

**MATEUS BRUNETTO CARI**

**DO ENCOBRIMENTO AO PROTAGONISMO: OS GUARANI-  
MISSIONEIRO DOS SETE POVOS NOS LITÍGIOS FRONTEIRIÇOS ENTRE  
AS MONARQUIAS IBÉRICAS**

**Dourados, 2019**

**MATEUS BRUNETTO CARI**

**DO ENCOBRIMENTO AO PROTAGONISMO: OS GUARANI-  
MISSIONEIRO DOS SETE POVOS NOS LITÍGIOS FRONTEIRIÇOS ENTRE  
AS MONARQUIAS IBÉRICAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História indígena

Orientador: Prof. Dr. Protasio Paulo Langer

**Dourados, 2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C277d Cari, Mateus Brunetto

Do Encobrimento ao protagonismo: Os Guarani-Missioneiros dos Sete Povos nos litígios fronteiriços entre as Monarquias Ibéricas [recurso eletrônico] / Mateus Brunetto Cari. -- 2019.  
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Protásio Paulo Langer.

Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Tratado de Madri. 2. Guerra Guaranítica. 3. Autodeterminação. 4. Direitos. 5. Resistência. I. Langer, Protásio Paulo. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

**MATEUS BRUNETTO CARI**

**DO ENCOBRIMENTO AO PROTAGONISMO: OS GUARANI-  
MISSIONEIRO DOS SETE POVOS NOS LITÍGIOS FRONTEIRIÇOS ENTRE  
AS MONARQUIAS IBÉRICAS**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador: Protasio Paulo Langer (Dr., Universidade Federal da Grande  
Dourados)

\_\_\_\_\_

2º Examinador (Externo) Antônio Dari Ramos (Dr., Universidade Federal da Grande  
Dourados)

\_\_\_\_\_

3ª Examinadora: Nauk Maria de Jesus (Dra., Universidade Federal da Grande  
Dourados)

\_\_\_\_\_

4ª Examinador: Thiago Leandro Vieira Cavalcanti (Dr., Universidade Federal da  
Grande Dourados)

\_\_\_\_\_

Ao meu pai Orisvaldo

À minha mãe Marilene

Aos povos indígenas que seguem resistindo...

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus por acreditar que é Ele quem nos permite trilhar caminhos.

Agradeço a meu pai Orisvaldo e minha mãe Marilene por todo amor que me transmitiram, por terem me ensinado a valorizar a alteridade, por me ensinarem o valor dos estudos e a importância do conhecimento.

Agradeço igualmente a meus irmãos Lucas, Marcos, Daniel e Danieli, meus melhores amigos, meus primeiros e maiores exemplos e as pessoas que eu mais admiro no mundo.

Sou grato também à minhas cunhadas Valéria, Juliana e Daiana, irmãs que a vida me deu.

Aos meus sobrinhos Miguel, Julia, Joaquim e Laura por alegrarem minhas manhãs de trabalho com fotos, áudios e vídeos contagiantes.

À tia Mariza e Inácio e aos meus primos-irmãos Fabrício e Looise pelo carinho, amizade e parceria.

À minha esposa Annelize por todo amor, companheirismo e paciência.

Agradeço aos amigos da época da faculdade e meus padrinhos de casamento Thaís, Rodrigo, Vitor, Anderson, João, Diego e Antônio. Ao meu amigo de escola e também padrinho Vinicius. A meus amigos e ex-alunos Vitor e Gabi. Muito obrigado pelas conversas, pela diversão e pela irmandade.

Agradeço também aos colegas de pós-graduação Ailton, Bruna, Junia, Paula e Scheilla por todas as angústias, anseios e histórias compartilhadas.

Agradeço ao meu orientador Protásio Paulo Langer pela leitura cuidadosa que fez deste trabalho e pelas ótimas conversas que tivemos. Agradeço a todos os professores do programa pelas considerações valiosas que fizeram sobre este trabalho, em especial à professora Nauk e ao professor Thiago.

Agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

## RESUMO

Este estudo busca analisar questões relativas à autodeterminação de sujeitos nas Missões Jesuíticas da Província Jesuítica do Paraguai, focando as missões dos Sete Povos por ocasião da Guerra Guaranítica. Com o entendimento de que os Guaraní não aceitaram passivamente a imposição unilateral de um novo modo de vida, aponta-se que muito do que se passava era negociado: os Guaraní aceitaram ser vassallos do rei, aceitaram formar barreira geopolítica contra o avanço lusitano nos Sete Povos, aderiram às práticas cristãs, mas, em contrapartida, mantiveram-se em seu território e, em certa medida, cultivavam, ainda, práticas tradicionais. Diante disso, questionamos se os índios eram, pois, meramente instrumentos dos interesses da Coroa, manipulados pelos jesuítas. Nossa hipótese indica para um sentido contrário: reconheciam-se enquanto portadores de direitos, enquanto indivíduos com diferenças sociais, políticas e culturais em relação aos espanhóis, portugueses e jesuítas. Para isso basta observar os acontecimentos depois do Tratado de Limites. Enquanto Espanha e Portugal acreditavam em uma subserviência daqueles povos, o que se processou, entretanto, foi uma resistência que só foi liquidada depois de poderosa coalizão militar entre os exércitos coloniais das monarquias ibéricas. Nesse sentido, problematizamos como era a perspectiva dos Guaraní-missionários das relações internacionais entre os impérios ibéricos, observando como se construiu no imaginário Guaraní-missionário a figura a respeito dessas monarquias absolutistas. De igual modo observamos as representações dos ibéricos e dos jesuítas acerca dos Guaraní, principalmente de seu levante contra o Tratado de 1750. Buscamos entender como os Guaraní-missionários se apropriaram dessas relações e como se posicionaram frente aos diferentes movimentos que envolviam as relações entre Espanha e Portugal. Igualmente, apresentamos como os indígenas se apropriaram dos discursos que os cercavam: das exortações e recomendações do rei espanhol para que defendessem o território dos portugueses; e também do discurso evangelizacional dos padres, apropriando-se da simbologia do demônio, do Deus castigador e benevolente. Finalmente, objetivamos apresentar a resistência e autodeterminação dos sujeitos históricos contra a expropriação de seu patrimônio material e cultural, analisando especificamente o levante indígena contra o Tratado de Madri. Nesse sentido se encontra o núcleo da questão: da mesma forma que a Coroa se valia dos indígenas para seus próprios interesses, os indígenas se valiam das suas relações com o mundo colonial (reduções e Espanha) para a perpetuação dos seus, de modo que quando o negociado exclui o indígena do processo através do tratado de Madri, os sujeitos resistem e lutam por seus direitos.

**Palavras-chave:** Tratado de Madri; Guerra Guaranítica; Autodeterminação; Direitos; Resistência;

## ABSTRACT

This study aims to analyze questions related to the self-determination of subjects in the Jesuit missions of the Paraguay Jesuit Province, focusing on the Seven People Missions when the Guarani War. Assuming that the Guarani did not accept peacefully the unilateral imposition of a new way of life, it is pointed that much of what happened was negotiated: the Guarani accepted to be King's vassal, accepted to build a geopolitical barrier against the Lusitanian advance to the Seven People, joined the cristian practices, but, in contrast, kept themselves on their territory and, somehow, cultivated yet their traditional practices. Thus, we question if the Indians were just instruments of the crown interests, manipulated by the Jesuits. Our hypothesis indicates to a contrary way: they recognized themselves as right owners, as individuals with social, political and cultural differences regarding to the Spanish, Portuguese and Jesuits. For this just observe the happenings after the Boundary Treat. While Spain and Portugal believed in a subservience of those people, what happened, however, was a resistance which was liquidated only after a powerful military union between the colonial armies of the Iberian monarchies. In this sense, we problematize how were the Guarani-missionaries perspective about the international relations between the Iberian empires, observing how was built in the Guarani-missionary imaginary the figure regarding to these absolutist monarchies. Equally, we observe the representations of the Iberians and Jesuits about the Guarani, mainly about their fight against the Treat of 1750. We seek to understand how the Guarani-missionaries appropriated these relations and how they positioned face to the different movements that involved the relations between Portugal and Spain. Equally, we present how the Indians appropriated the speech which were around them: the exhortations and recommendations from the Spanish King to defend the territory against the Portuguese; and also the Jesuits evangelizing speech, appropriating from the demon symbolism, and appropriating the figure of a punisher and benevolent God. Finally, we aim to present the resistance and self-determination of historical subjects against the expropriation of their material and cultural patrimony, analyzing specifically the indigenous fight against the Madrid Treat, in this sense, there is the core of the matter: similarly that the Crown used the indigenous to its interests, the indigenous used their relations with the colonial world (reductions and Spain) to perpetuate theirs, and when the negotiations exclude the indigenous through the Madrid Treat, the subjects resist and fight for their rights.

**Key words:** Madrid Treat; Guarani War; Self-determination; Rights; Resistance.



## **LISTA DE MAPAS E FIGURAS**

**Mapa 1: As rotas de cada uma das Partidas Demarcatórias..... 36**

**Figura 1 Representação em esboço da Batalha do Caiboaté..... 46**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. O STATUS ONTOLÓGICO DOS GUARANI NA PERSPECTIVA DE DEMARCADORES DO TRATADO DE LIMITES E JESUÍTAS</b> .....	31
1.1. A PERSPECTIVA DOS OFICIAIS IBÉRICOS ACERCA DA RESISTÊNCIA GUARANI-MISSIONEIRA: A INEXISTÊNCIA DO PROTAGONISMO INDÍGENA.....	34
1.2. OS GUARANI-MISSIONEIROS NA PERSPECTIVA DOS PADRES JESUÍTAS: DA INCAPACIDADE À CULPABILIDADE .....	51
<b>2. A PERSPECTIVA DOS GUARANI-MISSIONEIROS DAS TENSÕES ENTRE AS MONARQUIAS IBÉRICAS</b> .....	61
2.1. A POSIÇÃO DOS GUARANI-MISSIONEIROS NOS CONFLITOS ENTRE PORTUGAL E ESPANHA NA REGIÃO PLATINA .....	62
2.2. A RECIPROCIDADE DIFUSA ESQUECIDA: ADVERTÊNCIA DOS GUARANI-MISSIONEIROS DE SEUS FEITOS EM PROL DA ESPANHA E APROPRIAÇÕES DE DISCURSOS .....	75
<b>3. A RESISTÊNCIA INDÍGENA AO TRATADO DE LIMITES: RECONHECIMENTO DE DIREITOS, EMANCIPAÇÃO E AUTODETERMINAÇÃO</b> .....	91
3.1. A CONCEPÇÃO DE DIREITO NO PERÍODO COLONIAL .....	92
3.1.1. O uso do conjunto jurídico como argumento contra ao Tratado de Madri... 97	
3.2. <i>ALTO LÁ ESSAS TERRAS JÁ TÊM DONO</i> : A CONSCIÊNCIA DOS GUARANI MISSIONEIROS DE SEUS DIREITOS .....	101
3.3. QUESTÕES MAIS PROFUNDAS: A RESISTÊNCIA COMO UM ATO DE LIBERTAÇÃO E EMANCIPAÇÃO .....	108
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	119
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	123

## INTRODUÇÃO

### i. Objeto e fontes

O presente trabalho tem a pretensão de se inserir na vasta linha historiográfica sobre missões jesuíticas na América problematizando questões relativas à resistência indígena contra o Tratado de Madri.

Dentro do leque de estudos missioneiros, a Guerra Guaranítica é o fenômeno histórico que mais chama minha atenção, pois reflete um processo de resistência e de protagonismo dos indígenas missionados pelos jesuítas. De acordo com as prescrições do Tratado de Madri (1750) os Guarani-missioneiros deveriam deixar seus povoados, as plantações, os ervais e as estâncias de criação de gado, os quais seriam entregues a Portugal, que cederia, por sua vez, a colônia de Sacramento para Espanha. Entretanto, os indígenas se opuseram veementemente aos acordos do tratado e levantaram resistência contra os demarcadores de limites das coroas ibéricas. As tropas de Portugal e Espanha só conseguiram acabar com a sublevação indígena quando juntaram forças, em 1756. Ainda assim, os custos e as dificuldades para realização dos acordos fizeram com que o tratado fosse anulado e substituído pelo Tratado de El Pardo (1761), o qual recolocava os Sete Povos em poder da Espanha e devolvia Sacramento para Portugal.

Um estudo sobre a Guerra Guaranítica, como salienta Golin (1998), deve fugir de idealismos, isto é, não se pode idealizar esse fenômeno como algo que, de fato, não ocorreu. Os índios foram derrotados! Não se pode querer vingá-los em estudos acerca desse fenômeno.

O objetivo deste trabalho, entretanto, longe de ser idealista, ou de querer vingar a derrota indígena, quer abordar a resistência contra o Tratado de Madri como um momento chave no qual os Guarani foram protagonistas, tal como em todo processo histórico missioneiro. Um processo marcado por emancipação das tutelas que os cercavam e de luta, unicamente, segundo seus interesses e objetivos, a fim de se manterem em um modo de vida que, diante da opressão colonial das *encomiendas*, das bandeiras, do expansionismo lusitano, de indígenas do Chaco, da tutela reducional (enquadramento sociocultural dos Guarani num povoado urbano, barroco cristão), dos

ataques externos à redução, conseguia preservar traços de sua identidade étnica Guarani. Os eventuais equívocos estratégicos e a conseguinte derrota na guerra não descaracterizam o protagonismo e a resistência.

Assim sendo, quero entender o protagonismo indígena naquele contexto e destacar sua posição face ao cenário geopolítico da época, bem como a consciência histórica e étnica desse grupo acerca de sua primazia e direitos sobre o território missioneiro.

A hipótese que sugiro é de que os Guarani-missioneiros tinham consciência de seus direitos<sup>1</sup> sobre as terras dos Sete Povos e, de igual modo, sabiam de seu papel nos meandros geopolíticos da época, uma vez que figuravam enquanto uma barreira contra o avanço português na fronteira sul.

Ainda sugiro que diante do Tratado de Limites, os indígenas não aceitaram passar suas terras para Portugal, que outrora os buscavam escravizar e muito mal lhes fizeram, pois foram os bandeirantes portugueses os responsáveis pela destruição de várias reduções e escravização de muitos índios ao longo do século XVII. Nesse contexto, também defendo que os Guarani-missioneiros lutaram para preservar um modo de vida que foi constituído em pouco mais de um século de reduções, de modo que entendiam que a entrega das terras comprometeria a integridade física, étnica e identitária que haviam criado. Desse modo, a resistência indígena pode ser compreendida como negação de opressão, pois a luta foi contra sistemas coloniais baseados na opressão. Nesse sentido, a resistência contra a transmigração das terras dos Sete Povos não está ligada somente a uma reação às agressões ibéricas, mas, antes, reflete que os indígenas tinham consciência de seus direitos, bem como das diferenças e vantagens de sua organização social, produtiva, econômica no cosmos missioneiro, de modo que deveriam lutar para preservar essas condições.

Para analisar a posição dos Guarani-missioneiros no contexto da Guerra Guaranítica no primeiro capítulo problematizo como os militares ibéricos e os padres jesuítas representavam os indígenas em seus escritos da época. No segundo capítulo analiso como os Guarani das missões se colocavam diante das contentas geopolíticas entre os ibéricos e a sociedade circundante, apontando como a manutenção daquela ordem passava muito por negociações: os índios lutaram em prol da Espanha,

---

<sup>1</sup> A discussão sobre a noção de direito abordada aqui está disposta no terceiro capítulo deste trabalho.

funcionando como barreira geopolítica. Tornaram-se, igualmente, vassallos do rei e fiéis cristãos, mas, em contrapartida, mantiveram seu território e cultivavam, com as devidas transformações, seu grupo étnico<sup>2</sup>. Porém, quando são excluídos das negociações e obrigados a abandonar suas terras, resistem e se levantam contra o poder central. Finalmente, no último capítulo deste estudo, abordo a resistência a partir do protagonismo indígena, levando em consideração questões de reconhecimento de direitos e de emancipação de sujeitos subalternizados<sup>3</sup>.

Essas questões foram levantadas com base em produções historiográficas e em fontes sobre o referido período. Destaco como parte da historiografia as produções de Tau Golin (1998; 2014), Julio Quevedo (1996), Moacyr Flores (1996), Meliá (1997; 1978) dentre outros; e como fontes, as cartas dos índios se opondo ao tratado, que foram compiladas por Rabuske (1978), bem como a “História da Transmigração dos Sete Povos” escrito por Escandón, com revisão e tradução de Bruxel e Rabuske (1983) e os diários dos militares ibéricos responsáveis pelas demarcações, compilados, a priori, por Custódio de Sá e Faria e reunidos em livro por Golin (1998).

As principais fontes utilizadas para a presente pesquisa são: *“As cartas dos índios dos Sete Povos aos Governador de Buenos Aires José de Andonahegui”*, *“Diário da Expedição e Demarcação da America Meridional”*, *“A História da Transmigração dos Sete Povos Orientais”*, *“Relação Abreviada da República que os religiosos Jesuítas da Província de Portugal e Espanha , estabeleceram nos domínios ultramarinos dos dois Monarcas, e da guerra , que neles tem movido, e sustentado contra exército espanhóis e portugueses.”*

---

<sup>2</sup> O cristianismo nas missões possuía traços muito particulares da espiritualidade tribal dos guarani: uma passagem de Montoya (1985, p. 54) descreve que durante o ritual católico do sepultamento nas reduções juntamente com outros índios, “[...] uma velhinha, munida duma peneira assaz curiosa e pequena, e, da mesma forma velada ou fingida, agitava a tal peneira pela sepultura, como se tirasse qualquer coisa. À vista disso diziam os índios que com isso tiravam a alma do defunto, para ela não padecer enterrada com o seu corpo.” É notório que a despeito de um sepultamento cristão, os traços de diferenciação estavam presentes através da senhora que praticava um ritual tradicional do povo Guarani. Isso quer dizer que a cultura foi transformada, mas suas fronteiras de diferenciação perduraram.

Além disso, a cultura dos guarani incidia sobre as práticas tradicionais cristãs e as alterava. Um exemplo são as festividades cristãs que aconteciam nas reduções: elementos tradicionais da cultura guarani faziam-se presentes nas festas, nas quais os guarani davam novos significados aos padrões culturais cristãos, de modo que conseguiam inserir elementos de sua cultura no seio dos rituais católicos – danças, músicas, cantos, alimentos e gritarias, particulares da cultura guarani (OLIVEIRA, O. 2014)

<sup>3</sup> Sujeitos subalternizados podem ser entendidos como os que vivem à margem do paradigma hegemônico, que são constantemente postos em condição de inferioridade (MASO; SELIS, 2014).

No que se refere às Cartas dos índios dos Sete Povos, essa coletânea de fontes é fundamental para as problematizações deste estudo. Essas cartas foram originalmente escritas em guarani e posteriormente traduzidas para o espanhol<sup>4</sup>. As que possuo foram traduzidas para o português pelo padre Arthur Rabuske. Os escritos indígenas são um caminho essencial para se pensar o protagonismo desses povos em sua atuação histórica. Pensando na resistência e protagonismo dos Guarani-missioneiros contra o Tratado de Madri, as cartas apresentam elementos importantíssimos do processo de resistência e luta pelo território, pois apresentam as estratégias dos indígenas para permanecerem na terra, suas apropriações do discurso religioso, sobretudo dos temas demonológicos e de um Deus castigador. Esses elementos introduzidos pelo cristianismo no cotidiano reducional foram lançados pelos Guarani contra seus inimigos. As problematizações que desenvolvi com base nessas cartas remetem às questões de análise do discurso, do imaginário e de representações.<sup>5</sup>

O Diário das expedições demarcatórias, escrito por Sá e Faria<sup>6</sup>, também é uma fonte primordial deste trabalho. Abordei esta fonte problematizando as representações que os comissários ibéricos faziam dos índios missioneiros e de sua resistência. Nesse sentido, utilizei como lente questões relativas ao encobrimento, à colonialidade e à inferiorização do Outro. Assim, pude apreender, em alguma medida, o imaginário desses Comissários acerca da alteridade indígena.<sup>7</sup>

A História da Transmigração dos Sete Povos Orientais, escrita pelo Padre Juan de Escandón<sup>8</sup>, é, igualmente, uma fonte muito importante para se entender as

---

<sup>4</sup> As cartas dos índios dos Sete Povos foram publicadas primeiramente pelo Padre Francisco Mateos em 1949. O padre Mateos informa que havia as cartas originais escritas em guarani, e exemplares em castelhano. A publicação do padre Mateos corresponde às cartas em castelhano. A primeira tradução para o português foi feita pelo padre Luis Gonzaga Jaeger. Rabuske, na edição aqui usada, informa que fez a tradução das originais em castelhano, que foram originalmente traduzidas do guarani a pedido de Andonaegui. Diz Rabuske (1978, p. 68) que “[...] achamos preferível uma tradução vernácula não literal. [...] preferimos, por vezes, uma tradução apenas interpretativa”

<sup>5</sup> A citação dessas cartas será referência com o nome do povoado que expediu a epístola, seguido do ano de expedição e autor que as compilou, no caso Rabuske (1978)

<sup>6</sup> José Custódio de Sá e Faria (1723 -1792) integrava a equipe de demarcadores do Tratado de Madri e foi primeiro comissário da Terceira Partida Demarcatória. Foi o responsável por compilar todos os documentos, tais como cartas, diários, correspondências, tratados, ordens, instruções, cartografias da guerra guaraníca.

<sup>7</sup> Esses diários foram transcritos e compilados por Tau Golin (1998). A citação dessa fonte será estruturada pelo nome do escritor, seguido do ano em que o diário foi escrito e, por fim, indicando o livro que os compilou, no caso Golin (1998).

<sup>8</sup> Juan de Escandón (1696-1772) ingressou em 1716 para Companhia de Jesus, chegando à Província Jesuítica do Paraguai em 1733. Em 1757 foi eleito procurador da Província jesuítica do Paraguai. Ocupando esse posto, Escandón foi enviado para Madri e Roma, onde se deparou com o clima adverso dirigido a atuação dos Jesuítas nas Missões do Paraguai. Diante disso, em 1760, escreveu a defesa da

representações que os jesuítas faziam acerca dos índios sublevados. Essa obra foi uma defesa da Companhia de Jesus contra as acusações de que os missionários seriam os responsáveis por incitar os indígenas a lutarem. Nessa fonte, observo como as representações dos padres acerca dos Guarani-missionários são carregadas pela noção de incapacidade indígena, de inferioridade e infantilidade.

Nesse sentido, demonstro que, apesar da oposição ideológica entre jesuítas e iluministas, há, nesses paradigmas opostos, posturas comuns, as quais atestavam, na aura de estudos de inferioridade biológica propostos pelos iluministas, que os indígenas eram seres incapazes de se autogerirem e se auto-organizarem devido à sua condição naturalmente débil. Obviamente que a “inferioridade” que os jesuítas alegavam, como veremos, era mais circunstancial e pragmática do que as teses de Buffon e De Pauw.

*A Relação Abreviada [...] teve sua autoria imputada ao Marquês de Pombal. Esse documento, na ânsia de incriminar a Companhia de Jesus pela sublevação indígena, nega o protagonismo dos índios na resistência contra o Tratado de Madri. Problematicando essa fonte a partir da perspectiva do encobrimento, observo que os Guarani-missionários eram representados como seres de pouco valor e incapazes de levarem adiante suas demandas sem a tutela jesuítica.*

Há, igualmente, um compilado de documentos sobre o Tratado de 1750 nos Anais da Biblioteca do Rio de Janeiro (a partir de agora BNRJ), publicados em 1930. Consta nessa compilação desde negociações antecedentes ao Tratado de Madri até as representações contrárias à execução do tratado escrita pelos jesuítas. Nesses documentos problematizo a oposição dos jesuítas e suas recomendações sobre a ilegalidade do Tratado.

## **ii. Historiografia e Crítica**

O campo de estudos das Missões Jesuíticas entre Povos Indígenas se caracteriza pela vasta literatura histórica. A partir do final do século XIX até meados do século XX, constituiu-se uma historiografia com pretensões científico-acadêmicas sobre a temática missionária. Em um primeiro momento, os próprios jesuítas produziram uma

---

Companhia de Jesus, posteriormente intitulada de “*A História da Transmigração dos Sete Povos Orientais*”

bibliografia de cunho apologético do trabalho evangelizador dos padres, que ao mesmo tempo eximia os jesuítas de qualquer responsabilidade pela insurreição indígena decorrente do Tratado de Madri (1750). Entre as abordagens marcadas por esse viés pode-se destacar as produções de Teschauer (1921), Jaeger (1940), Bernardi (1958), Furlong (1962), Bruxel (1987), Lugon (1976).

Como contraponto a essa perspectiva surgiu uma bibliografia manifestamente acusatória e condenatória do projeto missionário e dos padres jesuítas, que, nesse sentido, também negava a importância e o protagonismo indígena da região platina. São exemplos dessa perspectiva os estudos de Vellinho (1970) e Goulart (1978).

Cabe destacar que essas oposições e ambiguidades sobre a temática não são, exclusivamente, fruto de análises historiográficas, mas sim contemporâneas à experiência missionária. Já nos séculos XVII e XVIII, eram produzidas obras apologéticas do trabalho missionário dos jesuítas junto aos Guaraní, principalmente de autoria dos padres, tais como “*A Conquista Espiritual*” de Montoya, “*História da Conquista do Paraguai, Rio da Prata e Tucuman*” escrita pelo padre Guevara, “*A História da Companhia de Jesus da Província do Paraguai*”, de autoria do padre Pedro Lozano, que defendiam, em linhas gerais, o sucesso e a importância da empreitada missionária junto aos indígenas.

Em oposição, obras como a “*Relação Abreviada da República que os religiosos jesuítas estabeleceram no Paraguai*” de autoria de Marquês de Pombal, “*O Uruguai*” de Basílio de Gama e o “*Cândido*” de Voltaire, que, apesar de distintas motivações e estilos, criticavam, de maneira convergente, o que chamavam de “[...] o obsoletismo, maquiavelismo e perfídia dos inicianos” (DOMINGUES, 2006, p. 44). Também é importante destacar que essas obras são de meados do século XVIII, em que se processava uma reestruturação política diante do Iluminismo. Assim sendo, essas críticas se construía tendo como pano de fundo o pensamento ilustrado, opondo-se à irracionalidade da fé e o obscurantismo que os jesuítas pregavam.

Quando se analisa as historiografias acerca das missões jesuíticas saltam aos olhos as abordagens eurocêntricas, que sustentam em comum o discurso da inferioridade indígena e da necessidade de tutelá-los. No caso da historiografia nacionalista sul-rio-grandense defende-se que a formação do Rio Grande do Sul enquanto Estado brasileiro não sofreu influência dos Guaraní-missionários, de modo



que as missões jesuítico-guaranis, igualmente, não deixaram nenhum legado na região. Assim sendo, de acordo com Vellino (1970) a experiência missioneira não influenciou culturalmente a formação do Rio Grande do Sul.

Nesse sentido, essa corrente historiográfica, além de ressaltar a insignificância dos Guarani e da experiência missioneira na formação do Rio Grande, também advogava a inferioridade dos indígenas face a superioridade da raça branca. Diante disso, “O que distingue o tipo étnico que se está formando em nosso Estado, é este notável contingente de raça branca, fundida em menor coeficiente de sangue indígena e africano” (GOULART, 1978, p. 177)

Além do racismo contido nessas abordagens, há também uma tentativa de apagamento da importância do Outro na história. Desse modo, pode-se perceber aquilo que Mignolo (2003) conceituou como colonialidade do saber, na medida em que se constrói uma produção acadêmica comprometida unicamente com o discurso eurocêntrico, na medida em que se nega a importância dos Guarani na formação da identidade rio-grandense<sup>9</sup>. De igual modo, através da lente da colonialidade, a noção da inferioridade da raça indígena em vista da raça branca reforça a inferiorização do Outro, e, por conseguinte, reproduz uma lógica colonial da inferioridade humana dos ameríndios e negros, delineando a colonialidade do ser<sup>10</sup>. Nesse movimento há, igualmente, um processo amplo de encobrimento dos índios, pois nega-se fervorosamente sua presença e importância na formação do Rio Grande do Sul.

No que se refere à historiografia jesuítica, a principal característica é a apologia exacerbada da experiência reducional. Nesse sentido, é notório nessa corrente historiográfica a concepção de selvageria, infantilidade e incivilidade dos índios antes da obra evangelizadora, sustentando que foi através das missões que os indígenas deixaram a condição de bárbaros e selvagens em que viviam. Diante disso, é também comum nessa historiografia a concepção histórica providencialista no sucesso da experiência missioneira, os Guarani, entretanto, ficam em segundo plano.

O padre Arnaldo Bruxel tratando da extinção do projeto reducional e da expulsão dos jesuítas, faz a seguinte conclusão:

---

<sup>9</sup> A colonialidade do saber é que é marcada pela geopolítica do conhecimento, que coloca em condição de inferioridade os saberes que não são provenientes de lugares geohistóricos centrais (MIGNOLO, 2003).

<sup>10</sup> A colonialidade do ser, por sua vez, corresponde a subalternização e inferiorização do Outro, seja por questões culturais, biológicas etc. (MALDONADO-TORRES, 2007)

Quanto à cultura europeia, deve-se conceder que o guarani não a integrou em sua vida, a ponto de poder desenvolvê-la, após o afastamento brutal de seus mestres religiosos. Devido às condições humanas do índio, ela foi, na prática, sob diversos aspectos, apenas um adestramento. Mesmo assim, nenhum outro povo indígena revelou, em iguais condições, resultados tão admiráveis, devidos, em grande parte, à incrível faculdade imitativa dos guaranis. Pergunte-se à história quanto tempo levaram outros povos, saídos da selvageria, para atingir o mesmo grau de cultura (BRUXEL,1978, p. 156)

Essa argumentação de Bruxel é característica da historiografia jesuítica, na medida em que supõe que há, realmente, uma superioridade da cultura europeia em relação à cultura ameríndia, e que, de igual modo, antes da evangelização dos padres, os índios eram selvagens.

Há ainda outros estudos missionários marcadamente colonialistas e eurocêntricos, que reproduziram discursos glorificadores do trabalho dos jesuítas junto aos índios. A noção que impera nesses discursos é semelhante a do padre Bruxel, que se sustenta no argumento evolucionista, em que os jesuítas tiraram os indígenas de um modelo produtivo-econômico ultrapassado e irracional, conduzindo-os para um modelo primoroso. Nesse contexto, ao tratar da produção de erva-mate, Lugon (1976, p. 127) evidencia que o sucesso dos plantios só foi possível graças aos jesuítas, porque “A cultura e a colheita exigiam cuidados de gente experiente e atenta”. Assim sendo, o autor reforça a mística do modelo reducional, apontando que “nenhuma outra região da América conheceu na época uma prosperidade tão geral, nem um desenvolvimento econômico tão equilibrado e saudável” (LUGON, 1976, p. 130). Mas é “generoso” ao reconhecer que os Guarani também haviam ajudado no êxito econômico da “República Jesuítico-Guarani”. E mais recentemente, Miranda Neto apontou que os padres através das missões:

[...] organizaram e disciplinaram as atividades dos ameríndios. A organização e disciplina dos jesuítas induziram os guaranis a se transformarem de imprevidentes e livres caçadores e coletores em agricultores e criadores eficientes, a fim de garantirem razoável alimentação, vestuário e moradia. [...] Havia [antes das missões] má divisão do trabalho e do tempo disponível (MIRANDA NETO, 2012, p. 137).

A premissa utilizada pelo autor no trecho acima é falsa, afinal desde sempre se soube que os Guarani são povos agricultores (horticultores) que têm na economia agrícola seu principal sustento. As diversas tendências historiográficas, assim como os cronistas, a depender dos propósitos, ocultam esse aspecto. Esse é o caso de Miranda

Neto ao afirmar que os Guarani eram imprevidentes caçadores e coletores. Essa tentativa de ocultar a vocação para agricultura entre os indígenas se faz presente desde as primeiras representações dos europeus acerca dos nativos da América. Para Woortmann (2004), esconder a agricultura era uma forma de ressaltar a selvageria. Nesse sentido:

Os indígenas viveriam “segundo a natureza”, mas, embora nus e sem noção de propriedade privada, sabem construir casas, tecer redes e fazer canoas; possuem, pois, alguma industriiosidade. Essa industriiosidade afasta-os da bestialidade do “homem selvagem” do imaginário antigo e medieval. No entanto, e paradoxalmente, Vespúcio, como Pigafetta e outros, insistia em ocultar a agricultura Tupi, mantendo assim, ainda que por omissão, a relação simbólica entre selvagem e ausência de agricultura. (WOORTMANN, 2004, p. 171)

Abordagens colonialistas como a de Miranda Neto deixam subentendido que os Guarani precisavam de tutela, pois seu sistema obsoleto já não mais satisfazia suas necessidades. Esses discursos refletem uma visão pouco comprometida com as complexas relações interétnicas no contexto missionário, e mais preocupada em sustentar uma visão ideologizada da realidade missionária, espetacularizando o trabalho dos jesuítas e apagando os elementos da cultura Guarani que se recriavam no cotidiano reducional.

Há de se destacar que essa corrente historiográfica não parte de uma crítica à empreitada colonial, pelo contrário, naturaliza-a e tenta relativizá-la utilizando como subterfúgio a evangelização como algo positivo para os povos indígenas. Essas abordagens, como demonstrado, defendem que a organização política, social e cultural dos Guarani era inferior às formas de organização europeias, de modo que a evangelização e, por conseguinte, a introdução da cultura europeia tirara os índios de uma condição ínfima e os conduzira, como se faz com seres ainda infantis, para um modelo repleto de vantagens.

Pode-se ver que apesar de distintas entre si, as correntes historiográficas de lusitanos e apoiadores dos jesuítas comungam da mesma essência colonialista de inferiorização e subalternização do outro em termos ontológicos, epistemológicos e econômicos.

Como uma ruptura e mudança de paradigma há uma terceira via historiográfica, a qual busca realizar pesquisas menos comprometidas com as causas dos lusitanos e dos

jesuítas, superando as visões eurocêntricas das demais correntes. Dentre os estudiosos desta corrente destacam-se Bartomeu Meliá, Arno Kern, Moacyr Flores, Julio Quevedo, Eduardo Neumann dentre outros.

Em um artigo publicado nos Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários, Kern (1985) oferece uma discussão muito profícua no que se refere aos métodos para a reconstrução do passado histórico missionário. Neste trabalho ele aponta que, como em qualquer prática científica, os estudos sobre as missões devem ter como base problemas de pesquisa acerca de alguma lacuna ou de alguma releitura sobre outras propostas de estudo.

Essas questões basicamente metodológicas da prática científica foram, por vezes, deixadas de lado, favorecendo generalizações ideológicas, discursos partidários ora favoráveis, ora contrários aos jesuítas. Isso levou a apropriações distorcidas dos documentos e conceitos acerca do processo missionário, o que, por conseguinte, limita a elaboração de análises desprendidas de paixões.

Nesse sentido, deve-se lançar um olhar crítico para a documentação do período missionário, pois o lugar de produção e as intencionalidades dos atores sociais influenciam os discursos contidos nesses documentos:

Muitas vezes não se chega mesmo a perceber que estas fontes não são neutras, mas seguem a orientação de quem as produziu e variam segundo o fim a que se destinam. Assim, os documentos produzidos em Assunção tenderão sempre a reproduzir as reivindicações dos proprietários de terras que exigem a liberação da mão de obra guarani das Missões para o trabalho servil através da “encomienda”; já a documentação de Buenos Aires é quase totalmente omissa em relação ao problema. Documentos produzidos pelos jesuítas e dirigidos às autoridades de Madri tendem a salientar a necessidade de manutenção do exército guarani face à expansão luso-brasileira na fronteira em guerra, enquanto que em documentos enviados a Roma preocupam-se muito mais em descrever o avanço do cristianismo na missão que se realiza entre pagãos. A documentação administrativa, religiosa ou civil reage igualmente face às mudanças ocorridas ao longo do processo histórico missionário. Assim, se nos inícios da expansão jesuítica predominam as informações sobre a divulgação da “conquista espiritual” e a luta contra os demônios que são os pajés e os bandeirantes, mais tarde serão os conflitos internos contra o bispo Cardenas e contra os “Comuneros” de Assunção que poderão ser a tônica principal dos relatos. (KERN, 1985, p. 30).

