), como índios infiéis e como índios gentis ou não

²⁶ José Barreda, in: Cortesão, Jaime. (comp.) Manuscritos da Coleção de Angelis: do Tratado de Madrid à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Volume VII, Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1969. p.137.

cristianizados.²⁷ A maneira como demonstrou a intensidade da presença dessa confederação de bárbaros influenciou profundamente o superior das missões que claramente se utilizou desse relato de Henis para expor como a presença dos guarani com as etnias consideradas gentílicas ganhava a cada dia maior proporção e trazia em seu bojo o risco da perda de controle da situação. O desafio maior naquele momento era encontrar uma forma mais adequada de descrever a ação de indígenas não-guarani na colaboração com a resistência contra as coroas, uma vez que a relação conflituosa e guerreira entre os exércitos e as “nações de infieis indígenas” conformam umas das principais justificativas para a opção em permanecerem nos povoados e resistirem até o caso em que a guerra contra espanhóis se tornasse uma necessidade.²⁸

Gentis e capitães bárbaros ofereciam a si como auxiliares nos campos dos antigos inimigos, mas retornavam para socorrer aos seus.²⁹ Tais ambivalências fizeram parte do modo como a presença do ‘gentil’ e do ‘bárbaro’ era reconhecida exclusivamente nesse contexto, nesse cenário de ação bélica nas missões. Henis, em especial através de seu Diário, demonstrou a força dessa ambigüidade e o modo como tal contradição apelava para os seus sentimentos e obrigação como padre cura. Como lidar com o que parecia ser a quebra de uma

²⁷ HENIS, 1836, parágrafo 5. Outro exemplo consta no parágrafo 48 do diário de Henis. Cerca de sessenta gentis da “nación Minuana” tentavam convencer a muitos guaranis a fugir pois o que lhes aguardava era o acorrentamento a grillhões nas cidades espanholas.

²⁸ São muitos os relatos de apoio de índios não cristianizados às equipes demarcatórias. Um relato curioso aparece numa das cartas que Gomes Freire de Andrade escreve para Diogo Mendonça Côrte Real. Diz o governador do Rio de Janeiro ao vice-rei que no passo de *Tororutama*, próximo ao local do levantamento do segundo marco fronteiro, encontrava-se um grupo de índios tapes-chimarrões: “[...] *este nome dão aos Indios das Aldeãs, que há annos andão fugindo da obediência dos Padres e vivem nas montanhas com suas famílias, roubando e matando os Castelhanos e Portuguezes, que encontrão (este era o maior incomodo, que se me offerecia a segurança do novo caminho, que vou abrindo do Rio Grande ás novas Povoaçõens do nosso estabelecimento) e que estes homens, com suas famílias vinhão na determinação de se porem debaixo da nossa obediencia, creio que temerosos da notícia dos Minuanes, e da força, que os Portuguezes tem desta parte, pedirão os aldeassem [...]*” O que prontamente diz ter feito Gomes Freire de Andrade. Primeiro teria pedido que os encaminhassem para o outro lado do Rio Grande, na altura de Laguna (o que na ocasião em que escreveu Gomes Freire já estaria concluído). Depois as crianças e os rapazes deveriam ser batizadas e que dois padres da Companhia de Jesus em Rio de Janeiro passassem a esse novo povoado para proceder à educação das famílias, levantar capela e realizar os demais ofícios espirituais. Por fim, mandou-lhes dar terras e sementes para o cultivo. Cf. Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo Mendonça Côrte Real, sobre os Indios Chimarrões e o estabelecimento das Missões. Colônia do Sacramento, 15 de fevereiro de 1753. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.347-8.

²⁹ HENIS, 1836, parágrafo 51. Sobre esse tópico, em especial, ver também o relato de Henis ao final do parágrafo 52.

determinação escolástica tão cara aos seus ilustres antecessores para quem gentis eram então, bárbaros, não-cristãos, muito frequentemente considerados hereges e com os quais somente existiria aliança se o resultado dessa união fosse a completa conversão desses seres brutos? Mas como proceder se naquele momento os bárbaros de difícil conversão se tornaram peças cruciais para a reunião de forças e para o comando das frentes de batalha, para o encorajamento das reduções mais relutantes? Tais questões compuseram verdadeiros dilemas para os jesuítas, principalmente para aqueles que estavam circulando nos povos guarani, como foi o caso de Henis.

Para se ter uma idéia do que estamos sugerindo, quando os exércitos reunidos na banda oriental do rio Uruguay decidiam pela retirada, como a exemplo dos Nicolaistas (redução de São Nicolas), Henis, em seu relato, anunciava que “[...] *antes da partida de estos, llegaron 200 guanoas, con sus nobles capitanes, y entonces volviendo a enviar internuncios a los reales de los portugueses, los provocaban a pelear, y desafiaban al enemigo.*” Para logo em seguida se perguntar, suspeitando que tais índios se deixavam subornar: “*quién dará entero crédito a una gente infiel?*”³⁰

Ainda assim, a falta de argumentos para justificar a presença decisiva dos infiéis na condução da resistência, tendia a resultar numa espécie de consentimento devocional que funcionou sucessivamente como elemento apaziguador dos conflitos e das freqüentes ameaças de desagregação desse espaço missioneiro como um local de vida espiritual e produtiva dos mais florescentes.

Dois dos sacramentos praticados pelos jesuítas parecem ter sido fundamentais para o fortalecimento dos exércitos indígenas guaranis: a penitência e a comunhão. Ao menos essa é a demarcação essencial do relato do padre Tadeo Henis. “[...] *al salir el sol, invocaron el Santo Espíritu de Señor con una misa solemne, [...] no faltaron quienes se fortaleciesen con el*

³⁰ HENIS, 1836, parágrafo 60. Argumento similar é desenvolvido na seqüência de seu diário, ao narrar as atividades que se seguiram à assinatura do acordo de trégua nos conflitos entre os líderes indígenas e os portugueses.

sacramento de la penitência y comunión.”³¹ E somente após ao cumprimento dos ritos sacramentais é que os soldados faziam as partidas para a guerra.³²

Tais rituais sacramentais foram encarados como uma demonstração de desrespeito às leis da igreja. Echevarri mostrou-se admirado pelo fato dos sacramentos continuarem sendo praticados, mesmo quando o padre Altamirano, a autoridade máxima da Companhia de Jesus naquele contexto, desautorizou o uso de quaisquer ritos sacramentais e doutrinários aos padres curas que permanecessem nos povoados rebelados. E não via no *Diário* de Tadeo Henis mais do que alusões a “[...] *missas, confissões e comunhões.*” Echavarri pareceu particularmente horrorizado quando soube que tanto a Santa Virgem Maria como São Miguel receberam capelas para a suas venerações como patronos da guerra.³³

Por sua vez, mais essa exigência, transformada em suspensão dos poderes eclesiais, pareceu não ter resultado numa obediência cega dos jesuítas às exortações do padre comissário. A preparação dos soldados guarani que iam ao encontro dos exércitos coligados de Espanha e Portugal compreendia, por exemplo, o cumprimento dos rituais sacramentais da penitência e da eucaristia, e duravam de três a quatro dias.³⁴ Nesses momentos, de acirrada preparação para as disputas bélicas, as práticas sacramentais eram mantidas, ainda que precariamente. Relatou Henis que mesmo em campo a semana santa era celebrada “[...] *con la devoción posible; y cumplidas las cerimônias y ritos de la iglesia, que en lugar y tiempo permitían, [...] aparecieran dos pezas de artilleria con sus guardas y custodias.*”³⁵ Essa confluência entre a manutenção dos ritos sacramentais e das práticas devotas com os

³¹ HENIS, 1836, parágrafo 24.

³² Não podemos deixar de dizer que a delimitação de datas faz parte do modo narrativo impresso no diário do padre Henis. As festas religiosas, os dias dos santos e outras datas do calendário cristão aparecem constantemente de modo a frisar a transição dos meses. Nusdorffer é mais detalhista e frequentemente se refere aos dias e meses em sua própria nomenclatura. Mesmo assim, no caso de Henis, a citação de uma data religiosa quase sempre coincide com a descrição de uma prática sacramental ou litúrgica. Como exemplo ver parágrafos 7, 19, 20, 32, 43.

³³ ECHAVARRI, 1770, p.151-166.

³⁴ HENIS, 1836, parágrafo 6.

³⁵ HENIS, 1836, parágrafo 19.

preparativos para a guerra é uma constante no diário histórico de Tadeo Henis e na carta-relação de Nusdorffer.

A participação jesuítica na aplicação de alguns dos ministérios e sacramentos mais praticados pela Companhia de Jesus em suas partidas para a guerra é ainda mais nítido no texto de Henis, se comparado com a narrativa de Nusdorffer. A confissão, a eucaristia, o batismo, o matrimônio, a extrema unção, as missas, as procissões, são práticas recorrentes. Tais ritos católicos são entendidos como procedimentos cruciais, tanto para o fortalecimento do espírito para o combate como para o consolo diante das possíveis desgraças que pudessem acometer as tropas de soldados guarani em batalha.

Ainda assim, a tese do zelo apostólico e da dilatação da fé, que colocaria jesuítas acima de qualquer sentimento anti-monárquico e governamental, não foi, na ótica de Echavarri, um fato percebido nas reduções. Além de tudo havia o agravante da provável participação dos jesuítas nos comandos dos exércitos guaranis. Para dar mais destaque ao seu relato Echavarri fez uso de uma inevitável comparação:

“Él mismo (rei Fernando) iba em persona a la guerra y llevaba a sus hijos para habituarlos en el manejo de las armas, y dár buen ejemplo a sus Vassallos, para que le seguiesen en las Conquistas de los Reynos para Christo, y los despojos para las Iglesias y Soldados. Este es el modo, como, quanto es de nuestra parte, estarán defendidos los Pueblos.”³⁶

E completando o seu comentário afirmou que estavam:

“[...] marchando los Padres Reyes con los Indios sus hijos para habituarlos en el manejo de las armas, y dár este buen exemplo á estos sus Vasallos, para que los sigan en las Conquistas contra sus Enemigos los otros Indios, los Españoles, y los Portugueses, quedando los despojos para la Compañía, y para gastos de los vestidos de los Danzantes chicos, y los Danzantes grandes, como á la letra lo acaban de executar los padres Tadeo Enis, Lorenzo Balda, Miguel Soto, Adolfo Skal, Xavier Lymp, y otros [...]”³⁷

³⁶ ECHAVARRI, 1770, p.33.

³⁷ ECHAVARRI, 1770.

Essa passagem é uma espécie de síntese echavarriana que nos ajuda a pensar como o modo de vida temporal e espiritual na província jesuítica do Paraguai foi decisivo para que a resistência pudesse ter se desdobrado nos eventos bélicos como nunca antes se tinha visto. O manejo das armas era parte de uma preparação em defesa desse modo de vida, que em última análise era forjado juntamente com inúmeros outros rituais de aliança, sendo o substrato primeiro desse complexo enredo a manutenção da relação de dependência dos índios à governança jesuítica.

Seja de que modo for, o fato é que os rituais sacramentais foram utilizados ainda mais intensamente naqueles anos e serviram como o conjunto representacional mais importante para a manutenção de um vigor e uma soberba indígena extremamente necessária, quando o que estava em jogo era o sucesso do modelo reducional da província paraguaia.

3.2. A ENTREGA DOS SETE POVOS E A SUSPENSÃO DOS PODERES ECLESIASTICOS

O dia dois de maio de 1753 é emblemático para a compreensão da resistência ao Tratado de Madrid. É nesse dia que o provincial do Paraguai, padre Barreda, promoveu o ato jurídico que representou a posição radical da Companhia de Jesus como um todo sobre a desobediência dos índios e, por consequência, decretou a sorte do governo temporal e espiritual jesuítico dos sete povos das missões.

