



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
Faculdade de Direito e Relações Internacionais
Curso de Relações Internacionais – FADIR

MATEUS BRUNETTO CARI

PÓS-COLONIALISMO E MISSÕES JESUÍTICAS
Uma abordagem geopolítica frente ao imperialismo ibérico

Dourados - MS
2016

MATEUS BRUNETTO CARI

PÓS-COLONIALISMO E MISSÕES JESUÍTICAS

Uma abordagem geopolítica frente ao imperialismo ibérico

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Banca Examinadora da Universidade Federal da Grande Dourados, como pré-requisito para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Orientador(a): Prof.(a) Mestre Tchella Fernandes Maso.

**Dourados - MS
2016**



ATA DE DEFESA DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Ao vigésimo dia do mês de abril de 2016, compareceu para defesa pública do Trabalho de Conclusão de Curso, requisito obrigatório para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais, o aluno **MATEUS BRUNETTO CARI**, tendo como título **PÓS-COLONIALISMO E MISSOES JESUÍTICAS: UMA ABORDAGEM GEOPOLÍTICA FRENTE AO IMPERIALISMO IBÉRICO**.


Constituíram a Banca Examinadora os professores Me. Tchella Fernandes Maso(orientadora), Dr. João Nackle Urt (examinador) e Dr. Tiago Cavalcanti (examinador).

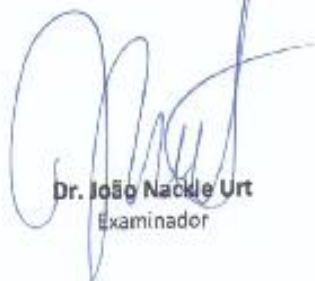
Após a apresentação e as observações dos membros da banca avaliadora, o trabalho foi considerado Aprovado.

Por nada mais terem a declarar, assinam a presente Ata.

Observações: _____

Assinaturas:


Me. Tchella Fernandes Maso
Orientadora


Dr. João Nackle Urt
Examinador


Dr. Tiago Cavalcanti
Examinador

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C277p ,

Pós Colonialismo e Missões Jesuíticas: Uma abordagem geopolítica frente ao imperialismo ibérico / -- Dourados: UFGD, 2016.

79f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Tchella Fernandes Maso

TCC (graduação em Relações Internacionais) - Faculdade de Direito e Relações Internacionais, Universidade Federal da Grande Dourados.

Inclui bibliografia

1. Companhia de Jesus. 2. Tratado de Madri. 3. Autonomias. 4. Guerra Guaranítica. I. 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.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, que por seu infinito amor nos dá condições de perseguirmos nossos sonhos e objetivos e, nos momentos de cansaço e incerteza, prove força e coragem para continuarmos a caminhada, preparando caminhos e mostrando a melhor direção.

A meu pai Orisvaldo Cari e à minha mãe Marilene Terezinha Brunetto Cari, que por diversas vezes abriram mão de seus sonhos e objetivos para que eu e meus irmãos pudéssemos perseguir os nossos. Agradeço por todo amor incondicional e por sempre terem confiado em mim.

Agradeço aos meus irmãos Lucas Brunetto Cari, Marcos Brunetto Cari, Daniel Brunetto Cari e à minha irmã Danieli Brunetto Cari, por terem me ensinado o sentido de amor mútuo e de fraternidade entre irmãos. Eles foram meus primeiros exemplos e, na necessidade, são os primeiros a me atenderem.

À Annelize Oliveira do Prado, por todo apoio no decorrer deste trabalho e pelo carinho e amor diários.

Ao professor e amigo Antônio Guimarães Brito, que foi o primeiro a acreditar que este trabalho seria possível e me ajudou em todo processo que envolveu a construção do pré-projeto. Nos momentos de incerteza recorri ao pré-projeto, no qual tive base de sustentação para fazer as escolhas necessárias à pesquisa.

À minha orientadora Tchella Fernandes Maso, que esteve sempre disposta a me atender quando as dúvidas sobre a pesquisa surgiram. Agradeço pelos apontamentos e esclarecimentos, que foram fundamentais para que a pesquisa atingisse os objetivos propostos.

Ao professor e amigo Hermes Moreira Júnior, que me deu oportunidade de participar de um programa de iniciação científica, no qual eu pude criar a noção básica de como conduzir uma pesquisa.

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar as missões jesuíticas na América Platina, evidenciando a Província do Paraguai, a partir de uma abordagem pós-colonial, analisando questões relativas à geopolítica e ao projeto de autodeterminação de sujeitos subalternizados pelas metrópoles (Espanha e Portugal). Procura-se entender os aspectos geopolíticos da região Platina, contextualizando-os dentro da história das Relações Internacionais. Nesse sentido, destacamos as relações multilaterais entre os impérios e a Companhia de Jesus, através das missões, as quais construía espaços autônomos e tinham, assim, autonomia administrativa, política e econômica, de maneira que sua presença na região produziu processos de grande importância geopolítica, que tem seu ápice na resistência missionária frente às prerrogativas do Tratado de Madri culminando na guerra guaraníca. Para o desenvolvimento das questões apresentadas, em um momento inicial propomos um referencial teórico pós-colonial, bem como a definição de um conceito de geopolítica que nos norteie. Posteriormente, elucidamos questões relativas a formação do sistema mundo e, por conseguinte, a estruturação do colonialismo moderno, apresentando as atuações de Portugal e Espanha neste cenário. Em seguida abordamos a formação da Companhia de Jesus a partir de Inácio de Loyola inserindo-a no contexto da Reforma Protestante e Contrarreforma da Igreja. Apresenta-se ainda uma abordagem de como se formatava a organização missionária, lançando mão de dois blocos da historiografia do período: um mais otimista que vê as missões como destoantes da estrutura colonial ibérica e outro mais crítico das missões que as coloca como mecanismo de dominação colonial. Finalmente, buscamos uma aproximação dos conceitos da abordagem pós-colonial com os processos ocorridos nas missões, a fim de que pudéssemos refletir sobre a possibilidade de emancipação de sujeitos subalternizados.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Tratado de Madri; Autonomias; Guerra Guaranítica.

Abstract

This work aims to analyze the jesuit missions in Latin America, evidencing Paraguay Province, from a post-colonial approach, analyzing questions associated to geopolitics and to the self-determination project of subalternized individuals by Portugal and Spain. We want to understand the geopolitics aspects of the region, contextualizing them in the International Relations history. Thus, we highlight the multilateral relations between the empires and the Society of Jesus by the missions, which built autonomous spaces with administrative, political and economic autonomy, such its presence at the region produced important geopolitics process, which arrived to apex by the missionary resistance against Madrid Treaty culminating to the Guarani war. For developing these questions we proposed, in an initial moment, a post-colonial theoretical basis, as well as a geopolitics concept to guide us. After, we elucidate questions related with the world-system formation and, in consequence, the modern colonialism formation, presenting Portugal and Spain procedure in that context. Then, we present the Society of Jesus creation by Inácio de Loyola, inserting it in Protestant Reformation and Counter-Reformation context. We present how the missions were organized, using two different historiography of this period: an optimist one, that believe the missions were dissonant from colonial structure; and a critical one, that considers the missions as a domination mechanism. Finally , we propose an approximation of post-colonial approaches with the historical events in the missions, in order to reflect about the possibility of emancipation of subalternized individuals.

Key-words: Society of Jesus; Madrid Treaty; Autonomy; Guarani War.