Conceber e compreender que os documentos possuem locais de produção e que, por isso, convergem para interesses e objetivos específicos, é um passo importante para

se construir um estudo sobre o período missioneiro que se caracterize por abordar fatos conjunturais de longa duração, tais como ciclos econômicos, modelos políticos, revoluções tecnológicas. Em outros termos, trata-se de como o contexto geral influencia no local, ou ainda, como o local explica o global (KERN, 1985).

Essa concepção marca, exatamente, uma via alternativa aos embates historiográficos antimissionários e pró-jesuítas, na medida em que se passou a estudar as Missões não mais tão somente como um apêndice dos modelos político-econômicos e sociais da Europa, mas sim houve a compreensão da importância de se valorizar a história dos Guarani, suas trajetórias e costumes étnicos, bem como sua interação com os colonizadores e os efeitos práticos desse contato.

Abriu-se, desse modo, o campo de pesquisa para os métodos da etno-história, da arqueologia e da iconografia, permitindo a constatação de que as Missões tinham traços importantíssimos dos Guarani, e não somente da sociedade europeia, como se imaginava. Aqui há um movimento que aponta para descolonização da temática e que se preocupa em analisar a cultura dos ameríndios em contato com as práticas de evangelização.

Nesse sentido, essa corrente historiográfica procede, diferentemente das anteriores, contra o encobrimento, destacando as particularidades da cultura dos índios e como esses elementos culturais se perpetuaram no contexto da evangelização. Assim sendo, pode-se perceber uma desconstrução epistemológica, visto que se constrói um discurso que leva em conta especificidades da cultura indígena; e uma desconstrução ontológica, pois há uma inflexão na forma de se compreender o indígena, deixando de estar vinculada ao discurso da barbárie. Portanto, essa linha historiográfica, ainda que não esteja vinculada à movimentos epistemológicos decoloniais, tem uma produção que acena para a descolonização da temática missionária.

Assim sendo, ao se atentar para esses fatores, é possível perceber a complexidade que envolvia o período missionário:

[...] sociedades ibéricas em plena expansão colonizadora que não apenas se afrontam numa fronteira viva e belicosa, mas que igualmente se chocam contra sociedades indígenas variadas [...]. Cada uma dessas totalidades sociais que recriamos podem ser heurísticamente decompostas, a partir dos dados documentais, em evidências de relações sociais e econômicas, instituições políticas, ideologias próprias; em

suma, complexas visões de mundo e modos de vida (KERN, 1985, p. 35)

Destarte, pensar as Missões como um processo homogêneo – República Cristã, República Comunista, Estado Teocrático – implica em ocultar as complexas relações e os efeitos dos contatos interétnicos que se processam em uma tríade de sociedades distintas: indígenas, espanhóis e portugueses. Desse modo, reforça-se uma perspectiva eurocêntrica e etnocêntrica que nega o protagonismo indígena como sujeitos de sua história. Em termos mais práticos, a proposta metodológica é que se descolonize o pensamento histórico e que, a partir daí, frutifiquem pesquisas atentas a diferentes sociedades e atores sociais do contexto missionário e suas particulares relações de poder.

Como apresentei anteriormente, a experiência missionária estava inserida nas estruturas de encobrimento e colonialidade, pois sua proposta, bem como salienta o padre superior da Companhia Diogo Torres Bolo aos padres Cataldino e Mazeta no Guairá, era “a conversão de tantos infiéis” ([1610] In: RABUSKE, 1978, p. 22). Assim, a diferença foi encoberta e o objetivo devia ser salvar as almas de seres fadados à perdição. A crença guarani foi sumariamente considerada obra do demônio, não houve preocupação em apreender minimamente as particularidades e especificidades dos ritos e costumes que praticavam. Nesse sentido, “Evangelizar e civilizar os indígenas ‘pagãos’ foram os principais objetivos das Missões religiosas na América espanhola” (KERN, 1982, p. 97).

Apesar disso, há uma sugestão na historiografia que as reduções, desde 1609 com as missões no Guairá, foram um mecanismo minimizador do processo massivo de espoliação sociocultural pelo qual passavam os indígenas. Foi uma “alternativa” ao escravismo de encomendeiros e bandeirantes. Entretanto, tratava-se de uma alternativa que não era a solução do seu oposto, senão a escolha de uma forma de exploração mais moderada. A historiografia sustenta essa característica de “alternativa” no fato de que no espaço reducional os autoritarismos “necessários” para transmissão de alguns valores ocidentais para os indígenas, como a vassalagem ao rei, pagamento de imposto, ou modelos sociopolíticos provenientes de modelos espanhóis, não eram levados a cabo com emprego da força, mas sim a partir do convencimento e, principalmente, da cooptação das crianças (KERN, 1982). Essa concepção está fundamentada na suposta benevolência dos jesuítas expressa nas instruções do padre superior Diogo Bolo, quando

indica que para conversão e doutrinação dos índios, os padres deveriam ser pacientes e, de forma alguma, deveriam ser um “peso ou carga” para os índios, procedendo “com suavidade e gosto dos índios” (DIEGO TORRES BOLO [1610] In: RABUSKE, 1978, p. 25).

Esse paradoxo envolvendo as missões jesuíticas, caracterizado, por um lado, pela pretensa proteção do indígena e, por outro, pela sua subalternização e colonização, foi aludido por Meliá (1997, p. 176) da seguinte maneira:

En la conciencia de los primeros padres [...] la reducción es un lugar de protección contra la encomienda y cualquier forma de esclavitud. Los franciscanos de hecho convivían con el sistema encomendero; los jesuitas quieren prescindir de Ella, hacen todo lo posible para desprestigiarla moral y políticamente, y hasta pretenden suprimirla [...]; una especie de proyecto anticolonial dentro de la misma colonia. De hecho los jesuitas en ningún momento cuestionarán el patronato real o cualquier otro aspecto del orden colonial con tal. [...] Las reducciones nunca dejarían de ser un producto de la norma colonial, cuya práctica abusiva querían corregir. De ahí, a mi modo de ver, procede la alta dramaticidad histórica de esta experiencia.

De acordo com abordagem do autor, percebe-se a tentativa de caracterizar as missões como uma alternativa dentro do projeto colonial.

Portanto, as análises historiográficas da terceira via sustentaram que as reduções foram um marco do colonialismo moderno, contudo marcaram, também, um vasto campo de contradição dentro do sistema colonial, na medida em que “poco a poco se colocaban fuera de la practica colonial [...]” (MELIÁ, 1978, p. 165). Essa perspectiva foi fundamentada na oposição das missões ao modelo de *encomiendas*, bem como à liberdade que davam aos indígenas, ainda que de maneira reduzida (MELIÁ, 1978). Deve-se pontuar, todavia, que a luta dos jesuítas contra o sistema de *encomiendas* servia, em última análise, também ao projeto da evangelização: o Guarani sucumbira aos maus tratos e maus exemplos do colono espanhol. Era preciso, desse modo, blindá-lo de tais ameaças para sustentar a prática cristã.

Independentemente do discurso que problematiza a função “protetiva” da missão, livrando os Guarani do jugo de encomenderos e bandeirantes, não se pode negar o ideal civilizador eurocêntrico das Missões. Foram impostos valores ocidentais

incompatíveis<sup>11</sup> com a cosmologia indígena, de modo que “Os indígenas não optaram livremente por todos os valores da sociedade ocidental europeia que os jesuítas representavam” (KERN, 1982, p. 99). Para isso, deveriam ser enquadrados nos moldes da civilização europeia, a fim de que abandonassem suas práticas profanas e, por conseguinte, adquirissem um comportamento racional e analítico (KERN, 1982).

Nesse sentido, Ramos (2007, p. 86) comenta que o processo de civilização e cristianização dos índios marcou uma ruptura no seu modo de ser, culminando na incorporação de elementos da cultura europeia cristã na espiritualidade guarani. Tratou-se de um “choque [...] entre dois estados de consciência: um intuitivo, aberto à natureza e ao cosmo, comunitário, em que todo o visível é símbolo de uma realidade maior; e o outro, embasado no ego, na individualidade, no Cristianismo, com todas as implicações da época”.

Diante disso, percebe-se que as missões jesuíticas foram uma experiência repleta de contradições e paradoxos, possivelmente por conta de formas de produção e de recepção distintas<sup>12</sup>: acreditavam os jesuítas que levavam a cabo o projeto colonial como idealizado, contudo isso era consumido de outras formas pelos Guarani, visando outros fins que não os que os jesuítas acreditavam estar satisfazendo.

Esse paradoxo é apresentado, novamente, por Meliá (1997, p. 166) quando afirma que:

La evangelización de los Guaraní del Paraguay presenta la fluctuación propia del proyecto hispánico de misión en tiempos de Colonia: una identificación con el proyecto mercantilista colonial, pero en algunos casos también un distanciamiento de este proyecto colonial, defendiendo el indio del peonaje esclavizante y de la encomienda inhumana.

Independentemente dos paradoxos acerca do projeto missional, havia, de fato, relações assimétricas de poder, que se materializavam em termos ontológicos, epistemológicos e econômicos. Diante disso, as Missões Jesuíticas da Província

---

<sup>11</sup> A experiência missioneira mostrou que esses padrões ocidentais foram resignificados, transformando a cultura tanto dos guarani, quanto dos padres jesuítas. Esse processo plasmou uma identidade étnica dos guarani reduzidos, marcada pela preservação de traços da cultura tribal em mescla com as práticas cristãs em um modos vivendi específico. Essa resignificação constitui a identidade étnica guarani-missioneira (LANGER, 2005).

<sup>12</sup> Essa noção de produção e recepção se baseia nas propostas de Certeau (1994) em “A invenção do cotidiano: a arte de fazer”



Jesuítica do Paraguai, apesar das discussões sobre seu caráter de alternativa, mantiveram

O intuito de conquistar os infiéis para lhe inculcir os padrões sociais, éticos e religiosos cristãos [...] intacto. Entretanto, dessa vez, os missionários, a serviço dos soberanos da Espanha, já haviam desistido de um projeto militar de guerra justa e de qualquer parceria com os colonos cristãos como possíveis agentes civilizadores. A partir do ano de 1610, as reduções jesuíticas entre os povos indígenas tendiam a uma gradativa segregação entre os colonos e gentios. No intuito de proteger os indígenas da exploração e dos vícios dos colonos, e desta forma viabilizaram a missão de conquista espiritual dos infiéis para a Cristandade, os jesuítas tornaram os povoados de neófitos praticamente impenetráveis aos não índios (LANGER, 2005, p. 57-58)

Algumas alternativas, lutas e rupturas se apresentaram historicamente. Nesse sentido, como já dito, entendo que a resistência Guarani na Guerra Guaranítica é um processo histórico que marca ruptura e luta dos indígenas por alternativa à dominação e opressão. Destarte, ao se propor que historicamente os latino-americanos promoveram rupturas e resistência, fundamentando, obviamente, essas propostas nas fontes, abrem-se condições para se pensar as lutas atuais a partir de um processo de longa duração, rompendo, por conseguinte, com discursos históricos de barbárie, incapacidade e passividade.

### **iii. Opções teórico-metodológicas**

Sob a perspectiva teórico-metodológica a leitura da experiência missioneira pode ser conduzida a partir das complexas relações entre europeus e ameríndios desde os primórdios da colonização.

Nesse sentido, quando se trata das relações entre europeus e ameríndios no período colonial, o conceito de encobrimento ajuda a entender o conteúdo das relações assimétricas que se processavam. Essa perspectiva sustenta que os europeus projetavam sobre os nativos americanos suas pré-concepções sobre o Outro: a princípio foram chamados de índios porque imaginavam estar nas índias, eram selvagens porque no imaginário europeu se tinha a construção escatológica do medievo, eram bárbaros porque não reuniam as características mínimas da civilização europeia. Esses preconceitos projetados nos povos americanos encobriam suas particularidades enquanto povo, daí decorre a ideia de encobrimento, isto é, esconder, negar a alteridade

do Outro. Muitos autores (TODOROV, 1996; MELIÁ, 1990; DUSSEL, 1993) trataram a chegada dos europeus na América não como descobrimento da América, mas sim como encobrimento.

A chegada dos europeus na América marca a confrontação do europeu com o Outro a ser conquistado, controlado e vencido. Tem-se a constituição de um ego descobridor, conquistador e colonizador de alteridade, marcando o encobrimento do não-europeu. Ou seja, o processo de contato não foi caracterizado como uma experiência de autorreconhecimento e de descobrimento do Outro, mas sim como uma projeção do que os europeus já conheciam do outro (os asiáticos) para os povos ameríndios – os índios – de modo que há uma negação das particularidades desse novo Outro e, por conseguinte, o seu encobrimento enquanto Outro. Assim, “A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como O Outro, mas como a matéria onde é projetado “o si-mesmo”. Então não é o “aparecimento do Outro”, mas a “projeção do si-mesmo”: encobrimento.” (DUSSEL, 1993, p. 35).

Meliá (1990) observa que os primeiros contatos marcam o encobrimento de homens e mulheres na América Latina. Para o autor, Colombo negligenciou três aspectos da sociedade que acabara de fazer contato: questões econômicas, religiosas e culturais. Isso é visível na medida em que Colombo, em seu diário, não cogita a possibilidade de que aquelas pessoas tivessem construções políticas, religiosas, sociais e econômicas já estabelecidas. Nesse sentido, pondera Todorov (1996, p. 34) que “os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião [...]”. Nisso há, segundo Meliá, uma intenção prática: ao encobrir o modelo econômico de reciprocidade dos indígenas, podia-se impor o modelo mercantilista. De igual modo, ao encobrir a fé dos indígenas, caracterizando-a como obra do demônio, era possível impor a fé cristã.

Nesse sentido, Todorov (1996) oferece uma abordagem a respeito da relação dos espanhóis com os índios (o Outro). Com base nos diários de viagem de Colombo, Todorov defende que Colombo sabia de antemão o que iria encontrar nas terras novas, de modo que a experiência vivida somente reforçava as suas verdades pré-concebidas. Assim, para sustentar suas pré-concepções sobre o que julgava ser a Ásia, Colombo negava qualquer informação dos indígenas que não se enquadrasse no que ele esperava

encontrar, dizendo que não se podia crer no que falavam seres bestiais que sequer tinham língua, costumes, leis ou religião. Se admitia, por outro lado, que os índios tinham língua, não se preocupava em aprender o idioma, mas tão somente fazia analogias das palavras para o Espanhol, como se o espanhol fosse o estado natural das coisas. A mesma atitude Colombo teve em relação às trocas de objetos: considerava os índios imbecis por trocarem ouro por tralhas; ele não entendia, afirma Todorov, que o sistema de trocas dos europeus era somente uma convenção dentre tantas; ele não estava, pois, preocupado em conjecturar os motivos e particularidades que levavam os índios a fazerem tais trocas, definindo-os de antemão como seres desprovidos de inteligência. Assim sendo, o autor pondera que a relação de Colombo com os índios se constrói em duas atitudes possíveis:

    Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substancia humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um (TODOROV, 1996, p. 41).

Diante disso, observa-se a incapacidade europeia de compreensão do Outro, representando-o como monstro e selvagem. Negava-se, pois, a humanidade do Outro porque se Deus criou o homem a sua semelhança, como criara aquela gente? Assim, sendo para o europeu, o modelo dessa criação, quem não era semelhante a ele, era selvagem, monstruoso – moral e fisicamente falando (WOORTMANN, 2004).

Desse modo, os relatos dos europeus sobre o selvagem, que por vezes constituíam uma espécie de etnografia, não estavam preocupados em observar o cotidiano, os costumes e a linguagem ameríndia como parte de uma cultura específica, de modo que “[...] a alteridade ameríndia tendia a ser entendida como degeneração selvagem. Assim, o registro etnográfico seguia em boa medida a recomendação de Bacon: o conhecimento dos costumes e dos ritos era necessário para que a evangelização fosse tornada possível” (WOORTMANN, 2004, p. 115).

O elemento central dessa perspectiva de encobrimento repousa na noção de projeção. Em uma abordagem a partir da psique, Gambini (1988) destaca que essa projeção não se processa no consciente, sendo, antes, uma ação do inconsciente humano. Para este autor o fenômeno da projeção é abastecido pelo fator do desconhecido, ou seja, é no desconhecido que inconscientemente o ser humano realiza a projeção do si mesmo, enxergando nesse desconhecido aquilo que é parte exclusivamente de seu inconsciente. O fenômeno da projeção irá se “corporificar” na medida em que aquele ou aquilo que recebe a projeção oferecer um “gancho” para ela. Em outras palavras, um conteúdo inconsciente não possui em si mesmo significado, de modo que ele só toma expressão quando é projetado no Outro (pessoas, culturas etc.). Por exemplo, a figura do selvagem, construída no imaginário europeu desde os gregos, quando projetada nos ameríndios a partir de 1492 só se materializou porque teve um “gancho” nos costumes e culturas dos povos nativos americanos.

Portanto, quando se trata das relações de europeus e ameríndios há a prevalência de uma noção durante todo o período colonial: de que a sociedade cristã civilizada deveria levar a salvação para os seres bárbaros. Essa concepção está na base do cristianismo, pois são ordens do próprio Cristo quando recomendou aos seus apóstolos “*Ide pelo mundo, pregai o evangelho a toda criatura*” (*Evangelho de Marcos, 16, 15-16*). Dessa recomendação, houve uma apropriação dos conquistadores, que constituíram um discurso eurocêntrico que se sustentava na falácia de que os europeus eram seres em pleno desenvolvimento, enquanto os outros povos eram infantis e primitivos. Nesse sentido, Brito (2013) aponta que a concepção de barbárie torna-se central para levar a cabo o projeto colonial e civilizatório, pois nega a humanidade do Outro, excluindo ou encobrindo a alteridade de povos indígenas, negros e mestiços.

Alguns conceitos serão acionados com frequência ao longo deste trabalho, de modo que entendo ser importante apresentá-los de antemão. Os principais são a noção de resistência, de imaginário e de representações.

A concepção de resistência passa pelo entendimento de que as sociedades indígenas são produtos de uma história e, nesse sentido, estão em constante transformação, mas mantêm práticas e tradições pré-conquista através de estratégias de sobrevivência e de resistência (BOCCARA, 2002). A ideia de resistir pode ser

interpretada de diversas formas: resistência pode ser oposição, negar-se a fazer algo, objeção, luta etc.

O entendimento sobre imaginário deve repousar, primeiramente, em uma concepção da realidade que vá além do determinismo e da racionalidade, observando-se, pois, que o ser humano é indeterminado e criativo, de modo que não é parte de uma ordem pré-estabelecida. Trata-se de buscar o sentido das coisas a partir da criatividade e da constante recriação e resignificação da experiência. Nesse sentido, propõe-se pensar as relações humanas a partir de uma realidade que é socio-histórica, e que, também, é indeterminada. Isto é, a realidade não deve ser pensada pelo paradigma racional da modernidade, mas sim pela incorporação da dimensão simbólica<sup>13</sup> nas estruturas sociais. Em outras palavras, a compreensão do ser humano, ou uma autocompreensão, não se constrói em uma perspectiva de racionalidade e de realidade pré-determinada, senão em uma implicação sobre si mesmo que é constantemente e simbolicamente representada. Desse modo, essa apreensão, ou compreensão de si mesmo (do ser humano) é feita a partir da criatividade e da imaginação, que são construídas no imaginário. Esse imaginário, portanto, é uma forma de conhecer anterior à razão, e se configura enquanto aquilo que é humanamente significado (RUIZ, 2003).

A partir da perspectiva do imaginário, a praxis é inserida em uma realidade indeterminada, de maneira que se percebe que o ser humano e a realidade socio-histórica não são parte de uma evolução, mas de uma realidade resignificada constantemente. Portanto,

A pessoa não é um produto acabado, mas uma criatura aberta pela ambiguidade e enriquecida pelo desejo. Não constituímos um ser definido, mas perambulamos entre a necessidade de plenitude e a busca de sentido. Não habitamos um mundo natural, mas vivemos numa selva de símbolos. Não somos um animal meramente racional, mas criaturas hermenêuticas que dotam de significado tudo o que tocam. Não nos adaptamos funcionalmente à realidade, mas a transformamos por meio da práxis criadora. Não respondemos compulsivamente a pulsões definidas pela nossa natureza, mas construímos nosso modo de ser a partir do desejo permanente; desejo que não está definido em nós, mas que nos define pela abertura sobre o que desejar e por que desejar isso e não aquilo (RUIZ, 2003, p. 54).

---

<sup>13</sup> Os meios simbólicos são os recursos para entender a realidade. Em si a realidade existe, mas não pode ser compreendida sem o sentido e o significado dos símbolos.

Nesse contexto, o mundo não é apresentado ao ser humano, ele é representado, pois tudo que está em interação com o ser humano é significado, resignificado e representado para dar sentido. Assim, todo conhecimento do mundo se processa pela atribuição de sentido, de modo que nada se apresenta objetivamente e naturalmente, mas tudo é significado culturalmente. Essas questões estão imbricadas na subjetividade, e são processadas no que Ruiz (2003) chama de sem fundo humano, enfim, no imaginário.

A ideia de representação, por sua vez, se fundamenta no entendimento de que o passado histórico não é revisitado, ele é tão somente representado pelo discurso histórico e pela narrativa. Essa representação está condicionada ao lugar social do historiador, suas preferências e intencionalidades. Nesse sentido, a realidade sócio-histórica só é acessada pela representação, que é a forma pela qual se constrói sentido para o passado. Assim, por um lado, a representação é um mecanismo pelo qual se faz ver algo que está ausente através de uma imagem, escultura. Por outro lado, a representação pode ser entendida como apresentação de algo ou alguém, sendo uma forma de representar o caráter de uma pessoa, de um grupo, ou de algum objeto etc. (CHARTIER, 1991).

## 1. O STATUS ONTOLÓGICO DOS GUARANI NA PERSPECTIVA DE DEMARCADORES DO TRATADO DE LIMITES E JESUÍTAS

Em fins do século XV e início do século XVI a geopolítica global era remodelada com o avanço marítimo de Portugal e Espanha: a invasão de novas terras e a assinatura do Tratado de Tordesilhas construíram o chamado sistema mundial<sup>14</sup> colonial moderno (TELO, 1996; MIGNOLO, 2003). Nesse sentido, os ibéricos eram as principais potências desse sistema, uma vez que Estados com maiores capacidades materiais<sup>15</sup> estavam em disputas internas pela hegemonia continental da Europa (KENNEDY, 1989). Privilegiados pela posição geográfica voltada para o atlântico e controlando as rotas de navegação, bem como explorando massivamente os povos e terras ameríndias, asiáticas e africanas, Portugal e Espanha tiveram amplo domínio do primeiro sistema mundial.

Todavia, a divisão bipolar do mundo pelo Tratado de Tordesilhas não dava conta de estipular com precisão as possessões territoriais de Espanha e Portugal em terras ameríndias. Desse modo, os conflitos territoriais marcaram as relações hispano-portuguesas, principalmente ao sul do continente, na região platina.

Esses litígios fronteiriços foram amenizados durante boa parte do século XVII em decorrência da União Ibérica. Todavia, o fim da União Ibérica reavivou as pugnas territoriais entre Espanha e Portugal. Na segunda metade do século XVII, a Espanha se reportava ao Tratado de Tordesilhas para reafirmar seus direitos sobre os territórios da região platina. Os colonos portugueses fixaram-se na região fronteiriça e fundaram a colônia de Sacramento nas margens do rio da Prata, que pertencia ao território espanhol. De igual modo, a colônia de Sacramento era uma manobra geopolítica importante para que Portugal ampliase as fronteiras ao sul e, por conseguinte, tornou-se um território de

---

<sup>14</sup> Por sistema mundial, tomo como base a concepção de Wallerstein (1974) que identifica o sistema mundial dividido entre centro e periferia, apontando uma lógica de acumulação específica distribuída geograficamente, de maneira que se estabelecem relações de dependência.

<sup>15</sup> Em teoria de Relações Internacionais, uma abordagem Realista entende que os Estados possuem capacidades materiais diferentes que se definem enquanto competência, coesão ou consistência política; tamanho da população; do território e força militar. Desse modo, alguns Estados apresentam mais poder que outros, sendo esse poder/recurso de poder a capacidade de manter a sobrevivência. Nesse sentido, alguns Estados têm mais condições de manter a sobrevivência do que outros, porque têm uma população maior, um território maior, uma posição geográfica melhor, força militar maior, competência e coesão política. Portanto, o que diferencia os Estados não é sua função no sistema, mas sim suas capacidades materiais, as quais aumentam as condições de sobrevivência (WALTZ, 1979).

grande importância econômica, pois era um entreposto que se mantinha do contrabando que, nesse período, crescia na região de especiarias e da prata de Potosi (BOERSNER, 1996; GOLIN, 2014).

Esses problemas de delimitação estavam associados à pouca precisão do Tratado de Tordesilhas, pois ele não tomava como base as particularidades locais das fronteiras coloniais. Diante de imprecisões, impasses e invasões mútuas entre os ibéricos, foi assinado o Tratado de Madri (1750), que visava pôr fim às lacunas e indefinições construídas pelo Tratado de Tordesilhas. O tratado de 1750 se fundamentou em um mecanismo diplomático diferente para a ocupação da terra: o *uti possedetis*, isto é, “dar à ocupação real da terra o valor da propriedade; a posse o elemento étnico-político caracterizariam o justo domínio” (RIO-BRANCO, 2010, p. 25). Ou seja, a ocupação física da terra concede legalidade à tal ocupação. Pelo Tratado de Madri, os espanhóis passariam a Portugal os Sete Povos das Missões e, em contrapartida, a Colônia de Sacramento, sob domínio português, seria entregue para Espanha. No “Diário da Expedição e Demarcação da America Meridional”, aponta-se que o Tratado deseja “[...] que se estabeleça a fronteira com a maior individualidade e precisão, de sorte que, no tempo adiante não haja lugar, nem motivo para a mais leve disputa [...]” (SÁ E FARIA [1751] In: GOLIN, 1998, p. 145)<sup>16</sup>.

Nesses moldes, as Missões dos Sete Povos seriam entregues aos portugueses, de modo que índios e padres deveriam sair do território, como destacava o artigo 16 do referido Tratado:

Das povoações ou aldeias, que cede S. M. C. na margem oriental do rio Uruguai, sairão os missionários com todos os móveis e efeitos levando consigo os índios para os aldear em outras terras de Espanha; e os referidos índios poderão levar também todos os seus bens móveis e semoventes, e as armas, pólvoras e munições, que tiverem em cuja forma se entregarão as povoações à Coroa de Portugal com todas as suas casas, igrejas e edifícios, e a propriedade e posse do terreno (MADRI, 1750, p. 7)

Os Guarani-Missioneiros se opuseram veementemente aos acordos de Madri, anunciando que, caso assim se cumprisse, haveriam de guerrear em defesa de seus direitos sobre aquelas terras: “Portanto, desta terra em que estamos, não sairemos enquanto não nos acharmos reduzidos a cinzas, e muito menos de nossas fazendas”

---

<sup>16</sup> Em algumas citações do Diário de Sá e Faria aparecerão anos diferentes, variando de 1751 a 1757. A fonte é a mesma, contudo tomo como referência o ano dos acontecimentos de cada evento.



(Carta do Povo De São Lourenço [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 76). Desse modo, as expedições demarcatórias se depararam com indígenas convencidos de seus direitos sobre aqueles territórios e dispostos a lutar contra a usurpação de suas terras.

Nesse contexto, os jesuítas foram acusados pelos portugueses de serem os responsáveis por incitarem os indígenas contra os acordos do tratado. Os acusadores argumentavam que os jesuítas estavam construindo uma espécie de Estado teocrático em um espaço geopoliticamente privilegiado e estratégico, pois, desde o início das reduções, os padres jesuítas teriam passado dominar:

imensos territórios, onde introduziram a produção racional na agricultura, na extração de produtos naturais, a exemplo da erva-mate, no pastoreio de milhares de cabeças de gado, na confecção de mercadorias têxtil, na construção naval etc. [...] os padres dominavam o comércio na bacia do Prata. Eram os senhores desde as cabeceiras do rio Negro, no sul, até o Salto Grande no rio Paraná, ao norte. Desde a metade do entre-rios (GOLIN, 2014, p. 75).

Essa posição relatada por Golin ao se referir às acusações da construção de um suposto Estado teocrático e defendida, principalmente, pelos lusitanos esconde completamente o protagonismo indígena nas Missões e, também, na resistência contra o Tratado. Por trás disso está implícita a noção de que os indígenas não teriam condições de se articularem para reclamarem aquele território, afinal não tinham maturidade para tanto.

E como fazer, todavia, o contraponto desta visão que apaga o protagonismo indígena tanto da experiência reducional, quanto da resistência na Guerra Guaranítica? As cartas dos índios missioneiros são uma ferramenta importante para desconstruir essa visão, pois delineiam a figura ativa do Guarani disposto a guerrear em lugar de entregar suas terras. De igual modo, esses escritos demonstram um processo de emancipação da tutela jesuítica pelos índios missioneiros, na medida em que tomam para si os rumos das negociações, estabelecendo conexão direta entre suas demandas e a administração colonial. Essas questões, entretanto, serão cuidadosamente tratadas no segundo e terceiro capítulo deste estudo.

Este capítulo, por sua vez, quer entender qual o status que espanhóis, portugueses e jesuítas conferiam aos Guarani-missioneiros no contexto do Tratado de Madri e da Guerra Guaranítica. Busco, nesse sentido, analisar as representações desses atores acerca dos indígenas sublevados.

## 1.1.A PERSPECTIVA DOS OFICIAIS IBÉRICOS ACERCA DA RESISTÊNCIA GUARANI-MISSIONEIRA: A INEXISTÊNCIA DO PROTAGONISMO INDÍGENA

Múltiplos interesses geopolíticos moldaram os acordos de 1750 e atingiram as reduções da Província Jesuítica do Paraguai. Esses interesses foram levados adiante por diferentes personagens ao longo do processo de demarcação das terras ao sul. Pelo lado espanhol cabe destacar o Marques de Valdelírios, que era comissário principal das demarcações; José de Andonaegui era o então governador de Buenos Aires; José Joaquim Viana foi o responsável pelo inquérito ao líder Sepé Tiaraju<sup>17</sup> e por sua execução. Do lado português destacam-se Gomes Freire, governador do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, era defensor da expansão portuguesa na fronteira platina e o primeiro comissário para demarcar as terras dos Sete Povos, organizando os exércitos luso-brasileiros na coalizão com a Espanha contra o levante indígena; José Fernandes Alpoim foi o comandante da segunda partida de demarcações; e José Custódio de Sá e Faria foi integrante das expedições redemarcatórias, sendo primeiro comissário da terceira partida. Sá e Faria foi responsável por compilar importantes registros da Guerra Guaranítica (GOLIN, 1998; 2014).

A figura de Sá e Faria é particularmente importante nesse contexto, pois seus diários configuram-se enquanto fonte de grande valia para se compreender a proposta desta seção. Sá e Faria era ajudante geral de Gomes Freire, de modo que:

Esta posição lhe permitiu manusear toda a documentação da expedição, acompanhar as operações e ter uma visão global sobre os acontecimentos. Situado no Alto-Comando empreendeu as marchas, presenciou escaramuças e conflitos armados, recebeu relatórios das tropas, discutiu a construção de estradas, empreendeu conversações com os índios etc. [...] No cargo de ajudante geral, Sá e Faria pôde, então narrar a parte mais dramática da evacuação dos Sete Povos. Reproduziu detalhes, como as ordens do dia de Gomes Freire, o impressionante volume de “munício de boca” para alimentas as tropas, as inoperantes guerrilhas indígenas, [...] a morte de Sepé Tiaraju, [...] a resistência indígena nos passos dos rios e arroios e, por fim, a ocupação das Missões. (GOLIN, 1998, p. 29)

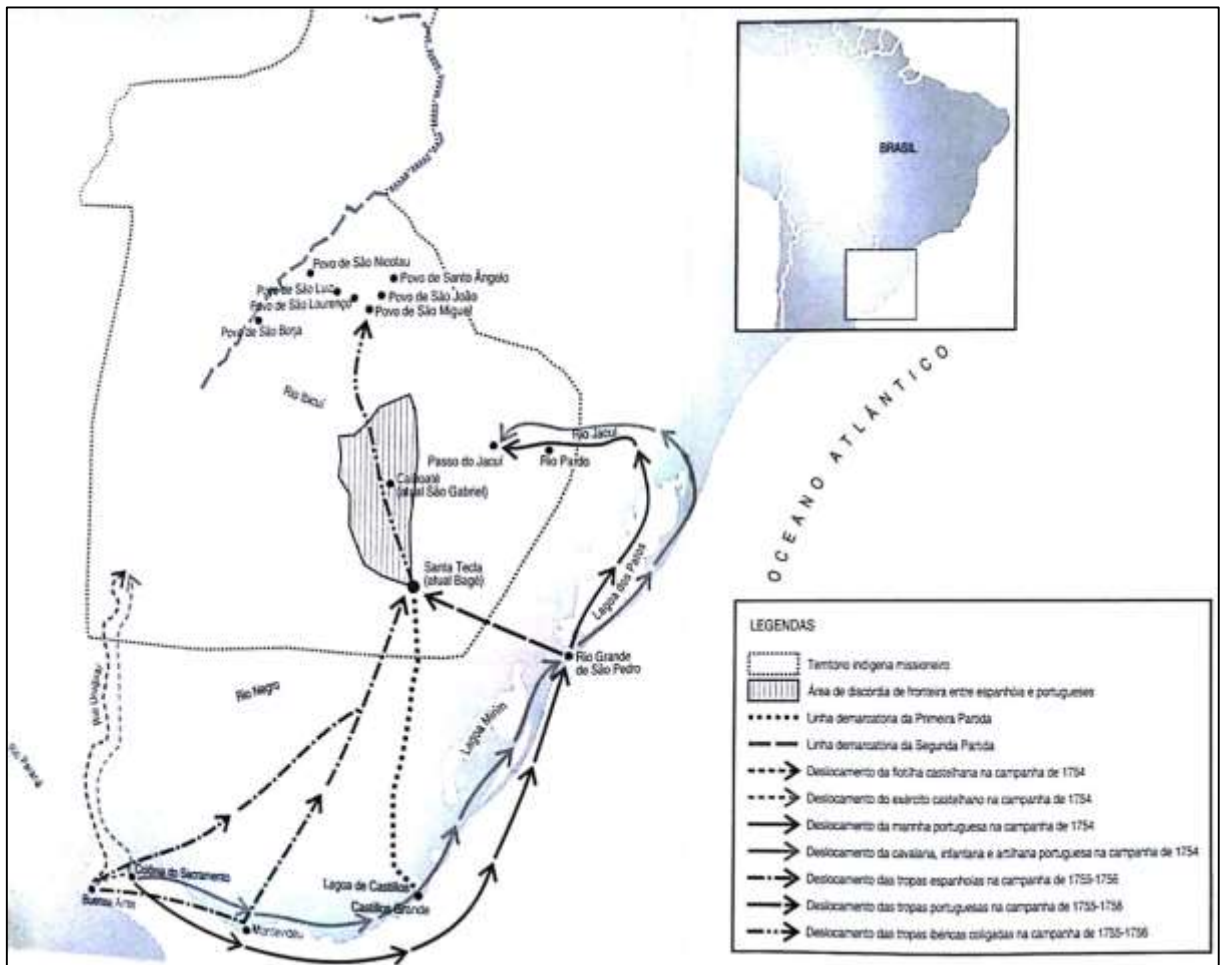
---

<sup>17</sup> Sepé Tiaraju foi alfares de São Miguel e comandante do exército guarani na fronteira sul. Foi um dos principais comandantes indígenas na Guerra Guaranítica. Ele é o principal símbolo da resistência indígena ao Tratado de Madri até hoje. Foi alvejado em 1756 pela tropa espanhola liderada pelo general José Joaquim Viana, sendo torturado e morto em sequência.