Do Colégio Máximo da Companhia de Jesus em Córdoba, na Argentina, foram assinadas duas escrituras públicas cuja finalidade principal foi a de proceder à entrega de quaisquer responsabilidades sobre as missões da banda oriental do rio Uruguai ao governador de Buenos Aires, José de Andonaegui, e ao Bispo. O texto claramente recolocou a responsabilidade maior dos conflitos que vinham ocorrendo a “ciega obstinacion” dos índios

em não obedecer e os jesuítas, que, de igual modo ao ocorrido com Altamirano, corriam risco de vida. O texto de tal escritura não é do próprio Barreda e sim o alcade ordinário da escritura o sargento maior Don Antônio de Zeballos. O tipo de justificativa para tal entrega das missões ganhou um contorno diferente do que, como já vimos, o fez o padre Barreda na condução das negociações para o cumprimento do Tratado. Por conta dessa escritura, sugeriu-se que o padre Barreda, como representante máximo da Companhia na província de Tucumán e Paraguai, transferisse a responsabilidade jurídica sobre os povoados, pois não seria conveniente mostrar-se à coroa como encarregado pelo governo de uma província tão desobediente às ordens reais.³⁸

O receio que está registrado nas duas escrituras, a dirigida ao governador e ao bispo recaiu na preocupação de que tais autoridades fizessem o que lhes fosse mais apropriado para garantir que o mau exemplo dos índios dessas reduções não contribuisse para que outras missões se sublevassem. A força simbólica é inegável, sobretudo se reconhecermos a estratégia que há na consolidação desse ato jurídico. A assinatura das escrituras pelo padre provincial somente pode ser avaliada se pensarmos no estágio em que as coisas estavam. Uma vez constatada a inevitabilidade dos confrontos era preciso garantir um lugar mais apropriado para que os jesuítas dos colégios e missioneiros mais envolvidos pudessem articular seus interesses.

Por um lado, nada melhor que entregar as missões para o bispo e para governador de Buenos Aires, que, esperava-se, não iriam assumir tal responsabilidade por distintos motivos. A expectativa pela negação dessa responsabilidade daria ainda mais legitimidade para que os jesuítas pudessem conseguir seus sucessos, que a essa altura significava equacionar os problemas, se possível, da maneira mais formal e pacífica possível. Por isso depositavam

³⁸ CORTESÃO, 1969, p.128.

tanta esperança em seus representantes nas cortes da Europa, especialmente os padres procuradores e o padre confessor de Fernando VI.

Por outro lado, o instrumento jurídico firmava a resolução de um dos impasses que constituíram o emaranhado de dilemas que vinham causando muita angústia aos representantes da Companhia que estavam a um meio termo na avaliação do melhor caminho para a salvação do projeto de evangelização do instituto naquela parte do planeta. Optar pelo que? De que lado ficar? Como garantir publicamente a fidelidade e lealdade cega aos ditames de tão absolutos monarcas diante de um Tratado tão injusto? Essas questões que assombravam o padre Barreda foram resumidas num processo de escrituração que isentou o governo jesuítico da província de quaisquer responsabilidades sobre os governos temporal e espiritual dos sete povos das missões, e que depois, veremos, teve pouquíssimo efeito prático. Esse é um importante lance, mas só se completa com a carta que o referido provincial escreveu ao rei de Espanha onze dias após ter registrado as duas escrituras em Córdoba.

A carta declaradamente isenta aos padres de toda a responsabilidade sobre a resistência às coroas. Os índios apareceram como tendo uma “tosca imaginação” sobre a importância do Tratado, como sendo agressivos e atentarem contra a vida dos padres, que obstinados em sua tarefa de persuadir os índios tiveram de fugir várias vezes, com medo das suas investidas.³⁹ Barreda informou em sua carta que houve duas tentativas de transmigração de alguns povos para outras regiões, mas as dificuldades foram tantas que os índios preferiram desistir. No entanto, a força do argumento do padre Barreda nos deixa margem para sugerir que mais um lance argumentativo estava sendo constituído, com o intuito de sensibilizar o rei e seus representantes do equívoco que haveria de se cumprir com a tentativa de execução do acordo de fronteiras. O primeiro desses lances foi descrever, em mais de uma passagem, o sacrifício físico e espiritual que se deflagaria durante a travessia para as novas terras

³⁹ CORTESÃO, 1969, p. 133-6.

escolhidas. O padre Barreda solicitou ao rei que considerasse o tempo necessário para que todos os índios pudessem,

“[...] sacar todos sus bienes, muebles e semovientes, para cuyo efecto era indispensable.⁴⁰ necesario explorar antes sitios commodos, en que formar de prestado algunas estrechas grutas, em que se pudiesen reparar sus familias, y tiernos hijos de las inclemências de los tempos, excessivam.⁴⁰ ardientes en el Verano, y mui frios e destemplados en el Invierno; y assi mismo era no menos necessario buscar lugares en que pacer los Ganados com aguadas y lema competente p.a su diaria sustentacion [...]”⁴⁰

Era importante aproximar o lugar da disputa ao monarca espanhol, no caso, os sete povos das missões. O relato pormenorizado das dificuldades da transmutação foi uma prática exemplar nesse sentido. A família indígena, a figura das crianças, o sofrimento, a morte, eram motivos muito fortes para que os indígenas ficassem aldeados e escolhessem lutar por seus bens e por suas vidas.

Não é raro encontrar nos documentos do período a utilização do amplo conhecimento que os jesuítas e indígenas tinham da real cédula de 1743, concedida pelo pai de Fernando VI, o rei Felipe V que autorizava os jesuítas a utilizarem armas para sua defesa contra os invasores de outras nações que os ameaçassem. Barreda, muito eloquentemente, associou o grau de parentesco que deveria unir índoles e disposições. O que o pai fez de bom para a província, o filho deveria fazer para honra-lo. Com isso, sutilmente sugeriu ao rei que Felipe V, “*digno de immortal memória*”, desaprovava o próprio filho pela quebra de uma real cédula que serviu para reconhecer a gratidão do monarca a tantos serviços prestados pelos exércitos guarani, treinados pelos padres em outros tempos da empresa colonizadora no vice-reino do Prata.⁴¹

Cabe-nos por em descoberto o esforço empregado por Barreda para que o Fernando VI dispusesse de informações as mais variadas para tomar a melhor decisão como soberano. O recurso à história recente dos serviços prestados pela Companhia de Jesus nos domínios do

⁴⁰ CORTESÃO, 1969, p. 132.

⁴¹ CORTESÃO, 1969, p. 135-6.

sul das Américas manteve-se claramente no suplicar pelas “pobres almas” dos indígenas, no entanto, surpreendentemente, Barreda inseriu elementos que fariam qualquer um que estivesse cogitando declarar a guerra passar a refletir melhor as suas conseqüências. O rei foi informado de três grandes atos bélicos sucessivos que contaram com grande contingente de índios missioneiros comandados por padres jesuítas. Vejamos exatamente como o padre Barreda se refere:

“[...] desde que se fundaram las Misiones de esa Prov.^a con los repetidos y prontos actos de obed.^a, con q los Jesuítas Misioneros han sido Caudillos de los Yndios, ya en la expedicion de doce mil Yndios, que fueron em comp.^a del Gov.^{or} de B.^s Ayres para sugetar el revelion de Paraguay, ya en la defensa de Montevídeo, ya en el cerco, que por dos vezes hizieron en la Colônia del Sacram.^{to} [...]”

Esses três eventos faziam parte de uma memória recente da empresa jesuítica no rio da Prata, e representaram, como já vimos, respostas bélicas ao cumprimento do que restou a Espanha depois da ‘Paz de Utrecht’. Encontramo-nos novamente diante de argumentos que foram utilizados largamente nas primeiras representações jesuíticas. A carta de Barreda ao monarca espanhol seguiu de perto essa estratégia.

Após tão imenso preâmbulo o padre Barreda informou ao monarca, num único parágrafo, sobre a sua última obrigação que foi promover a cessão jurídica dos povos desobedientes ao Governador de Buenos Aires e ao seu Bispo. Não sem deixar de reafirmar que “[...] *quedando en manos de su errado consejo se perderan miserabem.^{te} aquellas pobres Almas [...]*”⁴² Desse modo Barreda estava reconhecendo e representando, muito resignadamente, a escolha da Companhia de Jesus. Lealdade, fidelidade e obediência em nome da honra. Muitos lances ainda estariam por vir.

O ato de entrega da responsabilidade pelas missões e pelos povos rebelados parece não ter tido o efeito desejado por ele. Pouca coisa mudou no sentido de comando e orientação das

⁴² CORTESÃO, 1969, p. 138.

ações que deveriam ser tomadas para barrar o acordo. E em todas as outras tentativas de suspensão dos poderes eclesiásticos sempre houve quem restituísse os plenos poderes dos jesuítas acusados. É Nusdorffer, por exemplo, quem nos informa sobre uma carta de 20 de novembro de 1753 em que o padre vistador Alonso Fernandez, contrariando o padre Altamirano, devolveu os poderes e privilégios aos jesuítas dos povos rebelados, retirando-lhes as suspensões, privações e excomunhões perpetradas pelo padre comissário. Nusdorffer acreditou que, muito provavelmente, essa recolocação de autoridade tenha sido promovida a mando do Bispo de Buenos Aires por entender que as suspensões foram medidas excessivas do padre comissário.⁴³

3.3. A SEPARAÇÃO DO GOVERNO TEMPORAL E ESPIRITUAL

Em certa parte de sua carta-relação Nusdorffer fez o seguinte relato:

“Mientras el estaba [referindo-se ao padre Sigismund Asperger, médico] curando al P.^e Fran.^{co} Xav. Limp vinieram â S. Luis 9 Cassiques de los infieles *Guenoas*, y *Minuanes* y *Charruas*, entraron en el pueblo y fueran recibidos de los Índios como se fuessen sus antiguos amigos, siendo assi que ahora pocos años estuvieron en viva guerra y nunca se huvieran atrevido de meterse assi en aquellos pueblos, sin tener su venida antes bien assegurada. Suspecharon pues los PP.^{es} que avian sido llamados de nuestros Índios para tratar con ellos los negocios correntes. Trataranse largamente entre si, sin saber los PP.^{es} lo que avian concluído. Despues de averse tratado, vinieran los Capitanes à los PP.^{es} pidiendoles regalasen a los Infieles con yerba, tabaco, y ropa de la que tenian en sus almacenes.”⁴⁴

Nusdorffer se esforçou para demonstrar como o governo das Missões havia passado para as mãos dos índios, sobretudo os caciques. É interessante a citação que faz Nusdorffer do

⁴³ CORTESÃO, 1969, p. 234.

⁴⁴ CORTESÃO, 1969, p.231.

que teria sido a fala de um dos padres de São Luis: “*nosotros ya no gobernamos, ellos gobiernan y nosotros obedecemos.*”⁴⁵

Tal situação sugere que os padres jesuítas envolvidos diretamente com o governo das reduções viviam àquela época uma relação em que o *dominium* jesuítico era a expressão exata da restrição ao espiritual. Há uma falsa ambivalência nesse ponto. Não nos parece que haja contradição nessa parte sobre o recorrente discurso que vinha colocando os padres curas como reféns da ação dos líderes indígenas sem autonomia para o governo. O argumento que afirmava que a identidade da ação dos missionários se reduzia ao governo espiritual das missões, pois os índios haviam assumido em definitivo o controle do governo temporal, tem de ser entendido como parte de um processo que estava de fato ocorrendo. Não houve uma separação radical do poder dos padres, e sim, ao que parece, uma transferência, nem sempre intencional e por vezes desordenada, do controle temporal das reduções mais diretamente implicadas com os conflitos.