Lista de figuras

Figura 1	40
Figura 2	49

Sumário

Introdução.....	6
1. REFERENCIAL TEÓRICO.....	11
1.1. FILOSOFIA E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	11
1.2. O PENSAMENTO DE WALTER MIGNOLO.....	16
1.3. O PENSAMENTO ANTICOLONIAL: as abordagens de Memmi e Fanon... 19	
1.4. GEOPOLÍTICA: em busca de um conceito.....	21
2. A HISTÓRIA DA COMPANHIA DE JESUS NA METRÓPOLE E NAS COLÔNIAS.....	24
2.1. PORTUGAL E ESPANHA COMO POTÊNCIAS IMPERIAIS: A construção do Sistema Mundial Colonial Moderno.....	24
2.2. REFORMA, CONTRARREFORMA E A ORDEM JESUÍTICA.....	30
2.2.1. Inácio de Loyola.....	32
2.2.2. As constituições da Companhia de Jesus.....	34
2.3. A ESTRUTURA COLONIAL IBÉRICA.....	37
3. A PROVÍNCIA DO PARAGUAI E AS MISSÕES JESUÍTICAS NA REGIÃO.....	39
3.1. INÍCIO DAS MISSÕES NO TERRITÓRIO.....	41
3.2. A ESTRUTURA DAS MISSÕES E OS SISTEMAS DAS MISSÕES.....	44
4. AS QUESTÕES GEOPOLÍTICAS DAS MISSÕES NA PROVÍNCIA DO PARAGUAI E A AUTODETERMINAÇÃO DE SUJEITOS SUBALTERNIZADOS.....	52
4.1. A IMPORTÂNCIA GEOPOLÍTICA DAS MISSÕES.....	52
4.2. DESCOLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA.....	60
4.2.1. A Filosofia e Teologia da Libertação: Missões jesuíticas dos Trinta Povos como possibilidade de emancipação do não ser, do pobre e oprimido?.....	61
4.2.2. Pensamento Limiar e a busca pela superação das colonialidades do ser, do poder e do saber: Uma reflexão sob a ótica das missões.....	63
4.2.3. Pensamento anticolonial e missões jesuíticas.....	66
Considerações finais.....	70
Referências bibliográficas.....	72

Introdução

As Relações Internacionais enquanto campo de estudo tem sua origem inserida no imperialismo moderno e, por isso, reflete práticas e relações de exclusão. Insere-se, pois, no discurso eurocêntrico da modernidade (JONES, 2006; MASO; SELIS, 2014). Assim, as Relações Internacionais são estudadas a partir do centro do mundo, ou seja, a partir da realidade europeia e norte-americana, em que se pretende generalizar esse conhecimento eurocêntrico e torná-lo verdade em qualquer realidade do mundo, reduzindo diferentes contextos e realidades a esses paradigmas.

O mesmo caminho seguiu a História das Relações Internacionais. Na historiografia das Relações Internacionais predominam as produções do centro, as quais privilegiam um ponto de vista específico. Assim, histórias periféricas não são contadas e, por isso, omitidas da História das Relações Internacionais. Estrutura-se, desse modo, a geopolítica do conhecimento em que somente se contam histórias que partem de lugares centrais (MIGNOLO, 2003).

Na historiografia da colonização ibérica na América Latina esse paradigma não é diferente: estudamos a história desse contexto a partir da visão do colonizador. E nesse processo tendemos a naturalizar acontecimentos e a não problematizá-los. Nas Relações Internacionais deste período estudamos, por exemplo, as tensões diplomáticas entre Portugal e Espanha desde o tratado de Tordesilhas, as relações desses com outros Estados Europeus e o papel dos grandes homens de Estado na negociação de tratados, como Alexandre Gusmão no tratado de Madri.

Contudo, pouco se questiona sobre a participação de outros atores nas Relações Internacionais deste período. É precisamente nesse sentido que buscamos neste trabalho destacar a presença de outros atores nas relações internacionais¹ daquele contexto. Mais especificamente, destacamos como objeto de pesquisa as relações multilaterais das Missões Jesuíticas da Província do Paraguai com os atores considerados centrais nesse determinado contexto histórico.

¹ “Relações Internacionais” escrita em maiúscula refere-se ao campo de estudos da disciplina e “relações internacionais” escrita em minúscula diz respeito ao ambiente internacional.

A partir desse nosso objeto de pesquisa, temos como primeiro problema o seguinte: qual a importância geopolítica das missões dos Trinta Povos (1609-1768) no contexto da colonização ibérica?

Nossa hipótese para essa pergunta foi construída a partir da noção de que as missões construíam espaços autônomos através de autonomia administrativa, econômica e política e que, desse modo, se estruturaram com características muito destoantes do colonialismo ibérico e da estrutura colonial, principalmente porque a hierarquia de raça, que é base para dominação e exploração coloniais, não se processava nas missões, diferentemente de como acontecia fora delas. A partir do tratado de Madri a importância geopolítica das missões passa a se caracterizar como tensão geopolítica mediante a resistência indígena no cumprimento das diretrizes do tratado

A organização missionária se caracterizava por afastar o nativo da escravidão das *encomiendas* e do bandeirantismo lusitano. Apesar de seu objetivo de catequizar os índios, no interior das missões da Província do Paraguai o que se observava era uma presença muito latente das tradições nativas, formando um hibridismo de práticas religiosas (GOLIN, 2014). Assim sendo, levantamos outro problema de pesquisa: as complexidades que se desenrolavam no contexto das missões podem ser entendidas como um projeto de autodeterminação de sujeitos subalternizados? Nossa hipótese para esse questionamento segue alguns conceitos presentes na teorização pós-colonial. Trata-se de um exercício de reflexão ou de aproximação dos processos históricos transcorridos no período em questão com esses desenvolvimentos teóricos que refletem a busca pela descolonialidade. Submetemos nossa hipótese à análise em três momentos: segundo os escritos da teologia e filosofia da libertação, em que submetemos os processos ocorridos nas missões como possibilidade de emancipação do não ser, do pobre e do oprimido; de acordo, também, com a noção do pensamento limiar para fazer frente às colonialidades do ser, do poder e do saber e como a articulação indigenista-missionária atuou nesse sentido; e por fim, aproximamos as missões da abordagem anticolonial.

Entendemos que a justificativa para este trabalho está na necessidade que se contem histórias que venham da margem, da periferia das Relações Internacionais. É preciso que se tragam à luz diferentes vivências e experiências que foram renegadas da produção intelectual da disciplina, a fim de que exercitemos a descolonização das

Relações Internacionais, isto é, apresentar alguma resistência à produção histórica e teórica eurocêntrica do campo (MIGNOLO, 2003).

A organização das missões jesuítas da Província do Paraguai foi alvo de muitas produções acadêmicas no campo da história. O grande leque da produção acadêmica deve-se à densidade de documentos produzidos pelos próprios jesuítas, pois, “Desde a fundação de sua ordem, os jesuítas dedicaram-se à conservação dos registros escritos relacionados à sua instituição e às suas atividades missionárias pelo mundo” (OLIVEIRA, 2011, p.267). Contudo, no campo das Relações Internacionais quando estudamos esse período pouco se fala da atuação dos índios e padres que formavam o espaço missioneiro. Pouco se fala que a resistência indígena foi um ponto que contribuiu fortemente para anulação do tratado de Madri anos mais tarde (GOLIN, 2014).

Não é comum, também, escritos que coloquem que um dos objetivos do tratado de Madri era “reorganizar, reforçar e alargar o poder do Estado para submeter as autonomias regionais [...]” (COUTO, 2009, apud GOLIN, 2014, p. 35), o que corrobora o argumento que utilizamos de que as missões construíam espaços autônomos em contraste à estrutura colonial ibérica, sendo um fator de grande importância geopolítica do ponto de vista das Relações Internacionais, bem como um possível objeto de análise no que tange a busca por emancipação de sujeitos marginalizados.

Assim sendo, o objetivo deste estudo é verificar: i) Qual(ais) a(s) importância(s) geopolítica(s) das missões jesuítas da província do Paraguai em suas relações bilaterais e multilaterais com os impérios ibéricos, buscando retirar do ostracismo histórias que não são contadas no campo das Relações Internacionais; ii) De igual modo, queremos verificar, com base em uma reflexão das abordagens pós-coloniais, se a experiência histórica missioneira representou traços da descolonialidade latino-americana a partir da autodeterminação de sujeitos subalternizados. A metodologia proposta é composta por revisão bibliográfica de fontes secundárias.

Para perseguirmos nossos objetivos, este estudo se divide em quatro partes fundamentais: i) O referencial teórico; ii) a história da Companhia de Jesus na metrópole e nas colônias; iii) A Província do Paraguai e as missões jesuítas na região; iv) As questões geopolíticas das missões na Província do Paraguai e a autodeterminação de sujeitos subalternizados.

Na primeira parte apresentaremos nosso referencial teórico, que está disposto em três análises: a da filosofia e teologia da libertação (DUSSEL, 1977; 1995; BOFF, 1996; REGIDOR, 1996; CARI, 2012; BRITO, 2013); posteriormente, tratamos de abordagens referentes à colonialidade do ser, do poder e do saber, bem como a formação de uma geopolítica do conhecimento, que são conceitos centrais para se tratar da exploração colonial e, por outro lado, apresenta-se o pensamento limiar como forma de romper com esses processos (MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2005; CRUZ, 2005; MALDONADO-TORRES, 2007; BARZOTTO, 2011; BALLESTRIN, 2013); em seguida faremos uma breve apresentação da abordagem anticolonial e de seu foco que é a luta pela descolonização, além de apresentar o conceito de colonizador de boa vontade como ferramenta de análise para se pensar os padres jesuítas (FANON, 1968; MEMMI, 1977; LIPPOLD, 2005; FERREIRA, 2014); e, por fim, como estamos propondo fazer uma análise da importância geopolítica das missões, buscamos construir um conceito de geopolítica que utilizaremos em nossas análises a partir de bibliografias sobre o tema (BACKHEUSER, 1942; VISENTINI, 1988; 2011; VINAY, 2004; CAZAROTTO, 2006; MOREIRA, 2007; MATTOS, 2011).