O diário de Sá e Faria é essencial para apreender a posição tanto dos militares portugueses quanto dos espanhóis, pois ele compila, inclusive, documentos e relatos dos comissários espanhóis, tais como José de Andonaegui. Desse modo, esses diários são as principais fontes para responder à problemática desta seção, qual seja: quais as representações dos demarcadores de limites acerca da resistência indígena?

Com a assinatura do tratado de limites deu-se início ao processo de demarcação das terras. As Coroas designaram os comissários para organizarem as partidas demarcatórias, a fim de cumprirem os acordos do tratado. Basicamente, as expedições foram divididas em três partidas: as primeiras partidas demarcariam de Castilho Grande até a bacia do Prata; as segundas partidas caminhariam para o norte, continuando as demarcações até as Sete Quedas, de onde seguiriam as terceiras partidas. O principal foco de conflito ficou por conta das segundas partidas, que foram as designadas para demarcarem as terras pertencentes aos índios dos Sete Povos (GOLIN, 2014).

## Mapa 1: As rotas de cada uma das Partidas Demarcatórias



Fonte: Golin (2014)

Para essas partidas foram assinados tratados que regeriam e guiariam as tropas demarcatórias na região platina. Esses acordos continham determinações para os Comissários, estratégias de ação e, igualmente, prestação de contas para as cortes ibéricas.

No tratado que regia as instruções para os Comissários, é possível observar que os Comissários ibéricos não concebiam a presença indígena como uma ameaça para a não consecução das prerrogativas atribuídas no Tratado de Madri. Isso se torna notório na medida em que, nas orientações sobre a entrega das terras, encaram com excessiva naturalidade a transmigração dos índios: “[...] os missionários e índios das povoações da margem oriental do rio Uruguai as evacuarão totalmente para se irem aldear em outras terras do domínio espanhol, procurarão que esta evacuação se efetue antes do dia das entregas.” (SÁ E FARIA [1751] In: GOLIN, 1998, p. 157). De igual modo, quando se

aventa a possibilidade de atraso para a permuta das terras, a resistência indígena não é concebida como elemento causador de tal entrave:

E por quanto não é possível executar as mútuas entregas, no termo de um ano, [...] por causa da precisa dilação que tem havido para o despacho desta Expedição, e atendendo aos muitos preparos que hão de preceder a execução das ditas mútuas entregas [...]. Porém, sem embargo disso, desejam [os Reis ibéricos] que se executem antes, se for possível. E se por alguns acidentes de mar, ou de terra, não se poderem fazer as entregas em todo o referido ano, concedem Suas Majestades faculdade aos Comissários Principais para que o prorroguem não mais que pelo tempo preciso para executá-las, porque é sua intenção que nenhuma coisa suspenda a execução do Tratado. (SÁ E FARIA [1751] In: GOLIN, 1998, p. 169)

Em vista disso, parece que os ibéricos não concebiam que os Guarani-missioneiros poderiam oferecer dificuldades para a execução das demarcações, afinal os elementos que eles recorrem para falar de possíveis atrasos das respectivas entregas das terras não evocam, em momento algum, a presença indígena nos Sete Povos.

Essa constatação pode, por um lado, parecer trivial, todavia ela reflete uma questão mais complexa: os comissários responsáveis pela demarcação acreditavam que os índios não ofereceriam resistência e, por conseguinte, não seriam uma ameaça, exatamente porque os Guarani jamais teriam condições de se articularem por conta própria para se oporem às prerrogativas do tratado. Julgavam que se os jesuítas aderissem à entrega das terras, os indígenas, sob a tutela jesuítica e se posicionando unicamente através dela, jamais seriam um empecilho naquele contexto.

Isso é evidenciado quando se considera que uma possível oposição dos Guarani-missioneiros em deixarem os Sete Povos se daria, exclusivamente, por “[...] qualquer falsa apreensão poderiam resistir à dita entrega [...]” (SÁ E FARIA [1751] In: GOLIN, 1998, p. 175). Desse modo, em caso de resistência indígena ao tratado, ela não seria devido à consciência de seus direitos sobre as terras missioneiras, mas tão somente por sua incapacidade em compreender as ordens que emanavam dos monarcas.

Não se pode considerar que os ibéricos desconheciam a oposição que os Guarani-missioneiros tinham ao traslado das terras, pois já nas negociações do tratado, em 1751, um padre jesuíta escrevia para Lobo da Gama, espião do futuro Marques de Pombal, informando que os indígenas haveriam de se opor: “La entrega que se hace a Portugal de las Misiones para que los limites se cumplan, ó no tendrá efecto ó será uma

perpetua guerra para Portugal. Estos Índios son los enemigos de los Portugueses.” (Carta de um Jesuíta<sup>18</sup> a Lobo Da Gama, [1751], In: BNRJ, 1930, p. 47).

Não tardou, entretanto, para que as expedições demarcatórias se deparassem com a resistência indígena. Em março de 1753, o comissário das Primeiras Partidas Francisco Menezes<sup>19</sup> advertiu seus superiores que, tendo chegado a Santa Tecla, não mais podia avançar, “[...] por os impedirem os índios das Missões, que governam os padres da Companhia [de Jesus], dizendo que os reis não podiam entregar as terras, que eram suas, deles índios. E que, assim, estavam resolutos a defendê-las, o que tão bem lhe aconselhavam os padres.” (SÁ E FARIA [1753] In: GOLIN, 1998, p. 261). Percebe-se aqui que, mesmo diante da resistência indígena, no discurso dos demarcadores fica evidenciada a figura do jesuíta, tanto como governador dos índios, quanto como conselheiro deles. Ou seja, ainda que se levantassem contra os monarcas, os índios não faziam isso por conta própria, mas sim através de um agente influenciador externo. Sem embargo, isso reflete que, na perspectiva dos ibéricos, os Guarani-missionários não agiam por conta própria, nem de acordo com seus interesses e objetivos.

A noção de incapacidade indígena, naquele contexto, era construída e reforçada pela criação de uma peça acusatória contra os jesuítas. Assim, na medida em que se considerava que os indígenas não poderiam resistir por conta própria ao traslado das terras repousava nos jesuítas, seus tutores, a responsabilidade por inflamá-los a lutarem. A exigência da Companhia de Jesus, entretanto, foi para que os padres acatassem o que ordenavam os reis, considerando que a desestruturação das reduções dos Sete Povos era um baixo preço a pagar diante de maiores penalizações que poderiam ser dirigidas à Companhia (FLORES, 1996).

A perspectiva acusatória contra os jesuítas foi reverberada em diversos documentos da época. O mais interessante deles foi *A Relação Abreviada [...]*<sup>20</sup> escrita em caráter anônimo. Este documento foi escrito com o objetivo de acusar os jesuítas de terem construído um Estado dentro do Estado. A autoria, posteriormente, foi imputada

---

<sup>18</sup> Não consta no documento o nome do jesuíta que enviou a carta. Diz a descrição do documento: “Doc. 35: carta de um jesuíta, residente em Madrid, a Antônio Lobo da Gama, agente secreto do futuro Marquês de Pombal [...] noticiando-lhe que os índios se opõem a entrega das Missões a Portugal”

<sup>19</sup> Francisco Menezes nasceu em Lamego Portugal. Foi designado em 1752 como Comissário da primeira partida demarcatória do Tratado de Madri. Mais tarde, foi governador da Capitania de Santa Catarina e da Colônia de Sacramento.

<sup>20</sup> *Relação Abreviada da República, que religiosos Jesuítas da Província de Portugal e Espanha, estabeleceram nos domínios ultramarinos dos dois Monarcas, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra exército espanhóis e portugueses., 1757.*

ao Marques de Pombal. Neste documento, afirmava-se que os jesuítas eram os soberanos dos territórios dos Trinta Povos e os Guarani-missioneiros eram seus escravos. Nesse sentido, defendia-se que os índios eram instrumentos de um projeto de poder dos jesuítas, os quais estavam criando um Estado Teocrático nos domínios ibéricos. Assim sendo, a sublevação indígena contra as demarcações do Tratado de Limites era proveniente da influência dos jesuítas sobre eles:

V. Excellencia com as cartas, que recebe, com os avisos ou chegada do Padre Altamirano, entendo acabara de persuadir-se que os Padres da Companhia são os sublevados. Se lhes não tirarem das aldeias os seus Santos Padres (como eles os denominam) não experimentaremos mais do que rebeliões, insolências e desprezos (GOMES FREIRE *apud Relação Abreviada [...]*, 1757, p. 10).

Esse excerto é característico do encobrimento<sup>21</sup> do protagonismo dos Guarani, bem como da construção do estigma da incapacidade indígena de se autogerirem e se auto-organizarem em busca de seus interesses e objetivos. Desse modo, considerava-se que os índios não eram os responsáveis pela sublevação, atuando tão somente como marionetes nas mãos dos jesuítas, os verdadeiros responsáveis pela oposição ao Tratado de Madri: “[...] los jesuítas de esta Provincia son la causa total de la rebeldia de los Indios (VALDELÍRIOS *apud Relação Abreviada [...]*, 1757, p. 17).

Diante da oposição indígena à entrega das terras, o rei espanhol ordenou em carta endereçada ao Marques de Valdelírios que se fizesse guerra contra os índios sublevados, evacuando “[...] por força, as sete aldeias que eram cedidas à Coroa de Portugal, em virtude do Tratado de Limites” (SÁ E FARIA [1753] In: GOLIN, 1998, p. 269).

Contudo, em Novembro de 1754, estando os portugueses acampados há dias no Passo do rio Jacuí, chegou uma carta de Andonaegui que decretava um armistício com os índios. De acordo com os relatos do Diário isso foi recebido com muito pesar pelas tropas, pois queriam avançar sobre as missões e submeter os índios: esperavam, assim, “[...] a ordem de marcharmos para diante com o exército, porque este era o geral gosto de todos” (SÁ E FARIA [1754] In: GOLIN, 1998, p. 351). Aqui, parece-me, há uma grande soberba dos portugueses em relação aos Guarani-missioneiros, na medida em que julgavam que facilmente os submeteriam. Porém, os militares estavam em uma

---

<sup>21</sup> Quando aciono este conceito, deve-se tomar por base sua exposição na introdução deste estudo.

posição muito desfavorável, visto que o mau tempo os avariava com enchentes há muitos dias, levando-os a cogitar, inclusive, pedido de abrigo em território missioneiro.

Dia 8. [de Outubro]. Continua a chuva, sem diminuição. E o rio enchendo. De sorte que nos causará moléstia. No dia 9, a mesma chuva. E já o rio vai dando cuidado.

Dia 10. Apertou a chuva com mais força. E o rio crescendo com violência. Desconfiado dele, o senhor Alpoim deu parte ao senhor general e, que também se achava abarracado na margem do rio. Mandou o dito senhor dizer ao coronel, por escrito, que o rio enchia muito, e lhe dava de parecer levantasse Sua Senhoria o acampamento desta margem do mesmo rio em que se achava, e saísse ao campo dos inimigos, a buscar melhor terreno e mais alto, com todo seu regimento, todas as três Companhias de Granadeiros e as três peças de amiudar, para se livrar da enchente do rio [...].

Dia 13 [...] Hoje foi o dia em que ficamos cercados de água, metidos em uma pequena elevação de terreno, na margem do rio. Mandou o senhor general fazer uma balsa sobre duas canoas, e pô-la pronta para se meter nele com os seus trastes e a sua família, para passar para o nosso abarracamento, a qualquer hora do dia ou da noite, que o rio lhe só sobreasse a margem onde estava abarracado, e ir conosco pelas mesmas horas buscar o campo dos inimigos, para nos livrarmos de semelhante enchente.

O acampamento do coronel Menezes se inundou também, de forma que o levantou, arrumando-se para junto de um capão, que lhe ficava mais alto. (SÁ E FARIA [1754]. In: GOLIN, 1998, p. 337-339)

Igualmente, o relato do padre Escandón sobre esse fato reflete bem o cenário adverso dos portugueses:

E foi tão excessivamente grande essa enchente fluvial, que muitos lusos, pela salvação de sua vida, tiveram de trepar em árvores. Mesmo depois de ela haver passado, o mato inteiro ficou por muito tempo transformado em ingente lodaçal, sendo que os pobres portugueses [...] sofreram não pouco, tendo que pisar e dormir no lodo. (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 257)

Nesse contexto, relata Sá e Faria acerca do armistício: “Estas notícias, serviram a todos de gravíssimo desgosto, pois, estando próximos de entrar nas Missões, tornávamos a perder aquele laborioso trabalho, que havíamos conseguido com tanta honra” (SÁ E FARIA [1753] In: GOLIN, 1998, p. 351). Todavia, é perceptível que os militares ou não queriam admitir que seriam subjugados pelos indígenas caso propusessem a batalha, ou não tinham consciência que estavam em desvantagem. Caso se suponha a primeira opção, fica ainda mais evidenciado o status da inferioridade com o qual tratavam os Guarani-missioneiros, pois como poderiam cogitar que seres tão pobres os derrotariam?



Esse armistício também foi combustível para as acusações de Pombal, pois, para ele,

A convenção assinada com os guaranis [...] ao contrário de novas conquistas territoriais para Portugal, representava a prova definitiva da sedição missioneira. Frente ao general representante do rei, os Povos Guaranis portavam-se com status de Estados autônomos, com governos independentes e sem a obediência de súditos (GOLIN, 1998, p. 350).

É nesse sentido que Pombal constrói toda a sua argumentação, encobrindo o protagonismo indígena, por um lado, e culpando exclusivamente os jesuítas, por outro.

Tratando da oposição aos acordos do tratado de Madri, Pombal descreve na *Relação Abreviada [...]* que:

Ao tempo em que se negociava sobre a execução do Tratado de Limites das Conquistas, celebrado a 16 de Janeiro de 1750, se romperam [...] as informações de que os Religiosos Jesuítas se tinham feito de muitos anos a esta parte, de tal sorte poderosos na América Espanhola, e Portuguesa, que seria necessário romper com eles uma guerra difícil, para a referida execução ter seu devido efeito (1757, p. 1).

Nessa passagem, Pombal sequer cita a presença e a oposição dos Guarani-missioneiros ao Tratado e aponta que a guerra se dirigiria aos jesuítas. Desse modo, o indígena era tão somente instrumento de um projeto de poder dos missionários, que haviam criado uma república na qual os índios eram pobres escravos:

Nos sertões dos referidos Rios Uruguai, e Paraguai, se achou estabelecida uma poderosa República, a qual só nas margens, e territórios daqueles dois Rios tinha fundado não menos de trinta e uma grandes Povoações, habitadas de quase cem mil Almas, e tão ricas, e opulentas em frutos, e cabedais para os ditos Padres, como pobres, e infelizes para os desgraçados Índios, que nelas fechavam [trabalhavam] como escravos. (*Relação Abreviada [...]*, 1757, p. 3).

De igual modo, Pombal confere aos Guarani das missões o status de seres ignorantes e infantis. Destarte, ele diz que obedeciam a tudo o que ordenavam os jesuítas sem a menor hesitação, ignorando, inclusive a figura do rei espanhol:

Ignorando que tinham Rei a quem obedecer [...] e ignorando em fim, que havia leis, que não fossem as da vontade dos seus Santos Padres (assim os denominavam) tinham por certo, e infalível que tudo o que eles lhe mandavam era indispensável para logo obedecerem sem a menor hesitação (*Relação Abreviada [...]*, 1757, p. 6).

As relações entre jesuítas e indígenas, entretanto, nunca foi de subserviência plena, como foi sugerido na *Relação Abreviada [...]*. Pelo contrário, a experiência reducional foi marcada por disputas internas e conflitos de práticas, de modo que se fazia presente no ambiente reducional “o protagonismo indígena [...], as tensões internas dos cabildos na gestão daquele sistema híbrido espanhol-jesuítico e a tradição [...] guarani [...]” (GOLIN, 2014, p. 76). Além disso, a evangelização não significou a conversão total dos índios. Pelo contrário, o catolicismo missionário mostrou ser constituído por uma constante oposição dos valores católicos com a religiosidade dos Guarani, gerando condições para que os índios pudessem manter algumas condições culturais ancestrais com elementos do cristianismo (RAMOS, 2007).

Nesse contexto, há outra distorção acerca do cotidiano reducional, que se refere às atividades bélicas que aconteciam cotidianamente nas reduções: afirmou-se que “[os jesuítas] os foram exercitando nas armas, e no manejo delas. Introduziram-lhes peças de artilharia com pólvora, e bala; [...] da mesma sorte que se pratica nas guerras da Europa: resultando [...] uma guerra promovida, e sustentada pelos padres contra os dois Monarcas [...]” (*Relação Abreviada [...]*, 1757, p. 8). Dessa forma, os jesuítas estariam treinando os índios para se sublevarem e guerrearem contra os impérios ibéricos, a fim de defenderem a república que haviam criado. De igual modo, os jesuítas eram acusados de incitarem ódio nos índios contra os homens brancos, principalmente os portugueses, pois os portugueses “[...] adoravam ouro como Deus, e traziam o demônio no corpo” (*Relação Abreviada [...]*, 1757, p. 7). Aqui fica evidente que a obsessão de Pombal em condenar os jesuítas, levou-o a negar o protagonismo indígena: a guerra era parte da tradição étnica Guarani e, por isso, era tão presente no cotidiano reducional. Nesse sentido, “A batalha real, ou a sua representação, era uma realidade cotidiana nos pueblos guarani. [...] [De modo que] os valores bélicos estavam entranhados no corpo social das reduções e que os estímulos ao aprimoramento das técnicas a ao incitamento dos impulsos guerreiros ocorriam de múltiplas maneiras” (LANGER, 2005, p. 75-76). Finalmente, levando-se em conta os diversos ataques de bandeirantes portugueses às missões, as atividades de guerra eram uma autoproteção dos indígenas, bem como uma recomendação do rei espanhol para que protegessem os territórios espanhóis das investidas portuguesas.

Diante dessa questão militar, destaca-se na *Relação Abreviada [...] a disciplina militar dos índios no contexto da Guerra Guaranítica*. Contudo, o autor afirma que os indígenas eram seres incapazes de se organizarem daquela forma, pois eram ignorantes:

O exército espanhol, que marchava ao mesmo tempo pela outra parte de Santa Tecla foi igualmente obrigado a retirar-se para as margens do Rio da Prata, em razão de achar também por aquela parte sublevadas as Povoações dos Índios com forças muito superiores às suas; e de haverem os mesmos índios esterilizado a Campanha de tudo o necessário para a subsistência das Tropas; ***com disciplina militar, que certamente não cabia a sua ignorância*** (1757, p. 16. Grifo meu)

É notório que, apesar de reconhecer a superioridade indígena, o autor não confere a eles o status de protagonistas e responsáveis pelas ações da guerra. Aquilo, como se queria provar, era obra dos jesuítas.

Essas representações acerca dos indígenas estão imbricadas em um imaginário eurocêntrico. Na invasão e conquista da América os conquistadores ibéricos promoveram o encobrimento do Outro, caracterizando-o como bárbaro e selvagem, de modo que se justificava a dominação sob o pretexto da necessidade de cristianizar e de civilizar os nativos (WOORTMANN, 2004). Desse modo, reconhecer que os Guarani-missionários eram os verdadeiros protagonistas daquela resistência contra o Tratado de Madri implicava, pois, em aceitar que tinham protagonismo político para se organizarem por conta própria, de acordo com seus objetivos, o que inviabilizaria o discurso de incapacidade indígena.

Com as tropas ibéricas marchando separadas, tornava-se inviável desarticular a resistência indígena. Desse modo, Portugal e Espanha uniram-se para invadir os Sete Povos. Em 15 de Dezembro de 1755 o general Gomes Freire juntou suas tropas com os espanhóis para evacuar os Sete Povos que haviam se oposto ao tratado<sup>22</sup> (GOLIN, 1998).

Nesse contexto, o discurso dos demarcadores em relação aos indígenas sempre se constrói numa relação vertical, encarando-os com ar de superioridade. Mesmo diante da altivez da resistência, o general espanhol, José de Andonaegui julga que facilmente submeteria a resistência dos índios. Ameaçando um índio que veio em nome do Cacique Sepé Tiaraju, o general ordenou que esse “[...] tratasse de vir dar obediência, e que

---

<sup>22</sup> É importante ressaltar que não foi a totalidade dos Sete Povos que optou pela guerra. A redução de São Borja já havia aderido à transmigração.

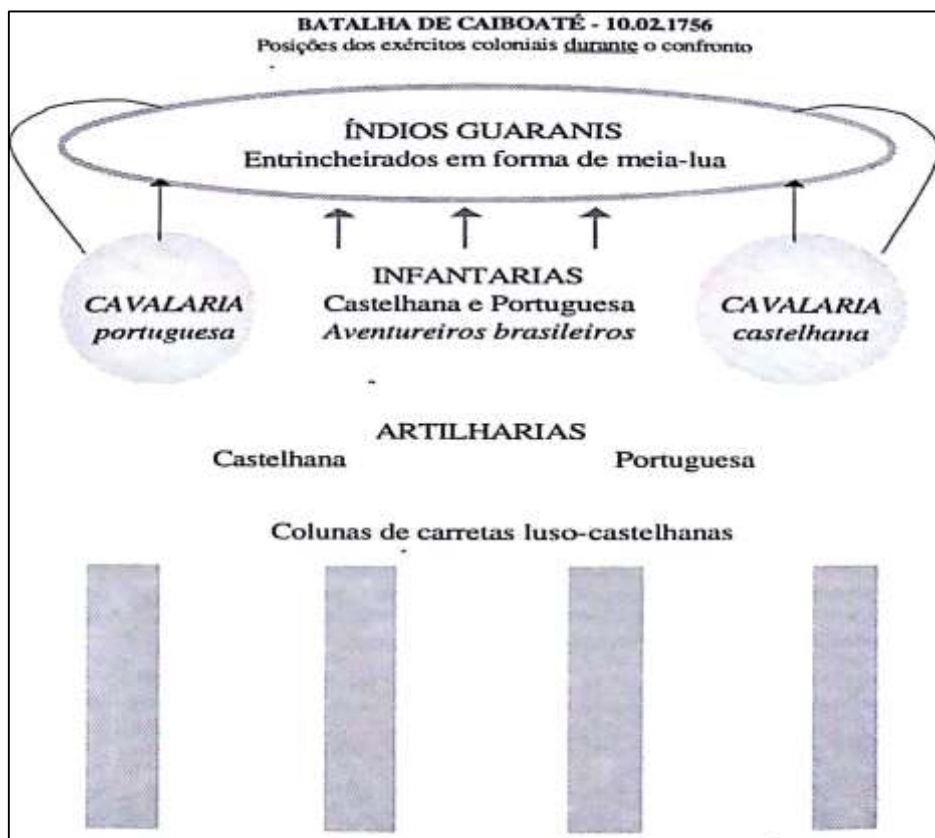
avisasse fizessem o mesmo todos os caciques, curas, corregedores, e mais justiças em a inteligência de que tinham de evacuar os Povos; e que não fossem usados a maltratar soldado ou animal dependente deste exército, porque, do contrário, seriam passados à espada” (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 411).

Com a união das tropas ibéricas, os Guarani-missioneiros tiveram duas derrotas fundamentais para o fim da luta armada. A primeira ocorreu em janeiro de 1756, na qual o cacique e mais importante líder dos exércitos indígenas, Sepé Tiaraju, foi morto por Joaquim Viana, governador de Montevideú:

Pondo-se os índios em fuga, que seriam como 60 até 70, a nossa tropa os seguiu. [...] o dito governador de Montevideú, havendo visto um mato [...] para onde fugiram os índios, meteu pernas ao cavalo, adiantando-se, até que chegou à vanguarda de sua tropa, e, em particular a um dos índios, que lhe parecia ser o que os mandava, ao qual um peão português quebrou uma lança no corpo, e o governador de Montevideús acabou de matar, com um tiro de pistola. Pelas cartas que lhe acharam e um livrinho de orações, como por [lhe] conhecer um dos vaqueanos espanhóis [...] se confirmou ser o chefe dos índios, chamado Sepeê. (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 417)

A segunda derrota foi a batalha do Caiboaté em Fevereiro de 1756, que se caracterizou por uma enorme matança da população indígena, algo por volta de 1500 mortos, como relata Sá e Faria. Diante dos mortos, relata-se que os militares ficaram compadecidos, pois consideravam que os índios não agiam por conta própria, mas que “[...] os padres jesuítas os haviam conduzido ao sacrifício, enganados” (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 431).

**Figura 1 Representação em esboço da Batalha do Caiboaté.**



Fonte: Golin (1998)

Após a vitória no Caiboaté, as tropas ibéricas passaram a marchar em direção ao Povo de São Miguel. No caminho encontravam-se, ainda, algumas oposições já muito enfraquecidas. Nesse sentido, os índios se dirigiam às tropas para dizer que saíssem daquele território, porque ele somente lhes pertencia, afinal fora dado por Deus.

Para contrapor essa resistência indígena, os comissários ibéricos, em seus discursos, referem-se aos indígenas com a carga simbólica de bárbaros e incapazes de se oporem à robustez dos poderes imperiais. Em resposta a um missioneiro, um general espanhol dizia que

[...] *todos eles eram muito tolos, bárbaros e ignorantes*, porque nem o seu general [referindo-se aos caciques], nem os seus padres eram nada à vista dos nossos generais, e dos reais poderes que trazem não só para os fazerem a todos obedecer, mas também para lhes arrastar todas as suas aldeias, levando fogo a elas, aos padres e aos índios (AS E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 453. Grifo meu).

Na marcha que seguia para São Miguel, o autor do Diário relata as dificuldades das tropas de passarem por uma serra chamada Monte Grande (atual estrada entre Santa

Maria/RS e São Martinho da Serra/RS) devido à sua inclinação, ao denso mato e aos afluentes que passavam por lá. Nesse contexto, ele descreve que “[...] *se os índios fossem de outra qualidade de gente*, e tivessem constância para se defender, nos seria muito dificultoso transitar ao passo desta serra.” (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 461. Grifo meu). Vale destacar que o indígena é representado como um ser inferior pelo fato de não ter atacado os ibéricos em terreno pouco favorável para uma reação das tropas.

Contudo, obviamente, não é devido à sua qualidade inferior que os índios não atacaram: a estratégia de guerra escolhida pelos Guarani-missioneiros foi a de guerra de trincheira, ao invés de uma guerra de movimento. Não é minha intenção discutir aqui o equívoco dos indígenas ao optarem por essa estratégia. Para Sá e Faria, o fato de não aproveitarem uma desvantagem das tropas para atacar, reforçava a condição de inferioridade e incapacidade dos Guarani.

Nesse sentido, é interessante observar que o status de incapacidade e inferioridade conferido aos indígenas pelos demarcadores ibéricos não muda nem mesmo quando são surpreendidos por algumas armadilhas deixadas pelo caminho. Quando isso acontece, acredita-se que as armadilhas foram “[...] delineadas por quem tinha inteligência de fortificação. E não pelos índios. Sem dúvida, assentamos que os padres jesuítas haviam sido os engenheiros.” (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 485).

As tropas ibéricas chegaram ao Povo de São Miguel em 16 de Maio de 1756, o qual já se encontrava vazio. A esse passo já se dava o fim da Guerra Guaranítica e da resistência armada indígena. Depois da união das tropas ibéricas e da força bélica que adquiriram, as condições se tornaram ainda mais assimétricas, de modo que as guerrilhas dos Guarani-missioneiros não puderam mais persistir em seu intento de defesa. Em pouco tempo apresentaram rendição os outros povoados, o de São Lourenço, São João, Santo Ângelo e, finalmente, São Nicolau.

Nesse processo de rendição, os relatos passam a descrever a aproximação dos Guarani-missioneiros com os portugueses. Sá e Faria descreve que os índios diziam “[...] que agora era que nos conheciam bem, porque sempre andaram enganados. E que [...] nada valem os castelhanos, porque são muito pobres e maus, e nós [portugueses]

muito ricos e bons” ([1756] In: GOLIN, 1998, p. 509). Nesse contexto, o comissário destaca que, a partir dessa aproximação dos indígenas com os portugueses, esses saíam de uma situação de escravidão à qual estavam submetidos nas missões e, de igual modo, deixariam sua forma de vida primitiva:

A amizade com que já os índios estavam com os portugueses a este tempo, por nos terem tratado e entrarem no conhecimento de que não éramos tão maus como lhe faziam crer as falsas políticas e máximas dos jesuítas, que as fundavam em os separar de toda a comunicação, assim dos portugueses, mas, mais que tudo, dos mesmos espanhóis, para que, em nenhum tempo, entrassem no conhecimento da sociedade que tem entre si as nações polidas, para que não saíssem da escravidão em que haviam sempre conservado esta miserável gente, que toda concorria para suas grandes conveniências, sem jamais poderem passar do seu primitivo estado, pois a continuação dos anos, os seus grandes trabalhos em lavouras, fábricas, e crias de animais, jamais para eles podia aumentar riqueza alguma a cada família, pois lhes não consentiam nem ainda aquelas coisas indispensáveis àquele pobre e miserável, por que as suas casas se não distinguiam das senzalas dos nossos escravos (SÁ E FARIA [1757] In: GOLIN, 1998, p. 533)

Esse excerto é muito interessante. Em primeiro lugar, como já dito, reforça a noção de tutela dos jesuítas sobre os Guarani-missionários e, igualmente, o status de seres bárbaros e primitivos conferido aos indígenas.

Para contrapor essa análise de Sá e Faria, pode-se observar que a sociedade guarani pré-colonial era constituída por agricultores migrantes, que viviam exclusivamente do que a terra fornecia pelo tempo que conseguia fornecer, como destaca Haubert (1990, p. 26-27),

[...] são agricultores e plantam, sobretudo, mandioca e milho. Completam a alimentação principalmente com produtos da caça; [...] A ocupação dos homens consiste em desmatar os campos, construir habitações, fabricar pirogas e armas, caçar e pescar, e, também, com muita frequência guerrear. [...] As mulheres trabalham nas culturas, que pertencem à família. Fazem cestos e objetos de cerâmica, fiam e tecem, principalmente redes de algodão. Finalmente, preparam a comida e uma bebida fermentada, que os espanhóis chamam de chicha. Ao final de cinco ou seis anos, os tetos de palmeira começa a deteriorar-se, o solo tropical fica esgotado pela cultura sobre queimadas e os campos são invadidos por ervas daninhas: os habitantes migram para outras regiões, onde fundam uma outra aldeia, geralmente próxima a um rio ou uma nascente [...].

Nesse sentido, sua relação com a produção e o trabalho era diferente do europeu: empregavam trabalho no que era estritamente necessário para sobrevivência, não se

preocupando com acumulação. O projeto de evangelização, além de sua determinação subjetiva, fundamentada na ordem do “Ide pelo mundo e pregai a boa nova para todos os povos”, tinha uma função prática: fazer o indígena adquirir um comportamento “racional” e “analítico”. Isto é, buscava-se inserir o Guarani em um modelo de acumulação e de trabalho diariamente regrado. Assim sendo, os Guarani reduzidos passaram a ter sua vida econômica regrada pelo cultivo para exportação e consumo interno da erva-mate. Nesse contexto, os jesuítas buscaram introduzir no universo indígena a noção cristã de valorização dos bens produtivos, a fim de que este elemento econômico servisse ao fim último do trabalho missionário: salvação e felicidade espiritual. Desse modo, mesmo que nas reduções a esfera econômica servisse ao objetivo político-religioso, os jesuítas buscaram inserir a noção de propriedade privada entre os indígenas, o chamado *abambaé*, que não teve tanto êxito se comparado com a propriedade coletiva, *Tupambaé*, característica mais próxima ao estilo de vida Guarani. De todo modo, ambos modelos produtivos exigiam a tutela dos jesuítas sobre os indígenas, limitando seu acesso aos bens produtivos para ensiná-los a lidar com tais bens sem exageros e desperdícios (KERN, 1982).

Tendo em vista que a inserção dos indígenas nesse modelo mercantilista colonial teve percalços, a organização produtivo-econômica missioneira tomou contornos muito particulares da tradição Guarani, favorecendo, por conseguinte, a esquemática produtiva do *Tupambaé*. Diante daquela organização, Sá e Faria entendia que a forma de produção e de propriedade das missões eram mecanismos de supressão da liberdade indígena, porque o modo de produção comunitário missioneiro não permitia o acúmulo individual. Todavia, Sá e Faria não se atentava para o fato de que essas formas de organização eram, ainda, elementos sobreviventes da tradição étnica Guarani. Certamente não poderia se atentar para tal fato, visto que na passagem a cima citada fica notório que o autor está projetando sobre o ambiente missioneiro o modelo europeu mercantilista e de acumulação privada e, no mesmo movimento, considera aquela forma de organização – inspirado na tradição Guarani – um estágio primitivo de organização socioeconômica.

Ao tratar sobre as casas dos índios das missões, Sá e Faria também se espanta com sua estrutura “primitiva”:

Cada família ocupava uma só casa, sem outro algum móvel que uma rede a cada pessoa para dormirem, umas poucas panelas de barro, para



cozerem a carne, sem mais tempero. E a cozinha ou fogueira para o fazerem no meio da mesma casa, que também lhe servia de luz. Indecentemente, se acomodavam nela os maridos, as mulheres, os filhos e filhas, uns à vista de outros, *sem entrar neles aquele pudor tão natural a quem tinha conhecido a religião católica*. (SÁ E FARIA [1757] In: GOLIN, 1998, p. 533. Grifo meu)

Aqui é igualmente curioso observar como o autor não compreende que aquela forma de organização era marcadamente da tradição Guarani. Projetando no Outro seu paradigma de estrutura social, logo considera indecente, bárbara primitiva a situação em que viviam os Guarani-missionários.

Nesse sentido é igualmente relevante a questão da moralidade no discurso de Sá e Faria. A moral cristã europeia é tida como algo “natural”, de modo que o antinatural é não ter esse senso moral e não sentir vergonha. Essa perspectiva é evidenciada por Gambini (1988) ao analisar as representações dos padres jesuítas acerca da nudez indígena. O autor aponta que na perspectiva do padre Manuel da Nóbrega a nudez seria contrária à natureza, pois o natural é que o senso moral coíba a pessoa de andar desnuda

Os jesuítas julgavam estar em perfeita harmonia com a natureza e se apresentavam como guardiões de suas leis. Um exemplo é a nudez, para eles algo antinatural! A ideia deve ter sido que a vergonha é que é natural. No dizer de Nóbrega: “porque parece que andar nu hé contra a lei de natura e quem não a guarda pecca mortalmente, e o tal não é capaz de receber sacramento”. (GAMBINI, 1988, p. 146)

Sá e Faria descreve a falta de pudor “tão natural” nas moradias dos índios, por não haver divisões nas construções. Quartos para o casal, a divisão em quartos, por gêneros seria algo natural, o antinatural eram as casas sem divisão, um claro atentado ao pudor, segundo o comissário. Desse modo, há evidentemente uma convergência entre paradigmas opostos: Sá e Faria era engenheiro e compunha, portanto, o conjunto do pensamento ilustrado do século XVII, todavia o comissário demonstra que compartilhava do mesmo pensamento dos jesuítas do século XVI.

Diante dessa “precariedade” e “primitivismo” da vida que levavam os Guarani das missões, o comissário supõe entender o motivo do regresso dos índios para os Sete Povos, onde se encontravam os portugueses, mesmo depois de terem migrado para o outro lado do rio Uruguai.

Nesse contexto, deve-se compreender, primeiramente, que os portugueses tinham a intenção prévia de aliciar os Guarani das missões após a invasão das terras

missioneiras. Fizeram questão de tratar os índios com cordialidade, presenteá-los e propor-lhes a criação de laços parentais. Em segundo lugar, é necessário ter em mente que a legitimidade dos padres para com os índios fora corrompida, pois muitos estavam convictos que os padres eram traidores do povo.

Jamais desde tempos muito antigos, os nossos Padres falaram a nossos filhos desta mudança. Cuidaram de nós, isto sim, e sempre nos amaram muito. Só agora ouvimos deles estas palavras e só agora nos falam daquilo que consideramos um mal, para tirar-nos de nossos povos e também para deitar a perder toda a nossa boa situação (Carta de Nicola Ñenguiru [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 94).