A construção narrativa do padre Henis nos aproxima mais dessa hipótese. Ao comentar os desentendimentos entre os líderes indígenas de Yapeyú com seus curas chegamos a compreensão de que mesmo em situações em que os curas estivessem em completo desacordo com as decisões de resistência ou combate por parte do capitães, dos caciques ou mesmo do cabildo, havia a intervenção dos jesuítas para a resolução dos impasses, geralmente numa perspectiva de garantir que a preparação para os confrontos fosse a frente, como podemos ler na passagem abaixo:

“[...] Por horas pues se temía que de esta pavesa reventase un incêndio; mas llegó a tiempo una orden del Padre Provincial, que se mudasen los curas que servian de tropiezo a los ofendidos. Para esto partió el cura de Concepción [Neenguirú] como mediador de los pastores de aquel pueblo; a la verdad este varón, José Cardiel, por amor del pueblo há padecido mucho; y así con outro compañero se fue allá. Lo recibieron con grande alegría, con el festivo estrépito de la artillería, (porque no ignoraban cuantas cosas había padecido por defenderles el nuevo cura)

⁴⁵ CORTESÃO, 1969, *ibidem*.

y colgando las banderas de todo el ejército del pueblo, como también con repique de campanas. Luego que entraron en la casa de los padres, pusieron de su buena voluntad y sin ser reconvenidos, e las manos y a los pies de cura las llaves, y todas las cosas pertenecientes al Gobierno, con sellos del mando, que ya por algunos meses a beneplácito del pueblo los principales y caciques habían usurpado, prometiendo obedecer en todo, excepto el punto de transmigración.”⁴⁶

Por sua vez tudo teria se pacificado e o padre Cardiel “[...] *les explico la manera de tratamiento, y reprendió las cabezas de la sublevación, corrigiéndolos amorosamente.*”⁴⁷

De acordo com a narrativa construída por Nusdorffer os jesuítas passaram a ser mais solicitados para rezar a missa, servirem da capelões de guerra, fazerem procissão, procederem às atividades sacramentais, como matrimônio, batismo, extrema unção, etc. Os índios passaram a ser identificados como aqueles que declaradamente controlavam os armazéns, as munições, os serviços de trocas de correspondências, as diligências, o controle das estâncias, a determinação pela transmigração ou não e assim por diante.

Em outra passagem temos a descrição do uso dessa estratégia persuasiva com uma rápida variação. Não conseguindo fazer com que a carta que daria o conhecimento sobre os preceitos do governador de Buenos Aires e do padre comissário chegasse aos padres curas dos seis povos rebelados, por conta da receptação dos índios, os padres reunidos em Candelária sem saber como poderiam estar se portando diante das sucessivas sublevações e do total desmando indígena teriam reconhecido que no mínimo deveriam agir “[...] *como Theologos se habran gobernado con lo que assientan los Theologos, la mayor dificultad del caso resolvieran los Indios.*”⁴⁸

O mesmo argumento foi utilizado por Nusdorffer quando se referiu a Altamirano. Disse ter causado estranheza a ele o fato do padre comissário ter utilizado em sua correspondência comum uma linguagem ao modo dos escrivões seculares. “*Se reparo que N.º*

⁴⁶ HENIS, 1836, parágrafo 59.

⁴⁷ HENIS, 1836, *ibidem*.

⁴⁸ CORTESÃO, 1969, p.234.

P.^e Comissário en su comum Imitasse el modo de los Escrivanos seculares, llamando los ordenes reales la definitiva, ex cente scientia, y motu proprio etc.” E completa: “*estamos muy seguros, que hablando como Theologo no hablaria assi.*”⁴⁹

A sutil distinção dessas passagens demonstra que a ênfase da ação jesuítica permaneceria centrada no espiritual. O temporal, ou seja, a governança das coisas da província jesuítica seria uma expressão secundária se comparada com a verdadeira vocação teológica e espiritual dos jesuítas. Dito de um outro modo, uma vez constatado que o modelo reducional empregado pelo jesuitismo missioneiro daquela época tinha no temporal a ação de um governo legitimado pelos próprios índios reunidos num sistema auto-regulado de provimento e sustentação das necessidades mínimas de uma vida dedicada a fé cristã, torna-se sugestivo considerar a possibilidade de que o governo do temporal deveria estar em consonância com as regras da Companhia.

O mesmo não se pode dizer na distinção entre o espiritual e o secular. A acusação que colocou Altamirano ao lado dos escrivãos seculares foi precisa e ainda mais coerente com as regras da Companhia, sobretudo porque a denúncia de Nusdorffer fez alusão à falta teológica de Altamirano que passava a se expressar como se as leis monárquicas fossem maiores e mais definitivas que as leis de Deus.

Nusdorffer narrou o que lhe convinha e essa construção literária certamente deveria causar algum tipo de reação nos leitores para quem ele imaginava estar escrevendo. Era certamente crucial que ficassem muito bem deflagradas as tensões existentes entre os jesuítas, entre os jesuítas e os indígenas e entre os próprios indígenas. O depoimento através de seu diário histórico guardou a particularidade de narrar cronologicamente os fatos que se seguiram à assinatura do Tratado e mais diretamente ao momento em que os padres da província do Paraguai souberam oficialmente do acordo das coroas, no mês de setembro de

⁴⁹ CORTESÃO, 1969, p.198.

1750. Com isso é relevante avaliarmos que na condução da textualidade de seu *Diário Histórico* aparece claramente o esforço para demonstrar como os índios passavam da condição de governados espiritual e temporalmente à condição de plenos governadores de seu temporal e reguladores da atividade espiritual, sobretudo das reduções da banda oriental do Rio Uruguay, mas também em outros povoados jesuíticos como Yapeiú, La Cruz, São Tomé, Conceição e outros.

A ênfase de Nusdorffer nos relatos sobre a separação entre os governos espiritual e temporal se intensificou à medida que os conflitos iam sendo deflagrados. Praticamente até fevereiro de 1754 os padres curas eram mudados livremente pelo padre superior das missões, José Barreda. No entanto, desse momento em diante os índios passaram a resistir a tais mudanças, mesmo numa situação em que a mudança dos curas se resumia a tentativa de troca de padres de uma redução por outra, como quando da solicitação de Altamirano para que o padre cura de São João Batista fosse transferido. Nusdorffer lembra que tal situação foi semelhante à tentativa de troca de um vice-cura de La Cruz. Numa outra ocasião os índios “[...] *sintieran gravemente la mudanza.*” Mas não reagiram ao fato como o faziam agora com as ordenanças de Altamirano.⁵⁰ A resposta dos índios para tais impedimentos é ilustrativo da reconfiguração pela qual passava o governo das coisas nas missões guarani.

A um dos padres que tentava chegar ao povoado para concluir a troca solicitada pelo padre comissário e conduzido pelo superior, disseram que voltasse pelo caminho em que viera, pois além de ser muito novo no uso da língua guarani não sabia confessar nem predicar como necessário para os tempos de quaresma.⁵¹

Referindo-se a uma outra situação ocorrida em São Tomé, Nusdorffer acabou dando um ótimo exemplo de como a resistência ou sublevação indígena passava a influenciar inclusive os ritos religiosos e sacramentais resguardados a autoridade de muitos padres curas.

⁵⁰ CORTESÃO, 1969, p.248.

⁵¹ CORTESÃO, 1969, p.249.

Após terem praticado furtos de alguns cavalos e até matado a “[...] *um pobre Español estanciero del Yapey* [...]”, por volta de março de 1754, cerca de cento e vinte tomistas (São Tomé) armados, retornaram ao seu povoado. Quiseram entrar na igreja com muitas festas, cerimônias e repiques, como praticado tradicionalmente nos povoados quando as tropas voltavam das vacarias, dos ervais ou de outra função de viagem. O padre cura não reconheceu naquela ocasião que havia merecimento, uma vez que o motivo da viagem além de ter sido ir para a guerra contra a vontade dos jesuítas, se somou às maldades de que tinha notícia de terem sido praticadas pelos índios. Com isso tal padre fez com que se fechassem as portas da igreja, e tendo ido os índios a beijar-lhe as mãos, não os permitiu exortando que fossem quietos para as suas casas e devolvessem os animais furtados aos seus donos e que devolvessem os cavalos e as mulas que haviam levado de São Tomé ao padre procurador do povoado. E diz Nusdorffer que bastou esse procedimento do cura para que, desde então, não apenas os guerreiros mas também os demais se sublevassem contra seu padre cura. Em conclusão: “[...] *quitaran el gobierno temporal al P.^e y tenían en sus manos las llaves de los almacenes y hasta los libros en q suele apuntar las arrobas de hilo q llevan los texedores para hazier el lienzo; [...] los PP.^s cuidaban solo de lo espiritual.*”⁵²

O que importa ressaltar é que os exemplos utilizados por Nusdorffer apenas nos reforçam a convicção de que a separação entre o temporal e o espiritual foi sentida de uma forma e descrita de outra. Na descrição aparece o pesar de alguém que era a voz dos missionários e deveria refletir o sentimento daqueles que, além de terem passado pela experiência da anulação de seus poderes eclesiásticos, naquele momento perdiam também o controle sobre o governo de vidas tão caras as suas vocações.

Muito além dessa marca é possível sugerir que o clima de tensão e a necessidade de dar respostas a uma situação inusitada como o abandono da região mais produtiva de toda a

⁵² CORTESÃO, 1969, p.249-50.

província jesuítica fez com que uma nova forma de condução do cotidiano das missões fosse constituída. Nessa forma muito peculiar de tratamento do cotidiano cabiam encontros e desencontros. Os ânimos se acirravam, as discussões, as ameaças e os desentendimentos eram constantes. Ao mesmo tempo, os relatos de Nusdorffer, de Escandón, de Henis e mesmo de Echavarrí descortinaram a existência de um dia-a-dia em que a atividade religiosa era muito mais intensa, as alianças com os inimigos bárbaros era comum e os dias de festas, tantos quanto as partidas de tropas para a guerra.

3.4. *DOMINUS DEUS EXERCITUM – O ANÚNCIO DA GUERRA*

O padre Tadeo Xavier Henis termina assim o parágrafo de número sessenta de seu Diário Histórico: “Acababa ya el año de 1754, siendo o tercero de la persecución y opresión de esta provincia, y el primero de la guerra.”⁵³ Para Henis, a guerra não era pensada como um conjunto de ciclos de contatos inamistosos ou confrontos pontuais entre os indígenas e as tropas portuguesas como se viu desde 1752, mas sim como sendo o resultado de duas intensas campanhas, 1754 e 1756, separadas por um armistício em 1755.

A questão, a saber, é: se estamos diante de um conjunto de conflitos bélicos entendidos desde o primeiro momento como uma guerra, temos que encontrar os elementos formais e simbólicos que a instituiu, e que estão provavelmente em algum ponto entre os anos 1752 e 1756, intervalo que comportou o conjunto de conflitos identificados como característicos de sublevação. Portanto, para que a condição de guerra fosse reconhecida era preciso muito mais do que a colocação de equipes de demarcação protegidas por tropas militares zelosas pela proteção de um empreendimento que deveria ocorrer sem a interferência de quaisquer problemas. O contorno histórico do que conhecemos como a guerra

⁵³ HENIS, 1836, parágrafo 64.

guaranítica, resultou de uma mudança brusca de plano que pegou de surpresa todos os atores envolvidos com o que deveria ser uma troca imediata de possessões entre as monarquias. Tanto os exércitos indígenas como os luso-castelhanos em algum momento deixaram de acreditar na resolução pacífica dos conflitos ocasionais que vinham gerando desentendimentos na região e reconheceram que os novos objetivos passariam a ser, do lado das monarquias, evacuar à força os territórios cedidos pelo monarca espanhol ao rei de Portugal, e do lado dos jesuítas e guaranis, resistir a altura ao rumo que as coisas tomaram.

Torna-se de crucial importância, portanto, a análise do que inaugurou formal e simbolicamente a idéia de guerra. E nada melhor para isso que verificar em que consistiu a declaração absoluta em que a guerra passava a ser o mais decisivo instrumento de resolução dos impasses originados na tentativa fracassada de fazer valer um histórico acordo de fronteiras. No campo específico dos acontecimentos que resultaram na guerra guaranítica, três situações foram significativas. A primeira foi a abordagem feita por uma tropa de índios basicamente formada por miguelistas (São Miguel) aos comissários de demarcação da primeira partida ainda no primeiro semestre de 1753. A segunda situação foi a carta enviada pelo governador de Buenos Aires aos caciques dos povos resistentes, José de Andonaegui, em resposta ao que considerou uma ousadia dos índios. E a terceira situação consistiu nas respectivas respostas de seis dos sete povos, mais o povoado de Conceição as exortações de Andonaegui.

Nestas três momentos é possível encontrar, sequencialmente: a primeira demonstração de poderio militar dos exércitos indígenas, e por conseqüência a precisa demonstração da disposição belicista para a resistência; a declaração formal de guerra; e a resposta decisiva pela luta e resistência armada aos exércitos coligados.