Na segunda parte discorremos sobre a construção do sistema mundial colonial moderno e o papel de Espanha e Portugal nesse processo (WALLERSTEIN, 1974; 2001; TELO, 1996; ARRIGHI, 2003; QUIJANO, 2005; DUSSEL, 2005). Posteriormente, descrevemos o advento da reforma protestante e a Contra Reforma da igreja, inserindo, nesse contexto, a criação da Companhia de Jesus por Inácio de Loyola e suas principais constituições (DAURIGNAC, 1958; TUCHLE, 1983; DELUMEAU, 1989; WEBER, 1999; COMPANHIA DE JESUS, 2004). E, finalmente, abordamos, brevemente, como se apresentava a estrutura colonial ibérica (BOERSNER, 1996; DONGHI, 2012).

Na parte três apresentamos as missões jesuíticas da Província do Paraguai, levando em conta sua formação, estrutura e sistema. Nesse contexto, lançamos mão de duas vertentes distintas da historiografia das missões: uma mais contemplativa e otimista sobre a organização missionária (LUGON; 1976; BRUXEL, 1978; NETO, 2012); e outra mais crítica das missões (KERN, 1982; FLORES, 1996).

Por fim, na quarta parte analisa-se a importância geopolítica das missões corroborando com nosso primeiro objetivo e, posteriormente, reflete-se sobre a

possibilidade de autodeterminação de sujeitos subalternizados a partir da perspectiva pós-colonial abordada no referencial teórico (QUEVEDO, 1996; GOLIN, 2014; RAMOS, 2012).

1. REFERÊNCIAL TEÓRICO

1.1. FILOSOFIA E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Esse item está disposto em duas principais abordagens: a priori tratar-se-á sobre a filosofia da libertação e, em um segundo momento, colocaremos em monta alguns escritos sobre a teologia da libertação.

Dussel (1977) defende que a filosofia da libertação se posiciona contra a filosofia moderna da Europa, a qual coloca todos os homens e todas as culturas dentro de delimitações próprias dessa filosofia, de maneira que os faz instrumentos manipuláveis. Ele tece uma crítica à ontologia, pois a partir dela situam-se “[homens e culturas] como entes interpretáveis, como ideias conhecidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte de compreensão do ser.” (DUSSEL, 1977, p. 9). Ou seja, a ontologia criticada por Dussel se aproxima muito do conceito de essencialização do outro proposto pelos estudos pós-coloniais. Dussel (1977, p. 10) aponta que “Esta ontologia não surge do nada. Surge de uma experiência anterior de dominação sobre outros homens, de opressão cultural sobre outros mundos”. Nesse sentido, Brito (2013, p. 94) demonstra que “a ontologia, graças à tradição do pensamento ocidental, torna-se por excelência a base da Filosofia [moderna]”.

A filosofia surge na periferia, pensando a si mesma diante do centro e diante da libertação futura (DUSSEL, 1977). Contudo essa filosofia nascida na periferia desloca-se para o centro e, a partir daí, passa a ter um caráter eurocêntrico, desse modo:

O pensamento crítico que surge na periferia – à qual se deveria acrescentar a periferia social, as classes oprimidas, os *lumpen* – termina sempre por dirigir-se ao centro. É sua morte como filosofia; é seu nascimento como ontologia acabada e como ideologia. O pensamento que se refugia no centro termina por ser pensado como a única realidade. Fora de suas fronteiras está o não-ser, o nada, o barbárie, o sem-sentido. O ser é o próprio fundamento do sistema ou a totalidade de sentido da cultura e do mundo do homem do centro (DUSSEL, 1977, p. 11).

A filosofia da libertação, de maneira mais específica, diz respeito a uma libertação neocolonial em relação ao no imperialismo mais avançado, oriundo da terceira revolução industrial (DUSSEL, 1977). Assim:

Contra a ontologia clássica do centro [...] levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem sentido, partirá o nosso pensamento. Trata-se, portanto de uma “filosofia bárbara” (DUSSEL, 1977, p. 21).

Sobre o conceito de libertação, Dussel define-o da seguinte maneira:

Libertação [...] é negação de negação; isto é, se a prisão, opressão e dependência sob a dominação é negação de liberdade, a libertação – como ato e afirmação – é negação de opressão. [...] libertação é afirmação do sujeito que deixa atrás a negação: é positividade da nova ordem, do homem novo. Libertação inclui os momentos pré-revolucionários, a situação revolucionária, a própria revolução e a continuação da revolução como construção da nova ordem. Indica todo o processo, não somente a ruptura; não é somente negação e nem sequer negação de negação, mas também afirmação da positividade da exterioridade de uma nação, povo, classes oprimidas e sua própria cultura (1977, p. 210).

A libertação proposta nos escritos de Dussel (1977) é, portanto, um conceito ligado à ideia de emancipação de sujeitos subalternizados² considerados como bárbaros do ponto de vista eurocêntrico. Tendo posto a ideia de sujeitos subalternizados como bárbaros, faz-se pertinente demonstrar o conceito de barbárie, sem, contudo, vislumbrar aprofundamento no tema, mas tão somente para níveis de esclarecimento. “A barbárie é um conceito jurídico de negação da humanidade do Outro. Construída pelo colonialismo a partir da modernidade, a barbárie exclui e marginaliza todos os povos indígenas, negros e mestiços da América Latina” (BRITO, 2013, p. 93).

Olhando para América Latina, entende-se, de acordo com Brito (2013, p. 109) que ela “foi palco exemplar da vitimação das consequências ontológicas da modernidade”. A filosofia que foi abordada até aqui é exatamente a filosofia “impregnada da terra, do gemido dos sobreviventes e da resistência dos perseguidos [latino-americanos]” (BRITO, 2013, p. 109). Nesse sentido, como alternativa à ontologia da modernidade, observa-se uma ética da alteridade³ na qual, segundo Brito (2013) está fundada a filosofia da libertação.

² 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).

³ Se, por um lado, a ontologia moderna está associada ao domínio e a conquista, a ética da alteridade, por outro lado, indica o cuidado e o respeito (BRITO, 2013)

Estando concluída a breve abordagem dos estudos acerca da filosofia da libertação, faz-se necessário discorrer sobre a teologia da libertação. A primeira destaca a libertação do não ser, do pobre e oprimido, a teologia da libertação, por sua vez, caminha no mesmo sentido, apontando a opção pelos pobres, oprimidos e marginalizados em que se busca a superação das causas da pobreza.

A teologia da libertação ganha força na década de 1960 e tem Leonardo Boff como um dos intelectuais mais importantes desse segmento de estudo. Nesse sentido, aponta-se que essa teoria parte de dois pressupostos básicos (CARI, 2013). Vejamos:

Primeiramente, trata-se do esforço em aprofundar e sistematizar a experiência espiritual junto dos pobres, onde estaria mais bem definida a imagem de Deus. Essa ideia é reiterada a partir da noção de que Deus se fez pobre por meio de Jesus. A segunda preposição, parte da noção de que somente a partir de uma opção sincera pelos pobres e de libertação deles que se poderia dar corpo a uma teologia verdadeiramente de libertação, sendo que, a compreensão da realidade social deveria estar ligada aos interesses dos pobres, vendo “o mundo a partir deles, defendendo os valores de sua cultura” (BOFF, 1985, p. 85 apud CARI, 2013 p. 29).

Essa teologia busca colocar Deus como o centro, estando Ele presente nas esferas econômicas, sociais, políticas e históricas. Assim:

Nessa teologia enfatiza-se a característica do Deus bíblico, que abominaria toda a injustiça e que teria uma preferência declarada pelos fracos e oprimidos. Jesus, por sua vez, representaria o libertador integral que teria assumido a causa dos pobres e lhes anunciado sua preferência no Reino. (CARI, 2013, p. 29)

A libertação na sua totalidade somente seria alcançada com o combate das causas da pobreza. Nesse sentido aponta-se que a teologia da libertação decorre da união da Igreja com os pobres, desse modo Boff (1996, p. 9) afere que “A teologia da libertação (TdL) é filha do casamento da Igreja com os pobres”. Coloca-se essa teologia como uma alternativa ao sistema opressor e propagador de miséria e injustiças (BOFF, 1996). Assim, aponta-se que:

[...] esse sistema sócio-econômico-político produzia o desenvolvimento do subdesenvolvimento. Significava, portanto, opressão. Não se podia mais seguir por ele. Em vez de desenvolvimento/opressão se procurava sua alternativa, a libertação concreta, histórico-social e aberta a posteriores expressões. Libertação hegemônica pelos oprimidos, conscientizados, organizados e feitos sujeitos históricos. (BOFF, 1996, p. 11).