Finalmente, o motivo mais contundente para que os índios transmigrados voltassem aos Sete Povos para junto dos portugueses, não é discorrido por Sá e Faria: os índios voltavam por uma escolha prática, consciente e de sobrevivência do grupo. Desse modo, para permanecerem naquele território, mostraram, novamente, sua emancipação da tutela jesuítica e, de igual modo, uma lógica de interesses muito prática no que se referia às missões enquanto instituição: se as Missões jesuíticas não reuniam condições necessárias para mantê-los nas terras dos Sete Povos, passavam para o lado do monarca português, sem o menor problema. Essa característica, ocultada ou incompreendida por Sá e Faria, reforça ainda mais a condição de protagonismo e emancipação dos indígenas.

Esse foi, portanto, o panorama geral das representações dos demarcadores ibéricos acerca dos Guarani-missioneiros e de sua resistência contra o Tratado de Limites. Os traços mais presentes nessas representações caracterizam-se pelo encobrimento e negação do protagonismo indígena no contexto da Guerra Guaranítica. Nesse sentido, a busca sedenta de culpar os jesuítas pela sublevação dos Sete Povos, reforçava ainda mais o status de inferioridade conferido aos Guarani das missões.

A seguir, passo a discutir e analisar, nos mesmos moldes deste item, as representações dos jesuítas acerca dos guarani-missioneiros no contexto da Guerra Guaranítica.

## 1.2. OS GUARANI-MISSIONEIROS NA PERSPECTIVA DOS PADRES JESUÍTAS: DA INCAPACIDADE À CULPABILIDADE

Nesta seção são abordadas as representações dos jesuítas acerca dos Guarani sublevados em oposição ao Tratado de Limites. Para tanto, a fonte base para a análise será a História da Transmigração dos Sete Povos, escrita pelo padre Juan Escandón.

Como todo documento, essa obra tem de ser inserida no seu contexto de produção. Ela não constitui um relato desprezioso acerca dos eventos que se processaram desde a assinatura do Tratado de Madri, mas, antes, é uma tentativa de defesa da Companhia de Jesus contra as acusações que enfrentava. Face às acusações, os relatos deste livro foram destinados à Europa para minimizar os constantes ataques que os jesuítas sofriam. Portanto, o objetivo de Escandón não repousa nos relatos sobre a posição indígena no conflito com os exércitos ibéricos, mas sim na isenção de culpa dos jesuítas naquele contexto.

Nesse sentido, os escritos de Escandón buscam apresentar as dificuldades para cumprir o que pedia o Tratado de Madri. O autor faz questão de salientar que os jesuítas empreenderam numerosos esforços para convencer os índios a se mudarem daquelas terras, mas que isso beirava o impossível. Entretanto, essa tentativa de demonstrar que fizeram o possível para a transmigração, esbarrava nas ações dos padres que optaram por lutar ao lado dos Guarani. Desse modo, fica evidente que essa abordagem está associada à tentativa dos jesuítas de se livrarem das acusações de terem apoiado os índios no processo revolucionário.

Elencando os motivos dessa dificuldade, Escandón a imputa ao caráter inconstante dos Guarani-missioneiros: “Em atenção da volubilidade de caráter do índio e do espinhoso da ordem do Tratado, no tempo de sua execução todos ou quase todos haveriam de dizer que não! Seria com a mesma facilidade com que antes teriam dito que sim.” (ESCANDÓN, [1760], 1983, p. 42). É interessante observar que o jesuíta não enuncia que os indígenas resistiriam à entrega dos Sete Povos devido a sua condição de sujeitos capazes de tomarem suas próprias decisões, mas sim por serem morosos, inconstantes, caracterizando, pois, o verdadeiro impeditivo para a transmigração.

Desse modo, o tempo de um ano para transmigração como pediam as Coroas era considerado impossível, não porque os índios eram sujeitos conscientes de que aquele território lhes pertencia e que, por conseguinte, lutariam para preservá-lo, mas sim por conta de sua “morosidade inata [...] que tudo isso iria executar e fazer a seu modo [...] [com] lentidão e frouxidão [...]” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 65).

Uma personagem importante naquele contexto foi o Padre Altamirano. Ele foi enviado pela Companhia para levar adiante a mudança dos índios, entretanto não foi bem aceito nos povoados, principalmente por não falar o idioma guarani. Ele se notabilizou pela insistência que fazia para mudança imediata dos povoados. Em resposta à essas pressões, o padre Cura da missão de São João respondia que

Há necessidade de muitos bois e muito tempo para tudo isso [transmigração]. Óbvio que o índio haja de seguir no seu “passito”, que é de tartaruga. Querer tirá-lo de seu “tranco”, seria o mesmo que pedir ao olmo peras ou bananas ao bambusal. [...] Embora pobres e curtos de inteligência, os índios não são contudo de tal forma boçais, que deixem de enxergar o trabalho que os espera, nem ainda os bens que perdem. E somos nós a faca, usada nesta ocasião para degolá-los. (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 66).

Essas metáforas que o jesuíta apresenta fazem alusão a uma suposta “natureza” indígena, que nada é capaz de alterar. A natureza dos índios é a mesma das plantas, que frutificam aquilo que naturalmente produziriam. Ou seja, a natureza é imutável, não sujeita às formações que a circundam, assim também são os índios. Mas como ficam as transformações da barbárie para a civilidade, do paganismo para o cristianismo, pilares justificadores do projeto de evangelização? Essas contradições no discurso jesuíta podem ser contextualizadas na atmosfera iluminista, que propagava estudos naturalistas comprometidos com a noção de inferioridade natural das Américas. Gerbi (1996) faz uma análise das diversas representações no século XVIII acerca da América. Nesse contexto, a América era representada como inferior por natureza: seus animais eram inexpressivos quando comparados aos do velho mundo; seu clima é impróprio para vida humana, de modo que o que mais existe nessas terras são as cobras e animais peçonhentos; os homens ameríndios padecem da mesma inferioridade e, além disso, são culpados também por esse estado de coisas, pois não foram capazes de controlar a natureza. Os ameríndios não passavam, quando muito, de animais, afinal desprezavam as leis, a organização social, a educação, verdadeiros indolentes e degenerados:

Aqueles homens na realidade estão pior ainda que os animais. São tão débeis que o menos vigoroso dos europeus sem esforço os deitaria por terra em uma luta; possuem menos sensibilidade, menos humanidade, menos gosto e menos instinto, menos coração e menos inteligência, numa palavra, menos tudo. São como bebês raquíticos, irreparavelmente indolentes e incapazes de qualquer progresso mental (GERBI, 1996, p. 58)

As representações feitas pelos padres acerca dos Guarani-missionários como de caráter inconstante, como pobres coitados, ingênuos e desprovidos de inteligência, levam o selo desse imaginário iluminista do século XVIII, apesar de, em essência, as proposições de jesuítas e iluministas serem opostas entre si. E essas representações enquanto uma condição natural dos índios, reforçam sobremaneira a perspectiva de inferiorização dos Guarani, porque nem 150 anos de evangelização foram suficientes para tirá-los dessa situação.

Em um sentido mais prático, é notório que os jesuítas retomavam esse tipo de argumento a fim de ganharem algum tempo para procederem com a transmigração. Entretanto, o comissário espanhol, Marques de Valdelírios, e o português, Gomes Freire, mantinham-se irredutíveis na posição de, no máximo, um ano para a desocupação completa dos povoados. Diante disso, os jesuítas passam a argumentar a falta de terras para ocupação imediata e, igualmente, a falta de suprimentos para proceder a mudança. Nesse sentido, conjecturando sobre os fatores que levavam os comissários a pedir pressa na mudança, Escandón acusa que tais figuras certamente pensavam que os indígenas eram animais, os quais providenciariam comida como fazem as bestas selvagens durante a viagem da mudança:

Parece que em nada disso pensava o “conselheiro” português. Se contudo pensava alguma coisa, deve ter sido no rumo de que os índios eram gente, que não se alimente como os seres humanos restantes, ou se sustenta à maneira de camaleões do ar e ingere capim do campo à semelhança das bestas quadrúpedes. (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 74).

Como dito anteriormente, uma característica das representações dos jesuítas sobre os Guarani-missionários era a questão da tutela que deviam exercer sobre os índios. Os sacerdotes, no processo de cristianização substituíram a figura do líder espiritual, o xamã, pela figura do padre, de modo que tinham grande influência e liderança em relação aos indígenas. No contexto da assinatura do Tratado de Madri e, por conseguinte, da necessidade de procederem com a transmigração daqueles povos

para o outro lado do rio Uruguai, os padres depararam-se com a negativa dos índios. Os jesuítas, por sua vez, eram também, contrários ao Tratado de Madri, porque se tratava de abandonar mais de um século de atividades consolidadas e de uma estrutura material organizada. Por uma questão hierárquica, os inacianos se colocaram a cumprir os acordos de 1750. Muitos, entretanto, optaram pela desobediência e apoiaram a causa dos índios. Quevedo (1996) apresenta que os padres se dividiram em dois blocos, uns favoráveis a cumprirem a diretiva da Companhia para que se aceitasse o Tratado, outros sublevaram-se juntamente com os Guarani-missioneiros.

Esse aspecto não monolítico da ação dos jesuítas é muito interessante e merece ser destacado. As fontes produzidas e compiladas por Escandón dão a entender que os padres de maneira unânime buscaram a transmigração dos povos, o que não ocorreu de fato. Nesse sentido:

Concretamente, muitos padres pregaram abertamente a desobediência. No entanto, os altos dirigentes da ordem religiosa, em uma leitura estratégica dos interesses gerais da Companhia de Jesus, mais arditosamente procuraram demover a oposição interna, resultando em uma objetiva oposição dos religiosos (GOLIN, 2014, p. 36)

De todo modo, a insistência dos padres para que os índios fizessem a transmigração, mostrou que a subserviência dos Guarani reduzidos tinha limite nos seus próprios interesses e objetivos, isto é; eram “obedientes” enquanto a situação favorecia sua permanência naquele território através das reduções. Todavia, quando os jesuítas tentam persuadi-los a deixarem as terras, esses mesmos missionários passam a ser vistos como inimigos e a tutela deles é profundamente questionada. Nesse contexto, quando as tropas ibéricas tomam os Sete Povos e os colocam sob poder dos portugueses, Escandón escreve que Portugal usurpou da Espanha “[...] terras, animais e índios, dado que, como havemos de mostrar, também a estes últimos roubaram-nos aos milhares [...]” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 88). Neste caso o autor está se referindo aos índios que, depois da entrega das terras, ficaram junto dos portugueses ou que voltaram para o território dos Sete Povos mesmo depois da mudança. Porém, o jesuíta, carregado com o imaginário de que os índios eram seres infantis e incapazes de tomarem suas próprias decisões, não percebia que os portugueses não roubavam os índios como na época das bandeiras, mas que voltavam para a região para junto dos portugueses por escolha deles.

Ainda no contexto da resistência contra a entrega das terras, os índios diziam que “[...] embora os padres ordenassem que todos os daqueles Povos fossem de mudança, [...] [os índios] nunca haveriam de fazê-lo.” (ESCADON [1760], 1983, p. 89), ou seja, a influência dos padres, como já aventei, tinha limites nas decisões dos Guarani-missionários. Nesse sentido, pode-se problematizar a questão da emancipação de sujeitos da tutela jesuítica.

Mais do que perder influência perante os índios, os padres que insistiam para que os Guarani-missionários deixassem os Sete Povos passaram a sofrer retaliações. Nesse contexto, os indígenas construíram um discurso de que os padres haviam vendido suas terras aos portugueses: “Diziam [os índios] [...] que o padre Cura e o outro padre que estava na estância, eram os culpados de tudo quanto ocorria, porque os dois haviam vendido seu Povo e terras todas por prata e ouro aos portugueses, que já o tinham entregue a eles” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 94). O autor apresenta essa situação para justificar perante seus acusadores os motivos da Companhia não ter entregue as terras no tempo exigido. Assim, além dos índios serem seres preguiçosos e inconstantes, também inventavam histórias para impedir a mudança. Em nenhuma dessas situações relatadas por Escandón repousa a noção de protagonismo dos índios, que não saíam de suas terras porque acreditavam que tinham direitos sobre elas. Para o jesuíta a transmigração não se executaria “[...] por causa da lentidão dos índios [...]” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 109).

Não tarda, entretanto, para que Escandón mude o foco de sua defesa. Se, *a priori*, argumentava-se que a mudança não se concretizaria devido à inconstância e incapacidade dos índios, posteriormente o discurso vai caminhando para outro sentido: os padres se tornam as vítimas dos Guarani rebeldes que optaram em lutar pela terra. Nesse sentido, para contrapor as acusações que a Companhia sofria, o padre Escandón, finalmente, reconhece que os índios não eram totalmente subservientes aos padres, e que os Comissários ibéricos culpavam os jesuítas de tudo quanto ocorria naquela resistência “Como se [...] o índio não fosse capaz de fazer ou dizer o que quer que fosse, nem mover o pé nem a mão sem o conselho, a direção e ordem dos ditos padres!” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 147). Essa contradição no status conferido aos índios pelo autor pode ser entendida em uma lógica muito simples: por um lado, a insistência na condição de incapacidade indígena se configura como uma justificativa para manutenção da tutela religiosa; por outro lado, o reconhecimento de que os Guarani-

missioneiros não eram submissos aos padres visava eximir de culpa os próprios jesuítas. Ou seja, a representação do indígena ora como incapaz, ora como insubmisso se dá pelo que é mais conveniente aos padres.

Nesse contexto, torna-se clara a ruptura dos Guarani com os inacianos. Os índios colocaram guardas nas missões para impedir que os padres trocassem correspondências entre si e, de igual modo, para que não recebessem correspondências de outras autoridades coloniais (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 152-155). Há, desse modo, uma superação por parte dos índios da tutela que os padres exerciam sobre eles. O interessante é que, mesmo apontando a ação emancipada dos indígenas, os padres interpretam esta ação como sandice e não como a busca destes por seus direitos e objetivos. O fato dos índios terem mantido os padres em cárcere e de atearem fogo em qualquer carta que vinha de fora das missões, dizendo que aquilo era do diabo, também reforçou a ideia de que estavam acometidos por delírios.

Pode-se observar essa noção de superação da tutela dos jesuítas quando “[...] os índios privaram-nos do governo das coisas temporais, dizendo-lhes, de um modo bastante desaforado, que só se metessem em assuntos espirituais, visto que no temporal já sabiam como governar-se a si próprios” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 234).

Nesse sentido, os padres retomam a retórica de que não tinham mais meios de persuadir os índios e, novamente, passam a imputá-los a responsabilidade por não quererem entregar as terras. Em resposta às acusações que foram feitas pelos Comissários ibéricos em decorrência da demora, Escandón admitia que a entrega dependia tão somente dos índios: “Como se o entregá-los dependesse dos padres missionários e não dos próprios índios?!” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 185).

Para provar que não tinham mais controle sobre a resistência, os padres curas dos povoados começaram a escrever cartas juramentadas. Essas cartas descreviam, basicamente, que os índios estavam irredutíveis em não efetuar a transmigração, a tal ponto de fazerem os padres de prisioneiros e que se autogovernavam:

Arrebentaram, então, o freio da obediência, começaram a andar receosos de mim não mais confiaram em minha pessoa, deram inícios a seu auto-governo e passaram a dar-se “avisos” uns aos outro [...]. Fizemos todas as diligências possíveis, para sairmos e escaparmos deste Povo [palavras do cura de São Nicolau]. A porta de nossa casa guardaram-na, tanto de dia como de noite, índios armados, espiando eles e observando todos os nossos movimentos, vigiando qualquer dos



nossos passos e não nos concedendo sequer licença para um pequeno passeio. (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 193; 200).

Os jesuítas realçavam a sublevação indígena a ponto de se tornarem reféns, como forma de justificar seu suposto não envolvimento na insurreição. Essa é uma contradição interessante, porque, por um lado, os padres supunham que os índios eram submissos e incapazes de se sublevarem e, por outro lado, reafirmavam que a resistência: “[...] em absoluto dependia dos padres, mas única e exclusivamente dos índios dos Sete Povos” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 207). Diante disso, pode-se até questionar se os padres não se colocaram em cárcere voluntariamente para não se indisporerem com seus superiores, pois também não era de interesse dos jesuítas que se entregassem os Sete Povos aos portugueses. Isso fica evidente na quantidade de mapas que os inacianos, tais como José Cardiel<sup>23</sup> e Tadeu Henis<sup>24</sup>, produziram por conta própria para sustentar a posse dos Sete Povos. Assim sendo:

Ao mesmo tempo que os representantes dos reis de Portugal e Espanha chegavam a um acordo sobre os novos limites de suas colônias na América, padres jesuítas [...] produziram seus próprios mapas para rejeitar o tratado, demonstrando evidentes posições geopolíticas combinadas com noções de direitos naturais dos indígenas (GOLIN, 2014, p. 33).

Respondendo às acusações de que estavam ajudando os Guarani-missioneiros em incursões contra os portugueses no rio Pardo, os jesuítas diziam que, caso estivessem de fato ajudando os índios, eles não teriam sido derrotados pelos portugueses como ocorrera. Os índios optaram por saquear a estância dos portugueses ao invés de subjugar-los, o que deu margem para que os lusitanos se reconstituíssem e, horas mais tarde, voltassem para derrotá-los. Isso quer dizer que, na perspectiva dos jesuítas, sem os padres os índios eram incapazes de conseguirem vencer os portugueses, de modo que:

Não há dúvida de que, se um dos padres tivesse acompanhado os índios, em vez do saque, estes teriam seguido no combate até a vitória, dando cabo dos metidos no bosque ou afugentando-os tanto, que não pudessem voltar ou ao menos não voltassem tão depressa, como voltaram [...]. (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 221-222).

---

<sup>23</sup> José Cardiel nasceu em 1704 na Espanha. Enquanto missionário ganhou importância por suas contribuições enquanto naturalista e geógrafo. Suas participações mais importantes referem-se às suas produções cartográficas. Faleceu em 1782 na Itália.

<sup>24</sup> Tadeu (Tadeo) Henis nasceu em 1714 em Cekanitz, atual República Tcheca. Foi o principal escritor de diários do cotidiano das milícias missioneiras na Guerra Guaranítica. Também executou diversas topografias em idioma guarani. Faleceu em 1769 (GOLIN, 2014).

Mesmo que os jesuítas reconhecessem que os índios eram responsáveis por se oporem à transmigração, diziam que eles estavam, em sua maioria, sendo enganados por índios maus. Ou seja, a escolha dos Guarani-missioneiros por lutar pela terra não é representada pelo jesuíta como uma ação consciente, senão fruto de manipulação de uma minoria sublevada, o que, diante do que já foi exposto aqui, reforça sobremaneira a condição de incapacidade indígena nos discursos dos padres jesuítas. Nesse sentido, escreve o padre superior das Missões aos Guarani-missioneiros ameaçando-os de ficarem sem o governo dos padres curas:

Que de vós ali cuidem e vos governem esses malvados e pícaros índios, que vos inquietam dessa forma, e vos alvoroçam, e vos fazem pensar tão mal as coisas, que vos sejam convenientes! Esses, pois, que assim vos perverteram [...], esses que cuidem de vós, de vossa fazenda e de vosso bom governo! Esses, se o souberem, cuidem do temporal de vosso Povo e, se, puderem, cuidem também do espiritual de vossas almas! Que vos ensinem a doutrina e vos administrem todos os sacramentos! Que eles, quando estiverdes a morrer, ouçam a vossa confissão e vos absolvam de vossos pecados! Que eles vos administrem, então, os outros Sacramentos da Eucaristia e Extrema-Unção, ajudando-vos a bem morrerdes! E, nesse ínterim, que eles vos digam a Santa Missa, e depois as missas e responsórios por vossas almas, quando já houverdes passado desta vida para a outra, em recompensa de haverdes acreditado neles e deles vos haverdes deixado enganar, seguindo seus maus conselhos e desprezando os bons, que os padres vos dão! [...] Se entre vós houver alguns revoltosos e cabeças ocas, que de modo particular vos inquietam, a fim de irdes à guerra presente, trouxei-mos à Candelária, como já vos disse, e fazei que a gente restante obedeça aos padres naquilo em que vos aconselham [...], sem que tenhais qualquer temor desses malvados que vos perturbam. (ESCADON [1760], 1983, p. 292-293).

Essa passagem, além de insistir que os índios não agiam por interesses particulares, mas sim induzidos por uma minoria de mau comportamento, remete às ameaças de perdição eterna muito usuais na evangelização dos padres jesuítas. O medo do demônio e de um Deus castigador sempre se fez presente para persuadir os índios à conduta cristã. Entretanto, essas ameaças dos padres já não mais surtiam efeitos entre os índios, pois já estavam convictos de que lutariam para permanecer em seu território, preferindo morrer a entregar suas terras. Ora, se mesmo diante das ameaças escatológicas, tão bem sucedidas outrora, os índios mantinham-se irredutíveis, quer dizer que já não são os jesuítas que dizem quem vai para o inferno, isto é, os Guarani das missões desenvolveram suas próprias versões dessas ameaças.

Para Escandón a insistência dos Guarani-missioneiros em lutarem contra os poderosos exércitos ibéricos era “[...] um entretenimento e travessura de ‘muchachos’ ou guris” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 296). Isto é, o jesuíta diminui a importância da resistência indígena e confere a ela o status de inferioridade e de imaturidade.

O jesuíta procede da mesma forma ao falar do líder Sepé Tiaraju. Descrevendo as suas principais qualidades, o jesuíta acrescenta um “senão” a todas elas: “Era este miguelista guapo e arrojado, bem como um dos mais capazes do meio de seu Povo e ainda entre os dos outros seis, *embora não passasse de índio.*” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 305. Grifo meu). Veja que a condição de ser índio já é, em si mesmo, inferiorizada. Apesar das qualidades que o jesuíta apontava, Sepé não passava de um ser inferior, infantil, de caráter volúvel, enfim, de índio.

Nesse contexto, o autor relata a batalha do Caiboaté, já citada anteriormente. Na descrição do prelúdio da batalha, Escandón não enuncia os reais motivos que levavam os Guarani-missioneiros à batalha contra as forças ibéricas, de modo que, para o jesuíta, aquilo não passava de falta de inteligência dos índios. O fato de lutarem contra tropas com recursos muito superiores aos seus, é representado pelo padre como ação de “cabeça oca” e de “bobagem” dos índios ([1760], 1983, p. 309).

Depois do massacre na derrota dos Caiboaté, os exércitos ibéricos adentraram nas missões e foram, pouco a pouco, rendendo os índios. A partir daí, como já apresentei anteriormente, os Guarani-missioneiros se aproximaram dos portugueses e muitos preferiram ficar com os lusos a se mudarem para o outro lado do rio Uruguai. Na perspectiva dos jesuítas, os “ingênuos” Guarani foram enganados pelos portugueses e, por isso, optaram por permanecer nas terras. Para o padre Escandón, “[...] aquela gentinha simplesmente admitia como ditas de verdadeiros amigos, que se compadeciam de seus males [se referindo aos portugueses]” (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 353). De modo algum o padre concebe que a permanência indígena naquele território se dava por autoconsciência de seus interesses. O jesuíta, no limite, reconhecia que os índios voltavam porque tinham amor a suas terras e a sua “pátria”.

Essas representações, portanto, são permeadas pela noção de incapacidade e de inferioridade dos Guarani. Na medida em que os jesuítas buscam se defender das acusações, conferem aos índios a responsabilidade pela oposição às ordens das Coroas,

mas sempre condicionando a resistência ao caráter inconstante dos Guarani das missões. Essas perspectivas dos padres estão inseridas na noção de encobrimento do Outro.

No próximo capítulo, abordo a perspectiva dos Guarani-missioneiros sobre a relações internacionais de Portugal e Espanha, apontando a posição dos indígenas nos meandros geopolíticos da época.

## 2. A PERSPECTIVA DOS GUARANI-MISSIONEIROs DAS TENSÕES ENTRE AS MONARQUIAS IBÉRICAS

Na conjuntura das relações internacionais de Portugal e Espanha na região platina, os Guarani-missioneiros possuíam um papel fundamental na estratégia de defesa do território espanhol: funcionavam como uma espécie de barreira geopolítica contra Portugal na região, defendendo, por inúmeras vezes, o território espanhol dos ataques lusos.

Ao longo de mais de cem anos, o desempenho desses agentes fronteiriços, na defesa do território, foi crucial para o equilíbrio geopolítico das monarquias ibéricas no continente americano. As fontes indicam que os indígenas tinham consciência de sua importância naquele território, de modo que usavam de seu papel como argumentação para resistirem à mudança de suas terras. Quando falo nas fontes refiro-me àquelas que já apresentei na introdução deste estudo, *As cartas dos índios cristãos dos Sete Povos ao governador José de Andonahégui*.

Havia uma confluência de interesses construída historicamente: os Guarani-missioneiros eram atores que atendiam a múltiplos interesses, sendo fundamentais para o projeto de poder da igreja e da Espanha. Com base nas fontes de autoria indígena daquele período, é inegável que os índios usavam dessa condição para levarem adiante seus interesses. Desse modo, tanto a aceitação da evangelização e das reduções, quanto a vassalagem à monarquia espanhola, pode ser analisada a partir de uma relação de reciprocidade difusa<sup>25</sup> segundo interesses práticos dos indígenas pela sobrevivência do grupo. É notório que quando essa reciprocidade é deixada de lado nos acordos de 1750, os Guarani das missões resistem e se opõem às ordens imperiais, mostrando que se percebiam como parte fundamental naquela tríade de relações coloniais: igreja (jesuítas), impérios ibéricos e eles próprios. Em outras palavras, a manutenção da ordem não seria possível se as intenções dos indígenas não fossem consideradas. Nesse sentido:

---

<sup>25</sup> Essa ideia de reciprocidade difusa foi abordada por Keohane na corrente teórica do Institucionalismo liberal. Pensando a política internacional, esse autor argumenta que, em um ambiente anárquico com ausência de um poder central, os atores (Estados) irão cooperar a partir do estabelecimento de interesses comuns. Assim, os ganhos da cooperação podem ser absolutos uma vez que a atuação dos atores partem de expectativas comuns. Nesse sentido, se estabelece uma relação de reciprocidade difusa, ou seja, o benefício da cooperação pode demorar a acontecer para um dos parceiros da cooperação, ou, ainda, um dos atores faz alguma ação no presente esperando receber algo em troca no futuro (KEOHANE, 1986).

O acordo político, no qual a vassalagem ao Rei legalizou um compromisso de manutenção de um espaço reducional de liberdade consentida para os indígenas, não limitou as possibilidades de reivindicação dos guarani. Ao contrário, a estabilidade da organização política se deve à manutenção do acordo pelas partes diretamente envolvidas, os missionários e os indígenas, enquanto durou o apoio da monarquia espanhola. (KERN, 1982, p. 261)

Como foi apresentado nas páginas anteriores, a oposição dos Guarani-missioneiros ao Tratado de Madri foi imediata. Nos discursos dos militares e comissários ibéricos, *a priori*, a resistência foi encarada com soberba e desdém e, posteriormente, atribuída unicamente à influência dos padres jesuítas. Na visão dos padres, a resistência dos índios devia-se a condição de pouco equilíbrio inerente ao ser indígena, de modo que resistiam às prerrogativas do tratado mais por ignorância do que pelos interesses da coletividade. Entretanto, analisando a situação sob a perspectiva dos Guarani das missões, na figura de Sepé Tiaraju alegava-se que estavam convictos de que aquele território lhes pertencia, pois “Deus nosso Senhor foi quem nos deu estas terras” (SEPÉ TIARAJU [1753] In: GOLIN, 1985, p. 87). O apelo retórico a Deus como provedor das terras é recorrente nos escritos indígenas, notadamente uma apropriação do discurso evangelizador dos jesuítas, a fim de fundamentarem suas argumentações.

Este capítulo está dividido em duas partes: primeiramente, apresento a posição dos Guarani-missioneiros nos conflitos entre Portugal e Espanha na região platina. Posteriormente, ao observar a atuação dos Guarani das missões na defesa do território espanhol, analiso as apropriações dos indígenas de seu papel na geopolítica platina, como um mecanismo para reclamarem seus direitos sobre a terra missioneira. De igual modo, apresento as apropriações dos índios acerca do discurso político-religioso da época.

## 2.1. A POSIÇÃO DOS GUARANI-MISSIONEIROS NOS CONFLITOS ENTRE PORTUGAL E ESPANHA NA REGIÃO PLATINA

As fronteiras coloniais dos impérios português e espanhol ao sul do continente americano configuraram-se, durante a maior parte do período colonial, enquanto o principal foco de conflito entre ambos os impérios. Como já destaquei anteriormente, o Tratado de Tordesilhas era indefinível para a ciência cartográfica do século XV e XVI. Embora definisse 370 léguas a oeste de Cabo Verde, não havia como averiguar onde essa linha passaria exatamente. Miguel F. do Espírito Santo sintetiza bem as dificuldades e as consequências em torno desse tratado: essa problemática pontua que:

[...] o Meridiano de Tordesilhas, traçado idealmente na Capitulação a Participação do Mar Oceano, de 7 de junho de 1494, foi, durante dois séculos e meio, o grande ponto de referência para a delimitação dos espaços sul americanos dos países ibéricos. Entretanto, os atrasos na astronomia, a insuficiência dos instrumentos de óptica e de arte da relojoaria, resultaram na maximização de desvios de cálculo das longitudes, levando à produção de uma cartografia viciada por erros insuperáveis (1999, p. 134)

Assim sendo, Tordesilhas não oferecia precisão na definição das possessões territoriais das Coroas Ibéricas no continente<sup>26</sup>, mas, ainda assim, configurou-se como o principal elemento demarcatório até os avanços das técnicas cartográficas. Tendo em vista esta imprecisão, bem como o fim da União Ibérica<sup>27</sup> em 1640, Portugal fundou a Colônia de Sacramento às margens do rio da Prata no último quartel do século XVII, o que agravou sensivelmente as desavenças diplomáticas entre os países, pois a Colônia de Sacramento tinha grande relevância econômica e situava-se num ponto focal de discussões cartográficas acerca dos territórios ibéricos.

Essas indefinições das fronteiras platinas são muito bem problematizadas por Miguel Frederico do Espírito Santo em *O Rio Grande de São Pedro entre a fé e a razão*. Primeiramente, o autor apresenta a historiografia lusitana, que justificou o avanço português sobre a linha de Tordesilhas com a argumentação do vazio demográfico e da fronteira natural. Nesse sentido, o autor pontua que

[...] o desprezo pelo Tratado de Tordesilhas como instrumento eficaz é fundamental para o êxito da proposta da historiografia tradicional de

---

<sup>26</sup> É interessante notar que a fronteira física se formatava na medida em que as frentes portuguesas e espanholas avançavam na ocupação dos territórios, porque a linha imaginária de Tordesilhas não definia precisamente os limites ibéricos. Essa fronteira está, desse modo, em movimento, formando-se nas distintas fricções entre os atores daquele contexto e traçando-se geograficamente pela ocupação de fato da terra (KERN, 1982).

<sup>27</sup> A União Ibérica foi um período de unidade política entre Portugal e Espanha entre 1580 e 1640. Essa união foi estruturada em decorrência da derrota portuguesa na Guerra de Sucessão. Portugal ficou sob administração espanhola até a guerra de retomada a partir de 1640.

matriz lusitana. A ausência de eficácia na Capitulação reduz o setentrão plantino a uma *'res nullis'*, uma terra de ninguém, que pode ser reivindicada por quem a ocupar. (Espírito Santo, 1999, p. 46-47)

A inconsistência da linha de Tordesilhas permitiu o avanço da política expansionista lusitana sobre o Prata. O enfraquecimento do Tratado de Tordesilhas seguia a tendência conjuntural da ascensão do Iluminismo no século XVIII e, por conseguinte, um avanço mais direto nas ciências astronômicas e matemáticas, deixando de lado questões da fé. O Tratado de Tordesilhas fora a confirmação da vontade do papa Alexandre VI, elucidando, pois, a sobreposição da fé à razão, fundamentada na revelação bíblica e na apreensão da realidade através da verdade revelada misticamente. O que se seguiria no século XVIII era a passagem dessas definições de fronteiras fundamentadas em um paradigma da fé, “orgânico e vitalista” para um padrão de discussão das fronteiras fundamentado na razão (Espírito SANTO, 1999).

Essa passagem “da fé para razão” nas discussões fronteiriças pode ser inserida conjuntamente na crise de sucessão espanhola a partir de 1701. A Guerra de Sucessão espanhola foi marcada pela luta pelo trono espanhol. Carlos II morreu sem deixar herdeiros, esse fato acirrou os ânimos da dinastia dos Bourbon da França e dos Habsburgos da Áustria. Havia uma preocupação das principais potências europeias com a ascensão de Felipe de Anjou, neto de Luis XIV, e do desequilíbrio de poder que esse fortalecimento dos Bourbon poderia representar para geopolítica europeia. Diante disso, formou-se uma aliança para se opor ao trono de Filipe, culminando, pois, na guerra de sucessão.

A guerra teve fim com o Tratado de Utrecht, que negociou a paz e foi fundamental para melhor definição das possessões de Portugal e Espanha na região platina. Esse tratado negociado pela Corte de D. João V de Portugal, reconhecia o reinado de Filipe V, mas, de igual modo, atendia aos interesses expansionistas de Portugal na região platina, tendo em vista que pelo tratado, a Espanha cederia definitivamente a Colônia de Sacramento para Portugal. Além disso, o Tratado de Utrecht processou-se na esteira de uma mudança de mentalidade europeia, a qual estava ligada à passagem da centralidade do sobrenatural e da graça divina para a razão livre de julgo religioso (Espírito SANTO, 1999). Assim sendo,

Coincidindo com a Paz de Utrecht, a virada do século XVII para o século XVIII amalgamou a base de uma nova cosmovisão, que tem suas raízes plantadas na Revolução Cultural Renascentista. Resultado da



revolução científica do dezessete, numa perspectiva metodológica extremante nova, fulcrada na matemática, passa a ser construída uma nova imagem do mundo. A partir do dezoito, tem-se com firmeza que a matemática “oferece a imagem de uma racionalidade integral” e é o principal instrumento para o domínio da natureza (Espírito SANTO, 1999, p. 83)

Nesse sentido, o Tratado de Utrecht é importante no contexto platino, porque trata de uma abordagem que se desprende da proposta em Tordesilhas, ligada a uma questão de fé, e passa a definição da fronteira para uma abordagem racional.

Ainda que Felipe V tivesse cedido Sacramento a Portugal, para a Espanha a Colônia de Sacramento em posse dos portugueses significava a perda de uma importante rota de comércio e, de igual modo, uma ameaça crescente à sua hegemonia colonial na região sul do continente. Além disso, a ocupação da Colônia de Sacramento por Portugal em bases legais poderia configurar-se como um risco aos demais territórios espanhóis. Assim, uma forma de limitar essa invasão lusa ao território foi a utilização das Missões jesuíticas como uma espécie de barreira contra esse avanço português. A própria fundação da Colônia de Sacramento em 1680 coincide com a (re)fundação dos povoados missionários na banda oriental do rio Uruguai.

Nesse sentido, Kern (1982, p. 150) aponta que “No sul, as Missões jesuíticas [...] representaram sempre a transição do limite imaginário de Tordesilhas para a realidade de uma nova fronteira em formação”, que se constituía na oposição entre a frente de expansão portuguesa e as missões jesuítico-guaranis. Em vista deste choque entre as frentes lusitanas e as reduções guarani, a segurança do território missionário e, por conseguinte, do território espanhol dependia de uma defesa sólida, o que se materializou com a criação do exército missionário. Esse exército, além de proteger as reduções contra ataques de bandeirantes e de índios não reduzidos, servia aos interesses espanhóis, pois era um mecanismo de defesa contra avanço português em territórios ainda não explorados. As Missões compunham, desse modo, “[...] um projeto geopolítico de Estado. Desempenharam a função de ampla barreira de fronteira da Espanha, com o interesse de conter a expansão portuguesa meridional na América do Sul” (GOLIN, 2014, p. 11). Assim, a criação do exército guarani, vista com preocupação e resistência pela administração colonial, consolidou-se depois da vitória contra os bandeirantes do Mboré em 1641, bem como na ação contra os portugueses na Colônia de Sacramento. Nesse sentido, os governadores acionavam constantemente os

índios das missões para combaterem invasões ao território espanhol, patrulharem as fronteiras platinas, construírem obras de caráter público, além de auxiliarem outras tropas espanholas com mantimentos. Em síntese, os Guarani-missioneiros atuavam em prol da coroa nas facções de guerra, em obras públicas, no transporte e construção naval (NEUMANN, 1996).