Em relação ao primeiro desses três momentos, Nusdorffer contribui com uma narrativa ímpar. Finalizou a primeira parte de seu diário registrando o informe sobre a chegada da

primeira comissão de demarcação ao posto de Santa Tecla, que ficava na estância de São Miguel, na cabeceira do Rio Negro, atual território central do Rio Grande do Sul. Nessa ocasião, cerca de sessenta soldados da redução de São Miguel os abordaram pela primeira vez, de modo pacífico e pouco impositivo. Diz Nusdorffer que na ocasião os caciques entregaram algumas cartas aos comissários principais, Don Juan de Echevarria e Don Francisco Bruno Zabala, de modo que ambos comissários acreditaram que o padre cura Miguel de Herrera, responsável pelo governo da estância, estava comandando à distância aquela operação, e por isso endereçaram-lhe a correspondência.⁵⁴ A principal solicitação dos oficiais foi a de que os religiosos colaborassem com o processo de transmigração através do provimento das tropas. Bois, cavalos e outras utilidades iriam facilitar-lhes o trabalho de demarcação. As cartas foram levadas direto ao padre superior, Stroebel que as remeteu ao padre Lourenço Balda e lhe pediu que as respondessem. Mas tiveram pouco efeito pois, da entrega da carta até sua resposta a comissão demarcatória já havia retornado para as suas bases, impedidos pelos exércitos indígenas.⁵⁵ De acordo com o relato de Nusdorffer, os miguelistas não deixaram o padre Tadeo Henis ir ao encontro dos comissários em Santa Tecla porque tiveram receio que fosse feito prisioneiro, como em outro tempo fizeram os portugueses com outros jesuítas. Os índios sequer permitiram que o padre Henis escrevesse aos referidos comissários.⁵⁶

É Echavarri quem nos informa sobre o procedimento levado a extremo do comissário Don Juan de Echavarria, que, no dia 26 de fevereiro de 1753, preferiu abrir um processo jurídico contra os jesuítas ali mesmo em Santa Tecla. No dia seguinte o Alferez de São Miguel, Sepé Tiaraju⁵⁷ teria visitado a comissão. “*O índio que vinha com pensamentos soberbos*” inspirados por seu padre, referindo-se a Sepé Tiaraju e à Tadeo Henis. O principal

⁵⁴ CORTESÃO, 1969. p.189.

⁵⁵ CORTESÃO, 1969.

⁵⁶ CORTESÃO, 1969.

⁵⁷ Um dos principais líderes indígenas. Era alferes da redução de São Miguel. Morreu dias antes da batalha de Caiboaté, vitimado por uma saraivada de balas disparadas por tropas espanholas.

líder militar dos exércitos indígenas foi considerado pelo capelão Bernardo Ibanez de Echavarri como insolente e soberbo por ter se dado a audácia de ficar na capela existente naquele forte e solicitar a presença de Dom Francisco Bruno de Zavala, o principal capitão das tropas que acompanhavam aquela partida. Tiarajú praticou um capricho típico dos comandantes militares, que teria parecido aos oficiais aquartelados em Santa Tecla uma afronta às intenções dos monarcas católicos. Mesmo assim o comissário principal da partida, Don Juan de Echavarria diluiu as animosidades e autorizou o encontro entre Sepé Tiaraju e Bruno de Zavala.

Echavarri dedicará especial atenção ao encontro entre Sepé Tiarajú e o Comissário Dom Francisco Bruno de Zavala. Sepé teria perguntado a Zavala, na presença de seu grupo indígena de aproximadamente dez homens, o que tanta gente vinha fazer naquelas terras. Ao que se tentou, do lado dos interesses dos comissários de demarcação, sem sucesso, negociar a liberação das equipes para a realização dos trabalhos a que tinham sido convocados.⁵⁸ Ainda nesse diálogo, registrado no processo aberto pelo comissário Don Juan de Echavarria, teria ocorrido a afirmação de que o rei seria apenas um e que os padres eram apenas os sacerdotes e que por isso não deviam se meter no temporal. Em conclusão os índios teriam sugerido que os comissários espanhóis se separassem dos portugueses e somente então as negociações avançariam.⁵⁹ Echavarri nos diz que no processo jurídico que se estabeleceu naquela ocasião o padre superior e o padre cura de São Miguel foram citados como os responsáveis pela incitação da resistência, uma vez que teriam apresentado as carta-ordens que reforçavam as ordenações do governador de Buenos Aires e do rei de Espanha para que não se deixassem entrar os portugueses naqueles domínios. Instalava-se decisivamente um clima conspiracional que suscitaria, aos olhos dos representantes portugueses, a concreta possibilidade de que os

⁵⁸ ECHAVARRI, 1770, p. 130.

⁵⁹ ECHAVARRI, 1770, p. 131.

jesuítas fossem uma importante peça no jogo de interesses da coroa de Castilha em relação aos sucessos e insucessos das políticas de fronteira.

Por mais de uma vez os representantes das coroas ibéricas perguntaram aos índios quem eram os mandantes de tal bloqueio. E eles sempre responderam que foram o superior e o cura daquelas estâncias e missões. E tal declaração foi firmada, pelos comissários e representantes dos índios. Em infraescrito declararam que estava presente o padre Bartolomé Panigay e solicitaram a assinatura do padre Francisco Fabra que se negou a testemunhar para tal causa. O padre Panigay é que acaba por assinar tal documento.

Com a decisão de levantar acampamento e abandonar os trabalhos de demarcação, o comissário espanhol Dom Juan de Echavarría solicitou que, uma vez que o superior ou cura não havia chegado em tempo de assumir as responsabilidades pela paralisação do processo demarcatório e para transcrever os motivos do não cumprimento das ordens reais, que algum representante o fizesse, no caso o Alferes Sepé Tiaraju. Com isso, narra Echavarría, os portugueses foram mandados novamente para o Rio Grande e os Espanhóis para o Bloqueio de Colônia.

No processo aberto por Dom Bruno de Zabala constaria um registro com todas as assinaturas que se conseguiram recolher e que resultariam em provas cabais da autoria de todos aqueles contratemplos. Ibañez de Echavarría divulgou em sua *Collección General* uma lista com os seguintes nomes: Miguel Tuperucy, Alcade Maior e um ajudante de nome Inácio Yepucy; um cacique principal chamado Bernabé Pacharé; José Tiarajú, como Alferes Real e corregedor supernumerário da estância de Santo Antônio; e também os caciques dos povos de São Lourenço, São Nicolau, São Luis, Santo Ângelo e São Tomé. Os caciques de São Borja estavam em marcha e se integrando com os índios Minuanos e Charruas.⁶⁰ E assim o processo foi encerrado.

⁶⁰ ECHAVARRI, 1770, p. 132.

Bernardo Ibañez de Echavarri fez questão de afirmar que somente em treze de maio de 1753 é que o padre Francisco Fabra, jesuíta da Província do Paraguai requisitado para acompanhar as equipes da primeira partida de demarcação, “toma la pluma” para escrever um informe ao rei. Sem ter acesso direto a tal informe, Echavarri procurou de memória rebater cada colocação do padre Fabra. Para tanto considerou quatro argumentos do referido padre, que caracterizou como mentirosos. O principal deles é que o padre Fabra se recusou a indicar qual o principal mentor daquelas ações de bloqueio dos comissários e suas equipes. E a indignação de Echavarri é que o padre Fabra sabia, pois haviam os índios falado várias vezes que era o padre Tadeo Henis.⁶¹

O segundo momento que contribuiu para a instituição da guerra guaraníca passa por uma das figuras centrais no período, no caso, o governador de Buenos Aires, José de Andonaegui, que em 12 de maio de 1753, seguindo instruções secretas de Madri, resolveu amedrontar os índios guarani que viviam em seis dos sete povos das reduções jesuíticas, enviando ao Superior das Missões, então já o padre Matias Strobel, uma carta ameaçadora em que qualificava os indígenas de réus de lesa-majestade, rebeldes e traidores. Afirmou Andonaegui que contra eles recairia todo o rigor das armas e que quanto mais danos pudesse fazer aos seus povos, melhor. Anunciando uma guerra de extermínio, declarou que marcharia sobre as reduções um exército de espanhóis e portugueses com força capaz de destruir não apenas os seis, mas seiscentos povos.⁶²

Tal veemência teria sido fruto da impaciência das coroas ibéricas com o não cumprimento do Tratado de Madrid (1750). Até o momento em que foi escrita a carta por Andonaegui a resistência jesuítica e indígena à execução do acordo de fronteiras já havia

⁶¹ ECHAVARRI, 1770, p. 134.

⁶² RABUSKE, 1998, p. 69. Tadeo Henis também se reporta a essas exortações de Andonaegui, não exclusivamente sobre essa carta, pois refere-se em seu diário histórico do seguinte modo: “[...] *una nueva amenaza del último extermínio.*” No caso, tal ameaça era promovida pelo padre comissário Altamirano, mas refletindo exatamente as palavras diligentemente sugeridas pelo governador e as instruções secretas recebidas da Europa. Para maior detalhe ver: Henis (1836, parágrafo 40).

resultado em pelo menos dois conflitos entre os indígenas e missionários de um lado, e a equipe de demarcadores de outro.⁶³

Como reação à carta do governador de Buenos Aires, o corregedor da missão de Conceição, cacique Nicolau Ñeengirú, e os caciques e índios de todas as missões da banda oriental do rio Uruguai, menos os de São Borja, se reuniram e decidiram responder à altura as exortações de Andonaegui.

As sete cartas foram escritas em julho de 1753 em guarani e em seguida, sob pedido do próprio governador, traduzidas para o espanhol.⁶⁴ Em tais cartas os índios defenderam o compromisso de lealdade e vassalagem ao rei. Demonstraram o receio pela nova transmigração evocando a condição de sofrimento e fome das mulheres e das crianças, o abandono de terras trabalhadas e a destruição do patrimônio arquitetônico, com ênfase para o receio da dilapidação das igrejas. Reforçaram a idéia de que não acreditavam que o rei estivesse de acordo com o que pensava Andonaegui, o que se confirmaria através da crença de que se a vontade do rei era a vontade de Deus então todas as agressivas ameaças levantadas em nome do monarca não seriam verdadeiras pois eles próprios, índios e missionários, nunca haviam dado motivo para tanto ódio.

Em conclusão, ao contrário do que quis Andonaegui, os índios se recusaram a sair e declararam: *“por isso, teremos guerra se vieres. Esta queremos-la nós, caso venhas, e então nos animaremos e havemos de marchar contra ti, até que vençamos”*. E reafirmaram: *“Já é do nosso conhecimento, senhor, que hás de vir. Não existe, porém, quem te haja de temer”*.⁶⁵

⁶³ GOLIN, 2000, p.576.

⁶⁴ Valemo-nos das sete cartas de autoria dos índios guarani traduzidas por Artur Rabuske. Em 1978 havia a suspeita, e Rabuske a confirma, de que tais cartas teriam sido escritas pelos próprios jesuítas. Sabemos hoje que boa parte do texto das cartas foi montado em cima dos argumentos das representações jesuíticas. A questão de quem escreveu as cartas é menor, pois os índios reunidos no cabildo, caciques, corregedores, alferes e outros poderiam perfeitamente ter escrito as cartas em plena autoria.

⁶⁵ RABUSKE, 1998, p.78.

As cartas dos índios em resposta as exortações e ameaças de Andonaegui podem nos ser úteis mais uma vez, pois nos ajudam a ilustrar o modo como o poder soberano era entendido e legitimado face a ameaça de guerra.

As cartas foram enviadas para o governador de Buenos Aires, José de Andonaegui e eram unânimes na afirmação de que os índios não acreditavam que o rei tivesse mandado executar, àquele modo, o Tratado de Madrid, e que por não serem os índios culpados de qualquer coisa não havia motivo para que o rei os ameaçasse, muito menos do modo grave e virulento como havia conclamado Andonaegui em sua carta.

Como vimos a monarquia era uma instituição de presença relativa nos povoados missioneiros e, nos relatos de Henis e Nusdorffer, ela aparecia quase sempre como uma instituição incapaz de emitir objetivamente um posicionamento que permitisse aos índios e jesuítas (ao menos os curas que estavam nos povoados rebelados) saberem da posição definitiva do rei de Espanha.