Tendo em vista esse sistema dos anos 1970 e a consequente opressão material, social e política do pobre, a libertação integral deveria partir de libertações histórico-sociais (BOFF, 1996).

Trata-se de uma teologia oriunda da periferia do cristianismo, sendo um novo paradigma da formulação de teologia, em que se coloca como central a prática de libertação com os pobres e é a partir dessa nova prática que o Deus da vida é redescoberto, o Deus que se posiciona ao lado dos pobres (BOFF, 1996). Sendo assim, “A TdL constitui um referencial indiscutível para os oprimidos e marginalizados” (BOFF, 1996, p. 14).

Se olharmos para a figura de Jesus nessa perspectiva da teologia da libertação, Boff (1996, p. 16) aponta que “Jesus anunciou um sonho de total libertação – Reino de Deus que estás entre nós – e o antecipou por palavras corajosas e práticas libertadoras, começando pelos pobres.” Portanto a Teologia da libertação, desde sua criação, tem agido de maneira positiva para com os pobres e oprimidos, pois:

Dignificou-lhes as causas, enobreceu-lhes as lutas e conferiu-lhes uma aura de eternidade. Pois a causa da vida, dos meios da vida, da liberdade e da beleza são causas antes de Deus do que dos pobres e oprimidos. Quando lutam por tais realidades, eles podem estar seguros que têm Deus como aliado. (BOFF, 1996, p. 16).

É da realização dessa missão que a Teologia da Libertação cumpre sua função de trabalhar em prol da libertação (BOFF, 1996).

Dussel (1995) observa elementos de uma teologia da libertação em alguns momentos históricos precedentes à formulação formal dessa teologia na década de 1960. Primeiramente discorre-se sobre o período iniciado em 1511, do qual se fala em primeira expressão da teologia da libertação. Basicamente esse período compreende o início da exploração hispano-portuguesa na América, pautado por uma conquista violenta (DUSSEL, 1995). Ainda que fosse uma conquista violenta, “ergue-se um punhado de profetas, de grandes cristãos missionários em defesa do índio.” (DUSSEL, 1995, p. 25). Desse modo, destaca-se na formulação dessa primeira teologia da libertação o clérigo Bartolomeu de las Casas, que questionou a expansão europeia na América que oprimia e explorava os índios, de maneira que “condenou assim a totalidade do sistema que então se organizava [...]” (DUSSEL, 1995, p. 29).

O segundo momento da teologia da libertação latino-americana, que Dussel (1995) propõe é o que se faz presente nos movimentos de emancipação da América Latina em relação às metrópoles⁴.

Trata-se de um novo momento não-acadêmico, prático e político da reflexão a partir de uma fé comprometida num processo de libertação [...] A classe dominante nas colônias (as burocracias hispânicas) se vê criticada por uma teologia prática das oligarquias nativas (não ainda das classes mais oprimidas como acontecerá no século XX). (DUSSEL, 1995, p. 37).

Assim, evidencia-se que os sujeitos do segundo momento da teologia da libertação latino-americana eram os *criollos*, pois, “Não era ainda o próprio *povo*, como bloco social dos oprimidos, quem se lançava à enunciação de um discurso teológico. De qualquer maneira foi um discurso de libertação e fundador das nações livres latino-americanas.” (DUSSEL, 1995, p. 40).

Entre esses dois momentos da teologia da libertação latino-americana, Dussel (1995) apresenta outra teologia da América Latina proposta como “A teologia da cristandade colonial”, entre os anos de 1553-1808. Tratava-se de uma teologia que seguiu os caminhos da segunda escolástica⁵ e encobria as injustiças na Europa e também na América (DUSSEL, 1995), ou seja, não se tratava de um projeto de libertação. Contudo aqui esse período é apresentado exatamente porque ele compreende a atuação jesuítica no continente e mais precisamente as missões da Província do Paraguai, as quais se tornariam fundamentais para o processo crítico contra essa teologia da cristandade colonial. Nas palavras de Dussel,

[...] uma história de nossa teologia mostrará muitos aspectos críticos ou desideologizantes, como por exemplo o tratamento teórico do tipo de propriedade guarani [...] que se distinguia de todos os já conhecidos e que permitiu a organização das famosas reduções do Paraguai, de tipo socialista ou de propriedade comum dos produtos do trabalho [...] (DUSSEL, 1995, p. 33).

Finalmente Dussel (1995) apresenta a teologia da libertação formulada na década de 1960. No tocante dessa teologia, Dussel (1995, p. 55) apresenta dois aspectos importantes do processo de formação da teologia da libertação:

Em primeiro lugar, a profunda aspiração da “pobreza” na igreja. A “pobreza” dos indivíduos (bispos, padres, militantes leigos) como testemunho de vida evangélica, [...] E em segundo lugar, a experiência “classista” que se originará na ação Católica “especializada”: a Juventude Operária Católica (JOC), que começa a tomar consciência

⁴ Essa emancipação está ligada aos processos de independência na América Latina.

⁵ Em linhas gerais, trata-se de um processo teológico da Contra-Reforma.

da classe proletária; e a Juventude Universitária Católica (JUC), [...] É a partir desse grupo de militantes, operários ou de pequena burguesia [...] que a igreja em seu conjunto experimentará um novo tipo de compreensão da existência em geral, e política em particular. É a partir da prática desses grupos, e sua teoria, que emergirá a ruptura teológica mais importante da história latino-americana desde o século XV.

Essa ruptura apresentada é exatamente a formação da teologia da libertação. Teologia essa que, portanto, “surge a partir da base, da experiência do povo, com o povo e pelo povo.” (REGIDOR, 1996, p.18), a qual tem uma opção bem clara “pelos pobres e pela sua libertação.” (REGIDOR, 1996, p.18). Em suma, a teologia da libertação tem como sua fonte inspiradora a opção pelos pobres. (DUSSEL, 1995).

1.2. O PENSAMENTO DE WALTER MIGNOLO

Mignolo (2003) não observa os conceitos de colonialidade e modernidade separadamente, são, pelo contrário, processos que ocorrem simultaneamente. Por isso afirma-se que “a conexão do Mediterrâneo com o Atlântico através de um novo circuito comercial, no século XVI, lança as fundações tanto da modernidade como da colonialidade” (MIGNOLO, 2003, p. 83). Assim, “a coexistência histórica da expulsão dos judeus e mouros da Espanha e a ‘descoberta’ da América, era, ao mesmo tempo, um marco tanto do colonialismo moderno quanto das modernidades coloniais – ou seja, da modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2003, p. 80). É o momento da emergência, portanto, de um novo sistema mundial, bem como da modernidade/colonialidade, refletidos na experiência espanhola descrita acima. Essa co-constituição de modernidade/colonialidade é perpassada pelos conceitos de colonialidade do saber, colonialidade do poder e do ser⁶.

O conceito de colonialidade do poder foi desenvolvido por Anibal Quijano em 1989. Esse conceito aponta que, mesmo com o fim do colonialismo, a colonialidade permaneceu arraigada nos âmbitos da política e da economia (BALLESTRIN, 2013).

⁶ “[...] la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130)

Nesse sentido, Quijano (2005) aponta que na descoberta da América criaram-se novas identidades baseadas na noção de raça, que se ligaram às diferentes funções que os indivíduos assumiriam na estrutura global do trabalho, ou seja, negros e índios se limitariam a ocuparem lugares renegados na divisão internacional do trabalho, enquanto os de pele branca poderiam assumir lugares de maior prestígio. Trata-se da divisão racial do trabalho que marca a modernidade/colonialidade. Desse modo, descreve-se que:

A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. [...] Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. [...] [De modo que] cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. [...] [Assim] Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005, p. 229-230).

A colonialidade do poder pode ser entendida, portanto, como a perpetuação da divisão racial nas esferas político, econômica e também social do sistema colonial/moderno, mesmo com o fim da colonização. Em suma, a colonialidade do poder, com a noção de divisão estrutural de raça, marca “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2008, p. 123, apud BALLESTRIN, 2013, p. 101).