Como já mencionei, a região platina era um ponto focal de conflitos diplomáticos e de múltiplos interesses dos atores que a compunham. O papel dos Guarani-missioneiros não era meramente auxiliar, senão primordial para a manutenção do *status quo* naquela região. Isso se confirma com a imprescindibilidade do exercito missioneiro na defesa das posses espanholas, porque ele se tornara a “Defesa natural do governo do Paraguai contra a ameaça dos bandeirantes paulistas, ameaça de flanco à expansão lusa que descia pouco a pouco o litoral sul do Brasil, e reforço militar para a proteção de Buenos Aires ou para os ataques à Colônia de Sacramento” (KERN, 1982, p. 152). Cabe destacar que no século XVII a Espanha estava focada nas guerras europeias pela hegemonia continental, de modo que suas possessões coloniais careciam de força militar e de recursos econômicos. Nesse contexto, o exército guarani teve seu papel potencializado, pois foi responsável por delimitar e garantir as possessões espanholas na região sul. Diante desta conjuntura, “[...] na fronteira, a Missão foi tanto um agente [...] vital do sistema espanhol de desbravamento pioneiro e expansão territorial” (KERN, 1982, p. 159).

A importância dos Guarani-missioneiros na defesa das fronteiras tornava-se mais retumbante na medida em que se constatava que eram a principal força militar na região, pois, além de sua proximidade da fronteira, eram conhecedores da geografia da sulina (NEUMANN, 1996). Essa indispensabilidade do exército guarani pode ser mais bem observada levando em conta o status que os reis espanhóis conferiram a ele:

Felipe III decía que era interés de todos la conservación de los indios en general, porque si ellos faltasen, todo perecería. Felipe IV reconocía que debía más reinos á estos indios, que no á sus soldados. Y Felipe V [...] después de haber enumerado muchos servicios de estos mismos indios Guaraníes de Doctrinas en la Cédula de 1716, concluye que siempre que se ofrezca ejecutar cualquiera facción de mi Real servicio... ó que la... Plaza [de Buenos Aires] se halle necesitada de auxilio,... los que con más brevedad acuden á socorrerla son los Indios de dichas Misiones (HERNANDEZ, 1911, p. 46).

Desse modo, as autoridades coloniais se viram dependentes das ações dos Guarani-missionário para defesa da fronteira contra os portugueses e de povos indígenas não reduzidos. Incumbidos de guardar a fronteira, os Guarani das missões deveriam estar de prontidão para atenderem às demandas militares da Espanha e, em contrapartida neste acordo, ficavam isentos da Mita e do serviço pessoal (KERN, 1982).

É interessante notar que os indígenas não defendiam o território espanhol simplesmente por serem súditos do rei, mas sim porque esse mesmo território era, antes de mais nada, ancestralmente Guarani. Isso evidencia as múltiplas intencionalidades que cada ator tinha naquelas complexas relações: para a Coroa significava a preservação de suas possessões, para os jesuítas a manutenção do projeto de evangelização e para os Guarani-missionários a manutenção de suas terras, bem como a conservação do modo de vida que criaram nas reduções.

No que se refere ao modo de ser Guarani, a atuação do exército missionário na defesa das fronteiras reafirmou nos índios sua aptidão para a guerra, de modo que “[...] mantiveram seus dotes guerreiros e demonstraram sua belicosidade, tanto nas lutas contra os Charruas e Guaicurus, como contra os portugueses da Colônia de Sacramento.” (KERN, 1982, p. 154).

No discurso real, os índios foram exortados a defender o território espanhol, pois, de acordo com o rei e os jesuítas, Deus havia dado aquela terra aos indígenas e, por isso, eles deveriam atuar em defesa de sua conservação. Os índios afirmavam que o monarca espanhol lhes disse que: “Cuidai da terra em que viveis! Esta terra só Deus a deu a vós. Logo que sentirdes algum dano, avisai-me de imediato!” (Povo de Santo Ângelo [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 78).

Diante desta “responsabilidade” de defenderem as terras missionárias dos portugueses, os índios das missões passaram a ter maior contato com as questões diplomáticas dos impérios ibéricos. Ao longo de mais de um século, os Guarani-missionários cumpriram com sua parte no acordo: em 1641, na batalha Mbororé, o exército guarani derrotou os bandeirantes portugueses, protegendo o território espanhol, afinal “A derrota da bandeira [...] em M’bororé [...] obstaculizou, sem dúvida, a marcha dos bandeirantes para Buenos Aires e, ao conter-lhes o ímpeto, travou [...] a expansão luso-brasileira pelo território da Bacia do Prata” (BANDEIRA, 1985, p. 41 *apud* NEUMANN, 1996, p. 81). De igual modo, durante todo o século XVII, os índios

missioneiros foram solicitados a socorrerem o território platino, defendendo as cidades espanholas de Buenos Aires, Santa Fé e Corrientes contra as pretensões expansionistas portuguesas e contra índios não reduzidos. Esses constantes atos de defesa aos colonizadores causavam grande revolta nos outros grupos indígenas, e não eram poucas as represálias que se faziam contra o território missioneiro em decorrência dessa fidelidade dos Guarani-missioneiros aos colonizadores. Além disso, os índios “infieis” atacavam constantemente as vacarias das reduções, a fim de roubar e vender gado para os portugueses, os quais tinham por aliados (NEUMANN, 1996).

São igualmente importantes as incursões do exército guarani à Colônia de Sacramento: em duas oportunidades, 1680 e 1705, foram à Colônia de Sacramento para expulsar os portugueses, demonstrando, assim, que sua ação bélica era imprescindível e vital para que a Espanha pudesse, ainda, manter alguma autoridade sobre a região (KERN, 1982).

Nesse contexto, o Padre José Guevara em “*A conquista del Paraguay, Rio de La Plata e Tucuman*” descreve o seguinte:

Vemos á los Guaranís trabajando en los edificios públicos de la Asunción, de Corrientes y de Santa Fe: levantando los muros de la fortaleza principal de Buenos Aires y los fortines del Riachuelo y de Lujan; rodeando de murallas y de fuertes el recinto de la Ciudad de Montevideo, en cuya fundación fueron tan útiles; y concurriendo á la edificación de templos en las principales Ciudades del litoral y en alguna del interior, como Córdoba (GUEVARA, 1882, p. 35)

De igual modo, descreve o padre Pablo Hernandez que:

Grande era el servicio que prestaban los Guaranés al país, asegurando del enemigo portugués la frontera: pero no se limitó á esto la acción de aquellos naturales. Organizados militarmente, salieron de su país como milicias regulares, cuantas veces les llamaron los Gobernadores de las dos provincias en que radicaban, y llevaron su valioso auxilio á los españoles, sea contra enemigos exteriores europeos, sea contra indios bárbaros, sea contra súbditos sediciosos y rebeldes (HERNANDEZ, 1911, p. 48).

Assim sendo, os Guarani-missioneiros deram conta de manter a segurança e a paz nos territórios espanhóis, tanto contra as investidas portuguesas, quanto contra índios não reduzidos. O exército guarani tornou-se, desse modo, um ator vital de política interna e externa: de política interna porque manteve a segurança diante das

investidas internas no território espanhol; e externa porque manteve a segurança na fronteira face à frente de expansão portuguesa (KERN, 1982).

Cabe destacar a ação dos jesuítas em Assunção: lá os padres utilizaram-se dos Guarani-missioneiros para lutar contra o bispo Cárdenas: “O Bispo Cárdenas [...] liderou um verdadeiro levante colonial cujo objetivo era a expulsão dos jesuítas e a tomada de suas reduções e propriedades agrícolas. Ele próprio foi expulso com a ajuda das milícias guaranis” (HAUBERT, 1990, p. 306). Posteriormente, o bispo voltou a Assunção e se nomeou governador, sendo expulso, novamente, pelo exército guarani (HAUBERT, 1990).

Enquanto principais mantenedores da fronteira espanhola, o contato direto dos Guarani-missioneiros com os portugueses era, obviamente, inevitável. Durante um século e meio, os portugueses figuravam enquanto principais inimigos dos índios das missões: primeiramente com os bandeirantes que avançavam sobre o território missioneiro para sequestrar pessoas para trabalhos escravos e, posteriormente, com as frentes de expansão portuguesas que buscavam se estabelecer em território tido como espanhol.

Nesses diversos contatos conflituosos, criou-se no imaginário Guarani-missioneiro uma aversão aos portugueses. Dessa aversão houve uma apropriação do universo cosmológico guarani por parte dos jesuítas, de modo que os índios passaram a representar os portugueses como criaturas do demônio. De acordo com Langer (2005) a construção da identidade étnica guarani-missioneira passa diretamente pela oposição dos indígenas aos portugueses. Essa identidade se formata no contato interétnico com os portugueses, construindo uma autoimagem, forjando-se na alteridade do que abominavam.

Destarte,

Os portugueses sim foram os que nos fizeram (grande) mal no ano de 1744, pois, em primeiro lugar mataram a 5 dos nossos estancieros e a 6 levaram-nos vivos. A estes têm-nos ainda agora por seus escravos [...]. Depois disso destruíram a estância, levando as vacas e éguas, três rodeios (ao todo). (Carta Do Povo de São João Do Uruguai [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 72).

Nesse sentido, confirmavam a figura maligna dos portugueses, na medida em que afirmavam que “Desde tempos muito antigos os portugueses não (mais) pertencem

à Santa Igreja, tendo sido apenas inimigos do rei da Espanha”. (Carta do Povo De São Lourenço [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 74).

Assim sendo, os Guarani-missionários argumentavam que jamais entregariam as terras aos portugueses, porque eles eram criaturas do diabo e não serviam a Espanha:

Não fica bem tampouco que a abandonemos [a terra] na mão dos portugueses, que são do diabo. Que sejam filhos da Igreja tampouco o sabemos [...]. A nós, porém, o Santo rei Fernando VI não nos disse de modo nenhum que os portugueses sejam seus vassallos. (Carta Do Povo de São Miguel [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 84)

E, em vista do discurso dos índios das missões acerca de todas as avarias cometidas por Portugal, se opuseram a entrega dos Sete Povos aos inimigos. Destarte, o Povo de São Miguel (1753) protestava:

Estando em vida o Santo rei Fernando V, ele não nos empobreceu, antes pelo contrário ele nos consolou sem cessar em toda a sua vida, e deu-nos a entender também que os portugueses eram os seus inimigos. Mais ainda no-lo declararam os nossos Padres que já morreram, dizendo-nos que os portugueses não eram vassallos do rei de Castela, e agora, senhor, são só eles os ajudados. (In: RABUSKE, 1978, p. 84)

Nesse sentido, Sepé Tiaraju ([1753] In: GOLIN, 1985, p. 87-89) descreve que: “Não queremos a vinda de Gomes Freire, porque ele e os seus são os que por obra do demônio, nos tem dado tanto aborrecimento. Esse Gomes Freire é o autor de tantos distúrbios e o que obra com tanta maldade, enganando seu rei<sup>28</sup>, e por esse motivo não o queremos receber”.

A figuração dos portugueses como perversos é reforçada quando os Guarani das missões insinuam que o rei espanhol fora enganado e, por isso, passava os prodigiosos Sete Povos em paga da Colônia de Sacramento. Desse modo, questionava-se o juízo do rei, acusando-o de não saber quem eram os portugueses e nem saber qual era o valor das terras dos Sete Povos. (Carta Do Povo de São João Do Uruguai [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 76). Aqui cabe problematizar como os Guarani-missionários assumiram posição de protagonistas, mostrando que tinham mais experiência no trato com os portugueses do que o rei. De igual modo, colocaram-se enquanto agentes dignos de serem ouvidos e considerados pelas autoridades coloniais e pelo monarca. Isso indica que, no entendimento dos índios missionários, as negociações que do Tratado de Madri

---

<sup>28</sup> Nessa passagem Sepé Tiaraju está se referindo aos relatos de Gomes Freire aos monarcas, que apontava os jesuítas como responsáveis por incitarem os índios a lutarem.

deveriam ter levado em conta seus conhecimentos sobre os inimigos portugueses, porque, na perspectiva dos índios, ninguém poderia conhecer o caráter corrompido e mal intencionado dos portugueses tão bem quanto os próprios missioneiros.

Nesse sentido, os Guarani-missioneiros entendiam que a única explicação para tamanho absurdo acordado no Tratado de Madri era que “[...] os portugueses enganaram o santo Rei com essa terra, em que estão os filhos (espirituais) dos padres da Companhia de Jesus, pois o que se chama Colônia (do Sacramento) não vem a ser terra boa”. E, nesse segmento, questionavam os índios do Povo de Santo Ângelo: “Por que é, pois, que dás sete formosos Povos em paga da Colônia (do Sacramento), que é apenas um pobre povo? Seu valor não é nem sequer suficiente para a paga de um só dos nossos povos” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 78). À vista disso concluem que “[...] se trata apenas de um engano dos portugueses, que são do diabo [...]” (Carta do Povo De São Miguel [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 84; 88).

Antes de seguir com a análise das questões propostas, é imprescindível que se discuta acerca do imaginário dos Guarani-missioneiros em torno do demônio, figura das mais recorrentes no discurso dos índios. Atualmente, corre-se o risco de usar essa categoria sem noção da tensão e da densidade simbólica com que era significada no contexto cosmológico missioneiro. Naquele universo a categoria demônio era uma realidade intensa e onipresente no imaginário dos Guarani-missioneiros, na medida em que a figura do diabo foi uma ferramenta de medo utilizada pelos jesuítas, como forma de disciplinar a ação dos índios reduzidos. Aliás, o demônio fazia parte do imaginário europeu desde o medievo, ganhando ascensão ainda maior depois da invasão da América, quando se afirmava que os ameríndios eram criaturas veneradoras de Satã. Nesse sentido, uma tendência presente nas representações europeias para com os indígenas, desde os primeiros contatos, foi a demonização do Outro. O imaginário europeu, principalmente espanhol, projetava<sup>29</sup> nos bárbaros a figura do demônio, tendência que se reforçou na América, de modo que “[...] via-se no Outro selvagem o próprio demônio dos Europeus.” (WOORTMANN, 2004, p. 79). Essa questão está ligada a um contexto mais amplo de grande ascendência da escatologia e da demonologia na Europa (WOORTMANN, 2004).

---

<sup>29</sup> A noção de projeção se fundamenta na proposta de Gambini (1988) apresentada na introdução deste estudo.

A construção dessa escatologia e demonologia, como apresenta Delumeau (1989), remonta a crises profundas na Europa desde o medievo: a Peste Negra, a Guerra dos Cem anos, o grande cisma da igreja, a reforma protestante. A partir dessas crises foi reforçado no imaginário europeu o fim dos tempos, a vinda do Anticristo e que a ira Divina se abateria sobre os homens para pôr fim ao mundo corrompido. A chegada a América marcava a confirmação de que o fim do mundo se aproximava, de modo que era preciso cristianizar aquelas novas criaturas, cumprindo, portanto, a vontade divina de conversão de toda criatura:

[...] a espera escatológica que motivava o zelo de muitos missionários desembarcados na América não deixa nenhuma dúvida. Soara a hora da última colheita. Importava, então, alegre e rapidamente, fazer entrar a massa dos índios no recinto protetor da igreja. Que nobre missão a da Espanha e Portugal! Quando Jesus retornasse, essas duas nações poderiam apresentar-lhes milhões de novos convertidos que o Soberano Juiz colocaria à sua direita. (DELUMEAU, 1989, p. 213).

Nesse contexto, os jesuítas guiados pelo princípio de pregar a boa nova para todos, iam para as missões “[...] imbuídos do ideal salvacionista, pondo-se como instrumentos divinos de salvação e principais inimigos do demônio.” (RAMOS, 2007, p. 139). Nesse sentido, os missionários afirmaram que a poligamia, a antropofagia e a “feitiçaria” dos xamãs era obra do demônio, que caracterizava a barbárie dos Guarani. Nas reduções o medo escatológico, dos castigos e a demonização eram ferramentas para enquadrar os índios na doutrina e na moral católicas, buscando suscitar nos indígenas o autocontrole. O medo constante do demônio e dos castigos divinos se exacerbavam no comportamento dos índios missioneiros. Em uma passagem da carta do padre Nicolás Mastrillo, o medo dos castigos divinos e da ação do demônio, provenientes da má conduta, levou crianças a castigarem outra criança da mesma idade por ter faltado à missa:

Tienen grande aprecio de los sacramentos y notable estima del santo sacrificio de la misa como lo mostraron los muchachos en un echo donoso con otro chiquillo de 9 a 10 años que deajo de oyla un dia de domingo, y entendiéndolo ellos convocaron a la placa un esquadron de los de su edad y como si le sacaran a haçer del justicia le sentaron en tierra en medio de todos, y haciendo cada qual verdugo del pobre muchacho [...], llamandole hijo del diablo que no oya misa en el dia verdadero [...], dando voces que aquel era un cuchacho del infierno, esclavo del demonio [...]. ([1626] *apud* RAMOS 2007, p.145)

À vista disso, pode-se observar a carga simbólica que o demônio representava para os Guarani-missioneiros. Portanto, como será observado a seguir, quando os índios



imputavam a figura do demônio aos portugueses e aos que queriam tirá-los dos Sete Povos, pode-se ter noção do peso que esse operador simbólico tinha no imaginário missioneiro.

Retomando a questão geopolítica, quando os índios afirmavam que Sacramento não passava de um pobre povo, pode-se perceber que demonstravam que tinham uma noção de riqueza e valor do território associada à sua capacidade produtiva. Ou seja, consideravam que Sacramento não possuía valor porque não apresentava a mesma formosura que os Povos missioneiros, seja pelos ervais, algodoais ou vacarias. Essa concepção faz parte do entendimento, por parte dos Guarani, de que as qualidades de uma terra estão nas

[...] possibilidades econômicas de caça e recoleta, em parte, porém e sobretudo, de agricultura. O Guarani vê a terra como horticultor, e não é de estranhar que prefira as terras que mais facilitam o trabalho agrícola e as que possam dar maior rendimento conforme os diversos cultígenos que nela se hão de plantar (MELIÁ, 1990, p. 37)

Além disso, a noção do valor de uma terra para os Guarani pode ser observada na tradição étnica, na qual a terra é um elemento primordial no seu modo de ser. Assim sendo, além de sua condição econômica, a terra é o espaço da reprodução da cultura, onde se criam as condições para o modo de ser Guarani (MELIÁ, 1990).

Assim, o discurso dos indígenas é sempre muito militante acerca de suas terras, porque não aceitavam o valor estratégico de Sacramento. Contudo, como já demonstrado, em termos estratégicos, econômicos e logísticos, Sacramento era central para o incremento das capacidades materiais da Espanha.

A oposição contundente dos Guarani das missões aos portugueses é demonstrativo da posição que ocupavam nas relações entre as coroas ibéricas: os diversos conflitos travados entre ambos os impérios na Região Platina tiveram, por parte da Espanha, os Guarani-missioneiros na linha de frente contra Portugal. Em um contexto belicoso, os índios tiveram na figura do português seu principal algoz. Além dos embates nos séculos XVII e XVIII, permaneciam vivos, no imaginário Guarani, os abusos e usurpações cometidos pelos portugueses aos seus antepassados, o que acentuava, sobremaneira, os embates armados entre ambos. Diversas são as menções dos índios aos malfeitos dos portugueses aos seus: “Além disso estamos lembrados de que eles lutaram contra os nossos antepassados, matando a muitos deles [...]” (Carta Do

Povo de São João do Uruguai [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 72). Denunciava, de igual modo, o Povo de São Lourenço, afirmando que “[os portugueses] levaram consigo aos que cuidavam de nossa fazenda, crianças e mulheres [...]” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 74). E, assim, dizia o Povo de São Miguel que “[...] em tempos muito antigos, os portugueses fizeram muita burla de nossos maiores defuntos” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 87).

Essas passagens denotam o papel da memória no sentido de evocar acontecimentos que haviam ocorrido há mais de 100 anos. Trata-se de uma memória coletiva, que é lembrada constantemente pelo grupo social. Nesse caso a memória é acionada como forma de protesto e de acusação contra os portugueses. Desta forma, como propõe Le Goff (1990), o grupo social é quem faz a opção do que será lembrado ou esquecido: as usurpações dos portugueses são fatos que o grupo social optou por não esquecer, fazendo da memória coletiva um elemento importante na luta do grupo Guarani-missioneiro. Assim sendo, a memória coletiva pode ser compreendida como o que os grupos preservam do passado no seu cotidiano presente, ou como representam o passado (NORA *apud* LE GOFF, 1990).

Portanto, os Guarani, enquanto agentes de defesa dos interesses geopolíticos espanhóis, assumiram papel central como atores de política internacional. Nessa condição, passaram a rivalizar diretamente com os portugueses e adquiriram importante status perante o governo espanhol – até o momento em que resolveram não acatar as decisões imperiais. Foram reconhecidos como a principal frente de defesa das fronteiras coloniais espanholas e, nesse movimento, tornaram possível que a Espanha pudesse aumentar e sustentar seu *Hard Power*<sup>30</sup> na região platina. Sem os Guarani-missioneiros, a Espanha dificilmente teria condições de exercer plenamente sua soberania na região, pois despendia a maior parte de seus recursos nas guerras pela hegemonia europeia. Em contrapartida, os índios missioneiros tiveram isenção de tributos, mantiveram as terras

---

<sup>30</sup> Essa noção refere-se a recursos de poder. Em primeiro lugar cabe destacar que os recursos de poder irão delimitar a ação política de um Estado domesticamente ou internacionalmente. Esses recursos podem ser traduzidos como potenciais ou reais. Ou seja, um Estado, que detenha grandes capacidades materiais pode não ter meios de aplicá-las ou explorá-las, de modo que possui, assim, um poder tão somente potencial; já um Estado que tenha meios para explorar essas capacidades, detém um poder real. Esses recursos, finalmente, são classificados em duas tipologias, o *Hard Power* e o *Soft Power*. O *Hard Power* refere-se aos recursos tradicionais, quais sejam, as dimensões territoriais, posicionamento geográfico, força militar, capacidade industrial etc. No contexto que o acionei, o fiz pensando nas dimensões territoriais e posicionamento geográfico. O *Soft Power* são os recursos brandos: economia, ideologia, tecnologia etc. (PECEQUILO, 2004)

missioneiras e conservavam o grupo étnico. Em outras palavras, os Guarani reduzidos propiciaram à Espanha o desenvolvimento colonial/demográfico, mas, simultaneamente, constituíram uma identidade étnica singular que contrastava com pautas do universo colonial.

Em conclusão, os Guarani souberam se apropriar do reconhecimento que obtiveram pelos serviços prestados em favor da soberania espanhola na região: conseguiam defender-se das ameaças dos bandeirantes portugueses e dos trabalhos das *encomiendas* e, por conseguinte, mantinham sua autonomia e soberania sobre o espaço reducional. Depois da assinatura do Tratado de Madri e das exigências para que deixassem os Sete Povos, os índios fizeram de seu papel geopolítico o principal imperativo para justificar sua resistência e seus direitos sobre as terras missioneiras.

## 2.2. A RECIPROCIDADE DIFUSA ESQUECIDA: ADVERTÊNCIA DOS GUARANI-MISSIONEIROS DE SEUS FEITOS EM PROL DA ESPANHA E APROPRIAÇÕES DE DISCURSOS

Impelidos a abandonarem os Sete Povos, os índios missioneiros passaram a apresentar sua oposição aos decretos reais. Diversas foram as estratégias para que permanecessem nas terras missioneiras: argumentavam que não existiam terras boas para as quais mudarem, que a mudança traria a eles grande pobreza e que não podiam deixar tudo o que haviam edificado (RABUSKE, 1978).

Dentre as argumentações que apresentavam, os índios construíram um discurso que apontava para seus feitos em prol da coroa espanhola. Nesse sentido, problematizo como os Guarani-missioneiros rememoraram de seus serviços em favor da Espanha – de edificação, de defesa, de intervenção em rebeliões etc. – como uma forma de reclamarem direitos sobre a terra missioneira.

Assim sendo, os Guarani-missioneiros tinham consciência de sua função no cenário geopolítico platino, pois evocavam seus feitos contextualizando-os no cenário político regional e internacional. Nesse contexto, sugiro que as ações políticas dos

indígenas a serviço da coroa funcionavam em uma lógica muito prática: sua atuação na defesa das fronteiras espanholas atendia, simultaneamente, aos anseios dos indígenas de se defenderem dos bandeirantes lusitanos, de preservarem condições de vida mais favoráveis nas missões – tendo em vista a massiva espoliação colonial –, de manterem uma unidade étnica plasmada nas reduções – que era formada por elementos da tradição indígena e do cristianismo –, enfim, da manutenção das estratégias de sobrevivência do grupo. Em outros termos, os Guarani-missioneiros poderiam entender que seu auxílio ao projeto colonial espanhol seria elemento suficiente para garantir sua autonomia sobre o cosmos reducional. Foi o que anteriormente chamei de reciprocidade difusa, isto é, uma conduta cooperativa realiza-se na expectativa de que uma ação positiva feita por um parceiro será, futuramente, retribuída ou considerada pelo outro aliado. Nesse contexto, Kern (1982, p. 206) observa que:

Os Guarani foram solicitados a fazer uma opção pelos missionários que os procuraram em suas aldeias, portando uma cruz. Fizeram-na, pois a obter garantias para manter a liberdade e escapar do genocídio e da escravidão, que era a promessa que lhes faziam as ações dos encomendeiros espanhóis e dos bandeirantes lusos. Terminaram como exército organizado, lutando contra as tropas portuguesas e contra os indígenas ainda insubmissos à colonização espanhola.

Os discursos dos Guarani acerca do monarca espanhol são noções arquetípicas que merecem ser aprofundadas sob a perspectiva do imaginário. Nesse sentido, cabe indagar, a partir da perspectiva indígena, quem era o rei, que noções tinham a respeito dele, ou que honras lhe prestavam.

Diante da oposição dos Guarani-missioneiros em abandonarem as terras, a ordem expressa do rei espanhol era de que não aceitaria “[...] escusas ou demora alguma, empreguem todos os meios efetivos, até os da força das armas, inclusive, se necessário for, para [...] evacuar as ditas aldeias e território” (SÁ E FARIA [1751] In: GOLIN, 1998, p. 175). As manifestações dos índios à intransigência do monarca eram de incredulidade e perplexidade: nas cartas que endereçaram em resposta ao governador de Buenos Aires, José de Andonaegui, afirmavam que o rei jamais os expulsaria das terras que Deus havia dado a eles, pois o monarca era a representação do próprio Deus. Nesse sentido, “[...] Deus mandou o Rei, sendo ele lugar-tenente de Deus para os que o Senhor criou e porque se lhe confiaram todas as suas santas obras bem como operações [...]” (Carta do Povo De São Nicolau [1753] In: RABSKE, 1978, p. 80).

Kern (1982) apresenta que os índios missioneiros cotidianamente veneravam o retrato do rei espanhol. Em vista disso, cabe indagar em que medida os Guarani colocavam o monarca como representação de Deus para manterem sua soberania sobre aquele território. Deve-se compreender, primeiramente, que o contexto político-religioso da época, configurado no modelo de monarquia absolutista, era marcado pela aura da figura divina do rei. Considerando que as cartas dos índios foram escritas para advogar pela não evacuação dos Sete Povos, não seria prudente que se referissem ao rei de outra maneira.

Se, por outro lado, assume-se que os Guarani-missioneiros acreditavam que o rei era, realmente, a representação de Deus, como se explicam as manifestações dos indígenas de que não deviam nada do que tinham ao rei e que, por isso, “[...] os reis não podiam entregar as terras, que eram suas, deles índios” (SÁ E FARIA [1753] In: GOLIN, 1998, p. 261)? Diante deste questionamento, a hipótese que se assume é que os índios, visando os interesses da coletividade não tinham nenhuma objeção em ora ver o monarca como a figura de Deus, ora vê-lo tão somente como um rei, que, sequer, teria condições de expulsá-los de suas terras, tendo em vista que aquelas terras lhes pertenciam; diante de uma concepção tão mutável, pode-se dizer que a veneração dos Guarani-missioneiros ao rei também tinha os seus limites. Além disso, a tradição étnica Guarani mostra que “ninguém pode estorvar-lhes nem em suas terras, campos, pastos, caças, pescarias, assentamentos de povoações e terrenos que eles têm e tiveram por uso e costume ... ” (Ordenanzas *apud* MELIÁ, 1990, p. 37). Tendo em conta que era o rei quem queria tirá-los da terra, pode-se imaginar o porquê tão fiéis vassalos, agora se opunham às ordens monárquicas.

Especulando em torno da consciência geopolítica dos Guarani das missões e, por conseguinte, de suas ações em defesa da Espanha, como elementos de uma relação de reciprocidade difusa, pode-se perceber que os índios missioneiros questionavam as determinações para deixarem os Sete Povos, porque diziam que não haviam feito qualquer avaria ao monarca espanhol, nem a qualquer um de seus súditos, pois os verdadeiros malfeitores eram os portugueses: “[...] não está bem de modo algum que nos mudemos e assim, não o fazendo, nós pobres índios não fizemos mal algum a nosso santo rei. Os portugueses sim foram os que nos fizeram grande mal [...]” (Carta do Povo de São João [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 72). Da mesma forma, os índios de São Lourenço diziam que não acreditavam ser a vontade do rei que procedessem com a

mudança, afinal: “Não sabes acaso que os portugueses são inimigos do nosso rei de Espanha?”, arguiam ao governador ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 74). Assim sendo:

Nós não nos sentimos em culpa com relação aos espanhóis. Também não erramos e nem fizemos mal algum aos moradores das proximidades de Montevideú, nem de Buenos Aires, Santafé, Corrientes ou do Paraguai. [...] Não erramos pois em coisa alguma [...] (Carta do Povo de Santo Ângelo [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 78)

No mesmo sentido argumentavam os índios de São Nicolau, afirmando que: “Nós, senhor Governador, nem ao Rei nem a ti fizemos qualquer mal, e nem ainda erramos em qualquer coisa, nenhum português e espanhol deu-nos o que quer que seja, e nem ainda nós lhes tiramos qualquer coisa.” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 81). Nicolau Ñenguirú<sup>31</sup> (1753) também fez semelhante adendo ao governador, destacando que “Nunca nós erramos com respeito a nosso Rei e nem quanto a ti senhor” (In: RABUSKE, 1978, p. 92).

Essas argumentações são muito indicativas da posição que ocupavam naquele contexto: é notório que não conseguiam conceber as ordens de saírem de suas terras, porque foram estimulados pela administração espanhola e pelos jesuítas a defenderem as fronteiras e as cidades das investidas de portugueses e índios insubmissos. Como, agora, era exigido que abandonassem seus povos para os portugueses, se durante anos só empregaram trabalhos para proteção da Espanha? O que fizeram, portanto, de errado para que tivessem que entregar seus povoados aos verdadeiros inimigos dos espanhóis? Essas perguntas, provavelmente, pairavam sobre a consciência dos Guarani-missioneiros, e eles estavam certos de que padeciam de uma grande injustiça, ou, ainda, os portugueses manipularam e enganaram o monarca espanhol, como já salientei. Nesse sentido, o falecimento do rei Fernando V e sua sucessão por Fernando VI, no entendimento dos Guarani, poderia ser uma explicação possível para aquela conjuntura.

Vês aqui o que 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 vossos inimigos, que são os meus inimigos! [...] Disse-nos também o santo Rei Felipe V: – Cuidai de minha terra habitada pelos meus vassalos, sem nunca dá-la a ninguém, ainda que seja a outro rei! [...] O Rei, nosso senhor Dom Felipe VI, não sabe nada do desprezo e burla, que fazem dos seus vassalos e de quanto os molestam os portugueses. (Carta do Povo de São João;

---

<sup>31</sup> “Era corregedor de Concepción [...]. Pertencia à linhagem de caciques, com diversos registros na história das Missões. [...] Compareceu nos *fronts* dos exércitos ibéricos em 1754. Dois meses depois da morte de Sepé Tiaraju, enfrentou as tropas coligadas em Caiboaté. (GOLIN, 2014, p. 59)

Carta do Povo de Santo Ângelo [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 70; 77).

É interessante observar como os indígenas viam na palavra do soberano um elemento gerador de ordem. Pode-se problematizar que se trata de uma apropriação tipicamente Guarani da palavra do rei, porque a palavra tem centralidade na cultura Guarani, como mostra Chamorro (2008, p. 56), dizendo:

A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra. Deus é palavra. Dentre todas as faculdades humanas, são as diversas formas do “dizer” as vias, por excelência, de comunicação com as divindades, pois estas são essencialmente seres da fala.

De maneira semelhante, Meliá (1997, p. 163) apresenta a centralidade da palavra na cultura Guarani da seguinte forma:

Palabra, amor, y el himno se que se engendra en la palabra amorosa, hace que el Guaraní sea un Bueno y auténtico guaraní; si pierde la palabra, si deja de escuchar a los-que-están-encima-de-nosotros y si a su vez no se comunica amorosamente con los demás dejará de ser Guaraní, estará sín palabra-alma, será un des-almado.

Em vista dessa essencialidade que assume a palavra na cultura Guarani, os índios das missões estavam convictos de que a ordem estabelecida entre eles, os jesuítas e o rei espanhol fora consolidada no próprio pedido do rei para que cuidassem das terras, protegessem as fronteiras, combatessem os portugueses. Afinal, isto feito, estariam assegurados de que ninguém os molestaria. Por que agora o rei muda de ideia? Será que ele mentiu? Nesse ponto, especificamente, pode-se analisar que os Guarani-missionários se apropriaram muito bem do discurso da figura do rei como a do próprio Deus, questionando, portanto, se, sendo o rei o representante de Deus, como poderia Deus ter mudado de ideia ou faltado com sua palavra:

Visto, porém, que nesta terra nosso santo Rei está em lugar de Deus com nosso respeito, não queremos acreditá-lo (nas ordens de saírem das terras), porque Deus Nosso Senhor não é mutável em sua vontade e querer, nem pode tampouco enganar-se. Desta mesma sorte é nesta terra o nosso santo Rei: estando em lugar de Deus, não mutável em sua vontade (Carta do Povo de São João [1753] In: RABUSKE, 1978 p. 70)

Da mesma forma procediam os índios de São Nicolau, afirmando que “[...] nós não pensamos que de qualquer forma ele haja de mudar as suas palavras. Por isso todos

nós dizemos a uma voz e repetidas vezes, que o nosso santo Rei não haveria de negar o que antes nos dissera” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 79). Nesse sentido, é idêntica a posição adotada por Nicolau Ñenguirú:

“Tenho-o tudo por bem!”, diz-nos ele [o rei] em sua carta, onde por isso também nos diz: “Lembrar-me-ei de vós, ajudar-vos-ei [...]” [...] Em virtude disso dizemos: – como pois ou de que sorte essas duas cartas de nosso Rei não são iguais e se diferenciam?! Nosso Rei não há de errar em suas palavras! Por que agora ele quer apressar e nos acusa pelo que fizemos sem erro, empobrecendo-nos grandemente e querendo tirar-nos de nossa terra, para lançar nas mãos dos portugueses todos os nossos bens e o fruto de nosso trabalho?! [...]. ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 92).

A apropriação do discurso político e religioso parece ter sido uma característica constante nas atitudes dos Guarani-missionários naquele contexto da assinatura do Tratado de Madri e da Guerra Guaranítica. Além disso também se apropriaram, como propõe Neumann (2015), da língua escrita, tanto no idioma Guarani, quanto no espanhol, ensinada pelos jesuítas, utilizando-a como forma de exprimirem por conta própria seus interesses, sem dependerem da tutela jesuítica.