Vimos igualmente que as cartas dos índios reunidos em suas lideranças, fossem os caciques ou o cabildo, para responderem as ameaças de extermínio de Andonaegui apresentavam uma monarquia cuja hereditariedade era um item de persuasão que consideravam estratégico. Era preciso que Andonaegui tivesse presente que o rei Felipe V, pai de Fernando VI, havia sido preciso em suas instruções sobre a vassalagem dos índios cristianizados, sobre a necessidade de que se protegessem e, sobretudo, que fosse protegido pelo governador de Buenos Aires, à época Miguel de Salcedo.⁶⁶

⁶⁶ Como exemplo temos a seguinte citação de um trecho da carta da redução de São João: “*Vês aqui o que o nosso Santo Rei Felipe V nos avisou no ano de 1716: - Cuidai muito bem da minha terra e cuidai também de vós mesmos, para que não vos façam mal os vossos inimigos, que são os meus inimigos! Também envio em meu lugar os meus governadores, encarregando-os de cuidarem de vós. Certamente eu não vos tirarei de vossa terra e em ainda hei de molestar-vos em coisa nenhuma.*” Tradução de Arthur Rabuske. Estudos Leopoldenses, Ano XIII, Vol. 14, Nº 48, 1978, p.70.

Em síntese, as cartas sugeriam que Andonaegui cumprisse com o dever da paternidade que somente ele poderia ter com aquelas doutrinas, uma vez que não poderiam os índios rogar diretamente ao rei para dizer-lhe o que estavam passando.

Apesar de o conteúdo ser muito similar, pois foram escritas no mesmo tempo e por uma comissão de líderes das reduções, as cartas possuem alguns enfoques argumentativos que são importantes de serem assinalados para justificarmos nossas suspeitas. Os responsáveis pela carta que seria enviada em nome do povo de São Lourenço se utilizam de uma informação da história recente daquela província que envolveu um personagem chamado Dom Bruno Maurício de Zabala, que convocando exército de índios cristãos do Paraguai em 1725, os perdeu todos em guerra. Além de ter cedido terras indígenas de Montevideo para os Espanhóis. Esses dois exemplos históricos são usados em tom ameaçador contra Andonaegui, pois a narrativa compreendia a justificativa de que tais atos deixaram o rei Felipe V profundamente desgostoso com Dom Bruno, e que o chamou diante de si, mas a viagem do Paraguai até Buenos Aires não se completou, pois teria Dom Bruno morrido no caminho, sozinho. Essa foi a sugestão colocada pelos índios como a resposta divina para os injustos, e não seria diferente com Andonaegui.⁶⁷ Mais à frente nessa mesma carta de São Lourenço, há uma radicalização no argumento, a partir da sugestão dos índios de que o rei de Espanha, noutros tempos, já havia mandado matar a três espanhóis, considerados inimigos dos cristãos, por terem se atrevido a se levantar contra vassallos seus.⁶⁸ O efeito subliminar é inegável e o tom das cartas não sugere que qualquer mensagem ao monarca estivessem sendo arquitetada. Ao contrário, o alvo se tornou Andonaegui, e sobre ele eram forjados argumentos de contestação de poder e autoridade. *“Por meio de que obra boa constituíram-se os portugueses vassallos do rei da Espanha? Ou por que, Senhor Governador, tendes tanta ânsia para*

⁶⁷ RABUSKE, 1978, p.73.

⁶⁸ RABUSKE, 1978, p.74.

tornarem a empobrecer os vassallos do Rei?”⁶⁹ Uma clara alusão que associava a figura do governador à corrupção e à enriquecimento ilícito.

Do lado português, o general e governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire, já em 1754, procurou em carta endereçada aos caciques dos povos rebelados distinguir a ação dos padres da ação dos índios. Disse assim: “[...] *compreendiendo de lo q. refieren Los Prisionêros, q. vãn con el dador dézta, soiz menoz informados, y se os occultan Las Reales determinacionez de Su Mag Católica [...]*”⁷⁰ Na percepção de Gomes Freire seria a manipulação dos padres jesuítas que teria feito os índios acreditarem que o rei de Espanha nada tinha a ver com as instruções para a desocupação dos territórios das missões. A crença na ingenuidade dos índios parece ter sido verdadeira, sobretudo, quando percebemos que a tentativa de persuasão dos caciques rebelados incluiu a necessidade de que Gomes Freire colocasse, em linhas gerais, a descrição das cláusulas fundamentais que constavam no Tratado de Madrid. O efeito persuasivo que esperou gerar Gomes Freire estava montado no argumento de que os índios estavam sendo enganados pelo jesuítas durante esse tempo todo, que vai de setembro de 1750 àquele ano de 1754. As instruções e as intenções do soberano permaneciam desconhecidas para os índios, e sua tarefa, no momento em que resolveu escrever para os caciques, era tentar dissuadi-los da resistência.⁷¹

Deste modo, Gomes Freire passou a relatar alguns dos importantes acontecimentos que estavam associados a tentativa frustrada de cumprimento do Tratado de Limites. Os índios são informados que o marques de Valdelírios teria sido instruído diretamente pelo monarca católico para que coordenasse, do lado espanhol, os trabalhos de evacuação das

⁶⁹ RABUSKE, *ibidem*.

⁷⁰ Ver Carta de Gomes Freire de Andrade para os caciques índios... In: Cortesão, (1964. p.416)

⁷¹ Noutra carta escrita a Sebastião José de Carvalho e Mello, Gomes Freire faz questão de registrar as desconfianças da ação dos jesuítas. Ao relatar que juntamente com a carta escrita aos caciques havia enviado uma cópia da carta nº 2 a Andonaegui, o comissário português tomou o cuidado de frisar que em tal carta “[...] *naõ digo couza, que possa produzir inconveniente, quando os Indios ou melhor dizendo, os Padres tomem a rezolução de abri-la.*” In: Cortesão (1964. p.420-1).

aldeias. No caso de resistência armada, então deveria o marquês autorizar o governador José de Andonaegui a fazer armas aos povos rebelados.

O curioso nesse contato de Gomes Freire com os caciques é que em nenhum momento o comissário português faz qualquer alusão direta aos jesuítas. Tal acusação fica apenas subentendida. Esse procedimento tornou-se um lance estratégia precioso na medida em que, por um lado Gomes Freire forjou um processo de comunicação direto com os índios. Estes ao mesmo tempo em que podiam ser acusados como os reais agentes da resistência e das sublevações, passaram a encontrar um canal direto de contato com uma importante força militar. Gomes Freire logo foi reconhecido como tenaz na condução de suas convicções de guerra, mas incrivelmente tolerante e cordial com as populações indígenas naqueles tempos tão inamistosos. Por outro lado, Gomes Freire expressava em sua carta um cuidado estratégico em não atingir o principal pilar que sustentava por séculos o estilo de vida que aqueles índios levavam. Gomes Freire sabia que a principal causa dos conflitos estava sendo ocasionada pela defesa de um projeto que havia sido instalado pelas empresas evangelizadoras dos jesuítas. Mesmo dando por certo a culpa dos jesuítas por serem os principais instigadores da resistência, Gomes Freire fez questão de representá-los aos índios no modo como foram feitos os primeiros relatos de Altamirano sobre a resistência, ainda no ano de 1752 e 1753. Numa das poucas referências que fez aos padres jesuítas na carta enviada aos caciques reforçou a idéia de que, ao desobedecerem a seu monarca, o rei de Espanha, os índios estavam mostrando-se igualmente intransigentes com os padres da Companhia, que os incitavam sem sucesso à obrigação de vassalagem. Segue a passagem:

“me expusieran, [referindo-se a Valdelírios e Altamirano] él poco fructo, que Los Padrez Vuestros directores havian Sacado de las instancias, con q. pretendieron hazêros percibir la obligación, que el Vassalo tiene de promptamente obedecer à lo que Sû Monarca Le determina, y Las circunstancias de Utilidad, q. os podria resultar, presentándose ante su Real Trono, la resignación con que os apromptaveiz à evacuar Loz Lugares que habitase, y que Loz mismos Padrez declaravan, y firmavan, que el unico remedio era el de obligaroz

con Laz Armaz, puez vuestra rebeldia llegara ultimam.^{te} à poner en prisioneç à Vuestroz Curaz, nó consientiendoles se retirasen de vuestra compaña como ál Colegio de Buenoz Airez, como sùz Preladoz mayores les havian determinado [...]"⁷²

Na verdade foi Altamirano quem sugeriu a possibilidade de demovê-los à custa de armas, mas para a ocasião era o que bastava para Gomes Freire reforçar a idéia de que, por tantos motivos, os ditos representantes da coroa espanhola haviam lhe pedido ajuda para que se fizesse cumprir com o decretado.

Com isso se isentava duplamente frente aos índios pela responsabilidade de suas ações militares. Nesse extraordinário conjunto discursivo aparece um Gomes Freire capaz de eloquentemente utilizar-se de estratégias de persuasão que poderiam constituir ânimos para uma rebelião que se voltasse tanto para os representantes espanhóis nos conflitos como, e sobretudo, para os próprios jesuítas. Mesmo aceitando a possibilidade de que os índios fossem ingênuos executores dos mandos e desmandos dos padres, Gomes Freire sabia que poderia se reportar a eles com o mesmo polimento com que se reportava a qualquer outro oficial ou confidente, pois sabia da soberba e perspicácia exclusivamente indígena relatada pelos portugueses que foram mandados novamente para Rio Grande quando dos episódios de Santa Tecla.

Após a demonstração dos acontecimentos que configuraram a resistência indígena, e antes de anunciar diretamente a possibilidade de guerra das tropas sobre o seu comando e vontade, Gomes Freire preferiu transmitir aos índios que o auxílio para ele solicitado, previa que “[...] *con la fuerça de las armaz de ambos Soberanoz viesse el mundo reduzidoz à cenizaz essoç Pueblos para memória y escarmiento de semejantes barbaridadez.*”⁷³

⁷² CORTESÃO, 1964, p.417.

⁷³ CORTESÃO, 1964. Ocasionalmente, a barbárie de que eram acusados os índios era colocada em associação com termos e expressões que relativizavam a maldade intencional e refletida dos índios. Diz Pombal em carta ao governador da Colônia do Sacramento: “*Suposto o que vm me avizou [...] vieram também os Tapes [guarani] inocentes , e bárbaros, e ignorantes de toda a disciplina, a converter-se inopinadamente em Homens de guerra capazes de empreenderem atacar Tropas disciplinadas, expugnarem Praças servidos com Artilharia para as*

Somente então passou aos motivos que poderiam levar-lhe a fazer da guerra das tropas coligadas, um feito particular da coroa de Portugal. Fez isso apontado o risco, anunciado nas conferências de demarcação, de ter que se deparar com os exércitos indígenas que provavelmente iriam querer destruir as instâncias portuguesas, a exemplo do que realmente havia ocorrido nos ataques as tropas portuguesas nos campos do rio do Pardo.

A observação, conforme deixou muito claro Gomes Freire, foi a de que foram os índios que irromperam a guerra, e exatamente contra o direito das gentes, além de terem contrariado a própria lei católica. Somavam-se a esses motivos a campanha dos índios, que na ocasião do ataque ao forte português no Rio do Pardo havia resultado na prisão de cinquenta e três combatentes, a morte de outros vários e a perda de muitas peças de combate. Advertiu ainda que poderia ter disposto da vida dos prisioneiros naqueles embates, fazendo cumprir assim com o direito da guerra, mas não o fez.⁷⁴

Gomes Freire preferiu transformar a capitulação das tropas indígenas num evento que deveria resultar num lance argumentativo a mais para tentar persuadir os povos rebelados para a entrega pacífica das missões. Após informar em carta que mesmo com as atrocidades praticadas pelos índios (resultado das inúmeras ocasiões em que mataram os prisioneiros portugueses brutalmente, atravessando-lhes a lança ou cortando-lhes a cabeça), o governador do Rio de Janeiro insistia dizendo-lhes que mesmo assim, estava enviando os prisioneiros cuja “[...] *desnudêz en que Les vi, y las êridas, que tenian Lez hize curar, y cubrir con tanto abrigo, como se os presentaran.*”⁷⁵ Para em seguida colocar que a humanidade com que foram tratados não provinha da paciência incondicional de seu espírito, e sim da benevolência e piedade dos soberanos, contra quem os índios se armavam. O argumento final foi a de que,

baterem.” Essa é uma imagem que parece ter se instalado nas cortes, com especial referência a corte portuguesa e a figura do Marques do Pombal. Como veremos foi um ótimo dispositivo de justificação do poder e do “mal” que a Companhia de Jesus praticava contra os fiéis vassalos do rei de Espanha. Para isso ver: Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo para o Governador da Colônia Luís Garcia de Bivar. In: Cortesão (1964. p.429).