Temos também, nesse contexto, a colonialidade do ser, que surge enquanto conceito para responder sobre os efeitos produzidos pela colonialidade na vivência e na mente dos subalternizados. A colonialidade do ser, desse modo, está fundamentada em uma diferença ontológica, enquanto a colonialidade do saber é fundamentada na diferença epistemológica, que se relacionam na colonialidade do poder (dominação, exploração e controle) (TORRES-MALDONADO, 2007). Sendo assim, “[...] la diferencia [...] ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber.” (TORRES-MALDONADO, 2007, p. 147)

Enraizadas no sistema mundial moderno temos, portanto, a colonialidade do poder, do ser e do saber, as quais tem por característica a diferença colonial⁷ e constitui-se a chamada geopolítica do conhecimento (MIGNOLO, 2003). Por geopolítica do conhecimento podemos dizer, de acordo com Cruz (2005), que ela coloca na condição de subalternos diferentes povos, culturas e saberes, além de que, nesse contexto, o processo de construção intelectual não compreende a todos, mas somente aqueles que produzem suas teorias a partir de lugares geohistóricos centrais⁸. Desse modo, Mignolo (2003) propõe outro horizonte para construção teórica: a necessidade de se contar histórias que não venham somente do centro, mas também aquelas histórias “esquecidas que trazem para o primeiro plano, [...] uma epistemologia da, e a partir da, margem do sistema mundial colonial/moderno [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 83).

Esse novo horizonte da construção teórica refletido na necessidade de se trazer à luz essas histórias periféricas é apresentado a partir do pensamento liminar, proposto por Mignolo (2003). Esse pensamento cria um ambiente propício para a construção de “um outro pensamento”, que “se baseia nas confrontações espaciais entre diferentes conceitos de história. [...] ‘um outro pensamento’ é possível quando são levadas em consideração diferentes histórias locais e suas particulares relações de poder.” (MIGNOLO, 2003, p. 103). Nesse sentido, o pensamento liminar apresenta a viabilidade de superação do pensamento territorial – o que Mignolo (2003) chama de epistemologia monotópica⁹ – pois está “localizado na fronteira da colonialidade do poder no sistema mundial moderno.” (MIGNOLO, 2003, p. 103). Tendo em vista essa superação do pensamento territorial proposta pelo pensamento liminar pode-se aferir, de acordo com Mignolo (2003, p. 4), que “Um ‘outro pensamento’ implica a redistribuição da geopolítica do conhecimento [...] [sendo] uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar [...]”.

⁷ Se a diferença ontológica refere-se à colonialidade do ser e a epistêmica remete à colonialidade do saber e ambas se relacionam com a colonialidade do poder, “La diferencia colonial [...] es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, Del saber y del ser.” (TORRES-MALDONADO, 2007, p. 147).

⁸ Essa constatação (de que a geopolítica do conhecimento privilegia aqueles que produzem teorias em lugares centrais, ou seja, que produção intelectual é eurocêntrica) defini indiretamente o conceito de colonialidade do saber, uma vez que “O eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber [...]” (BALLESTRIN, 2013, p. 103). A colonialidade do saber é, pois, o processo que subalterniza diferentes produções intelectuais que não venham de lugares geohistóricos centrais. Trata-se da colonialidade do poder expandida, bem como propõe Mignolo, para o controle do conhecimento e da subjetividade (BALLESTRIN, 2013).

⁹ Epistemologia que normatiza saberes e dá espaço somente para as concepções eurocêntricas da modernidade.

Ademais, pode-se concluir que “O pensamento liminar nada mais é que uma espécie de ‘outro pensamento’, cuja crítica é dupla e aberta para possibilitar a descolonização do pensamento, pois viabiliza, afinal, pensar sem o Outro (colonizador, neocolonizador, opressor, impositor, ditador...)” (BARZOTTO, 2011, p. 138).

1.3.O PENSAMENTO ANTICOLONIAL: as abordagens de Memmi e Fanon

As lutas anticoloniais e revolucionárias são marcos importantes para a caracterização do processo crítico em relação ao colonialismo nas ciências sociais, apontando para a busca pela descolonização (FERREIRA, 2014).

Frantz Fanon é o principal expoente dessa proposta. Ele legitima o uso da violência como forma para acabar com o colonialismo, libertando o colonizado oprimido das amarras da colonização (LIPPOLD, 2005), de modo que “A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização. À história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização” (FANON, 1968, p. 38) e tal somente acontece pela via da luta. A revolta violenta é o caminho mais eficiente para libertação do colonizado (LIPPOLD, 2005).

Nesse sentido, a proposta anticolonial de Fanon está associada e norteadada pelo conceito de nação e de nacionalismo, pois a própria reflexão do colonialismo conecta-se ao projeto anticolonial que se vale da violência para atingir a nação soberana e independente. Assim, a abordagem anticolonial pressupõe que a luta contra o colonialismo é uma reação ao mundo colonial (FERREIRA, 2014), em que o processo de descolonização é um espelho do processo de colonização, ou seja, a colonização foi massacrante ao povo nativo e, com a mesma intensidade, este povo leva a cabo a descolonização (FANON, 1968). A proposta de Memmi segue o mesmo sentido, na medida em que aborda “A descolonização é um processo lento, difícil e doloroso, comparável à convalescença de uma longa e grave enfermidade” (MEMMI, 1977, p. 3).

Portanto, a abordagem anticolonial tem no seu âmago a noção de que a violência é o meio para se levar a cabo a descolonização, pois a partir dela se tem condição de

tirar do imaginário a ideia de inferioridade na qual foi posto o colonizado e o devolve a sua dignidade humana (LIPPOLD, 2005). Desse modo, Fanon (1968) argumenta que, se os colonizadores consideraram que os colonizados somente se faziam compreender pela força, é por essa mesma força que os colonizados buscam sua emancipação, isto é, a via da libertação que lança mão o colonizado foi designado, primeiro, pelo colonizador, que vê seu método de colonização voltando-se contra si: o colonizado usa da força para emancipação colonial afirmando que esse é a única linguagem que o colonizador entende.

Ademais, queremos apresentar uma abordagem desenvolvida por Memmi (1977), que se refere ao colonizador de boa vontade. Trata-se do colonizador que, ao perceber as usurpações e problemas da colonização, tanto político, quanto econômico e moral, não aceita ser como outros colonizadores e, por isso, recusa a colonização.

Assim, os outros colonizadores usarão de violência contra o colonizador de boa vontade que colocou em dúvida a colonização, considerando-o um traidor, que ameaçou toda dominação da metrópole na colônia. Desse modo, ao negar a colonização é rechaçado pelos colonizadores e, por conseguinte, adota e é adotado pelos colonizados, tornando-se desertor. Contudo, ainda que de muito boa vontade, é raro o colonizador que segue esse caminho, pois recusar a colonização é um passo, mas adotar o colonizador e ser adotado por ele é um passo muito maior que não está ligado ao primeiro. Para que se consiga o segundo passo o colonizador teria de romper “[...] econômica e administrativamente com o campo dos opressores” (MEMMI, 1977, p. 36). Isto é, deve romper com seus privilégios e suas vantagens de colonizador.

A grande dificuldade em questão é que o colonizador de boa vontade tem de encarar uma civilização diferente, com diferentes costumes e relações sociais que ele não compreende por não possuir afinidade com elas. Ou seja, o colonizador de boa vontade não vive as subjetividades do colonizado e, por isso, dificilmente será adotado por eles e, processando-se a descolonização, o colonizador de boa vontade não terá destino diferente dos demais colonizadores (MEMMI, 1977).

Portanto, o colonizador de boa vontade ao negar o mal da colonização não atinge o bem, não fica, pois, entre o bem e o mal, mas sim entre o mal e o mal-estar. Desse modo, a superação dessa situação implica em abrir mão de suas vantagens e privilégios,

romper com sua metrópole condenando as práticas de suas autoridades para que possa, assim, deixar de ser um colonizador sem contradição e sem mal-estar (MEMMI, 1977).

1.4. GEOPOLÍTICA: em busca de um conceito

O objetivo aqui não é desenvolver uma análise da evolução do conceito de geopolítica, mas sim encontrar a definição que dê a base mais sólida para construirmos nossos argumentos.

Friedrich Ratzel é o maior expoente da sistematização do estudo da geografia. Escreveu no contexto da unificação da Alemanha¹⁰ propondo que as condições naturais exercem influência na humanidade, formatando, inclusive, a constituição de uma sociedade, a qual se manteria sólida e progrediria na medida em que fizesse o uso mais correto dos recursos naturais de um determinado território, o que, em grande medida, legitimava o processo expansionista alemão (MORAES, 2007).