As apropriações do discurso religioso são ainda mais contundentes: a noção de um Deus vingador, que puniria aqueles que queriam expulsá-los da terra e de um Deus auxiliador, que os sustentaria na batalha, são recorrentes nos discursos dos índios missionários. De modo semelhante, usaram da demonização, que, como foi demonstrado anteriormente, tinha grande ascendência no cosmos reducional como forma de amedrontar os índios para lhes disciplinar, e imputaram tal figura para aqueles que exigiam que saíssem dos Sete Povos.

O discurso religioso do qual os Guarani-missionários se utilizavam era, igualmente, fundamentado no medo dos castigos divinos e na figura de um Deus auxiliador. O medo dos castigos divinos, tal qual o medo do demônio, visava manter os índios disciplinados. Por vezes, a instrumentalização do medo pelos jesuítas, sugeria que o demônio era um agente de Deus para castigar seus filhos (RAMOS, 2007). E, de fato, esse era um discurso recorrente no combate à feitiçaria, em que “[...] teólogos e juristas ensinaram que Deus utiliza demônios e feitiçeiros como executantes de sua justiça” (DELUMEAU, 1989, p. 227). Nesse sentido, Delumeau esclarece que:

A ideia de que a divindade pune os homens culpados é tão velha quanto a civilização [...]. Os homens de Igreja, aguilhoados por



acontecimentos trágicos, estiveram mais do que nunca inclinados a isolá-la nos textos sagrados e apresentá-la às multidões inquietas com a explicação última que não se pode colocar em dúvida (1989, p. 226).

Paradoxalmente aos castigos divinos e físicos praticados pelos missionários, fazia-se presente cotidianamente nas missões o Deus benevolente, auxiliador, enfim, o Deus da graça. Nesse contexto, Ramos (2007, p. 150) pondera que:

A documentação jesuítica [...] está repleta de exemplos em que Deus age, por amor, em favor da humanidade. Os missionários creditavam a Deus tudo o que acontecia de positivo na redução. [...] Apresenta um Deus que luta ao lado dos soldados das reduções contra os “*infiéis*”. Sua bondade [...] chega ao ponto de conservar a vida de praticamente todos os soldados cristãos<sup>32</sup>. [...]. Outro aspecto a destacar é que na redução quem trabalha é o indígena, acompanhado dos religiosos, mas quem provê o sustento, criando condições e garantindo a sobrevivência, é o próprio Deus.

Uma passagem particularmente interessante no sentido da apropriação do discurso e da simbologia religiosa pelos Guarani, no contexto da oposição ao Tratado de Madri, refere-se ao aparecimento de São Miguel Arcanjo para os índios missioneiros, exortando-os a não se mudarem de suas terras:

[...] veio do povo [um recado] dizendo que não mais dessem um só passo para frente, mas voltassem às suas casas, pois fossem sabendo ser esta a vontade de São Miguel! Isso tinham-no por coisa certa e indubitável [...]. Era infalivelmente certo, diziam, que o santo Arcanjo havia aparecido a um menino inocente, manifestando-lhe a vontade de que seus miguelistas não deixassem aquele Povo e, menos ainda, aquela igreja, em que o veneravam. São Miguel também não queriam que fossem viver em outras terras, senão que morassem apenas naquelas, em que Deus os havia criado e que tinha concedido a eles e a suas antepassados, pela intercessão do mesmo arcanjo (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 92).

Os padres sumariamente condenaram essa ação dos índios, afirmando que não passavam de mentiras que inventavam para não saírem das terras. Todavia, os jesuítas constantemente relatavam aparições de santos no ambiente reducional, por que também os índios não podiam receber as manifestações místicas que os padres testemunhavam?

A questão mais relevante não é sobre a verdade ou não do aparecimento, mas sim as estratégias que os Guarani-missioneiros empregavam para atender a seus interesses, demonstrando seu protagonismo naquele contexto. Portanto não eram mais

---

<sup>32</sup> O autor se refere aqui à 14ª Carta Ânua: “*DÉCIMA CUARTA CARTA ANUA EM DONDE SE RELACIONA TODO LO ACAECIDO EM LOS AÑOS 1635-1637*.” In: DHA, 1929.”

somente os padres que podiam receber a graça da visita dos santos, os índios também tinham suas versões dessas revelações espirituais.

Além disso, essa passagem pode remeter à questão dos movimentos messiânicos entre os Guarani. A pretensa aparição de São Miguel e seu aviso de que era a vontade de Deus que permanecessem nos Sete Povos, indica importantes aspectos do messianismo: através dessa aparição, difundiu-se a crença de que era vontade divina que lutassem pelas terras e que, por conseguinte, tinham um propósito divino para permanecerem naquele território. São características tanto de movimentos messiânicos chamados externos, marcados pela luta contra potências hegemônicas, quanto de messianismos endógenos, figurados pela negação de valores terrenos e a busca pelo sobrenatural (QUEIROZ, 1960)<sup>33</sup>. Nesse sentido, Queiroz (1960, p. 71) explana que

[...] todos os movimentos messiânicos que conhecemos, seja de nível etnológico, seja passados na civilização ocidental, têm por meta algo de objetivo e prático, decorrente das dificuldades e tensões da vida social e visando a ultrapassá-las; a modificação é alcançada pelo recurso à de um novo mundo terreno. Os meios de que se lança mão, de tipo sobrenatural, não só garantem a renovação pretendida, mas tornam transcendente o novo mundo criado.

Diante dessa explanação, pode-se entender a aparição de São Miguel como parte de um movimento messiânico para superar as tensões daquele momento adverso, bem como um alibi para a resistência dos Guarani-missionários. Nesse contexto, o movimento messiânico, como propõe Queiroz (1960), inicia-se, muitas vezes, como uma reação à desorganização interna do grupo, sendo o movimento uma forma de reestabelecer o equilíbrio da coletividade. Levando em conta as constantes persuasões dos jesuítas para que os índios se mudassem, pode-se observar que os padres foram, em alguma medida, bem sucedidos, pois muitos índios já haviam aceitado a transmigração. É o caso, exatamente, da aparição de São Miguel Arcanjo: os índios já estavam em trânsito para saírem das terras, quando o arcanjo apareceu avisando que voltassem. Isto é, não havia uma unidade na opção pela oposição à mudança, porém a aparição sobrenatural de São Miguel – traduzida como messianismo – criou condições para que os Guarani das missões se reorganizassem internamente, mantendo-se irredutíveis quanto à transmigração.

---

<sup>33</sup> Queiroz (1960) esclarece que os movimentos messiânicos endógenos são aqueles característicos nas sociedades “primitivas” pré-conquista; e os movimentos externos são aqueles oriundos do choque com uma cultura alienígena.

Meliá (1997, p. 37) esclarece que os movimentos messiânicos são parte integrante da religiosidade Guarani. No início da conquista europeia, os movimentos messiânicos entre os Guarani foram respostas “[...] contra los abusos coloniales, no es una simple rebelión contra la opresión y una liberación de esclavitud, sino más bien una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad, permaneciendo en el modo de ser tradicional, específicamente religioso”. Considerando que, em mais de um século de contato, os índios tiveram sua cultura tradicional transformada e, desse modo, construiu-se um contato intenso de práticas da religiosidade Guarani e católica, a aparição de São Miguel e sua mensagem messiânica marcam a afirmação de uma identidade étnica Guarani-missioneira, e a vontade do grupo étnico de permanecer no modo de vida que plasmaram nas reduções, conservando suas terras e seus direitos.

No que se refere, novamente, às apropriações da religiosidade cristã, especificamente sobre o uso da imagem do Deus castigador, os índios de São João ameaçaram o governador Andonahégui, que os prometera reduzir a cinzas: “[...] senhor Governador, põe-te a cumpri-lo, sendo esta a vontade de Deus e de nosso Rei! Sendo Deus, porém, justiceiro, é nele que confiamos.” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 72). Nesse sentido, os índios interpelavam em tom de chantagem o governador, dizendo: “Se destruídes todas estas coisas, que te dirá Deus Nosso Senhor a ti? Que te dirá senhor Governador, depois de com os teus tiros haverdes convertido tudo isso em cinzas? Faça-se portanto como queiras! Apressa-te diante de Jesus Cristo em virar em cinza esta terra!” (Carta do Povo de São Lourenço [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 75). Igualmente faziam os índios de São Miguel, afirmando que “É a ti [governador] que Deus Nosso Senhor pedirá conta de todas essas coisas, pelo fato de não haverdes observado as palavras do santo Rei. Pagá-lo-ás já nesta vida e muito mais ainda depois da morte ou seja eternamente no inferno” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 89). Neste contexto, os índios de Santo Ângelo ameaçam o governador com a ira divina: “A quem Deus Nosso Senhor há de lançar a culpa pela perda dos pobres índios? Àquele que quis expulsá-los de suas terras.” ([1753] In: RABUSKE 1978, p. 77). E, diante disso, afirmavam que

Não teremos medo do mal que nos queres fazer e, ainda que tragas os teus canhões não havemos de reecar. Sendo nós uns pobres índios, somente Deus Nosso Senhor há de valer-nos muito e o Santo Anjo será nosso auxílio e protetor. Talvez o próprio Deus Nosso Senhor vai pôr-te em nossas mãos. ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 78).

Nesse excerto já aparece a figura do Deus auxiliador. Desse modo, coagidos pela ameaça de guerra, os índios de São Miguel afirmavam que “Deus Nosso Senhor, A Santa Mãe de Deus e São Miguel, muito melhor hão de ajudar-nos. [...] Nós já temos o que de mais necessitamos: é Nosso Senhor que muito nos ama [...]. Por amor a esse Senhor temos muito prazer em combater [...]” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 86-87). A questão do auxílio divino é retratada na seguinte passagem da obra de Escandón:

Nada [...] os arredava de seu louco intento de autodefesa! É que iam muito confiantes em que Deus houvesse de olhar para a sua inocência e a justiça de sua causa [...]. Esta teria de ajudá-los, principalmente, se assim a pedissem as suas criaturas e meninos inocentes... Para tanto enviavam-nos todos os dias à igreja, pela manhã e à tarde, fazendo-o com grandes cuidados, para que ali rezassem nesta intenção preciosa ([1760] 1983, p. 297).

Essa passagem é descrita, também, na carta do povo de São Miguel:

Também as crianças entram com frequência – três vezes ao dia – na igreja, prostrando-se diante da Mãe de Deus e rezando todos os dias a Deus por vós, para que vos aflija! E a Deus Nosso Senhor, a fim de que nos ajude a combatermos contra os inimigos da santa igreja e também para que os vençamos a todos eles. ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 88).

Nesse mesmo sentido, Haubert (1990, p. 294) apresenta que:

Adultos e crianças entram na igreja a qualquer hora do dia para implorar o socorro de Jesus, de Maria, de São José e de São Miguel. Erguem-se capelas em nome da Virgem e do arcanjo, declarados patronos dos exércitos guaranis. [...] Numa redução, imediatamente após a elevação, a grande missa é interrompida por um dos cantores que tira um papel da sobrepeliz e lê uma longa prece em guarani, à qual todos os fiéis respondem. Diz, em resumo, o seguinte: “Nosso Senhor Jesus Cristo, suplicamos para que tenhais a bondade de lançar vossos olhos misericordiosos sobre vossas pobres criaturas [...]. Vós, que sabeis todas as coisas, sabeis que somos inocentes. É, portanto, muito justo que façais os espanhóis e portugueses caírem em nossas mãos. Amém.”

No contexto do Tratado de Madri, os índios passaram a se apropriar da figura do demônio como forma de se oporem às ordens de deixarem as terras dos Sete Povos. Se, por um lado, os jesuítas insistiam que evacuassem as terras, pois essa era a vontade e ordem de Deus, os índios, por outro lado, afirmavam que isso jamais seria vontade de Deus, mas sim do demônio: “E com tudo isso nos dizeis que deixemos as nossas terras, nossos ervais, nossas estâncias, enfim, todo o terreno inteiro, essa ordem não é de Deus, senão do demônio; nosso Deus sempre anda pelo caminho de Deus e não do demônio.” (Carta de Sepé Tiaraju [1753] In: GOLIN, 1985, p. 87-89). Nesse sentido, Escandón

relata que os índios impediam que circulassem cartas com conteúdo que tratava da urgência da transmigração, rasgando-as e dizendo: “[...] estes, sim, são na verdade papéis do diabo! Não podem ser de Deus, mas do demônio, os que mandam tais coisas!” ([1760], 1983, p. 175).

Os jesuítas, por sua vez, tentavam coagir os índios a deixarem as terras, afirmando que, caso não cumprissem as ordens reais, os Guarani estariam condenados:

Amados filhos nossos, ofereci-vos, portanto, a Deus Nosso Senhor, executando o que vos manda, eventualmente já pelo amor e boa correspondência que deveis aos padres sacerdotes, filhos de Santo Inácio, bem como em razão do agradecimento que tereis ao muito que por vosso bem espiritual e temporal incessantemente trabalhamos. [...] Nosso antepassados trouxeram a luz do Evangelho aos vossos avós,, assim tirando-vos das trevas do gentilismo e vos fazendo ver o caminho de céu. Ensinaram-lhes a Santa Lei de Deus, para fazendo-se Cristãos e filhos da Santa Igreja Católica, livrassem as suas almas do pecado, fortalecendo-as contra os vícios e aformoseando-as com a administração dos Santos Sacramentos e enfim, enviando-as desta vida para o céu, a fim de verem Jesus Cristo em sua glória. [...] Se pois é assim, atendei, filhos, ao que agora vos anunciamos! Este favor de Deus para convosco, do qual até aqui gozastes por tanto tempo, estando em vosso meio os padres missionários da Companhia de Jesus, pregando-vos e vos ensinando a Santa Lei de Deus, dizendo-vos cada dia a Santa Missa e vos administrando os Santos Sacramentos, vós o perdereis de todo e ainda com ele a Fé e Graça de Deus, e a presença de Jesus Cristo Sacramentado em vossas igrejas! Perdereis as virtudes todas e até as vossas mesmas almas as perdereis para sempre, se não obedecerdes, deixando com presteza as vossas terras e Povos, como se vos ordena. [...] Suportareis ou havereis de tolerar que, em vez da eterna glória e em lugar de viverdes no céu eterno como Nosso Senhor Jesus Cristo, hajam de estar as vossas almas e os vossos corpos de contínuo em companhia dos demônios, sofrendo tormentos infernais?! (ESCANDÓN [1760], 1983, p. 163-164).

Essa manobra dos padres não surtiu o efeito esperado com os índios. Diante disso, e das demais apropriações dos indígenas da religiosidade cristã, percebe-se que as escatologias propagadas pelos jesuítas já não eram uma ameaça aos Guarani-missionários, eles tinham suas próprias apropriações da escatologia: o demônio e o inferno não cabem a eles, afinal sempre agiram em consonância com a vontade de Deus; cabe, antes, aos portugueses ou a qualquer um que queira expulsá-los de suas terras.

Da mesma forma, nota-se que o castigo divino também não é mais um operador simbólico controlado pelos jesuítas, os índios das missões têm suas próprias teses acerca da repressão divina e em quem ela repousará sobre. O mesmo se aplica a imagem do Deus benevolente, que ajuda seus filhos: considerando que Deus vem em favor dos

menos favorecidos, os Guarani-missionários estavam convictos do auxílio divino e de que seriam os eleitos em relação àqueles que os queriam expulsar dos Sete Povos.

Em suma, essas apropriações feitas pelos Guarani-missionários da religiosidade cristã indicam que

Só Deus e os santos poderiam retirar o que haviam dado. Dessa forma, os índios possuíam uma espécie de dupla legitimação. Uma razão intrinsecamente histórica e, outra, dogmática. Este último argumento foi o utilizado pelos rebeldes, inclusive, contra os próprios padres, quando tentaram evacuá-los. *Não raramente, apareciam guaranis dizendo que haviam ressuscitado, e neste regresso do além traziam a mensagem pela resistência de determinado santo ou padroeiro.*<sup>34</sup> Não deveriam entregar a sua terra sagrada aos demônios, ou aos seus representantes, os portugueses. [...] Agora, na crise das consequências do Tratado de Madri, todos os dogmatismos se independizavam em inverossimilhanças de comoção mística. E contra ele, o realismo colonial-absolutista brandia o fio cortante de sua eficiência exclusivizante (GOLIN, 1998, p. 440). [grifo meu]

No que se refere à apropriação do seu papel geopolítico, os Guarani-missionários reafirmavam sua função vital naquele cenário, como forma de convencer o poder real que, minimamente, se cumprisse o que o rei e os jesuítas lhes prometera: “[...] nada fizemos que fosse contra ele [o rei]. Pelo contrário, fomos até duas vezes à Colônia de Sacramento, para de lá expulsarmos os portugueses.” (Carta do Povo de São João [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 71). E, lembrando seus feitos, os índios de São Lourenço impunham-se contra a transmigração, dizendo: “Vês aqui a prova de nosso proceder correto: o quanto tenha sido o nosso empenho, e o que seguimos e fizemos com muitíssimas gotas de suor e mui grandes trabalhos” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 77). Ou seja, diante de tudo o que realizaram, das batalhas que lutaram em favor do rei espanhol, da defesa das possessões espanholas, como isso não era suficiente para lhes manter em gozo de seus direitos? Esse é um questionamento que parece constantemente acionado para advertir o poder monárquico de suas obrigações com os índios missionários.

Nesse sentido, os Guarani-missionários sustentavam que tinham direitos sobre aquelas terras, porque o próprio rei lhes dissera isso, afinal, diziam os índios, “[...] tínhamos cumprido gostosamente sua vontade, cansando-nos, construindo igrejas para as nossas reuniões, bem como por havermos obedecido a ele na guerra e em toda parte”

---

<sup>34</sup> A passagem grifada é característica do messianismo discutido em páginas anteriores.

(Carta do Povo de São Nicolau [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 79). Nessa passagem, evidencia-se que para os Guarani das missões sua atuação em defesa da Espanha funcionava em uma lógica de troca: defenderam através da guerra o território espanhol, esperava-se, na já citada expectativa difusa, que isso bastasse para que o rei espanhol, em contrapartida, sustentasse as promessas de não transgressão dos direitos indígenas.

Assim sendo, o mínimo que os índios missioneiros esperavam era que se levasse em consideração suas atuações nas fronteiras platinas e nas cidades espanholas, afinal nunca foi imposto “[...] nenhum ônus para a Coroa da Espanha, pois nunca aceitaram o pagamento devido às tropas reais quando em campanha, esta milícia Guarani foi sempre uma reserva que os Governadores locais utilizavam quando sentiram necessidade (KERN, 1982, p. 206). Além disso, os Guarani não acionavam essas questões a esmo, fora o próprio rei e os jesuítas que os disseram que, uma vez atuando em serviço espanhol, estariam garantidos em suas terras. E, por isso, diziam os habitantes de São Miguel: “Em lugar de ter-nos piedade e misericórdia, pelo fato de um dia nos haveres mandado expulsar os portugueses, parece que hoje ou agora deitaste a perder a piedade e misericórdia [...]” ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 86).

Os Guarani-missioneiros, entretanto, não estavam pedindo misericórdia, senão que se cumprissem as promessas que o rei os fizeram quando os exortaram para atuarem como soldados espanhóis. Os índios se fizeram vassallos do monarca espanhol e fiéis cristãos da igreja com o objetivo de preservarem suas terras, bem como sua dignidade humana frente às espoliações coloniais. Enquanto vassallos, foram imbuídos de protegerem pela via bélica as fronteiras espanholas, sua compensação foi a isenção de tributos e a garantia de não usurpação de suas terras e liberdade. Como bem salientavam nas cartas,

[...] sempre que houve alguma ordem de nosso Rei, a cumprimos. Assim toda vez que ele nos mandou descer como soldados à Colônia de Sacramento, não deixamos de ir. Se nos disse que estivéssemos um ano inteiro no Paraguai, cumprimos tal ordem, sempre mostrando que somos vassallos de nosso Rei (CARTA DO POVO DE SÃO LUÍS [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 91).

E, por isso, questionavam: “Por que nosso santo Rei, depois de sempre termos cumprido muito bem as suas ordens, assim nos quer tirar de nossa terra, quer perder-nos e dar cabo de nós?!” (Carta do Povo de São Luís [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 91). Fazendo uma tradução desta interpelação, observa-se que questionavam exatamente o

porquê do rei estar faltando com sua parte no acordo que, supostamente, havia feito com eles.

Em uma passagem da carta de Nicolau Ñenguirú, a noção de que havia entre os Guarani-missionários, o rei e, também, os padres uma relação de negociações fica evidenciada, quando se afirma que os índios se fizeram vassallos e cristãos por vontade própria, pois assim teriam meios de se preservarem dos males da colonização:

Antigamente nosso padre santo, chamado Roque Gonzáles de Santa Cruz, logo depois de chegar à nossa terra, nos ensinou quem era Deus e o que era sermos cristãos. Não foi sequer um único espanhol que entrou em nossa terra. Nós nos entregamos, por nossa própria vontade, a Deus em primeiro lugar e depois também a nosso Rei, para que este fosse para sempre nosso protetor. Foi somente por isso que nos sujeitamos e humilhamos diante dele, e o escolhemos. O Rei deu sua palavra no sentido de tratar bem aos nossos antepassados e sempre repetiu também a nós essa mesma palavra. Como pois quer mudar apenas agora e assim de repente sua palavra?! ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 93).

Depois disso que fora combinado, questionavam-se como poderia ser descumprido unilateralmente as promessas feitas. Nesse sentido, os Guarani das missões possivelmente se perguntavam como tudo o que fizeram para ajudar os espanhóis seria esquecido: “Perguntamos pois o que é isso?! Acaso tiraram para isso os nossos antepassados das montanhas? Reuniram-nos e os ensinaram, para agora tornar a perdê-los?” (Carta de Nicolau Ñenguirú [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 94). Nesse contexto, protestavam afirmando que “Nós em nada temos faltado ao serviço de nosso bom rei, sempre nos temos ocupado, e com toda a vontade, temos cumprido as suas ordens. E quando nosso bom rei nos necessitou no Paraguay, fomos lá e fomos muitos.” (Carta de Sepé Tiaraju [1753] In: GOLIN, 1985, p. 87-89). Desse modo:

[...] os guaranis não conseguem acreditar que seu “Santíssimo Rei” está, dessa forma, violando todas as suas promessas, que está pagando dessa maneira todos os serviços que lhe prestaram, que ele os está despojando dos frutos de mais de cem anos de labor, em proveito dos portugueses seus inimigos mortais. (HAUBERT, 1990, p. 293).

Em outras palavras, pode-se dizer que não concebiam que o rei estivesse rompendo com as negociações das quais participaram, que garantia a integridade de suas terras e não violação de suas liberdades, em nome de um tratado que, na perspectiva Guarani, só atendia aos interesses portugueses.



Em uma análise sob a perspectiva dos Guarani-missioneiros desses processos apresentados, pode-se perceber o protagonismo indígena nas questões geopolíticas da região platina e nas consequências desencadeadas pela assinatura do Tratado de Madri. Eles mostraram que não eram subservientes aos interesses da Espanha e dos jesuítas, mas que tinham demandas e interesses próprios. Além disso, deixaram claro que a ordem daquela estrutura, que aglutinava múltiplos atores, só era possível com a cooperação de todos, de modo que, se um deles se negasse a cooperar, o *status quo* naquele contexto ficaria impraticável. O maior exemplo disso é que, quando o Tratado de Madri foi assinado, não se levou em consideração a situação dos índios missioneiros, imaginava-se, pois, que não seriam um impeditivo, ou ainda, que não tinham condições de se oporem ao que fora acordado.

Nessa visão repousam a noção de inferiorização do outro e do encobrimento de seu protagonismo, traços característicos do eurocentrismo e etnocentrismo levados a cabo pelos modelos coloniais. Entretanto, os Guarani das missões mostraram que tinham seus próprios interesses e que eram, portanto, capazes de resistirem às exigências de abandonarem os Sete Povos. Utilizaram-se, para tanto, de diversas estratégias; as mais interessantes foram as apropriações geopolíticas e religiosas que fizeram. Aqueles considerados infantis enquanto seres humanos e incapazes de se autogerirem, rapidamente, “[...] censuraram os espanhóis e até os jesuítas de não estarem agindo como verdadeiros cristãos, e de querer fazer-lhes perder a fé: tudo isso com certeza irá conduzi-los ao inferno. Eis que essas ‘marionetes’ arrancam o poder temporal aos curas, já que eles não mais o exercem para o bem do povo.” (HAUBERT, 1990, p. 293). Nesse sentido, Golin (1998, p. 565) descreve que os Guarani-missioneiros

[...] utilizaram a matéria de convencimento dos próprios jesuítas, dando-lhe a mesma função empregada pela Ordem para a evangelização reducional, só que, agora, em nova conjuntura histórica, inserida em conflito geopolítico de consequências internacionais. O mesmo conteúdo pregacional que serviria para “ganhar” almas para cristandade, retirando-as da “barbárie primitiva”, mais de dois séculos após a missionarização guarani estaria ainda no centro de sua perdição.

Diante de um panorama, essencialmente, transfronteiriço, penso ser conveniente fazer uma análise da questão até aqui debatida em uma perspectiva das relações

transnacionais<sup>35</sup>. As ações geopolíticas dos Guarani em favor da Espanha são demonstrativos de como, por um lado, um Estado pode se valer de atores não estatais para levarem adiante seus objetivos internacionais. A oposição dos índios ao Tratado de Madri e a utilização de suas ações geopolíticas como mecanismos de protesto, por outro lado, demonstram como atores não estatais podem constranger e limitar a soberania do Estado.

O estudo acerca das ações dos Guarani missioneiros enquanto, por um lado, mantenedores das possessões espanholas, e, por outro, como resistentes às ordens imperiais, é de grande relevância para se problematizar, de maneira descolonizada, as complexas relações além-fronteira naquele período, levando em conta a importância histórica de atores e seus efeitos sobre os fenômenos históricos como os conhecemos.

O plano de fundo dessas questões transnacionais é ainda mais importante: o protagonismo de sujeitos que foram durante séculos encarados como seres bárbaros, primitivos e incapazes de levarem adiante suas expectativas e objetivos. Os Guarani-missioneiros mostraram, entretanto, que eram agentes de sua história e, assim, que tinham consciência de seus direitos, de sua importância e, mais do que isso, de sua indispensabilidade para os projetos de poder no Prata, tanto da Coroa espanhola, quanto da Companhia de Jesus. Diante disso, a incapacidade cede lugar ao protagonismo, a tutela cede lugar à emancipação, a inferioridade dá lugar à autodeterminação de sujeitos, que lutam por seus direitos, suas terras e sua integridade humana.

São exatamente as questões de emancipação, autodeterminação e reconhecimento de direitos que serão problematizadas na sequência deste estudo.

---

<sup>35</sup> Quando se fala em relações transnacionais, deve-se entender como as relações que se processam no âmbito internacional e que envolvem, pelo menos, um ator não estatal.

### **3. A RESISTÊNCIA INDÍGENA AO TRATADO DE LIMITES: RECONHECIMENTO DE DIREITOS, EMANCIPAÇÃO E AUTODETERMINAÇÃO**

Em oposição ao imaginário da inferioridade e incapacidade indígena, os Guarani-missioneiros resistiram às ordens que emanavam dos impérios ibéricos e da Companhia de Jesus, demonstrando que tinham interesses e objetivos alternativos aos projetos de poder dos múltiplos atores que compunham o palco platino. Além disso, compreendiam que aqueles projetos de poder e as intencionalidades das partes passavam, em grande medida, por suas ações: as intenções de consolidação das fronteiras espanholas, como já demonstrei, passavam pelo auxílio do exército Guarani; a proteção das cidades espanholas, igualmente, dependia do socorro dos Guarani-missioneiros; o projeto espiritual dos jesuítas de anunciar a boa nova a toda criatura dependia, também, da receptividade dos índios.

Enquanto atendiam aos anseios desses atores, os Guarani também satisfaziam os seus anseios: preservavam a terra, sua tradição transformada, eximiam-se das *encomiendas* e tinham condições de enfrentar com paridade de forças os bandeirantes que tentavam usurpá-los e escravizá-los.

Uma vez que seus anseios deixaram de ser atendidos pelos acordos de 1750, os Guarani-missioneiros não hesitaram em oferecer oposição. Logo que vieram as ordens para abandonarem os Sete Povos, a população Guarani passou a dar indícios de que estava disposta a lutar por tudo o que haviam construído naquelas terras. Se, por um lado, era o rei que os mandava deixar as terras, rebatiam dizendo que o rei não lhes dera nada, e que tudo que haviam construído teria sido unicamente por esforço deles em nome de um Deus, que os jesuítas lhes ensinaram a amar e adorar. Se, por outro lado, eram os padres que insistiam na mudança, os Guarani das missões demonstravam que eram capazes de se emancipar da tutela que os inacianos exerciam.

Na retórica oposicionista às ordens oriundas do Tratado de Madri, faz-se presente o argumento fundamentado em uma noção de pertencimento ao território. Reconhecendo que aquele território lhes pertencia, pode-se problematizar acerca da consciência dos Guarani das missões acerca dos seus direitos sobre aquelas terras.

### 3.1. A CONCEPÇÃO DE DIREITO NO PERÍODO COLONIAL

Problematizar essa questão de direito é deveras complexo diante do recorte temporal proposto, porque, primeiro, não se pode tomar a noção de direito que se tem atualmente e replicá-la à realidade histórica aqui estudada. De igual modo, em um contexto de colonialismo intenso, o colonizado não é cidadão de direito, senão sujeito explorado e vassalo do poder colonizador. Diante disso, é importante que se problematize o que seria o direito naquele período. Assim sendo, cabe transitar por algumas questões: o que os indígenas entendiam por direito? O que as fontes permitem dizer sobre o reconhecimento de direitos? Finalmente, o que este trabalho entende sobre a noção de direitos no contexto da resistência Guarani-missioneira?

A noção de direito que se apresenta aqui não diz respeito exatamente a uma estrutura jurídica positivada que disporia acerca da terra e dos indígenas. Quando se pensa em direito nesse contexto, quer-se referir a uma consciência indígena de que aquelas terras dos Sete Povos eram deles, seja porque pertenceram aos seus antepassados (daí a concepção de direito consuetudinário), seja porque o rei lhes dissera que aquela terra lhes pertenciam, ou, ainda, porque os padres disseram que Deus agraciara aos índios com aqueles territórios. Nesse sentido, quando digo que os Guarani-missioneiros tinham consciência de seus direitos sobre as terras, não quero sugerir que havia uma estrutura jurídica que comportava a noção de direito indígena sobre o território, mas sim que se autoafirmavam como portadores da terra e que ninguém poderia violá-los em suas possessões.

Os estudos jurídicos do período colonial que envolviam os indígenas podem ser periodizados da seguinte maneira: o primeiro remonta à chegada dos europeus na América. No que se refere a este período, pode-se distinguir duas abordagens: por um lado, estudos de pensadores europeus que consideravam justas as ações dirigidas aos povos indígenas, argumentando sobre a necessidade de universalização de padrões ocidentais, ao passo que se desclassificava o status jurídico do índio, rotulando-o como bárbaro, selvagem, pecador etc. Neste segmento se destaca a noção de guerra justa contra os índios como pretexto para o justo domínio sobre os territórios indígenas. Por outro lado, difundiram-se estudos em oposição às preposições dos primeiros, advogando

para a condição humana dos indígenas, sustentando-os como sujeitos de direitos, mesmo que fossem infiéis. Nesse primeiro constructo jurídico acerca dos indígenas pode-se observar como ações de disposição jurídica as Bulas de Alexandre VI, as Leis dos Burgos de 1512 e as Leis Novas de 1542, as quais conjugam de maneira mais específica uma espécie de constituição do Novo Mundo. Através das Leis Novas legislava-se a proclamação da liberdade dos índios e a suspensão paulatina das *encomiendas*. Essa estrutura positivada é fruto dos debates entre Sepúlveda<sup>36</sup> e Bartolomeu de las Casas (ROMERO, 2004). Sabe-se, contudo, que se “[...] a ficção da legalidade amparava o índio; a exploração da realidade sangrava-o” (GALEANO, 1990)

Num segundo momento, referente ao status jurídico dos índios, que se situa entre 1571 e 1680, destacam-se as Cédulas Reais e a recompilação das Leis das Índias. Esse *corpus* permitiu a construção de uma cultura jurídica sobre a temática uma vez que compilava tudo o que fora desenvolvido sobre direitos indígenas (ROMERO, 2004).

Pensar a problemática dos direitos indígenas no período colonial passa, antes, pelo reconhecimento do status de humanidade dos ameríndios. O imaginário acerca do selvagem imperou na chegada dos europeus à América: os índios eram praticantes da antropofagia e da poligamia, não eram conhecedores do evangelho e praticavam cultos pagãos. Diante disso, eram considerados bárbaros, assemelhando-se mais aos animais do que com os seres humanos. Não com poucos pesares, reconheceu-se, finalmente, que os ameríndios tinham alma e, portanto, eram humanos. Mas que humanidade era essa? Uma humanidade inferior, uma humanidade que jamais veria o progresso, uma subumanidade que não conheceria a humanidade plena, porque lhes faltava atributos de humanidade: tecnologia, linguagem erudita e a religião cristã (WOORTMANN, 2004).

Se os ameríndios foram considerados humanos, como justificar o justo domínio? Frei Francisco de Vitória<sup>37</sup>, a partir da noção da subumanidade indígena, observou na sua natureza infantil a necessidade da tutela e, por conseguinte, do justo domínio. Assim, os ameríndios eram considerados o nível mais baixo da humanidade, crianças incapazes de progredirem e, enquanto crianças, precisavam ser tutelados. Nesse sentido,

---

<sup>36</sup> Juan Guinés de Sepúlveda nasceu na Espanha em 1489 e faleceu em 1573. Foi filósofo e desenvolveu estudos relativos à política, direito e história.

<sup>37</sup> Francisco de Vitória nasceu em 1483 e faleceu em 1546. Foi um importante teólogo e um dos criadores da Escola de Salamanca. Seus escritos sobre guerra justa e outras abordagens do direito lhe concederam posição como um dos fundadores do direito internacional moderno.

A infantilização do ameríndio resolveu a questão do domínio espanhol e, ao mesmo tempo, permitiu a inclusão dos novos selvagens na grande cadeia do ser numa modalidade mais piedosa de inferioridade, visto que, pela educação e cristianização, isto é, pela domesticação, ele poderia eventualmente se elevar. (WOORTMANN, 2004, p. 140)

O trabalho jurídico de Vitória é importante para se pensar a noção de direitos indígenas já a partir do século XVI, apesar de estipular o justo domínio sobre seres atrasados. A importância desse trabalho reside no fato de, em algumas situações específicas, sugerir que a ocupação das terras indígenas pelos europeus seria ilegítima<sup>38</sup>.

Primeiramente, Vitória menciona que os indígenas pré-hispânicos eram efetivamente os donos dos territórios que habitavam e, por conseguinte, figuravam como os senhores de tais possessões, de modo que o pecado mortal ao qual estavam submetidos, através da infidelidade e da heresia, não era fator suficiente para tirar-lhes o direito sobre seus territórios. Na sequência, o frei aponta que o domínio não seria legítimo se proveniente da noção de que o monarca fosse senhor de todo mundo, pois não existiria um poder de domínio universal do soberano que o delegasse direito de absoluto domínio. De igual modo, Vitória considerava ilegítimo o domínio concedido por ordem do Sumo Pontífice, pois ele não teria poder universal sobre todos os povos e, se os ditos bárbaros não reconheciam a figura do Papa, não se poderia, por conta disso, declarar-lhes guerra justa. Seria ilegítimo, também, acionar o direito de descobrimento para o domínio, pois, de acordo com Vitória, esse dispositivo só valeria para territórios descobertos que estivessem abandonados e, considerando que os índios tinham pleno domínio sobre os territórios, não se poderia alegar o direito de descobrimento. Da mesma forma, para Vitória não era possível exercer o justo domínio sob a alegação de que os índios não aceitavam a fé católica, pois a conversão deveria consistir em uma ação livre e voluntária (ROMERO, 2004).