⁷⁴ CORTESÃO, 1964, p.429.

⁷⁵ CORTESÃO, 1964, p.418.

como último aviso, se não aceitassem o real indulto de seu soberano e não entregassem pacificamente os seus povoados, desprezando a real clemência de Fernando VI, ele, Gomes Freire, se reportaria aos povos de modo que em qualquer parte que os encontrasse, em campo aberto ou por trás dos muros, sofreriam “[...] *el furor de la guerra y la fuerza del invencible spirito de las Tropas Portuguezas* [...]”. E completou a carta dizendo aos caciques que ao mesmo tempo experimentaríamos igual furor e espírito nas tropas do monarca espanhol.⁷⁶

3.5. MBABUÇU OICONE – PROFECIA, EXTERMÍNIO E DESTRUICÃO

O padre Nusdorffer nos informa que em junho de 1754, com a chegada de um *chasqui* com cartas do padre Altamirano e outras cartas endereçadas a particulares, havia um papel solto que foi divulgado em todas as missões da banda ocidental do rio Uruguai. Chamou-lhe a atenção em particular e era intitulada como se segue: *Razones q persuaden q las Misiones de los Guaranis, absoluté, todas de deshazen ò à lo menos respectivè para los de la Comp.^a q es lo q se ha de considerar bien y fuera mejor el averlo considerado*. Nusdorffer disse que apesar de não ter assinatura, ao final, muitos padres desconfiavam que a autoria era devida a um suposto padre missioneiro de Santa Fé, um fervoroso defensor das missões. Outros diziam que, pela letra, era proveniente de Buenos Aires, e que a mandavam para aquela região das missões com um ou dois preceitos.⁷⁷ O importante é que o papel impressionou a Nusdorffer não tanto por conter tristes predições sobre a sorte daquelas doutrinas, pois tais prognósticos, para citar o termo constante em sua carta-relação, não trariam nenhuma novidade com o que já se supunha desde a assinatura do Tratado de Madrid, mas sim por registrar uma antiga

⁷⁶ Cf. Carta de Gomes Freire de Andrade, dirigida aos Caciques dos Indios das Aldeãs das Missões..., Campo del Rio do Pardo, 18 de julho de 1754. In: Inventário dos documentos relativos ao Brasil. Bibliotheca Nacional, 1936. p.378.

⁷⁷ CORTESÃO, 1969, p.261.

profecia de uma índia chamada Felicitas a quem, aliás, teria o padre Nusdorffer conhecido muito bem.

Nesse ponto, o autor da carta-relação preferiu alterar o estilo narrativo cronológico e predominantemente descritivo e passou a fazer uma recordação muito instigante. Sabemos de Nusdorffer que a profecia não era pouco conhecida, ao contrário, era muito popular na região, e por isso, mesmo muitas falsidades se diziam sobre ela. Ao mesmo tempo, não parece que a profecia, no modo como apareceu em tal documento anônimo, deve ter deixado muitos impressionados, pois foi o suficiente para fazer com que o padre Nusdorffer parasse de narrar, sob forma de diário testemunhal, os conflitos daqueles fatídicos anos e se ocupasse em falar da tal profecia de modo mais detalhado. Não disse o padre Nusdorffer, mas em nosso entendimento, contar corretamente a profecia da velha índia Felicitas corresponderia o mesmo que negar taxativamente que aquelas terríveis previsões não necessariamente precisariam se estender até os dias em que uma “guerra de extermínio”, para usar a expressão utilizada, se anunciava naquelas doutrinas.⁷⁸

Felicitas foi uma índia do povoado de La Cruz que Nusdorffer conheceu assim que chegou na província em 1717. Encontrou-a velha, viúva e uma cristã profundamente devota, pois assistia à missa todos os dias e cumpria regularmente com os sacramentos da confissão e da comunhão, e morreu com mais de noventa anos. Previu várias coisas aos padres que, na ótica de Nusdorffer “[...] *ella no podia saber sin alguna lux especial.*”⁷⁹ Uma dessas previsões foi realizada ao padre Pedro Sanna em 1733, que naquela ocasião era companheiro do povoado de La Cruz. Em guarani a índia Felicitas haveria lhe dito *Mbabaçu oicone*, que corresponde a *trabalho grande*, cujo significado expresso seria a de que “[...] *una mortandad*

⁷⁸ Bárbara Ganson em *The guarani under Spanish rule in the rio de la Plata* fez rápida referência a essa narrativa e concluiu que “[...] *Felicitas symbolizes the incorporation of Catholic practices into the existing native beliefs system in the Jesuit Mission.*”⁷⁸ Na perspectiva de Ganson, Felicitas acreditou na importância das visões premonitórias e dos sonhos, o que indicaria, que sua narrativa poderia ilustrar as disparidades existentes entre a cultura nativa, como apresentada nos extensos relatos da guerra guaraníca e as vozes indígenas como reveladas nos textos guaranis pouco estudados.

⁷⁹ CORTESÃO, 1969, p.262.

*grande espera à las Doctrinas [...] de suerte q puede parecer q totalmente se destruirian y se acabarian [...].”*⁸⁰

Tal *Mbabaçu oicone* duraria dez anos, e Nusdorffer disse que ela se cumpriu *ad pedem literae* [literalmente ou ao pé-da-letra] e que vários outros padres poderiam garantir a história através de seus testemunhos. A ênfase de Nusdorffer é precisamente a de que a profecia já havia sido cumprida pois, num prazo de dez anos a contar da data que foi realizada, as missões entraram em guerra e mais de seis mil índios permaneceram fora de suas casas por dois anos; seguiu-se à guerra uma terrível seca que destruiu todas as plantações; os Payaguas estiveram no Paraná, matando e aprisionando os índios missioneiros, o que fez com que muitos abandonassem suas reduções e se espalhassem pelas estâncias e por terras dos Espanhóis; muitos pereceram em epidemia de varíola, como a exemplo, o quase extermínio do povoado de La Cruz e outros.⁸¹

Essa profecia nos oferece uma força simbólica importante, uma vez que, jesuítas e indígenas, estavam diante do que parecia ser um novo ‘grande trabalho’. Ao discutirmos as justificativas para as formas de resistência que tornaram possível a guerra guaraníca, podemos sugerir que a profecia da índia Felicitas não havia se realizado completamente, até aquele momento.

As razões para a manutenção alegórica de tal profecia não são mágicas, mas sim objetivas e fundadas na trajetória histórica da Companhia de Jesus em solo colonial. Nesse sentido, podemos entender que a guerra guaraníca apenas completou mais um ciclo das profecias “inevitáveis” como as anunciadas por Felicitas. De certo modo, o *mbabuçu oicone* foi parte integrante do ofício de uma ética pastoral que se transformava em tempos difíceis numa prática apostólica capaz de organizar, reatar, revivesse esses grandes ciclos de “inevitabilidade”.

⁸⁰ CORTESÃO, 1969, p.262-3.

⁸¹ CORTESÃO, 1969, p.263.

Nusdorffer, Cardiel, e tantos outros jesuítas que viveram no tempo de Felicitas tiveram de lidar com o cumprimento da profecia como se ela fosse mais um dos intensos momentos em que o zelo apostólico colocava-se como o fundamento de sua atividade missional. Felicitas fez sua profecia falando e se comunicando com os seus pais espirituais. Para além de sua profecia, que tanto impressionou Nusdorffer, Felicitas estava fazendo algo que não podia imaginar. Ao fazer Nusdorffer e vários outros padres pararem para ouvi-la estava demonstrando que o seu vigor persuasivo tornaria-se uma marca indelével diante da comunidade religiosa que se utilizou de sua força simbólica para constituir decisões e ultrapassar os dilemas.

Por certo soa estranho a afirmação de Barreda que, admirado afirmou ter percebido que os índios, ao tempo dos preparativos para a guerra, terem aprendido a “[...] *hablar con libertad, tanto con los padres, como con los ministros del Rey* [...]” Esse já era um mundo em que os índios guaranis poderiam fazer acaso do que lhes mandassem. O poder pastoral exercido pelos jesuítas sobre o seu rebanho permitia que se negassem a fazer os serviços e justificar tais negativas satirizando, buscando subterfúgios sofisticos, pronunciando palavras atrevidas, proferindo injúrios.⁸²

Os jesuítas sabiam que era essa a única possibilidade de salvá-los quando estivessem diante de uma *mbabuçu oicone*. E talvez isso explique porque a fácil derrota dos guaranis na guerra não poderia ser “[...] *entendível sob os cânones bélicos, porém irracionalmente justificável pelo prisma da logicidade e da materialidade possível em teoria militar.*” E intuitivamente Tau Golin acertou ao afirmar: “[...] *uma explicação da Guerra Guaranítica só pode ser encontrada na adição de componentes extrabélicos, acontecimentos que tiveram influências determinantes no campo das armas.*”⁸³

⁸² BARREDA. In: Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai, Años 1750-1756. p. 53.

⁸³ Tau Golin, A Guerra Guaranítica..., 1998, p. 561.

A *frontalidade* como tática de guerra representou a derrota, o extermínio dos exércitos guaranis e o final da guerra. E Tau Golin se viu impressionado como algo tão poderoso ter levado os guaranis a perderem em quatro meses o que tinham construído em um século.⁸⁴ A reafirmação da obstinação e o comportamento devoto dos guerreiros guaranis tornou-se mais uma vez a possibilidade de explicação dos ciclos das “inevitabilidades”. Precisamos acreditar que a *frontalidade* tornou-se o único expediente capaz de fazer com que os ciclos se fechassem novamente, para depois se refazerem em algum outro ponto da história daquele lugar. É importante reforçarmos a percepção de Tau Golin sobre os motivos pelos quais os índios se deixaram matar. Numa carta de um cacique de nome Valentim, haveria uma dezena de argumentos que evidenciariam que além de invioláveis, os guaranis saíam vitoriosos se demonstrassem devoção, orassem e invocassem constantemente o nome de todos os santos.⁸⁵

Felicitas estava certa em sua profecia de 1733 quando, dez anos depois, para o profundo espanto dos padres da província jesuítica do Paraguai, teve realizadas todas as suas previsões. Nusdorffer, Barreda, Henis e muitos, muitos outros missionários estavam certos em seus alertas de 1750 e 1751 quando, cinco anos mais tarde, constataram que a guerra, conforme tantas vezes haviam predito, havia desestabilizado profundamente o espaço colonial das missões jesuíticas.

A grande questão é que guaranis e jesuítas, ao fecharem mais esse “grande trabalho”, provavelmente, já sabiam quando iniciaria o próximo *mbabuçu oicone*.

⁸⁴ Tau Golin, *A Guerra Guaranítica...*, 1998, p. 562.

⁸⁵ Tau Golin, *A Guerra Guaranítica...*, 1998, p. 564.