Nesse contexto, os escritos de Ratzel apresentam a ideia de “espaço vital” que pode ser entendido “[...] como o espaço de vida, da territorialidade instituída, onde se encontram as condições essenciais da vida, como matéria e energia.” (CAZAROTTO, 2006, p. 100). Essa visão de Cazarotto (2006) coloca o expansionismo em segundo plano, uma vez que o espaço vital se apresenta na manutenção do território e não na expansão territorial do Estado, pois “A perda de território seria a maior prova de decadência de uma sociedade.” (MORAES, 2007, p. ?). Contudo, levando em conta o contexto expansionista de Bismark para unificação alemã, Moraes (2007) aponta que a noção de espaço vital em Ratzel não se limita a preservação do território, mas que, pelo contrário, justifica o expansionismo como um processo automático e, por isso, inevitável, legitimando, por conseguinte, o imperialismo da era Bismark.

A partir das propostas de Ratzel, sobre dominação territorial e da ação da sociedade sob o meio, bem como da proposta de “[...] estabelecer uma aproximação entre a geografia, de um lado, a história e a ciência política, de outro lado”

¹⁰ Sobre a unificação da Alemanha ver: Kissinger (2012) em “*Diplomacia*”

(DUROSSELE; RENOUVIN, 1967, p. 483), difundiram-se os estudos sobre geopolítica. O termo Geopolítica foi desenvolvido pelo sueco Rudolf Kjellén em 1905, pensando a geopolítica nos moldes dos estudos sobre geografia política de Ratzel: elemento para expansão e fortalecimento do Estado. Kjellén ao desenvolver o conceito de geopolítica intentava dar contornos políticos e não somente geográficos aos estudos que desenvolvera Ratzel sobre as relações entre os homens e o território (MATTOS, 2011). Assim sendo, pode-se dizer que “[...] geografia e geopolítica, se apóiam nos mesmos resistentes princípios de "espaço" e "posição" da doutrina de RATZEL.” (BACKHEUSER, 1942, p. 26).

Com base nos desenvolvimentos teóricos de Kjellén, Backheuser (1942) analisa as confrontações da geopolítica com outras ciências – a história, a geografia política e a ciência política – demonstrando que a geopolítica é um apêndice da ciência política definida como “[...] a política feita em decorrência das condições geográficas” (BACKHEUSER, 1942, p. 22). Desse modo, a geopolítica pode ser entendida como aquela ciência que estuda as relações do território com os processos políticos que acontecem nesse meio, norteando-se pelos fundamentos da geografia e da geografia política e, por isso, a manutenção e a expansão territorial estão no centro da noção de geopolítica, pois, como propõe Ratzel, “espaço é poder” (MATTOS, 2011).

Nesse sentido, ao questionar qual o real papel da Geografia, Lacoste aponta que ela serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra, isto é, a geografia em sua essência tem um caráter estratégico-militar para legitimação de poder de um Estado (VISENTINI, 1988), de modo que a geopolítica seria, pois, “[...] o âmago da geografia, a sua verdade mais profunda e recôndita”. (VISENTINI, 1988, p. 7).

Vinay (2004) apresenta as novas geografias, as quais refletem uma mudança epistemológica do campo de estudos da área, propondo aproximação com outras disciplinas, o que, por conseguinte, impacta diretamente nas análises de Relações Internacionais, bem como na concepção espacial que classicamente fora sua marca forte. Trata-se da construção de um edifício que se coloque além da territorialidade, de maneira que se renova o objeto de estudo da disciplina, propondo uma abordagem mais fluída e menos rígida do espaço territorial. Essa abordagem das novas geografias abre espaço para o conceito de novas geopolíticas, que questionam a noção de que o espaço territorial e seus recursos sejam determinantes na estruturação da economia política

mundial, refutando a geopolítica enquanto um objeto das relações de poder no cenário internacional, ou como um “geopoder” que atenda as ambições de territorialidade e expansão colonial dos Estados. Pode-se dizer, portanto, que a lógica das novas geopolíticas transcende a noção clássica de expansão territorial e de formação de superpotências (VISENTINI, 2011).

Com base nas definições abordadas e nos elementos apresentados, quando o termo geopolítica for utilizado nos parágrafos que se seguem o entenderemos como uma parte da ciência política que leva em conta acontecimentos políticos que se processam em decorrência de fatores geográficos em um determinado território. Por isso, quando questionarmos a importância geopolítica das missões jesuíticas, estamos, em verdade, questionando qual a importância dos acontecimentos políticos que se desenvolveram naquele território; ao indagarmos sobre as tensões geopolíticas das missões, deve-se ler como os processos políticos da atuação missionária junto aos nativos criaram momentos de tensão e, por conseguinte, questionamento da posição ibérica naquele determinado espaço geográfico.

2. A HISTÓRIA DA COMPANHIA DE JESUS NA METRÓPOLE E NAS COLÔNIAS

O fim do século XV e o século XVI são palco do avanço das potências ibéricas para conquista da América; paralelamente a isso se viveu a ascensão da Reforma Protestante liderada por Lutero na Europa. Dentre muitos movimentos liderados pela Igreja na Contrarreforma, a Companhia de Jesus, um projeto missioneiro de Inácio de Loyola, espalhou-se por todos os cantos do mundo, cabendo destaque para sua atuação nas colônias. Essa ordem ganhou importância única na sua condução de conversão na América Latina e, por isso, faz-se necessário entender a historiografia jesuítica tanto nas metrópoles quanto nas colônias.

2.1. PORTUGAL E ESPANHA COMO POTÊNCIAS IMPERIAIS: A construção do Sistema Mundial Colonial Moderno

O moderno sistema mundo pode ser entendido como uma economia-mundo capitalista, que se formou no século XVI na Europa e na América (WALLERSTEIN, 2001), estabelecendo-se uma estrutura mundial colonial moderna e capitalista a partir da exploração da América Latina caracterizada pela formação de um padrão global de controle do trabalho e dos recursos, de modo que se articulava, assim, o capitalismo mundial (QUIJANO, 2005).

Wallerstein (1974) definiu um sistema mundo com ampla divisão do trabalho, em que a distribuição não é igualitária no sistema. Esse fato se dá pela organização social do trabalho, que legitima a capacidade de alguns grupos para explorar o trabalho de outros. Assim, essa noção de sistema mundial é mais voltada para perspectiva econômica, possuindo uma lógica de acumulação específica distribuída geograficamente, de maneira que se estabelecem relações de dependência. Nesse sentido, observa-se uma economia mundo em que a estrutura política tende a se

conectar com a cultura em um âmbito espacial – geocultura. A explicação para essa conexão se dá a partir da expansão capitalista da Europa enquanto centro desse sistema: tendo o controle do mercado, pôde expandir seu domínio colonial de maneira global, assimilando as diferentes culturas ao seu padrão de poder, ocasionando nessas regiões dominadas uma redefinição de suas identidades, na medida em que eram impostas novas identidades geoculturais (QUIJANO, 2005).

Arrighi (2003) aponta que o sistema mundial moderno tem sua formação e sua expansão a partir das reestruturações sistêmicas marcadas pela liderança e governança de ciclos de dominação de Estados hegemônicos. Esses Estados podem formatar o sistema mundial moderno em dois sentidos: o territorialista e o capitalista. O primeiro identifica o poder na extensão de seus domínios, vendo a riqueza/capital como um meio para se alcançar a expansão territorial. Já para o segundo, o poder está ligado ao seu controle sobre os recursos escassos, de modo que a expansão territorial é um meio para se acumular capital. Assim sendo, o moderno sistema mundial tem como expressão principal a “[...] oposição constante entre as lógicas capitalista e territorialista do poder, bem como a recorrente resolução de suas contradições através da reorganização do espaço político-econômico mundial pelo principal Estado capitalista de cada época” (ARRIGHI, 2013, p. 36).

Para Telo (1996), Portugal e Espanha são grandes expoentes desse primeiro sistema mundial, que é marcado, também, pelo desenvolvimento da técnica de navegação, permitindo a navegação em mar aberto e o fortalecimento das redes marítimas e do estudo das rotas, bem como o conhecimento mais completo do planeta. Essa técnica dá condições para que Espanha e Portugal dominem importantes rotas de comércio marítimo e desenvolvam técnicas ainda mais apuradas na virada do século¹¹. A abertura de novas rotas oceânicas traz consigo um processo de colonialismo: o impacto profundo nas culturas e mentalidades em outros continentes.