Se, por um lado, o justo domínio era desqualificado pela alegação da não aceitação da fé católica, por outro lado, era legitimado pelo fato de que os espanhóis iriam introduzir os neófitos à fé, podendo, em troca deste suposto benefício, explorar à sua vontade os territórios indígenas valendo-se, inclusive, de mão de obra dos índios. E se na missão civilizatória os índios insistissem em permanecer irredutíveis, mantendo suas práticas malignas, impedindo a vivência pacífica dos europeus, Vitória considerava

---

<sup>38</sup> Não me refiro aqui a uma importância humanitária e protetiva dos índios, mas sim aludo à questão de que a noção de direitos não era tão alheia ao período estudado.

legítima e necessária a escravização dos ameríndios. Ou seja, se os ameríndios optassem por permanecer em seu modo tradicional de vida contra as imposições ocidentais, deveriam ser escravizados e subjugados, dirigindo-se contra eles a guerra justa (ROMERO, 2004).

Ainda no século XVI, uma grande contribuição para a formação de uma abordagem sobre direitos indígenas é do frei Bartolomeu de Las Casas. Além da contribuição jurídica de suas propostas, o pensamento de Las Casas merece destaque por sua relevância humanitária no trato da questão indígena, pois o frei, além de advogar para o direito natural dos ameríndios, foi um contumaz denunciante das usurpações e atrocidades cometidas contra os povos indígenas na América. Obviamente, que Las Casas se movia num contexto marcado pelo eurocentrismo e pela colonialidade, de modo que suas abordagens, ainda que humanitárias, estavam permeadas por essa realidade.

Diferentemente de Vitória que, apesar de reconhecer o direito dos ameríndios pré-hispânicos, via neles a expressão do atraso e da infantilidade social, política, econômica e religiosa, Las Casas sustentava que os ameríndios eram detentores de sociedades políticas organizadas que deveriam ser respeitadas. Nesse sentido, Las Casas sustentava que todos os indivíduos possuíam uma igualdade racional, de modo que os indígenas não estavam em uma condição inferior de humanidade (ROMERO, 2004).

Diante disso, Woortmann (2004) advoga que Las Casas representava uma figura humanista, que se diferenciava das abordagens de Vitória, Sepúlveda e dos que propagavam a noção de que os índios eram figuras satânicas. Nesse sentido, como forma de contrapor a guerra justa e a escravização pela debilidade racional dos indígenas, Las Casas categorizava os índios enquanto débeis físicos, buscando com isso construir uma ideia de que seu porte físico não permitia que fossem subordinados a trabalhos pesados. Assim, o padre afirmava que os índios assemelhavam-se muito aos nobres espanhóis:

Os rústicos, misérrimos trabalhadores índios possuem a mesma compleição delicada dos nobres mais afeminados da Espanha. A “debilidade” serve em Las Casas para enaltecer vertiginosamente, não para humilhar os pobres índios. É um título de privilégio, que quase, podemos dizer, deveria fazer com que fossem dispensados dos “ofícios manuais”, como se fossem igualmente hidalgos. (GERBI, 1996, p. 67).

Essa abordagem de Las Casas teve como efeito colateral as teses, já no contexto do pensamento ilustrado, de Buffon e De Pawn<sup>39</sup> sobre a inferioridade natural das Américas em relação ao velho mundo. Apesar disso, a intenção de Las Casas em advogar para debilidade física dos índios era desconstruir a ideia de que a tese aristotélica, da escravidão natural, se aplicasse aos ameríndios. Para Aristóteles havia povos naturalmente propensos a serem escravos, pois eram aptos ao trabalho pesado, na medida em que não possuíam nada além de um corpo robusto para servidão. (WOORTMANN, 2004).

A partir de 1512 a Lei dos Burgos declarava a liberdade e racionalidade dos indígenas, sem, contudo, abolirem-se as *encomiendas*. Não se tratava, portanto, de uma liberdade absoluta, mas sim de um sistema de servidão, que se sustentava sob o subterfúgio da ociosidade e preguiça dos indígenas, que, assim sendo, deveriam ser controlados, a fim de que se pudesse continuar com a evangelização. Na esteira disso houve a criação do Conselho das Índias em 1524, a partir da qual foram expedidas as Ordens sobre o bom tratamento dos índios, que apontavam para proibição da escravidão indígena, bem como para exigência de libertação dos índios já escravizados. Apesar de dispor sobre a liberdade indígena, os contatos de europeus com ameríndios permaneciam com relações de poder assimétricas e em desconformidade com as normas promulgadas (ROMERO 2004).

Como já referido, a partir das Leis Novas de 1542 e, principalmente, da Recompilação das Leis das Índias de 1680, admitia-se o índio como indivíduo livre, na medida em que se reconhecia seu direito de propriedade. Nesses termos, apresentava-se uma profunda contradição entre a prática colonial e o direito à propriedade indígena. Tratando da propriedade, John Locke sustentava que a propriedade condizia ao direito da pessoa de dispor sobre si mesma, de modo que “[...] cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua.” (LOCKE, 1994, p. 42). A contradição se ostenta no pressuposto de que os índios eram incapazes de dispor sobre si mesmos, necessitando, pois, da tutela dos colonizadores. Portanto, se, por um lado, o direito positivado supostamente garantia a liberdade indígena, por outro lado o próprio pressuposto da colonização, de que os

---

<sup>39</sup> As abordagens de DePawn e Buffon foram brevemente apontadas no segundo capítulo deste estudo. Para uma categorização mais detalhada ver Gerbi (1996).



ameríndios eram seres que deviam ser tutelados em vista de sua infantilidade civilizacional, comprometia a legislação que versava sobre os direitos indígenas. Desse modo:

Detrás de todo el conjunto de disposiciones en el ámbito de derecho público, [...] la misma incapacidad del aborígen o más bien su falta de entendimiento por ser nuevo para él todo aquel conjunto de normas y conceptos, impidieron hacer efectivos esos derechos que tenían reconocidos en los ordenamientos. [...] sin embargo, las condiciones propias y exclusivas del Estado Colonial impidieron que en muchas de las ocasiones se pudieran aplicar verdaderamente (ROMERO, 2004, p. 254).

Cabe problematizar também que, além das contradições do próprio colonialismo que praticamente anulavam as leis pró-indígena criadas pelo Estado, os próprios ameríndios, provavelmente, não eram conhecedores das leis que os amparavam, porque tratavam-se de estruturas pertencentes a paradigmas jurídicos ocidentais, que não faziam parte das relações socioculturais dos povos ameríndios, que, ademais, eram sociedades marcadas pela oralidade e não pela escrita.

Portanto, ainda que existissem leis que versassem sobre os direitos indígenas, é difícil imaginar a aplicabilidade dessas leis em um contexto em que se considerava o ameríndio incapaz juridicamente, o que, por conseguinte, desconstrói as boas intenções que a legislação poderia apresentar. O resultado prático dessas contradições era a perpetuação da colonialidade do poder<sup>40</sup> travestida de legalidade na exploração do trabalho indígena através da *Mita* e da *encomienda*.

### **3.1.1. O uso do conjunto jurídico como argumento contra ao Tratado de Madri**

Ao se abordar a situação dos Guarani reduzidos, à questão da pouca relevância das leis no contexto colonial podem ser postas algumas atenuantes. Como já exposto, a palavra tem centralidade para cultura Guarani e, através da introdução da palavra

---

<sup>40</sup> A colonialidade do poder, conceituada por Anibal Quijano, caracteriza-se pela divisão étnico-racial do trabalho em escala global. A expansão marítima ibérica e o colonialismo teriam promovido uma divisão do trabalho fundamentada na noção de raça, de modo que índios, negros e mestiços ocupariam lugares renegados nessa divisão, enquanto europeus brancos teriam espaços mais privilegiados. Trata-se de uma codificação da diferença e da criação da ideia de raça, a fim de justificar e naturalizar a condição de inferioridade de negros, índios e mestiços, bem como proceder com a conquista destes povos (QUIJANO, 2005).

escrita, o texto também passou a ter importância para os indígenas. Dessa forma, a palavra escrita tornou-se um mecanismo de resistência e de emancipação dos índios missioneiros, porque, através de cartas, estabeleceram, na conjuntura do enfrentamento bélico, contato direto com a Coroa espanhola, relativizando a tutela jesuítica (NEUMANN, 2005).

Diante disso, pode-se aventar sobre a possibilidade dos Guarani-missioneiros terem conhecimento da legislação que discorria sobre direitos indígenas. Essa especulação, entretanto, é de difícil defesa nas fontes, porque, se se tomar como fonte indígena as cartas dos índios dos Sete Povos – já bastante especuladas neste trabalho – não se encontra nenhuma menção direta dos Guarani-missioneiros a qualquer legislação do período, senão a uma noção de direito mais dedutiva, produto de um discurso que aponta para uma noção de pertencimento ao território e de concessão sobrenatural daquele espaço, o que remeteria a um direito de origem, que, provavelmente, os índios missioneiros desconheciam das teses de Vitória e Las Casas. Pode-se dizer que as argumentações dos índios sobre seu direito a terra estão muito mais ligadas à percepção da territorialidade do que ao conhecimento jurídico da época.

Os jesuítas possivelmente tinham maior conhecimento da legislação colonial referente aos índios, porque compunham o papel dos colonizadores naquele sistema jurídico. No que se refere à incapacidade indígena prevista na lei, atuavam como tutores dos índios, cumprindo o ideal civilizacional da evangelização. Nas fontes arroladas neste trabalho, em alguns momentos os padres acionavam diretamente a legislação sobre o direito indígena. A argumentação dos jesuítas, entretanto, seguia mais por vias geopolíticas, espirituais e de vitimismo do que pela normatividade das leis existentes. Em uma representação contra o Tratado de Limites do padre Escandón, datada de 1752, é perceptível os apontamentos de diversos aspectos que comprovariam a ineficiência e prejuízo que o Tratado de 1750 acarretaria; nenhum desses apontamentos contempla a normatividade vigente sobre direitos indígenas. Na primeira parte da representação o padre sustenta sua argumentação na utilização de Sacramento como anteposto comercial, afirmando que possuí-la em detrimento dos Sete Povos, não diminuiria em nada os contrabandos portugueses:

Que España con que se le entregue la Colonia del Sacramento con el gravamen que se le entrega, no evita ninguno de los daños que pretende evitar; por que no evita los contrabandos, ni aún los

disminuye en estas tres provincias ya dichas, ni las otras del Perú, ni tampoco asegura aquí, ni en el resto del Perú, sus dominios; antes los pone en mayor y más evidente riesgo de que los Portugueses prosigan usurpándose los, como constará después (ESCADON [1752] In: . BNRJ, 1930, p. 108).

Na sequência, o jesuíta adverte para a questão geopolítica, apontando o risco de domínio das fronteiras por Portugal:

Que así en estas poblaciones que se les dan ya fundadas como en las otras que fundarán en fronteras y intermedios desde Castillos al Mamoré por todas las tres partes de Oriente, Norte y Poniente, se fortificarán los portugueses para asegurarse en todo tiempo totalmente del español en ellas, no obstante las condiciones del presente tratado, del mismo modo que hasta aquí se han fortificado en el Cuyabá, San Miguel, y en todas las otras poblaciones del terreno que hasta ahora han ido usurpando por solo el recelo de que algún día el español intente recobrarlas. Y así fortificados se reirán de cualquier esfuerzo que contra ellos aquí quiera 'hacer España, ó para hacerles estar á las presentes condiciones y pactos, ó para quitarles lo que ahora les da. Y como España ciertamente o se ha de fortificar, aún independientemente de las presentes dichas condiciones y pactos, ya se deja claramente entender que de esto resultará una conocida ventaja y superioridad de fuerzas, en estas Indias, de Portugal sobre España en cualquier tiempo, que ó en Europa ó en America, ó ambas partes haya guerras entre las dos coronas [...]. (ESCANDÓN [1752] In: BNRJ, 1930, p. 114-115)

Essa advertência do ponto de vista geopolítico também fizera o padre José Quiroga<sup>41</sup> em uma representação de 1751, afirmando que o fim dos Sete Povos acarretaria na ruína de uma barreira de proteção das possessões espanholas, que evitava o avanço português sobre outros territórios espanhóis. Na mesma representação, o padre Quiroga argumenta que os trabalhos espirituais desenvolvidos nas missões seriam perdidos com a entrega das terras:

Así en los pueblos de Guaranis, como en los Chiquitos, se alteraría sobremanera la observancia cristiana y se perdería de el todo el admirable orden con que hasta ahora se les procuró conserbar en la fé y buenos costumbres, siendo imposible contene á los Indios, viendo que sus vecinos seguiran con mas libertad sus apetitos y teniendo tan cerca el asilo los delincuentes (QUIROGA [1751] In: BNRJ, 1930, p. 67).

No que se refere às argumentações pautadas na legislação sobre o direito indígena, em 1752 o Bispo de Buenos Aires, D. Caytano, acionou a Recompilação das

---

<sup>41</sup> José Quiroga nasceu em março de 1707, no Reino da Galícia. Foi importante cartógrafo e participou ativamente da execução do Tratado de Madri juntando-se a terceira partida demarcatória e, alguns anos antes, de uma expedição de reconhecimento na Patagônia. Faleceu em 1784, no exílio depois da expulsão da Companhia de Jesus da América.

Leis das Índias de 1680 para argumentar desfavoravelmente à transmigração dos Sete Povos. O bispo inicia sua representação contrária ao Tratado de Madri, sustentando-a na Bula “*Immensa Pastorum Principis*” do Papa Benedito XIV. Essa bula condenava a usurpação e maus tratos aos índios. O bispo Caytano sustentava que as terras dos Sete Povos não poderiam ser retiradas dos índios, pois essa Bula:

[...] previene á todos los bispos de estas partes para el caso de que alguna ó algunas personas de cualquier estado, dignidad ó condición que sean intentaren – *vender, donar, permular, privar de sus bienes, ó sacar de sus tierras*, á los Indios pertencientes á los obispos del Paraguay, y rio de la Plata, tomo el medio de ocurrir por mas seguro remedio de tan extensos males, como amenazan a estas mis pobres obejas, tan favorecidas de las reales manos de los progenitores de Vuestra Magestad, á la piedad del que como es heredero de su trono lo es del amor, commiseracion y clemencia para con todos sus vasallos. (CAYTANO [1752] In: BNRJ, 1930, p. 152).

De igual modo, a fim de desqualificar a entrega dos Sete Povos, o Bispo recorria à Recompilação das Leis das Índias de 1680. Nesse sentido, D. Caytano argumentava que, diante do disposto nas Leis das Índias, o compromisso da coroa espanhola era de jamais desintegrar a unidade territorial das Índias Ocidentais:

No me obliga menos á proponerlos á Vuestra Magestad la fidelidad que tengo jurada á su soberanía la que me ejecuta al mas eficaz deseo del mas interminable Imperio de la Catolica Corona de Vuestra Magestad en la estension y conservacion de sus mas bastos y dilatados dominios, la que ha tenido tan precente la real atencion de los predecesores de Vuestra Magestad, que en su nombre y el de sus sucesores tienen hecho juramento, desde la primera incorporacion que hicieron de estas Indias Occidentales en la Corona de Castilla de no dividirlas jamas de ella por ningun motivo ni razon alguna, como ni tampoco separarlas en favor de alguna persona, como consta de la ley primera titulo primero libro tres de la nueva recopilacion de Indias, en cuya disposicion real se interezan igualmente el reyno de Castilla y las mismas Indias, á cuyo favor se hizo el juramento, consta tambien por otra parte de muchas reales cedula de los predecesores de Vuestra Magestad, que estos pueblos que en virtud de este tratado se cedan á los portugueses estan incorporados y encabezados em la misma Corona de Castilla con tal precision que no dá lugar ni aún á que Su Magestad les pueda separar de ella ni aún por via de Encomienda. (CAYTANO [1752] In: BNRJ, 1930, p. 162)

De maneira semelhante, o Bispo argumentava que os índios aceitaram a conversão e, em contrapartida, foi-lhes prometido por Carlos II que poderiam permanecer nas terras e que esses territórios permaneceriam intactos:

A la sombra de esta fe y palabra real se redugeron á la religión catolica y vida política en que han vivido, sin el mas leve sobresalto de perderla los Indios Guaraníes, que en las siete numerosas poblaciones se separan, dividen y desunen de la real Corona de Vuestra Magestad y se entregan á los portugueses en fuerza de lo estipulado, lo que no puede dejar de serles summamente cencible por derecho qu tienen á la Real palabra dada en beneficio de su inalterable residencia en los términos de su habitacion, sin que se pueda encontrar motivo que los desnude de este asilo por mantenerse siempre leales vasallos de Vuestra Magestad, resignados en todo á su real agrado, empleandose en servir á sus Monarcas Catolicos, siempre que se ha ofrecido con sus personas y bienes á la mas ligeira insinuacion de cualquier ministro real sin que se oculte á su conocimiento aunque tan limitado la fidelidad con que viven stígetos á su Rey y Señor y este mismo conocimiento será el que levante en estos desventurados Indios, el mas doloroso alarido, que con turve toda la region en que habitan, sin que haya medio para contener el continuo llanto de sus ojos, pues si se quedan en poder de los portugueses á quienes tienen mas espantoso terror que á la misma muerte, qué penas y suspiros les costará verse dominados de sus enemigos? (CAYTANO [1752] In: BNRJ, 1930, p. 163-164).

De igual modo, em uma representação dos padres curas dos Sete Povos ao padre confessor do Rei Fernando VI, Francisco Rábago<sup>42</sup>, argumentavam que o traslado configuraria uma clara violação do direito natural indígena aqueles territórios:

El trasladar de los índios de los siete pueblos parece ser contra el *derecho natural de dichos índios a su libertad*, a sus haciendas, a sus tieras y bienes, raíces y a su conservacion; porque los obliga a perpetuo destero de su pátria. [...] Los índios de dichos siete pueblos son verdaderos, absolutos y legítimos dueños de sus pueblos que con sus manos han fabricado, de sus benes raíces, fruto de su trabajo y industria y sus tierras nativas [...]. (*Representacion de los Padres Curas y compañeros de la doctrina [...] [1751]* In: ASTRAIN, 1925, p. 650-651. Grifo meu.)

### 3.2. ALTO LÁ ESSAS TERRAS JÁ TÊM DONO: A CONSCIÊNCIA DOS GUARANI MISSIONEIROIS DE SEUS DIREITOS

O que chamo de consciência dos Guarani-missioneiros de seus direitos deve ser compreendida na discussão sobre territorialidade. A territorialidade é concebida para

---

<sup>42</sup> *Representacion de los Padres Curas y compañeros de la doctrina hacen a confesor de Rey Fernando VI, Padre Francisco Rábago, sobre los cargos de conciencia que resultan a su majestad em la ejecución del tratado del 1750 entre España e Portugal em la que fijan su posición*

além da noção física de terra, ou seja, o entendimento sobre territorialidade repousa na faceta histórica, cultural e identitária que envolve o território. Dessa forma, a territorialidade pode ser compreendida como as ações de uma coletividade em busca de estabelecer ligações perenes com seu ambiente espacial, visando a ocupação, o controle e a ligação de identidade com um território, fazendo desse seu espaço de pertencimento (LITTLE, 2002). Desse modo,

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HASBAERT, 2004, p. 3)

Observando a resistência Guarani à transmigração dos Sete Povos, o conceito de territorialidade ajuda a entender a noção de pertencimento e de direitos, que é possível aferir a partir das manifestações dos índios missioneiros nas cartas escritas para José de Andonahemui.

Levando em conta que a territorialidade refere-se ao elo de um grupo com seu território, pode-se melhor compreender a ligação que os Guarani-missioneiros tinham com seus territórios, que são muito bem externadas quando afirmava o povo de Santo Ângelo que Deus lhes havia presenteado com aquele território: “Isto é o que Deus nos deu! Desde que nos criou, deu-nos a cada um de nós terras, onde vivêssemos. É o que fizemos neste povo de Santo Ângelo, onde estamos. ([1753] In: RABUSKE, 1978, p. 77). Igualmente, a carta do Povo de São Miguel busca sustentar que aquele território era deles desde tempos longínquos, antes mesmo da chegada dos europeus:

O próprio Deus Nosso Senhor enviou do céu São Miguel aos nossos antepassados nesta pobre terra. Isso quando nela não se enxergava nem sequer um único espanhol e só a habitavam os nossos avós. Por esta razão trata-se uma terra que não é pra os portugueses. Foi a mesma Trindade Santíssima que enviou a São Miguel, para nos dar esta terra<sup>43</sup> (Carta do Povo De São Miguel [1753] In: RABUSKE, 1978 p. 88).

A noção de pertencimento dos Guarani-missioneiros ao território dos Sete Povos está também presente no discurso dos jesuítas que, não poucas vezes, indicavam em seus escritos o amor que os Guarani tinham por sua terra de origem:

---

<sup>43</sup> É notória também nessa passagem a questão do messianismo entre os guarani, pois colocam-se como portadores de uma missão divina no que se refere ao território missioneiro.

Es mucho de temer que llegada la ejecución de la entrega de pueblos á los portugueses, los Indios Guaranís sentidos de las incomodidades arriba expresadas y de verse obligados á desamparar *su nativo suelo, al cual tienen extremado amor*, tomasen alguna resolución, que en lo futuro dïesen bien en que entender lá los Españoles de estas provincias, por que ninguna cosa pudiera inventarse, que mas exaspere los animos de esta nacion, que al ver á los Portugueses Señores de sus pueblos, tierras, yerbales y estancias por el antiguo aborrecimiento que les tienen [...] (QUIROGA [1752] In: BNRJ, 1930, p. 64-65).

De maneira semelhante, o padre Escandón representava contra a permuta das terras, apontando o forte apego dos índios, reduzidos ou não, à sua terra de origem:

[...] Que aunque estos indios ahora se muden á otras tierras, presto se han de volver á las propias que se les hace dejar; [...] *por el grande natural apego y casi increíble aficion que como aqui es notório á todos, tiene todo índio, sea fiel ó gentil, a su pueblo, á su pátria y tierras em que nació y se cria*; y que por no dejarlas ó volverse á ellas, si acaso las dejaron, renuncian cualesquier indios de buena gana otras cualesquier conveniencias que se les ofrezca lograr en otras parages ó tierras mucho mejores que las suyas, como tambien esto es aqui á todos ciertos e indubitable y de ello hay muchisimos egemplares [...]. (ESCANDÓN [1752] In: BNRJ, 1930, p. 128-129).

Assim, além do discurso jesuíta, que assinalava que a terra era um presente de Deus, os Guarani-missioneiros tinham na forma de conceberem, sentirem e de vivenciarem o território, a consciência de que a terra lhes pertencia. Sob a perspectiva de seu imaginário, pode-se supor que os índios não precisavam do direito positivado para afirmarem que aquelas terras eram deles. Entretanto, sob a égide das relações assimétricas de poder e do colonialismo, jamais conseguiriam permanecer nos Sete Povos se essa não fosse, precisamente, a vontade dos poderes imperiais.

Portanto, é possível observar no discurso dos Guarani-missioneiros a noção de que as terras dos Sete Povos eram deles por direito. Entretanto, essa concepção não se vincula necessariamente ao direito positivado, ou seja, ao conhecimento das leis que versavam sobre direitos indígenas no período em questão, mas sim à matéria da territorialidade, que, enquanto conceito, ajuda a apreender a ligação cultural e identitária dos índios com a terra.

A carta de Sepé Tiaraju em resposta às ameaças do governador Andonahégui demonstra como compreendiam que o território em litígio já tinha dono. Nessa carta pode-se constatar indícios da ligação que os índios tinham com aquela terra, preferindo morrer a entregá-las. Nessa epistola, Sepé Tiaraju aparta o território missioneiro das

outras possessões espanholas, demonstrando que aquelas terras não pertenciam à Espanha e que, por conseguinte, não dependiam da coroa espanhola para serem consideradas dos índios missioneiros:

Vinte aldeias nos juntamos para sair-lhes ao encontro e com grandíssima alegria nos entregaremos à morte, antes de entregar nossas terras. Por que esse nosso superior maior [o rei] não dá aos portugueses Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e Paraguay e só há de cair essa ordem sobre os pobres índios, a quem manda que deixem as suas casas, suas igrejas e, enfim, tudo quanto tem dado Deus? (CARTA DE SEPÉ TIARAJU [1753] In; GOLIN, 1985, P.87-89).

Nesse sentido, além de categorizar que não queriam entregar suas terras, apropriavam-se do discurso cristão da terra como dom de Deus para sustentar que somente Deus lhes havia outorgado aqueles territórios e somente Ele poderia tirá-los dos índios.

Além disso, sustentavam que eram donos daquela terra, pois unicamente por seus esforços construíram tudo o que havia lá, de modo que, arguiam os indígenas, não era razoável entregá-las a quem nunca empregara um trabalho sequer nelas, mas, pelo contrário, só as tentaram destruir:

Também se vê que temos uma grande igreja para as nossas reuniões, a qual nos custou suores e deu muito trabalho, e, para além do suor, ela nos fez derramar muito sangue e entregar vidas. Por isso não se encontra nesta terra quem tanto estime e aprecie o que conseguimos com os nossos próprios esforços, havendo quem só os despreze. (Carta Do Povo de São Nicolau [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 81).

De igual modo, o povo de São Miguel demonstrava sua ligação com a terra, apontando que não poderiam abandonar todo trabalho que haviam empregado no povoado, mesmo que a guerra avançasse sobre eles:

Além disso, senhor, já sabemos que buscas soldados em Santafé, Corrientes e até no Paraguai. [...] Nem por isso iremos fugir de nossos povos, nem jamais os deixaremos ou ate que, por amor do Santíssimo Sacramento, sejam feitos cinza. Muito menos ainda nos é lícito, nem nos fica bem, deixarmos a nossa grande igreja, cujo trabalho em construí-la oferecemos somente a Deus. (Carta do Povo de São Miguel [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 84).

Certos de que as terras em litígio lhes pertencia, os Guarani evidenciavam que escolheriam guerrear ao invés de acatarem a ordem da transmigração. Nesse contexto, torna-se recorrente no discurso dos índios missioneiros o direito sobre a terra como



concessão divina. Neste caso pode-se interpretar que se trata de uma apropriação do discurso de evangelização, pois a persuasão para que os índios aderissem ao projeto das missões passava pela retórica jesuítica acerca da vontade divina para que o fizessem. Isso fica inequívoco nos dizeres do povo de São João do Uruguai: “Por ventura havemos de abandonar de graça nossa grande e bela igreja, presente que Deus nos deu com o suor de nosso corpo? E Deus por acaso o terá como bom?” (Carta do Povo de São João do Uruguai [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 71).

Nessa passagem da carta do Povo de São João é visível a apropriação do discurso da vontade divina na construção da missão, de modo que os Guarani-missioneiros questionavam que, se a igreja – principal sustentáculo simbólico da missão – era presente de Deus, como abrir mão daquele dom. É possível, ainda, captar o tom provocativo nos questionamentos, porque, mais do que defenderem sua convicção de permanecer nas terras, pareciam jogar com as nuances cotidianas do projeto civilizacional, mostrando aos seus idealizadores as contradições daquele modelo, questionando como, afinal, a vontade de Deus era tão volúvel, a qual, outrora pedia a edificação da obra missioneira, e agora pedia sua desestruturação.

Entendo que esses questionamentos dos Guarani-missioneiros não tinham caráter ingênuo, pelo contrário, mostravam sua consciência acerca do processo histórico da evangelização, de suas escolhas práticas em aderir ao sistema reducional, das benesses e desvantagens da aceitação da fé cristã etc. Aceitaram um novo Deus, um novo líder (o rei), uma nova estrutura social, o que, entretanto, não poderiam por em negociação eram suas terras, pois elas configuravam um elemento primordial na cosmologia daquele povo, elemento fundamental para perpetuação de sua identidade étnica<sup>44</sup>.

Outra interpretação possível está em uma apropriação do discurso feita pelos Guarani-missioneiros que recorriam às palavras do rei e dos jesuítas para que zelassem pela terra, pois as terras eram um presente de Deus. Na carta do povoado de Santo Ângelo, essa apropriação torna-se evidente quando fazem a seguinte arguição:

Acaso não sabes que, vindo por governador Dom Miguel Salcedo no ano de 1736, ele nos trouxe e deu uma boa nova, dizendo-nos então o

---

<sup>44</sup> Aqui se considera identidade étnica caracterizada pela relação contrastiva de alteridade entre diferentes grupos, a partir de uma auto apreensão de si mesmo diante do outro, como propõe (OLIVEIRA, C, 2003)

que o santo Rei na ocasião lhe havia mandado, que tinha vindo por amor de Deus e dos virtuosos padres, e por amor de nós que éramos índios desvalidos? *Disse-nos também então, ao fazer-nos cientes da boa nova: - Cuidai da terra em que viveis! Esta terra só Deus a deu a vós. Logo que sentirdes algum dano, avisai-me de imediato!* (Carta do Povo de Santo Angelo [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 78. Grifo nosso.)

Nesse contexto, potencializa-se na retórica dos índios a ideia de uma missão a ser cumprida, afinal, por um lado, havia o discurso dos padres jesuítas, que pregavam a vontade divina na execução do projeto missioneiro, e, por outro, do próprio messianismo Guarani, na medida em que acreditavam carregar uma missão messiânica, devendo, portanto, exercê-la. Como já foi apresentado anteriormente, o messianismo é característico da cultura Guarani, e ele surge em diversas ocasiões da resistência indígena contra o tratado de Madri: na aparição de São Miguel Arcanjo e nas lendas de índios ressuscitados, que traziam mensagens do “além” para que continuassem a resistência, como apresenta Golin (1998).

Nesse sentido, podemos observar, pois, o que chamei anteriormente de “um interesse prático dos Guarani pela sobrevivência do grupo”. Na medida em que resistiam, acionavam o argumento da terra inviolável, como um espaço de conquista de seus antepassados, sustentando suas posições no discurso da cristandade, isto é, da terra como presente e dom de Deus. Assim, a guerra e a resistência foram elementos apropriados e conectados ao discurso da cristandade, pois, quando resistiram, os índios argumentavam, ao menos no discurso oficial, que deveriam proteger a terra que Deus lhes dera. Desse modo, Golin (1998, p. 565) argumenta que o discurso cristão da provação também funcionou como alegação para a resistência indígena, visto que a história de dura penitência de diversos santos atuava:

[...] em defesa de uma “razão” guarani, em que o vínculo se reestabelecia entre o indígena e a terra. Sob tal discurso encontrava-se um domínio territorial de três mil anos. Ou seja, na crise, o recurso à legitimação religiosa era para a guerra e não para a obediência, porque esta implicava abandonar o espaço missioneiro e toda a significação simbólica nele impregnado, certamente com raízes muito mais profundas do que a camada social “estratigráfica jesuítica”.

Essa perspectiva da penitência e do martírio<sup>45</sup> fica muito clara nas palavras da carta do Povo de São Nicolau, que escolhiam morrer martirizados a abandonar suas terras: “[...] *só nos preparamos para que nossa alma chegue à presença de Deus no dia para nós ignorado e para ressuscitarmos e juntar-nos diante dele*, depois de esta terra haver-se convertido em cinza, pois, segundo suas palavras, estes nossos corpos hão de transformar-se em pó” (Carta do Povo de São Nicolau [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 82. Grifo meu)

Nesse trecho fica aparente a apropriação do discurso do martírio e da recompensa póstuma no reino dos céus. Assim, os indígenas justificavam sua resistência e a guerra dentro do arcabouço da retórica cristã, pois, para todos os efeitos, estariam lutando em nome da vontade divina.

De igual modo, os índios afirmavam que jamais deixariam suas terras, preferindo morrer a fazê-lo: “De modo nenhum ou maneira deixaremos os nossos ervais, que são dois grandes pedaços de terra, um grande algodoal de quatro grandes quadras e uma estância de enormes dimensões. *Tudo isso não o deixaremos até que todos nos percamos.*” (Carta do Povo de São Miguel [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 89. Grifo meu).

Portanto, tanto apropriações dos discursos da cristandade, quanto ações legitimadas por recomendações advindas do sobrenatural são traços da estratégia de sobrevivência dos Guarani-missioneiros, o que aponta para o protagonismo indígena na luta pela terra.

A consciência dos Guarani-missioneiros de seus direitos, sua ligação com a terra e as diversas estratégias para sustentarem a legitimidade de sua resistência são traços característicos da autodeterminação de sujeitos, que lutam por suas causas, sua emancipação, enfim, lutam por libertação.

---

<sup>45</sup>Gambini (1988) aponta que a perspectiva do martírio sempre esteve presente na prática jesuítica e foi, conseqüentemente, usada na evangelização dos índios. O martírio era um objetivo dos jesuítas, que rumavam para a América buscando praticá-lo.

### 3.3. QUESTÕES MAIS PROFUNDAS: A RESISTÊNCIA COMO UM ATO DE LIBERTAÇÃO E EMANCIPAÇÃO

Nesse item analiso a resistência dos Guarani-missioneiros a partir de uma perspectiva do protagonismo na luta pelos Sete Povos. Nesse sentido, a discussão orbitará em torno dos relatos que demonstram a resistência, suas ações e posicionamentos no contexto de tensões crescentes desde a assinatura do Tratado de Madri. Desse modo, a análise e discussão dessas questões passa por chaves analíticas de emancipação de sujeitos, autodeterminação e libertação.

As fontes de produção indígena são as que melhor retratam a resistência e sustentam o argumento da emancipação e da autodeterminação, visto que partem dos protagonistas desse processo: os Guarani-missioneiros. No que se referem às fontes produzidas por demarcadores de limites ou por padres, salientamos algumas intencionalidades que, ainda que presentes no discurso Guarani, são permeadas pelas intenções coloniais: de um lado dos demarcadores de cooptarem os índios e incriminarem os padres e, de outro, dos padres livrarem-se das acusações, além de tentarem manter sob sua tutela os índios missioneiros. De todo modo, essas fontes possuem relatos característicos da resistência indígena, de como tomaram para si a luta por suas terras e como romperam com a obediência aos padres e, conseqüentemente, ao rei espanhol.

Uma questão que deve, igualmente, ser esclarecida refere-se às dissensões internas das milícias indígenas. Nesse quesito é necessário que se pontue que a luta não foi um movimento unânime e sem conflitos internos. Nesse sentido, um relato do padre Tadeo Henis descrevia essa instabilidade na unidade indígena face aos exércitos inimigos:

Não sucediam aos índios no rio Jacuí as coisas de melhor modo, porque já não somente estavam discordes entre si, senão, também, com o capitão Neenguiru; porque, como advertia a gente de alguns povos sobre o dito capitão, uns lhe confiavam totalmente, e, outros, lhe confiavam totalmente, e, outros, em nada; [...] Não faltavam entre os reais [caciques e autoridades] dos índios, quem, de noite e, outras vezes, às escondidas, fossem aos inimigos, atraídos com a presença de prêmios, a fazer negociações. [...] Estas e outras coisas foram semente

de muitas discórdias no exército dos índios [...]” (HENIS [1770] In: GOLIN, 1998, p. 347-348).

É importante destacar, entretanto, que o padre Henis participou diretamente dos movimentos de resistência e, por isso, podia observar e registrar a partir de dentro os momentos de tensão e de desacordo. Por outro lado, segundo relatos dos comissários das partidas demarcatórias, pode-se perceber que os índios procuravam mostrar que estavam irredutíveis e altivos na resistência. Sá e Faria relata que um índio que fora preso sustentava a unidade da resistência, dizendo:

[...] os 7 povos unidos com os da costa do Rio Uruguai, nos haveriam de fazer oposição sobre a marcha; que o índio D. Nicolau, natural do Povo da Conceição, há dias, os havia convocado com a notícia de se acharem próximos aos espanhóis, a sair a campanha; e, também, que na Estância de Santo Antônio havia deixado aos índios Sepeê, fortificando, com 4 peças de artilharia e 400 homens de guarda (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 395).