CONCLUSÃO

O estudo do pensamento político moderno, ainda que nas suas múltiplas matizes, tem se ocupado em propor como produto de análise histórica o modo como a questão da soberania se investiu um tipo específico de poder político. Esse interesse por captar os sentidos da história política moderna através das lentes da obrigação política e das formas de consentimento tem resultado numa rica literatura que em maior ou menor medida se ocupa em sugerir o que faz com que o poder político, tanto espiritual como temporal, seja legitimado ou negado. Quando o foco se centra no problema dos estudos das origens filosóficas, das raízes ideológicas ou da influência de idéias políticas do passado para o melhor conhecimento de um determinado conjunto de eventos considerados relevantes é que, de um modo ou de outro, tais estudos correm o risco de recair numa espécie de preciosismo intelectual que, literalmente, “encaixa” lances argumentativos de uma época no interior de determinadas tradições de outra época sem ao menos desmascarar com a mesma precisão o modo como ocorreu tal “transplante”.¹ Geralmente, nesses casos, corremos o risco ou de passarmos a prestar mais atenção nos autores que estão emprestando suas teorias, ou fazermos um uso muito parcial e restrito de seus argumentos. Quase sempre deixamos de prestar atenção no modo como as

¹ Siep Stuurman remete-nos a intensa revisão de um cânon do pensamento político que é instalado na Europa no século dezanove e que hoje se faz presente, em maior ou menor medida, nas academias do ocidente. Tal cânon, em sua dimensão mais tradicional, estaria centrado nos “grandes pensadores” que contribuíram inevitavelmente para a constituição política da Europa e por extensão, de todo o paradigma político do moderno. No intervalo que de Platão a Marx e Mill, diz Stuurman, há um número definido de pensadores que ajudaram a estabelecer, sob a ótica desse cânon, a vida política e institucional do ocidente. Mesmo com seu gradual enfraquecimento, após os ataques da chamada escola de Cambridge, o cânon do pensamento político moderno mantém-se pela pertinência de suas poucas e básicas oposições, exatamente porque tais oposições continuam a instigar o “novo cânon” do pensamento político moderno que tem se estabelecido a partir de autores já citados como Skinner, Pocock, Dunn, Tuck, Conzer, Bauer e Kosseleck. *A liberdade de consciência e devoção versus teocracia e o santo ofício, liberdade versus tirania, sociedade civil versus estadolatria, governo por soberania popular versus absolutismo e mais recentemente, democracia versus totalitarismo*. Stuurman percebe que a abordagem sobre a história do pensamento político de Skinner e Pocock, tem gerado uma sucessão de reinterpretções e reavaliações do cânon, e tem influenciado novas gerações de estudiosos que procuram alargar os campos de aplicação que consideram ainda restritos e por isso, ainda por fazer. Ver Siep Stuurman. The canon of the history of political thought: its critique and a proposed alternative. In: *History and Theory*, 39, (may, 2000). pp.147-158.

idéias em disputa estão sendo circunstanciadas, ou seja, a que experiência, espaço e tempo estão sendo associadas.

Não estamos dizendo que tal perspectiva – a da busca pelas origens ideológicas ou filosóficas das idéias – nos obrigue a anular os esforços dos autores e autoras afinadas com essa perspectiva. Pelo contrário, a história do pensamento político no ocidente é predominantemente marcada por tal ênfase e a ela devemos boa parte do que somos e muitas das práticas que mantemos como teóricos e pesquisadores do campo das idéias. No entanto, as sucessivas sínteses produzidas pelas inúmeras escolas e teóricos do pensamento político em anos recentes nos têm possibilitado pensar em termos da produção e do confronto de idéias políticas que antes de se renderem às suas remotas tradições de pensamento devem ser primeiro exploradas em seus “contextos de proferimento”, que por sua vez passam a ser ambientes verdadeiramente especiais. E para isso devemos nos tornar ainda mais exigentes com os recortes temporais e espaciais que pretendemos explorar.

No caso do estudo em questão, nenhum dos agentes, fossem eles jesuítas, índios ou representantes das coroas ibéricas, escolheram parar para refletir ou se auto-exilar e escrever a teoria definitiva que explicaria os acontecimentos do qual estavam participando diretamente. Tenha-se claro, o corte tempo-espacial que está delimitado. Nosso esforço consistiu em tentar demonstrar que os agentes e seus argumentos delimitaram o contorno de uma espécie de “movimento geral de idéias” que foi muito peculiar e recorrente em um determinado contexto de experiência.

Não é demais lembrar que a proliferação de idéias nos anos da guerra guarani e a partir dos agentes que consideramos mais diretamente ocorreu, sobretudo, em meio à troca de correspondências públicas, secretas e ‘secretíssimas, diários, bilhetes, representações que foram documentos trocados entre os agentes (jesuítas, comissários, índios, reis, ministros, bispos, etc) e feitos de um modo em que a linguagem política empregada fez eco de um saber

escolástico, humanista, teológico e filosófico que verdadeiramente poderia estar operando naquelas circunstâncias. Mas como estamos preocupados com os contextos de proferimento e de experiência, muitas vezes nos deparamos com agentes que não encontravam meios para dizer de modo certo e preciso até que ponto esta ou aquela teoria ou conceito faria o efeito desejado para as suas ações diante da possibilidade eminente da guerra. Isso porque muitas das situações vividas entre 1750 e 1756 foram completamente inusitadas, insólitas, e exigiram desses agentes um esforço descomunal para inovar nos lances argumentativos que teriam que antecipar os lances de seus oponentes, muitas vezes fazendo da política a lógica de confronto bélico da guerra.

Mesmo tendo sido publicados após a guerra guaraníca, muitos dos panfletos, diários, libelos e relações que consideramos nesse estudo, como por exemplo a *Coleção Geral de Documentos* de 1760 de Echavarri, a *Carta-relação* de Nusdorffer, o *Diário Histórico* de Henis e o anti-libelo *Declaración de la Verdad* escrito em 1758 por Cardiel, refletiram essa dificuldade de antecipação teórica daquelas situações inesperadas que anunciavam a necessidade de novos repertórios conceituais.

Dito isso, é adequado afirmar que os textos e os argumentos realçados nesse estudo mantêm uma forte relação com determinadas teorias e conceitos que fizeram parte da tradição do pensamento político moderno nos dois séculos anteriores. No entanto, estivemos determinados em ressaltar os limites e o modo como alguns dos conceitos parecem ter operado em contextos de proferimento e experiência muito peculiares, e, de um ponto em diante, inalcançáveis para os esforços teóricos da tradição.

Por fim, estudar o pensamento político no contexto da guerra guaraníca nos possibilitou refletir melhor sobre as justificativas do cânon historiográfico que viu no anti-jesuitismo a expressão nítida da profunda secularização da sociedade européia e a expressão exata da presumida perda da capacidade de operação conceitual escolástica.

BIBLIOGRAFIA

Fontes arquivísticas impressas

Acta da conferencia celebrada na Ilha de Martim Garcia, entre os Comissários da Expedição de limites, Gomes Freire de Andrade e Márquez de Val de Líríos e o Governador de Buenos Ayres D. José Andonaegui. Ilha de Martim Garcia, 2 de junho de 1753. (Anexa ao nº 16.100). In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Acta da conferencia realisada entre Gomes Freire de Andrade, o Márquez de Val de Líríos e D. José de Andonaegui, sobre a fórmula de occuparem as Aldeias das Missões. Ilha de Martim Garcia, 24 de março de 1754. (Anexa ao nº 17.289). In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Borrador de una representación redactada por el P. Pedro Lozano em la que se enumeran razones de carácter religioso y político contra el tratado de limites suscrito entre España y Portugal. In: INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Montevideo. Imprenta El Siglo Ilustrado, 1938.

CARDIEL, José. Declaración de la verdad. Buenos Aires. Juan A. Alsina, 1900 [1758].

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. Años 1750-1756. Traducción de Carlos Lenhardt, S.J. Buenos Aires. Transcrição sob o comando de Pedro Inácio Scmitz, S.J. Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994.

Cartas dos índios cristãos do Paraguai, máxime dos sete povos, datadas de 1753. In: RABUSKE, Arthur.(Org.) Estudos Leopoldenses. São Leopoldo, Unisinos. Ano XIII, Vol. 14, Nº 47. 1978.

Carta de Gomes Freire de Andrade a Sebastião José de Carvalho e Melo com o relato do que tinha ocorrido quanto à cessão das Missões. 3 de janeiro de 1754. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.

Carta do Padre Provincial do Paraguai exortando os padres das reduções do Paraná e Uruguai à estrita e rigorosa obediência às ordens reais. Córdoba, 19 de janeiro de 1753. (Cortesão, 1969, v. 7)

Carta do provincial da província do Paraguai para o Rei de Espanha, afirmando a sua lealdade e a dos seus subordinados aos mandados do monarca, e anunciando a cessão das reduções rebeladas ao governador e Bispo de Buenos Aires. Córdoba, 13 de maio de 1753. (Cortesão, 1969, v. 7)

- Carta do Governador da Colônia Luiz Garcia de Bivar, em que comunica o naufrágio da corveta N.S^a do Carmo, sob o commando do capitão Miguel Ferreira Ficher e diversas informações relativas aos Padres da Companhia e aos Índios das Missões. Colônia, 20 de novembro de 1753. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Carta de Gomes Freire de Andrade para o Desembargador João Alves Simões, em que dá diversas informações acerca da delimitação do Sul e a ocupação das Missões. Colonia, 15 de janeiro de 1754. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Carta de Gomes Freire de Andrade, dirigida aos Caciques dos Índios das Aldeias das Missões, em que os incita a entregarem-se, para evitar o emprego de violências para a sua ocupação. Campo del Rio Pardo, 18 de julho de 1754. Cópia. (Anexa ao nº 17.301). In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Carta de Gomes Freire de Andrade para os caciques índios expondo o que ficou estabelecido no Tratado de Limites, incitando-os a que cumpram as ordens recebidas, abstendo-se de mais atos de hostilidades, e ameaçando-os de ataque armado no caso de se não submeterem. 18 de julho de 1754. (Documento Nº CLIV). In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.
- Carta de Gomes Freire para Sebastião José de Carvalho e Melo comunicando as providências que tomou quanto ao envio de tropas à tranqueira do rio Iguaíba e a sua disposição de atacar os índios no caso de não atenderem ao que lhes propôs em carta enviada por um língua. 30 de julho de 1754. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.
- Carta de D. José de Andonaegui para Gomes Freire de Andrade, em que dá notícias da sua viagem para as Missões. Arroio do Tigre, 8 de agosto de 1754. Cópia. (Anexa ao nº 17.307) In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, em que lhe relata minuciosamente o que se passára com os Índios das Missões até aquella data. Campo do Rio Jacuy, 23 de setembro de 1754. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real, na qual se refere á má fé da Côrte de Madrid, á interferência dos Padres da Companhia na ocupação das

Missões e ao Convento que pretendia fundar a Madre Jacinta de S. José, no Rio de Janeiro. Campo de Jacuhy, 24 de setembro de 1754. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, em que relata o que se passara com a ocupação de algumas Aldeias das Missões e o acordo a que chegara com os Índios, que as defendiam. Campo do Rio Pardo, 29 de dezembro de 1754. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Carta de Gomes Freire para Sebastião José de Carvalho e Melo agradecendo a aprovação do Rei ao que fez na última conferência da Ilha de Martim Garcia e afirmando que o obstáculo à ocupação das Missões não foi a força dos índios mas a influência dos Jesuítas na Corte de Madrid e no exército espanhol. 30 de dezembro de 1754. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.

Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo para o Governador de Colônia Luís Garcia de Bivar, lamentando as hostilidades no território das Missões e manifestando inquietação pela sorte do exército de Gomes Freire. 30 de dezembro de 1754. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.

Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, em que lhe comunica novas informações, relativas a ocupação das Aldeias das Missões. Rio Grande de S. Pedro, 15 de fevereiro de 1755. (original e cópia) In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Carta de D. Ricardo Wall ao conde de Unhão anunciando terem sido dadas as ordens para que se façam os preparativos de uma expedição à América, de modo a que o Tratado se execute rapidamente na parte das cessões. 24 de outubro de 1755. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.

Carta do Marquês de Val de Lírios a Gomes Freire de Andrade noticiando-lhe que foi despedido o Padre Rávago, confessor do Rei Católico, que vai chegar nova expedição, e que D. José de Andonaegui lhe assegurou que faria tudo por cumprir a ordem de evacuação da Aldeias. 9 de fevereiro de 1756. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.