A descoberta da América marca esse impacto citado, pois é nela que se tem a primeira expressão da modernidade, sua primeira identidade (QUIJANO, 2005). Assim, “[...] a Modernidade realmente pôde nascer quando se deram as condições históricas de

¹¹ Sobre o avanço da técnica: “[...] surgem cartas de marear, roteiros de viagem, tabelas hidrográficas e regimentos, que formam o recheio de uma ciência náutica de largo desenvolvimento [...] A acumulação de dados experimentais foi enriquecendo o saber dos capitães, pilotos e mareantes, permitindo estabelecer processos de maior segurança para navegação.” (SERRÃO, 1978, p. 179-180).

sua origem efetiva: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico.” (DUSSEL, 2005, p. 31).

É nesse sentido que analisamos com olhar crítico a afirmação de Serrão (1978) de que a expansão Portuguesa, por exemplo, era uma expansão não somente econômica, mas que contava com um significado político e cultural, pois Portugal foi capaz de realizar aberturas, aproximando-se de diferentes raças. Criticamos, porque essa afirmação aponta para uma aproximação muito pacífica entre o europeu e o nativo americano e, por conseguinte, não leva em conta que é nesse contexto que surge a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados com a criação da ideia de raça, pondo uma situação de hierarquia entre diferentes fenótipos, o que gera base para dominação e para o controle do trabalho entorno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005). Ou seja, a ideia de

[...] raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, p. 118).

O principal questionamento é como Portugal, consideravelmente inferior em capacidades materiais¹², conseguiu manter-se estável ao longo dos séculos. O argumento central é que Portugal, apesar de se caracterizar enquanto periferia¹³ daquela ordem, tinha uma unidade nacional bem constituída. Essa unidade foi conquistada a partir da concentração do poder real e da formação de uma consciência nacional precoce desenvolvida desde o século XIV em Portugal, com a Revolução de Avis¹⁴ no ano de 1383 (TELO, 1996). A Espanha, por sua vez, conseguiu ser protagonista tanto nas disputas pelo poder nos conflitos internos da Europa quanto na busca por poder fora da

¹² Os Estados possuem capacidades materiais diferentes e são definidas como 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).

¹³ Neste caso Portugal se caracterizava enquanto perifera, pois não estava envolvido nos conflitos centrais da Europa. Veremos esses conflitos adiante.

¹⁴ Trata-se da Guerra entre o grupo de D. Leonor Teles, apoiado pela nobreza tradicional, contra o grupo de D. João, mestre de Avis, que contava com o apoio da burguesia, da nobreza militar e dos demais residentes das cidades e zonas rurais. Ver mais em: Serrão (1979) “História de Portugal: Estado, Pátria e Nação: 1080-1415”.

Europa (ARRIGHI, 2003). Nesse sentido, Dussel (2005) coloca a Espanha como a primeira nação moderna, abrindo a primeira fase do mercantilismo mundial.

Uma vez que apontamos que Portugal era periferia, pois não estava envolvido nos conflitos centrais da Europa, cabe-nos traçar um sucinto panorama do conflito europeu ao longo dos anos XV e no século XVI.

As guerras que se desenvolveram na Europa no decorrer do século XV se caracterizam por conflitos mais localizados como, por exemplo, as lutas entre os Estados italianos¹⁵ e as desavenças entre ingleses e franceses refletidas na guerra dos Cem anos. No século XVI essas lutas mais centralizadas passam a se configurar como luta pela hegemonia continental, que se dividiram basicamente em dois momentos: as lutas religiosas a partir da ascensão da Contrarreforma, que potencializou as rivalidades monárquicas já existentes no continente; e a formação da dinastia dos Habsburgos¹⁶, que tinha como principal adversário a dinastia de Valois na França (KENNEDY, 1989). O conflito entre ambas as dinastias tinha contornos “[...] ideológico e militar, que caracterizou o sistema dos Estados na Europa [...]” (MAINKA, 2003, p. 188).

Os Valois ensejavam expandir seus domínios para as Cidades-Estados italianas, contudo as possessões dos Habsburgos freavam as possibilidades de seu avanço e, por conseguinte, “[...] o objetivo dos franceses, na Europa, nos dois séculos seguintes, seria romper a influência dos Habsburgos” (KENNEDY, 1989, p. 41).

Essas desavenças desembocariam na guerra dos Trinta anos que oporia os Habsburgos da Espanha e da Áustria às coalizões de outras potências europeias em um conflito que durou até a Paz de Westfália, em 1648 (KENNEDY, 1989; MAINKA, 2003).

Nesse contexto, a Espanha estava focada nas batalhas por terra no centro da Europa, na medida em que estava inserida mais diretamente no contexto da guerra dos Trinta anos e também na luta para barrar o islã no mediterrâneo (KENNEDY, 1989; TELO, 1996). Destarte,

¹⁵ Arrighi (2013) coloca as Cidades-Estados italianas como o primeiro ciclo de acumulação hegemônica, guiadas pela ideologia renascentista/racional, com um sistema político de equilíbrio entre os Estados. As relações de produção eram estabelecidas a partir do desenvolvimento da burguesia. Conseguiram, assim, seu sucesso no controle monopolista da cadeia de trocas entre Europa ocidental e a China e Índia.

¹⁶ Essa dinastia formava a maior rede de territórios sob o mesmo domínio na Europa; seus governantes eram originários da Áustria e conseguiram a posição de Sacro Imperador Romano e, além disso, tiveram a capacidade de aumentar seus territórios através de heranças e casamentos. Desse modo, fizeram ligações territoriais com Borgonha e Holanda, Hungria e Boemia, bem como com a Espanha (KENNEDY, 1989).

Entre 1521 e 1556, registram-se cinco guerras importantes no centro da Europa, que opõem no essencial o Império de Carlos V à França; entre começos do século e 1583, registram-se outras doze guerras no Mediterrâneo e Sul da Europa, que opõem o poder otomano a várias coalizões de Estados cristãos. Só na guerra entre a Espanha e a Turquia, de 1569-1580, por exemplo, há quarenta e oito mil baixas militares. (TELO, 1996, p. 31)

As guerras europeias se apresentam em dois sentidos analíticos em relação ao avanço das técnicas de Portugal: primeiro, Portugal se afastou dessas guerras e focou no seu projeto ultramarino; e segundo, os países envolvidos nas guerras europeias, que tinham maiores recursos em termos de capacidades materiais em relação a Portugal, ficaram compromissados com os conflitos – principalmente com a ambição de conquistarem a hegemonia europeia¹⁷ – e não levaram a cabo a possibilidade de frear o avanço português, nem desenvolver suas próprias técnicas¹⁸ (TELO, 1996).

Contudo, a Espanha, ainda que tivesse que dividir a atenção de sua expansão ultramarina com as guerras europeias, contava com um aspecto fundamental para aumento de sua importância juntamente com Portugal no sistema mundial: sua posição geográfica. Pois, “O papel que o Estado pode representar nas relações internacionais é amplamente afetado pelo lugar que ele ocupa no mapa do mundo. Graças à sua situação geográfica, Estados de pequena dimensão puderam marcar, na história, vestígios não deixados por Estados mais vastos, dotados de recursos muito superiores.” (RENOUVIN; DUROSELLE, 1967, p. 20).

Nesse sentido, a vantagem geográfica central dos países ibéricos era seu acesso ao mar, afinal:

O território com uma fachada litorânea possui vantagens do ponto de vista comercial: o mar oferece facilidades de circulação a preço barato, ao passo que a construção de vias de comunicação terrestre é onerosa; ele assegura, a despeito dos riscos de navegação, uma segurança maior nas relações com o exterior, porque no mar é mais fácil que em terra escapar a um inimigo que quisesse interditar a passagem. (RENOUVIN; DUROSELLE, 1967, p. 20)

¹⁷ Entende-se por hegemonia a capacidade que um Estado tem de atuar com liderança e de exercer governança em um sistema de Estados soberanos, a partir da dominação intelectual e moral (ARRIGHI, 2013).

¹⁸ Por isso, Portugal em meados do século XVI tinha “[...] mais de 50% do poder naval oceânico, entre 1502 e 1544; entre 1545 e 1560, tem entre 40 e 50%; entre 1560 e 1576, tem menos de 40%, mas ainda é a marinha oceânica mais importante, o que só deixa de acontecer em 1577. (TELO, 1996, p. 34)

A constatação de que uma posição territorial com faixa litorânea traz vantagens é caracterizada por Lisboa e Sevilha, ao passo que, segundo Serrão (1978, p. 223) “Desde a conquista do Ceuta que Lisboa se tornou a varanda oceânica de onde partiam a maior parte das caravelas com destino ao mundo ultramarino”. Do mesmo modo Damiano de Góis (apud SERRÃO, 1978, p. 223), demonstra que “[...] Sevilha, voltada para o Ocidente, desde o rio Guadalquivir, patenteou à navegação a parte do Orbe que hoje se chama Novo Mundo”.