Essa demonstração da força da resistência pelos índios se faz notar na carta do Povo de São Miguel, que dizia: “[...] já nos prevenimos muito bem contra vós. Já se encontram em Santa Tecla os nossos soldados reunidos com os infieis [índios não reduzidos], cinco mil ao todo. Eles convidaram os seus parentes, os Charrúas, até o Uruguai, para que vos atalaiem.” E, posteriormente, reforçam sua posição:

[...] convidamos outrossim aos nossos parentes cristãos e até mesmo aos infieis. Já sabem também que há soldados por toda parte. Assim existem 3.000 nas bandas dos Pinhães, para lutarem contra inimigos da Igreja e se constituírem em vigilantes sentinelas em relação aos portugueses (Carta do Povo de São Miguel [1753], In: RABUSKE, 1978, p. 86;88).

O próprio padre Henis registrou em 1754 uma ação dos Guarani em um esforço para dissipar as dissidências internas das forças de resistência. Tratava-se de uma tentativa de união entre o povo de São João e São Luis:

Entrose la negociacion con ambas partes, tratando con unos de palabra y con otros por escrito, á fin de que hiciesen la paz y reuniesen los ánimos y las armas, valiendose para ello en substancia de estas razones: que quando el enemigo estrangero estaba á la puerta no era tiempo de sediciones civiles; que entre hermanos era casi siempre indecoroso y aun arriesgado desavenirse, quando amenazaba un daño comun á todos; que se debian unir las fuerzas, porque estando divididas no fuesen acaso destruídas de nuevo, y no creciese la soberbia y audacia del enemigo vencedor con una vergonzosa contienda; que cada flecha de por si era facil de romper; pero que era dificil romper un haz de ellas. (HENIS [1754] In: BNRJ, 1930, p. 479)

Portanto, apesar das discórdias internas nas milícias, as lideranças buscavam demonstrar que estavam prontos para enfrentarem os exércitos lusitanos sem hesitação, sustentando sua posição de protagonistas diante do movimento belicoso que se formara.

Nesse sentido, tomavam para si a resistência, na medida em que afastavam a tutela jesuíta sobre a questão da guerra. E era precisamente dessa imagem, da não tutela jesuíta, escancarada diversas vezes pelos índios, que os jesuítas se apropriaram para se defender das acusações de estarem insuflando seus tutelados contra as ordens monárquicas. Sobre isso, o Povo de São Lourenço do Uruguai escrevia que:

Nós não temos entre nós padres que de qualquer maneira nos ensinem coisas más [...] Deles não nos afastaremos, não os havemos de expulsar e nem ainda permitir que vão embora. Conosco eles hão de fazer-se em cinzas aos pés do Santíssimo Sacramento e de São Lourenço (Carta do Povo de São Lourenço [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 75)

Nesse ponto é interessante notar que o discurso reverbera uma visão ou vontade dos índios missionários de que os padres deveriam ficar e fazer resistência junto com eles. O martírio sempre apareceu desde o início da colonização no discurso dos padres. Os próprios índios se apropriaram do discurso do martírio e da provação, como já foi demonstrado. Assim sendo, os índios sustentavam que os padres deveriam permanecer juntos e somar-lhes força na resistência, afinal foram os jesuítas que os convenceram a fundar os povoados, na promessa de uma vida livre da escravidão das *encomiendas* e dos subjulgamento das forças portuguesas.

Nesse sentido, já se pode apontar a emancipação indígena da tutela jesuíta, ao menos nos assuntos temporais, pois a ordem, pelo menos formal, que emanava dos mestres jesuítas era de que deixassem os Sete Povos e se estabelecessem na margem oposta do Rio Uruguai. De fato a ordem que vinha dos superiores da Companhia era para que os padres procedessem com a mudança. Entretanto não foram todos os padres que acataram às ordens de seus superiores. Muitos desrespeitaram seu voto de obediência e lutaram do lado dos índios. Contudo, na História da Transmigração dos Sete Povos do padre Escandón, em nenhum momento o autor da defesa jesuíta cita que alguns padres optaram por lutar com os índios, mas, pelo contrário, o autor faz uma generalização afirmando que os índios colocaram os padres em cárcere privado. Ou seja, os indígenas passaram a tutelar ou custodiar os jesuítas. A resistência não era apenas contra os exércitos, mas também contra quem não defendia a posição dos que se

insurgiam, de modo que não havia como ficar imune nessa polarização, como queria boa parte dos jesuítas.

Independentemente da perspectiva da defesa de Escandón em eximir os padres de culpa, os Guarani-missioneiros, de fato, foram os protagonistas da resistência e romperam com a obediência aos padres e, conseqüentemente, tomaram a frente contra o Tratado de Madri, sustentado suas posições e organizando suas estratégias por conta própria. Nesse sentido, o padre Charlet (1753)<sup>46</sup>, cura de São João, afirmava que os Guarani-missioneiros:

Arrebentaram, então, o freio da obediência, começaram a andar receosos de mim, não mais confiaram em minha pessoa, deram inícios a seu *auto-governo* e passaram a dar-se avisos uns aos outros. Isto, aliás, já haviam feito em tempos anteriores; não, porém, de modo tão manifesto ou aberto como agora (In: ESCANDÓN, 1756, p. 190. Grifo meu).

O padre Cura de São Borja, Miguel Marimón<sup>47</sup> (1756) fez semelhante declaração:

Logo, porém, que iniciai com a exortação à mudança, não me deram ouvidos, mas em tudo preferiram fazer o contrário, passando em viver em sua *liberdade*, sem que pudesse eu compor o necessário para o Povo e sem que eles atendessem às ordens dos Superiores. Tudo não passava, em suma, de um total desprezo das minhas palavras e dos papéis do P. Comissário [Altamirano] (In: ESCANDÓN [1756], p. 202. Grifo meu)

O padre Altamirano foi, sem dúvida, uma personagem interessante desse contexto. Luis Lope Altamirano foi constituído como comissário da Companhia de Jesus para proceder com a transmigração dos Guarani. A figura e função de Altamirano pode ser representada da seguinte forma:

Ainda mais emblemática é a figura do padre jesuíta Lope Luiz Altamirano para quem a ideia de resistência ao cumprimento do Tratado de Madrid teve nos padres curas das reduções e nos índios guarani a sua última expressão. [...] 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

---

<sup>46</sup> O padre Luís Charlet nasceu em Sabóia 1696. Foi cura de São João. Morreu em 1756, em São José de Misiones.

<sup>47</sup> Miguel Marimón (?) além de padre cura de São Borja, foi um importante naturalista e estudou a natureza do Paraguai, fazendo listas de ervas. Destacou-se também por desenvolver vários mapas da região da Província do Paraguai.

resolvesse resistir as suas obrigações espirituais e temporais cumprisse de modo obediente e incondicional a todas as ordenações provenientes do Geral da Companhia (VIEIRA, 2005, p. 37)

Em vista disso, fica evidente que Altamirano figurava-se como adversário sob a perspectiva dos Guarani-missionários. Os índios o expulsaram das reduções, acusando-o de estar insuflando os jesuítas a insistirem na transmigração, bem como o acusavam de ser um agente corruptor dos padres e, de igual modo, reprovavam-no por não saber a língua Guarani

Foi, sim, ele [Altamirano] quem fez com que os nossos padres sejam diferentes do que foram. Antes não eram o que são agora. Ele os molestou da pior maneira possível. É de fato um padre novo que apenas chegou agora a esta nossa terra e não entende nada do que necessitamos. Ele não se cansou por nosso amor e é de má vontade que se empenha por tirar de nós os nossos povos e terras: tudo de repente e a toda pressa. Quer enchotar-nos para os montes, como se fossemos coelhos ou para o campo Raso como se fossemos caracóis. E isso para muito longe, embora faça tempo ruim e seja inverno. Ele só tem a intenção de empobrecer-nos e parece querer dar cabo de nós. [...] Nós não encontramos jeito de consolar-nos com ele, pois desconhece nossa língua, não sabe falar-nos e nem escutar as nossas palavras (Carta de Nicolau Ñenguiru [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 94)

Situação semelhante ocorreu no povo de Yapeyu, quando os Guarani-missionários se opuseram aos padres que não concordavam com o movimento de resistência:

[...] os curas não aprovavam as suas ideias de guerra defensiva contra os espanhóis [...] por isso os índios privaram-nos do governo das coisas temporais, dizendo-lhes, de um modo bastante desaforado, que só se metessem com os assuntos espirituais, *visto que no temporal já sabiam governar-se a si próprios*. (ESCANDÓN, 1756, p. 234. Grifo meu)

Nesse discurso jesuítico há o posicionamento contrário à autonomia e autogoverno indígena, pois para os padres que pretendiam mantê-los eternamente tutelados essa fala que rompe com a tutela jesuítica soa desaforada. Na retórica jesuítica que abordei no primeiro capítulo, é perceptível a noção de inferioridade dos ameríndios e da necessidade de tutelá-los permanentemente. Como foi problematizado, os jesuítas falam na natureza inábil dos índios, de sua morosidade e lentidão em realizar as coisas, aludindo para necessidade de que alguém devia sempre conduzi-los.



De modo semelhante, a carta de Nicolau Ñeenguiru sugere que os padres traíram os índios:

Jamais, desde tempos muito antigos, os nossos Padres falaram a nossos filhos desta mudança. Cuidaram de nós, isto sim, e sempre nos amaram muito. Só que agora ouvimos deles estas palavras e só agora nos falam daquilo que consideramos um mal, para tirar-nos de nossos povos e também para deitar a perder toda a nossa boa situação (Carta de Nicolau Ñeenguiru [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 94).

Em um relato de Sá e Faria, o comissário conta que a Primeira Partida demarcatória, passando Santa Tecla, foi impedida de continuar por “[...] índios das Missões *que governavam os padres da Companhia*, dizendo que não podiam entregar as terras, que eram suas, deles, índios. E que, assim, estavam resolutos a defendê-las, *o que tão bem lhes aconselhavam os padres.*” (SÁ E FARIA [1753] In: GOLIN, 1998, p. 261. Grifo meu).

Apesar de já ter tratado disso anteriormente, cabe destacar o conflito de interesses nos documentos de um padre jesuíta e de um comissário ibérico: aquele empenhado em sustentar a defesa da ordem jesuítica; e esse levando adiante as determinações das coroas. O que, entretanto, quero destacar é como os Guarani-missionários souberam se posicionar nesse jogo de interesses: nos conflitos endógenos da redução, principalmente quando os padres insistiam para que fizessem a mudança, os índios opunham-se aos padres e negavam a tutela jesuíta. Nos embates com as forças ibéricas, os Guarani pareciam entender o peso do apoio jesuíta à resistência, visto que no choque de forças coloniais, o colonizado por si só estaria em grandes desvantagens em relação aos outros atores sociais que faziam parte do lado colonizador. Assim sendo, aos padres irresolutos na obediência da transmigração, os Guarani-missionários negavam seus papéis de tutores, aos comissários ibéricos, os índios sustentavam que também agiam por conselho dos padres.

A questão central é que os Guarani-missionários romperam com a tutela jesuítica nos assuntos que envolviam a resistência. Como demonstrado, quando possível os indígenas usavam dos padres enquanto suporte na luta contra o Tratado de Madri, quando não era possível sustentar que estavam sendo apoiados pelos jesuítas, deixavam explícito que a relutância para permanecerem nos Sete Povos era assunto dos índios e que, portanto, eram os verdadeiros protagonistas na luta pela terra. Isso pode ser observado em uma passagem dos relatos de Sá e Faria, na qual deixam claro, em uma

carta, que as negociações e as tomadas de decisões relativas à transmigração e a guerra competiam exclusivamente a eles, de modo que os padres não seriam ouvidos em relação a esses temas:

Na dita carta, comparavam o general espanhol a Judas, pois ele, de baixo de boas palavras, os enganava. *Diziam que não tinha ele, general, que escrever aos padres, porque eles se não metiam, nem consentiriam, e que só com eles e seus caciques podiam tratar este negócio, porque os ditos padres, no decurso de quatro anos, lhe pregavam que fizessem o que o rei mandava; não haviam conseguido nada; e que em tudo o mais, que não fosse largar as terras, estavam prontos para lhes obedecerem [...]* (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 467. Grifo meu)

É importante notar neste relato do comissário português que ele confirma o argumento de Escandón de que os índios haviam rompido com a tutela jesuítica. Diante de objetivos tão distintos, de um lado os portugueses sustentarem a influência exclusiva dos padres na sublevação Guarani e, de outro, a tentativa incessante dos padres de se eximirem de culpa pela resistência, comprova-se que, de fato, os Guarani-missionários emanciparam-se das tutelas que os geriam, tomando para si a resistência, a fim de lutar por suas terras, por sua liberdade e pela preservação do seu grupo. Isso caracteriza a emancipação e autodeterminação de sujeitos.

Na sequência desse relato de Sá e Faria, o protagonismo indígena se evidencia novamente na apropriação da religiosidade cristã, quando afirmaram que: “[...] sabiam [os índios] que as palavras de Deus eram as línguas dos padres, as quais obedeceriam, com boa vontade, até a morte; *porém, que como essa entrega era vontade do demônio, certamente, a não haviam de obedecer, também, até a morte*” (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 467). Ou seja, já não eram somente os jesuítas que podiam dispor sobre o que era vontade de Deus ou do demônio, os Guarani-missionários já tinham suas próprias interpretações do sagrado e do profano. Aqui, pode-se perceber que a emancipação da tutela jesuítica, possivelmente, não atingia só o âmbito temporal, esparramando-se, igualmente, para a esfera espiritual, quando, obviamente, essa autogestão espiritual atendia aos seus interesses.

É salutar, pois, que todas as subjetividades da experiência cotidiana estavam sobrepujadas à luta pela terra: tanto o governo político quanto o espiritual deveriam atender aos interesses da resistência, se, todavia, qualquer um deles estivesse em discordância com os objetivos de impedimento da entrega dos Sete Povos, ele era

resignificado, reinterpretado ou reinventado. No que se refere ao governo temporal, os índios sumariamente negaram a tutela jesuíta, uma vez que boa parte dos padres insistiam para que saíssem das terras. Assim, afirmavam que aos padres competia a tutela espiritual, pelo menos até quando ela funcionasse a serviço também da sublevação indígena. Na medida em que essa tutela não atendesse ao interesse dos índios, ela era resignificada, isto é, se para os padres a transmigração era a vontade de Deus, para os Guarani-missioneiros era a vontade do demônio.

Deve-se, todavia, relativizar que vários grupos de fato iniciaram a transmigração e chegaram a se estabelecer por pouco tempo na outra margem. Mesmo se tivessem permanecido na outra margem isso não significaria, necessariamente, submissão ou subalternidade, senão uma estratégia específica de sobrevivência. Depois de um tempo muitos grupos retornaram e fortaleceram a resistência armada.

Nesse contexto, os Guarani das missões, através da palavra escrita posicionaram-se como negociadores e formavam a linha de frente contra o avanço ibérico sobre os Sete Povos. De acordo com Neumann (2005, p. 16) a historiografia, por muito tempo, negou aos Guarani a capacidade letrada na produção de documentos enquanto fontes históricas, creditando tal fato somente aos jesuítas. Contudo, “[...] mesmo de forma seletiva foi facultado aos Guarani o acesso à alfabetização. A partir desse convívio com as práticas de escrita, apesar do controle exercido pelos jesuítas, esses índios, em determinadas ocasiões, serviram-se de sua capacidade letrada de maneiras, muitas vezes, inesperadas”. Nesse sentido, o autor identifica que a apropriação da escrita entre os Guarani-missioneiros se intensificou depois da assinatura do Tratado de Madri, como forma de uma “reação escrita”, passando a protestar contra as prerrogativas do tratado, escrevendo textos de forma argumentativa.

Com isso, os Guarani-missioneiros não eram tutelados por seus mestres, mas sim “homens letrados, que interagem de modo direto e decisivo como sujeitos políticos no mundo colonial. [...] os índios letrados passam a atuar de forma gradativa na tomada de decisões e na interação com diferentes agentes sociais.” (NEUMANN, 2005, p. 19). Assim sendo, adaptaram a escrita às suas necessidades e deram à ela funções diferentes, mesmo sob a vigilância dos jesuítas e da coroa. Portanto, os textos produzidos pelos Guarani caracterizaram uma nova perspectiva sobre as funções sociais, memória coletiva e as estratégias de escrita, elucidando uma emancipação dos Guarani-

missioneiros da tutela dos jesuítas, de modo que procuravam exercer seu autogoverno, entendendo as relações de escrita e poder naquele contexto (NEUMANN, 2005).

Essa perspectiva de emancipação dos índios missioneiros demonstra que inverteram, ainda no contexto de colonização intensa, a lógica colonial da inferioridade do Outro e do apagamento de seus conhecimentos, demandas, vivências e experiências. Desde as primeiras reduções, e até mesmo antes delas, é certo que os indígenas sempre foram protagonistas e agentes de sua história, mas os discursos jesuítico e colonial não lhes conferiam protagonismo algum. Contudo, ao se sublevarem e se emanciparem da tutela jesuítica, os Guarani-missioneiros deslocaram-se das sombras, onde foram colocados pelos relatos coloniais incorporados pela historiografia, do sistema colonial para o centro desse sistema, pondo em voga suas intenções e estratégias de resistência, na medida em que desafiavam impérios sustentados pela exploração, submissão e encobrimento do outro.

Além da emancipação da tutela jesuítica, é possível observar um enfrentamento dos Guarani-missioneiros frente às forças colonizadoras. Nesse sentido, esse enfrentamento aponta para a sustentação da liberdade e direito a terra. Sá e Faria relata uma situação em que esse enfrentamento é muito claro: chegando alguns índios, arguíam o porquê os demarcadores estavam entrando nas terras sem permissão, ao que responderam os comissários: “Nós não necessitamos de mais licença que a do nosso rei e vosso, em cujo nome se acha aqui o capitão general desta Província, e nessa inteligência determinamos a vir prestar a devida obediência se não quereis expor-vos aos rigores da guerra”. A essa ameaça responderam os Guarani *“que não conheciam se não a sua liberdade, a qual haviam recebido de Deus e também estas terras dependentes do Povo de São Miguel, as quais só Deus, e não outro, as podia tirar”* (SÁ E FARIA [1756] In: GOLIN, 1998, p. 405. Grifo meu)

Neste relato fica tangível, portanto, a autodeterminação de sujeitos, que ao reconhecerem sua liberdade, seus direitos e sua importância conjuntural, lutam por elas. Diante disso, pode-se caracterizar a resistência Guarani-missioneiros como um processo de autodeterminação de sujeitos.

Esse enfrentamento contra as forças colonizadoras ficou ainda mais perceptível quando os espanhóis tornaram-se inimigos proporcionais aos portugueses. Como demonstrado anteriormente, os portugueses eram a personificação do próprio mal no

imaginário Guarani e, portanto, os maiores inimigos. A aversão aos portugueses é estendida, também, para os espanhóis, quem os indígenas culpavam de traição, visto que se aliaram aos portugueses para tirar-lhes dos Sete Povos:

[...] chegaram 17 índios. Oito destes, passaram o rio para falar à sua Excelência. Lhe disseram que seu capitão minuano lhe mandava dizer que o maior favor que Sua Excelência lhe podia fazer era largar-lhes, logo-logo, as suas terras e fortaleza de Jesus-Maria-José, que era sua; [...] *E que se assim não o fizessem por bem, seria a força de guerra, porque era muita a quantidade de índios, que nem o poder dos portugueses, nem o dos espanhóis os podiam vencer. Só o poder de Deus o podia fazer.* [...] *E que eles desejavam apanhar lá os castelhanos, para se vingarem deles, pelas suas falsidades,* com que os tratavam, porque bem se lembram ainda de os convidarem os espanhóis, quando foram 5.000 índios, que levaram de socorro para darem um assalto na Praça da Colônia [do Sacramento] há muitos anos, em que perderam uma grande quantidade de índios ao pé das muralhas com artilharia, que então eram os espanhóis contra nós, e que *agora nos buscavam para irmos contra eles, e botá-los fora de suas casas e de suas terras.* (SÁ E FARIA [1754] In: GOLIN, 1998, p. 331. Grifo meu)

Nessa passagem, além de sustentarem seu justo domínio sobre as terras, aparece novamente o elemento geopolítico nas argumentações dos índios missioneiros: aqui eles acionam suas campanhas em prol da Espanha na Colônia do Sacramento. Esse ponto é especificamente interessante porque demonstra que os indígenas reconheciam um dever de reciprocidade dos espanhóis para com eles, afinal foram agentes importantes nos interesses geopolíticos desses.

Na carta de Nicoláu Ñenguiru, ele deixa claro o ímpeto da resistência: “Nós, os Cabildos, não mais encontramos palavras para fazê-los calar, nem ainda o que opor-lhes quando se agastam” (Carta de Nicolau Ñenguiru [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 95).

A luta pela terra é imperativo no discurso Guarani. A opção pela morte ao invés de entregarem as terras reforça o argumento de que tinham consciência de que as terras lhes pertenciam, de que eram importantes para manutenção do equilíbrio de poder na região platina, de que a entrega das terras comprometeria a unidade étnica Guarani-missioneira. Nesse sentido, afirmava a carta do povo de São Miguel:

Embora não queiramos a guerra, basta contudo, em que a havendo, que digamos aos nossos: - Preparem-se apenas para ela, comonhamos bem as armas e busquemos os nossos parentes, pois não de ajudar! E confiando em Jesus Cristo nosso Auxiliador, dizemos: - Salvemos nossas vidas, a nossa terra e todos os nossos bens! É não nos convém ficarmos pobres e afligidos em vão com a

mudança [...]. Esta é a terra em que nascemos nos criamos e fizemos batizar, e é assim que aqui gostaríamos de morrer. Este é apenas o nosso pensamento. (Carta do Povo De São Miguel [1753] In: RABUSKE, 1978, p. 91).

Ao demonstrarem a consciência de sua importância estratégica para o império, ao firmarem sua altivez contra os exércitos ibéricos, escolhendo a morte a abandonar suas terras, os Guarani-missioneiros reforçavam seu protagonismo nos eventos da Guerra Guaranítica, demonstrando que suas terras, sua identidade étnica estavam acima de qualquer poder colonial. Desse modo, à sua liberdade não se sobrepunha nem a vontade dos jesuítas, mestres que diziam amar e em tudo obedecer, nem a vontade do rei, figura que diziam venerar em lugar de Deus na terra. Isso indica a autodeterminação de sujeitos, que buscam manter suas terras, sua liberdade e seus direitos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo aqui proposto sobre a resistência Guarani ao Tratado de 1750 buscou destacar o protagonismo indígena nesse processo, apontando suas estratégias de oposição à transmigração dos Sete Povos.

Assim, em vista do objeto deste trabalho e da hipótese previamente apresentada, pode-se sustentar que os índios tinham consciência de seus direitos àquelas terras, e utilizaram diversas estratégias para sustentarem sua posição: apropriaram-se dos discursos tanto da evangelização dos padres, da ajuda e providência divina, da ameaça do demônio, quanto das cédulas reais que pediam que os índios defendessem a terra missioneira dos portugueses; de igual modo, acionaram suas empreitadas militares em defesa do território espanhol como argumento para manterem os Sete Povos, acionando uma lógica de reciprocidade difusa; por fim, houve um rompimento com a tutela jesuítica, na medida em que os indígenas passaram a estabelecer contato mais íntimo com os atores daquele contexto através das cartas e de ações de guerra autônomas, sobrepujando as ordens de muitos jesuítas. Esses elementos da resistência são característicos, pois, da autodeterminação de sujeitos, que, ao reconhecerem-se enquanto detentores de direitos, levam a cabo sua luta, de maneira autônoma e emancipada.

Observar processos de resistência e de ruptura de colonialidades ainda no período colonial é ferramenta importante para contrapor teses vigentes, principalmente no senso comum, de que os índios são seres indolentes, inábeis e morosos, afinal, além das lutas que as populações indígenas travam cotidianamente, a Guerra Guaranítica representou a oposição dos índios a impérios opressores.

Frente ao objetivo deste estudo, de abordar a oposição ao Tratado de 1750 a partir do protagonismo indígena, pode-se considerar que os Guarani-missioneiros lutaram em favor de suas terras e de sua identidade étnica. Ao relativizarem as tutelas que os cercavam, demonstraram que nem os padres, nem o rei que diziam venerar, poderiam estar acima da importância de seus territórios e da sua identidade com a terra.

A princípio foi proposta uma discussão sobre as representações dos comissários ibéricos e dos jesuítas acerca do Guarani. Nesse sentido, pôde-se observar que, ainda no

século XVIII, imperavam no imaginário daqueles atores a noção de inferioridade indígena, bem como da incapacidade dos índios de agirem de maneira autônoma diante do cenário que se apresentava. Assim, no discurso dos comissários das partidas demarcatórias evidencia-se a ideia de que a resistência indígena era fruto da influência dos jesuítas que estariam instigando os índios a não deixarem os Sete Povos. Por outro lado, ao se analisar o discurso dos padres, percebe-se a representação dos Guarani como seres infantis e indolentes, associando essas características à própria natureza indígena.

Na segunda parte apresentei a perspectiva dos Guarani-missioneiros nas contentas geopolíticas entre as monarquias ibéricas, apontando a importância dos indígenas na manutenção da fronteira espanhola na região platina. Diante disso, foi apresentado que tinham consciência de sua importância geopolítica para a Espanha, e usavam dessa posição para sustentarem sua permanência nos Sete Povos, apropriando-se, para tanto, dos discursos da administração espanhola e dos jesuítas, que lhes exortavam para que protegessem aquele território, afinal se tratava, segundo a retórica dos colonizadores, de um presente de Deus para os povos indígenas. Há, nesse contexto, uma perspectiva de negociação entre os Guarani das missões e o poder colonial, pois, ao exortar os índios a defenderem o território espanhol, lhes era garantido que ninguém violaria seus territórios. Entretanto, quando se exige que deixem os Sete Povos, os índios acionam suas ações em prol da Coroa, bem como as promessas de não violação, como premissa para não executarem a transmigração.

Finalmente, abordei a resistência à transmigração dos Sete Povos como um movimento de protagonismo, de ruptura de tutelas e de luta por direitos. Em um primeiro momento transitei pela discussão acerca da concepção de direitos no século XVIII, apontando que, na perspectiva dos índios havia uma abordagem de direito à terra ligada à noção de pertencimento e de identidade com o território e, portanto, de territorialidade. Na sequência, apresentei a autonomia dos indígenas nos assuntos que envolviam a transmigração exigida pelo Tratado de Madri, e como tomaram para si as escolhas daquele processo histórico. Diante disso, sustentei que a resistência, mais do que um movimento reativo ao Tratado de 1750, foi um momento complexo de demandas por direitos, de posicionamentos em busca da manutenção dos Sete Povos e, portanto, de protagonismo dos índios missioneiros. Esses elementos da resistência caracterizam, a meu ver, a autodeterminação de sujeitos, que diante das opressões, lutaram por sua identidade, suas terras e por sua liberdade.



A luta pela terra tem sido marca dos povos indígenas na atualidade. Esse processo de luta, entretanto, não é recente, devendo ser inserido em processos de longa duração, os quais se perpetuam desde as espoliações da colonização. Observar essas lutas no processo histórico e suas continuidades é fundamental para que as reivindicações dos povos indígenas sejam entendidas como uma demanda decorrente de uma herança histórica, que carrega consigo máculas e dívidas que devem ser levadas em conta nos processos de resistência atuais.

Escrevendo estas páginas finais, recebi uma notícia da continuidade do processo de beatificação e posterior canonização do líder Guarani Sepé Tiaraju. A análise teórica e epistemológica que se pode fazer, em um primeiro momento, é o do choque de culturas e práticas: um líder Guarani-missionário será canonizado santo da igreja católica, trata-se da efusão do ocidental e do ameríndio, do contato intrínseco de uma cultura com outra.

Entretanto, em uma narrativa mais crítica da colonialidade, pode-se limitar o fato a uma cooptação de uma figura indígena para a igreja, fazendo disso uma perpetuação da colonialidade, na medida em que o outro enquanto povo, identidade, cultura, seria suprimido, ou apagado, em nome de uma prática diferente da sua.

Todavia, a beatificação de Sepé Tiaraju pode ser um instrumento importante para manter viva a memória da resistência Guarani. Não se trataria de apagamento, senão de trazer à luz o grito dos excluídos, oprimidos e marginalizados. É uma forma de que a resistência histórica dos Guarani, bem como de suas lutas contemporâneas circulem em espaços onde o conservadorismo e o preconceito para com as sociedades indígenas têm imperado por muito tempo.

A possibilidade de Sepé se fazer presente em celebrações e missas, talvez possa ampliar o conhecimento sobre as causas indígenas, possibilitando a abertura de espaços para que expressem suas angústias e lutas cotidianas, além de que possam ter a legitimidade de suas lutas reconhecidas e endossadas por parcelas da população que, ou simplesmente desconhecem as motivações, ou as conhecendo são para com elas indiferentes e preconceituosas.

Portanto, a resistência e luta por emancipação e libertação das populações indígenas, foco, em última instância, deste estudo, ganha um elemento que, ainda que

passível de análises críticas, é de grande valia para divulgação das resistências cotidianas desses povos.

## REFERÊNCIAS

### *Fontes:*

ANNAES DA BIBLIOTHECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, (1928) 1936, Vol. L.

CARTA DE SEPÉ TIARAJU, 1753. In: GOLIN, Tau. **Sepé Tiaraju**. Ed. Airton Ortiz, 1985.

ESCADON, Juan de. **A História da Transmigração dos Sete Povos Orientais**. Trad. Arnaldo Bruxel. Revisão: Arthur Rabuske. Pesquisas IAP, São Leopoldo, n. 23, 1983.

GUEVARA, Jose s.j. **Historia de la Conquista del Paraguay, Rio da Prata y Tucuman**. Introdução de André Lamas. Buenos Aires, 1882.

HERNANDEZ, Pablo s.j. **Organizacion Social de las Doctrinas Guaranies de la Compañia de Jesus**. Barcelona: Editor Gustavo Gili, 1911.

JOSÉ DE CARVALHO, Sebastião, Marques de Pombal. **Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias, e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses**. Lisboa, 1757.

LOZANO, Pedro s.j. **Historia de la Compañia de Jesus de la Provincia del Paraguay**. Tomo II. Madri, 1755.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tapé**. Tradução de Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

RABUSKE, Arthur. Cartas de índios cristão do Paraguai, máxime dos Sete Povos, datadas de 1753, **Estudos Leopoldenses**, XIV, 47, p. 65-102. São Leopoldo, 1978.

*Representacion de los Padres Curas y compañeros de la doctrina hacen al confesor del Fernando VI, padre Francisco Rabago, sobre los cargos de conciencia que resultan su Majestad en la ejecucion del Tratado de 1750 entre España y Portugal*. In: ASTRAIN, Antonio, **Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España**. (1925)

SÁ E FARIA. José Custódio. *Diário da Expedição e Demarcação da America Meridional*. In: 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 (1750-1761)**. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.

TRATADO DE MADRI, 1750. In: SOUSA, Octávio Tarquínio, **Colecção documentos brasileiros**. vol. 19. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1939

### *Livros e artigos*

BOCCARA, Guillaume. **Colonización, resistencia y mestizaje en las Americas**. Quito: Ed. Abya-Yala, 2002.

BOERSNER, Demetrio. **Relaciones Internacionales de America Latina**. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 1996.

BRITO, Antonio José Guimarães. **Direito e Barbárie no (i) mundo moderno: a questão do outro na civilização**. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2013.

BRUXEL, Arnaldo. **Os trinta povos guaranis**. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1978.

CASTRO-GOMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Giro Decolonial, Teoria Crítica e Pensamiento heterquico. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy: araguyje: fundamento da palavra guarani**. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2008.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. V. 11, n. 5. 1991.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1900**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DOMINGUES, Beatriz Helena. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. **História**. São Paulo. V. 25, n. 1. 2006. Disponível em:

DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro: A origem do mito da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESPIRITO SANTO, Miguel Frederico do. **O Rio Grande de São Pedro entre a fé e a razão**: introdução à História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Martin Livreiro, 1999.

FLORES, Moacyr. **Colonialismo e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: Edições EST, 1996.

FURLONG, Guillermo. **Misiones y pueblos de Guaraníes**. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: Os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: História de uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOLIN, Tau. **A Guerra Guaranítica: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha.** São Paulo: Terceiro Nome, 2014

GOULART, Jorge Salis. *A formação do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Martins Livreiro, 1993.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade. Porto Alegre: s.ed., 2004. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. acesso em: Maio/2019.

HAUBERT, Maxime. **Índios e Jesuítas no tempo das Missões: A vida cotidiana.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

JAEGER, Luiz Gonzaga. *Os heróis de Caaró e Pirapó.* Porto Alegre: Ed. Globo, 1940.

JONES, Bramwen Gruffydd. **Decolonizing International Relations.** Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

KENNEDY, Paul. **Ascensão e queda das Grandes Potências.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KEOHANE, Robert. Reciprocity in international relations. **International Organisation**, v.40, n.1, 1986.

KERN, ARNO ALVAREZ. **Missões: uma utopia política.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

\_\_\_\_\_. Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missionário. **Anais do VI Jornada Internacional de Estudos Missionários. Montoya e as reduções num tempo de fronteiras.** Santa Rosa/RS, 1985.

LANGER, Protásio Paulo. **Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil meridional: Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica (1750-1798).** Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2005.

LE GOFF, Jaques. **História e Memória.** Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, n. 322. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002.

LUGON, Clovis. **A República “Comunista” Cristã dos Guaranis.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MELIÁ, Bartomeu. Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopia colonial. *Estudios Paraguayos*. V, n. 1978.

\_\_\_\_\_. A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**. (33). 1990

- \_\_\_\_\_. **El Guarani Conquistado y Reducido**. Assunção: CEADUC, 1997.
- \_\_\_\_\_. El encubrimiento de América. **Accion**, n. 102, Assunção, Março, 1990.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- NEUMANN, Eduardo Santos. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata Colonial*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.
- \_\_\_\_\_, Eduardo Santos. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. 2005. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- NETO, Miranda. **A utopia possível: missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767, e seu suporte econômico-ecológico**. Brasília: Funag, 2012.
- PECEQUILO, Cristina Soreanu. **Introdução às Relações Internacionais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- PORTO, Aurélio. **História das missões orientais do Uruguai**. Porto Alegre: Selbach, 1954.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Aspectos gerais do Messianismo. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 8 (1). 1960.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- QUEVEDO, Julio. **A Guerra Guaranítica**. São Paulo: Ática, 1996.
- RAMOS, Antonio Dari. **O medo instrumentalizado: Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2007
- RIO-BRANCO, Miguel Paranhos. **Alexandre de Gusmão e o Tratado de 1750**. Brasília: FUNAG, 2010. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/940-Alexandre%20de%20Gusm%C3%83%C2%A3o%20e%20o%20tratado%20site.pdf>. Acesso em: Fevereiro 2016.
- ROMERO, Miguél Ángel Suárez. La Situación Jurídica del Indio durante la conquista espanhola em America: uns vision de la incipiente doctrina y legislación de la época tendente al reconocimiento de derechos humanos. **Revista de la Facultad de Derecho de México**. N. 242, 2004
- RUIZ, Bartolomé Castor. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.
- TELO, José António. **Do Tratado de Tordesilhas à Guerra Fria: reflexões sobre o sistema mundial**. Blumenau: Furb, 1996.

TESCHAUER, Carlos. **História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos**. Porto Alegre: Selbach, 1922.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: A questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1996

TORRES-MALDONADO, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones AL desarrollo de un concepto. In: GOMES-CASTRO, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007

VELLINHO, Moysés. *Capitania D'EL-Rei: Aspectos polêmicos da formação Rio-Grandense*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1970.

VIEIRA, Alexandre. **Pensamento político na Guerra Guaranítica: Justificação e resistência ao absolutismo ibérico no século dezoito**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**. New York: Academic Press, 1976.

WALTZ, Kenneth. **Theory of international politics**. Nova York: MC Graw Hill, 1979.

WOORTMANN, Klaas. **O selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia**. Brasília: Ed. UnB, 2004.