- Carta de Gomes Freire de Andrade ao Marquês de val de Lírios comunicando-lhe que D. José de Andonaegui, apesar das hesitações e fraquezas, está fazendo tôdas as diligências para que se desocupem as Missões. 7 de março de 1756. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Execução do Tratado. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1964.
- Duas escrituras públicas pelas quais o padre provincial Joseph Barreda, da Companhia de Jesus, Renuncia e transfere em mãos do governador e do Bispo de Buenos Aires Toda a responsabilidade e cuidado espiritual sobre os índios dos 7 povos, que não querem obedecer às disposições do Tratado de Madrid. Córdova, 2 de maio de 1753. (Cortesão, 1969, v. 7)
- Extrato da conta do Vice-Rei do Peru sôbre a representação dos Jesuítas do Paraguai. In: CORTESÃO, Jaime (org). Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Negociações. Parte IV, Tomo I. Rio de Janeiro. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1962.
- Informação do Governador Luiz Garcia de Bivar, sobre a defeza da Praça da Nova Colônia do Sacramento. S.d. 1751. (Anexa ao nº 15.175) In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Notícias que vieram de Cadiz pela Gavarra da Companhia de Sevilha, que chegou a Montevidéo em 4 de agosto de 1751. (Anexo ao nº 15.175). In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Offício do Governador Luiz Garcia de Bivar para Diogo de Mendonça Corte Real, acerca das informações que recebera do Governador Gomes Freire de Andrade sobre a assignatura do Tratado de Limites e o receio de que os hespanhoes tentassem um novo ataque á Praça da Colônia, referindo-se também as notícias que recebera de Cadiz e de Lima. Lima Colônia, 30 de agosto de 1751. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Offício de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça, no qual attribue unicamente aos manejos dos Padres da Companhia a resistência que os índios das Missões oppunham ás ordens regias e se refere á incapacidade physica do Brigadeiro Mathias Coelho de Sousa. Colônia, 3 de abril de 1753. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.
- Offício de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, em que lhe dá diversas informações sobre a Expedição dos limites, os Índios das Missões, a attitude dos Padres da Companhia, a capitação das Minas, a falta de uma Intendência no Paracatu, etc. Colônia, 23 de julho de 1753. 1ª e 2ª via. In: BIBLIOTHECA

NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Offício de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça, sobre a intervenção dos Padres da Companhia na evacuação das aldeias dos Índios e a necessidade de empregar forças militares para a conseguir. Colônia, 1 de outubro de 1753. 1ª e 2ª via. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Offício de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça, sobre as conferencias que tivera com o Márquez de Val de Lírios e o Governador de Buenos Ayres D. José de Andonaegui e o ataque dos Tapes á Fortaleza do Rio do Pardo. Colônia, 13 de abril de 1753. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Mello, para Gomes Freire de Andrade, para servir de suplemento ás Instrucções que lhe foram enviadas sobre a forma de execução do Tratado de Limites. Lisboa, 21 de setembro de 1751. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

Segunda carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho para Gomes Freire de Andrade, sobre os officiaes militares que se lhe enviaram, assim nacionaes, como estrangeiros, com o motivo da execução do Tratado de Limites. Lisboa, 21 de setembro de 1751. In: BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar. Rio de Janeiro, Vol. VIII, 1747-1755. Bibliotheca Nacional, 1936.

ECHAVARRI, Bernardo Ibañez de. Coleccion General de Documentos tocantes a la tercera época de las conmociones de los Regulares en la Compañia en el Paraguay. Tomo quarto. Madrid. Imprenta Real de la Gazeta. 1770.

ESCANDÓN, S.J., Juan de. História da Transmigração dos Sete Povos Orientais. Pesquisas. História n. 23, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983.

NUSDORFFER, BERNARDO. Relacion de todo lo sucedido em estas Doctrinas em orden a las mudanzas de los 7 Pueblos Del Uruguai desde S. Borja hasta S. Miguel inclusive, que por el tratado Real, y línea divisória de los limites entre las dos Coronas, o se avian de entregar a los Portugueses, o se avian de mudar a otros parajes. Setembro de 1750 a fins de 1755. In: CORTESÃO, Jaime. (comp.) Manuscritos da Coleção de Angelis: do Tratado de Madrid à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Volume VII, Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1969.

HENIS, Tadeo Xavier. Diário histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754. Buenos Aires. Imprenta del Estado, 1886.

Referências Bibliográficas

- ARMANI, A. Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El “Estado” Jesuita de los Guaranies. México. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- ASTRAIN, Antonio. Jesuitas, Guaraníes y Encomenderos. Asunción del Paraguay, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch/Fundación Paracuaria. 1995.
- BARCELOS, Arthur H. F. Os jesuítas e a ocupação do espaço platino nos séculos XVII e XVIII. In: Revista Complutense de Historia de América, 26. Facultad de Geografía e História. Universidad Complutense. 2000.
- BARNADAS, Josep M. A igreja católica na América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina: A América Latina Colonial I. vol. 1. São Paulo. Edusp; Brasília. Fundação Alexandre de Gusmão, 1997.
- BAUDIN, L. Une théocratie socialiste: L'état jésuit du Paraguay. Paris. Génin, 1962.
- BECKER, Felix. Um Mito Jesuítico: Nicolas I Rey Del Paraguay: Aportación al estudio del poderio de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII. Buenos Aires. Carlos Schauman Editor, 1987.
- BEVIR, Mark. BEVIR. Foucault and critique: Deploying Agency against Autonomy. In: Political Theory, Vol. 27 No. 1, February 1999 65-84
- _____. On Tradition. In: Humanitas. Volume XIII, No. 2, 2000
- _____. Notes Toward an Analysis of Conceptual Change. In: Social Epistemology, 2003, VOL. 17, NO. 1, 55–63.
- BLUMERS, Teresa. La contabilidad en las reducciones guaraníes. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol 15. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Asunción, 1992.
- ELLIOT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina: A América Latina Colonial I. vol. 1. São Paulo. Edusp; Brasília. Fundação Alexandre de Gusmão, 1997.
- _____. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina: A América Latina Colonial I. vol. 1. São Paulo. Edusp; Brasília. Fundação Alexandre de Gusmão, 1997.

EINSENBURG, José. Mudança Conceitual, Transformação Social, e a Filosofia Política da Modernidade. Caxambu. Anpocs, 27 e 31 de outubro de 1998.

_____. As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2000.

_____. Justificação, Aplicação e Consenso: Notas sobre Democracia e Deliberação. In: Dados - Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, v. 44, n.1, 2001.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. Curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'. The Tanner Lectures on Human Values. Standford. Stanford University. Outubro de 1979.

FRANCO, José Eduardo. Fundação Pombalina do Mito da Companhia de Jesus. In: Instituto de História e Teoria das Idéias. Revista da História das Idéias: O Estado e a Igreja. Universidade de Coimbra. Portugal. vol. 22, 2001.

FRANKL, Victor. El Jusnaturalismo Tomista de Fray Francisco de Vitória como fuente del Plan de Confederación Hispanoamericana del Dr. Jose Gaspar de Francia. In: Revista de História de America. Instituto Panamericano de Geografía e História. Números 37-38. México, Ene.-Dic. de 1954.

FREITAS, Décio. O socialismo missioneiro. Porto Alegre. Movimento, 1982.

FURLONG, Guillermo. Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810. Buenos Aires. Ed. Kraft, 1952.

GADELHA, Regina A. F. (ed) Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea. São Paulo. Educ, 1999.

GANSON, Bárbara. The Guarani Under Spanish Rule in the Río de la Plata. Standford, California. Standford University Press. 2003.

_____. Our warehouses are empty: Guarani responses to the expulsion of the Jesuits from the Río de la Plata, 1767-1800. In: GADELHA, Regina A. F. (Ed.) Missões Guarani. Impacto na Sociedade Contemporânea. São Paulo, Educ, 1999.

GAY, João Pedro. História da República Jesuítica do Paraguai. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1942.

GOLIN, Tau. A guerra guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os sete povos dos jesuítas e índios Guaranis no Rio Grande do Sul. Passo Fundo. EDIUPF. Porto Alegre. UFRS, 1998.

- HARNISCH, Wolfgang Hoffmann. Antônio Sepp: Viagem às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos. São Paulo, Martins/Edusp. 1972.
- HAUBERT, Máxime. Índios e jesuítas no tempo das missões. São Paulo. Companhia das Letras/Circulo do Livro, 1990.
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie. História da América Latina. América Latina Colonial. Volume 1. São Paulo, Edusp. Brasília/DF - FUNAG. 1997.
- KRATZ, Guillermo. El Tratado Hispano-Portugues de Limites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañia de Jesús. Roma, Institutum Historicum S.I. 1954.
- KERN, Arno Alvarez. Missões: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto. 1993.
- _____. Aspirações utópicas da sociedade missioneira. In: Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Unijuí. Editora Unijuí, 1994.
- LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I – séculos XVI – O Estabelecimento. Rio de Janeiro. Instituto Nacional do Livro, 1938.
- _____. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VII – séculos XVII-XVIII. Assuntos Gerais. Rio de Janeiro. Instituto Nacional do Livro, 1949.
- LEROY, Michel Leroy. O Mito Jesuíta: de Béranger a Michelet, Lisboa, Roma Editora, 1997.
- LUGON, Clóvis. A república “comunista” cristã dos Guaranis. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1977.
- LUGONES, L. El Imperio Jesuítico. Buenos Aires. A. Moen y Hermano, 1907.
- MAEDER, Ernesto J. A. De las Misiones del Paraguay a los Estados Nacionales. Configuración y disolución de una región histórica: 1610-1810. In: GADELHA, Regina A.F.(Ed.) Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea. São Paulo. EDUC, 1999.
- MARTÍN, Carmen Martinez. Datos estadísticos de población sobre las misiones del Paraguay, durante la demarcación del Tratado de Límites de 1750. In: Revista Complutense de Historia de América. Nº 24, 1998. .
- _____. El Tratado de Madrid (1750): aportaciones documentales sobre el Río de la Plata. Documentos del Legajo 4798 de la sección de Estado del Archivo

- Histórico Nacional (Madrid). In: Revista Complutense de Historia de América. Nº 24, 1998.
- MELIÁ, Bartomeu. El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol 15. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Asunción, 1988.
- MELIÁ, Bartomeu & NAGEL, Liane M. Guaranies y jesuítas em tiempo de las Misiones. Una bibliografía didáctica. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción, Cepag, 1995. p.44.
- MAXWELL, Kennet. Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1996.
- MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.
- MORNER, Magnus. Os jesuítas, as suas Missões Guarani e a Rivalidade Luso-Espanhola pela Banda Oriental, 1715-1737. In: Revista Portuguesa de História. Tomo IX. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra. 1960.
- O'MALLEY, John W. Os primeiros jesuítas. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, Bauru, SP: Edusc, 2004.
- POCOCK, J. G. A. The concept of language and the métier d'historien: some considerations on practice. In: Anthony Pagden. The Languages of political theory in early-modern Europe. Cambridge. Cambridge university press. 1990.
- QUEVEDO, Júlio. As Missões: Crise e redefinição. São Paulo. Ática. 1993.
- RABUSKE, Arthur. Relação Abreviada da República dos Jesuítas do Paraguai (subsídios para uma leitura crítica). (mimeo) São Leopoldo, RS. Unisinos, 2002.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Jesuítas: os Mestres do Ñeengatú. In: Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, v. XXV, n.1, p. 235-257, junho de 1999.
- RINESI, Eduardo. Momento maquiaveliano e momento shakespeareano. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, Nº 2. São Paulo. Edusp, 2000.
- RUYER, R. L'utopie et les Utopies. Paris: Press Univ. de France, 1950.
- SKINNER, Quentin. As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo. Companhia das Letras. 1996.
- _____. Significado y comprensión en la historia de las ideas. In: Prismas, Revista de história intelectual. Nº 4, 2000.
- STUURMAN, Siep. The canon of the history of political thought: its critique and a proposed alternative. In: History an Theory, 39, (may, 2000).

SOARES, Teixeira. O Marquês de Pombal. Brasília. EdUnB, 1983.

VELHINHO, Moisés. Os jesuítas no Rio Grande do Sul. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte. Universidade de Minas Gerais. Nº 9, julho de 1960.

VIEIRA, Alexandre. Teoria Política Jesuítica em contextos práticos de justificação. In: Política & Sociedade. Revista de Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Sociologia Política. vol. 1. Nº 1. 2002.

WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José. Despotismo Ilustrado e Uniformização Legislativa: O direito comum nos períodos pombalino e pós-pombalino. In: Revista de Ciências Humanas. Rio de Janeiro. Vol. 20. Nº 1, junho de 1997. p. 143-159.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.