Todavia, o controle do primeiro sistema por Portugal e Espanha não pode ser somente creditado às suas vantagens geográficas e ao desenvolvimento astucioso das suas técnicas de navegação. Estaríamos sendo reducionistas se não levássemos em conta que é a partir da exploração da América, principalmente dos seus metais preciosos, utilizando mão de obra gratuita do trabalho indígena e negro, que os brancos – lê-se, a priori, os ibéricos e, posteriormente, outras potências europeias – conseguem vantagens únicas para o controle do comércio mundial (QUIJANO, 2005). E, controlando o comércio mundial, pode-se investir em diferentes áreas, incluindo as técnicas navais.

O poderio naval ibérico começa a dar sinais de esgotamento a partir da metade do século XVI, na medida em que os países do Norte, que até então não tinham se voltado para a estratégia ultramarina, entram nesse processo financiados pela iniciativa privada (TELO, 1996). Trata-se de um movimento histórico que deslocava a hegemonia do eixo ibérico para o Atlântico norte-ocidental (QUIJANO, 2005).

Nesse processo se observa uma nova concepção de gestão que se fundamentava em “[...] uma ideia diferente sobre a ligação entre o indivíduo e a sociedade e entre o indivíduo e Deus” (TELO, 1996, p. 48). Esses elementos são reflexos da Reforma Protestante do início do século – tema do próximo item – que promovia a possibilidade de liberdade individual, associada a uma autonomia para articulação privada frente ao Estado central.

2.2.REFORMA, CONTRARREFORMA E A ORDEM JESUÍTICA

A Reforma Religiosa ocorrida no século XVI pode ser compreendida por uma série de fatores econômicos e sociais que se reestruturaram desde o século XV. Essas reformas econômicas se caracterizam pelo surgimento da economia monetária que se espalhou para vários países da Europa e que, por conseguinte, envolveu a igreja em uma grande crise econômica. Falamos aqui do espírito do capitalismo proposto por Weber (1999): a busca pelo máximo de acumulação de capital possível, colocando-se o trabalho como vocação sempre se norteando pelo lucro; caracteriza-se, assim, forte racionalização e utilitarismo, de modo que se constrói um *ethos*, que é legitimado pela Reforma Protestante.

No que tange ao quadro social, o Humanismo desempenha papel central nas mudanças, pois passam a questionar os preceitos do cristianismo, principalmente as questões relacionadas ao indivíduo consigo mesmo. Desse modo:

A ascese procurava apenas formar o ideal da personalidade: a filosofia, a conformação da própria natureza. Não se tinham em grande monta os problemas metafísicos e teológicos. O ideal monástico dos conselhos evangélicos não correspondia ao que se esperava do cristianismo. (TUCHLE, 1983, p. 35-36)

Nessa forte crítica contra igreja, os humanistas “[...] enxovalharam teólogos e religiosos com suspeições contra a moralidade, com escárnios e ironias [...]” (TUCHLE, 1983, p.36). Essa forte crítica fez, segundo Tuchle (1983), muitos seguidores do humanismo se tornarem céticos e a abandonarem a fé. Nesse sentido, Delumeau (1989, p. 78-79) aponta que:

O humanismo pretendeu purificar a linguagem pela qual é transmitida a Palavra eterna, desembaraçar as Escrituras de suas imperfeições e apresentá-la sob uma nova luz. Fazendo isso, ele contribuiu para a Reforma pondo em dúvida a autoridade de *Vulgata* e colocando a ciência filológica acima de qualquer magistério. Introduziu o método crítico nas ciências religiosas.

Contudo, essas mudanças econômicas e sociais, como demonstra Tuchle (1983), não podem ser consideradas as causas para que a Reforma Religiosa acontecesse, mas deram condições para que a Reforma fosse compreendida e se propagasse de maneira muito rápida. A questão que envolve as causas da Reforma é complexa, de maneira que

para esclarecê-las, faz-se necessário ir direto a seu cerne: o protestantismo, o qual traz consigo três doutrinas: “[...] a justificação pela fé, o sacerdócio universal, a infalibilidade apenas da bíblia. Essa teologia respondia certamente às necessidades religiosas do tempo, sem o que ela não teria conhecido o sucesso que foi o seu.” (DELUMEAU, 1989, p. 59).

A Europa se deparava com um momento caótico de guerras e doenças. Nesse contexto, a Reforma parece ter surgido com um alento aos anseios vigentes, uma vez que muitas pessoas optaram por ela, pois foi um processo que de alguma forma deu uma resposta religiosa aos problemas substantivos da Europa – a Guerra dos Cem anos, a peste negra, o Grande Cisma da igreja –, tirando o peso das consciências de que a causa para esses problemas estava no pecado (DELUMEAU, 1989).

Ao próprio Lutero parecia pesar essa culpa, pois, segundo Tuchle (1983), ele apresentava uma recusa em compreender a justiça divina, descrita em Romanos (capítulo 1, versículo 17-18)¹⁹, a qual expõe um Deus que pune e castiga o pecador. Nesse sentido, Lutero (apud TUCHLE, 1983, p. 47) descreve que “[...] apesar de minha monástica toda irrepreensível, sentia, com a máxima intranquilidade de consciência, que era pecador diante de Deus, e que não podia ter a confiança de reconciliá-lo com minhas obras de reparação”.

Desse modo, ele propõe uma reinterpretação desse texto, afirmando que a justiça de Deus já não é “[...] a justiça punitiva ou remuneradora, que Deus possui como própria, mas a justiça que Deus outorga, uma justiça imerecida da graça. Deus já não é o Deus da arbitrariedade, mas da misericórdia”. (TUCHLE, 1983, p. 47).

Ainda no que diz respeito ao pecado e a justiça divina, Lutero (apud DELUMEAU, 1989, p. 88) escreve que

“[...] a misericórdia divina é tal que, embora esse mal subsista, não é tido como pecado para aqueles que invocam Deus e lhe imploram com lágrimas sua libertação...Por conseguinte, somos pecadores a nossos olhos e, apesar disso, somos justificados perante Deus pela fé”.

Desse modo, segundo Delumeau (1983), Lutero encontrou o alento para seu drama interior e essa abordagem luterana da justificação pela fé e da justiça divina tornam-se doutrina básica do protestantismo. Essa nova concepção de justiça divina

¹⁹ “Porque nele se descobre a justiça de Deus de fé em fé, como está escrito: Mas o justo viverá da fé. Porque do céu se manifesta a ira de Deus sobre toda a impiedade e injustiça dos homens, que detêm a verdade em injustiça.”

proposta por Lutero atende diretamente os anseios daquela sociedade europeia, pois traz a percepção de que os problemas que a Europa enfrentava não eram precisamente um castigo divino.

Frente à Reforma, a igreja Católica necessitava de uma resposta aos processos que vinham se desenvolvendo desde o advento do Humanismo, bem como os movimentos protestantes na Europa, a partir das teses de Lutero. Assim:

Era a Reforma um grande desafio à Igreja, exigindo uma resposta existencial que brotasse das mais fundas raízes vitais da própria Igreja. Tal resposta, força é dizê-lo, se fez esperar por muito tempo. Muito tarde se delineou na consciência a gravidade da mortal ameaça. Foi, sobretudo, só no último instante, por assim dizer, que os dirigentes da Igreja reconheceram a necessidade de uma defesa verdadeiramente religiosa contra o incalculável perigo que impedia à sobrevivência dos católicos. (TUCHLE, 1983, p. 105)

A igreja criou uma série de mecanismos e estratégias para dar essa resposta, no que ficou conhecido como a Contrarreforma. Para nossa discussão cabe enfatizar o surgimento da Companhia de Jesus como elemento fundamental no processo de Contrarreforma católica.

No que se refere a essa Ordem como mecanismo da Igreja no processo de Contrarreforma, Tuchle (1983) destaca que os Jesuítas apareceram como um contraste naquele momento de divisão da fé cristã causado pela Reforma, pois os padres tinham uma unidade de ação e de ideias, de maneira que não se observava na atuação dos clérigos a divisão ou o individualismo, sem privilégios pessoais e com disposição de seus dons para os objetivos da Companhia, renunciado a todo resto.

2.2.1. Inácio de Loyola

Inácio de Loyola nasceu na Espanha no ano de 1491. Daurignac (1958) aponta que Loyola em batalha contra a França foi ferido na perna. O tempo de cura foi prolongado, o que obrigou Inácio de Loyola a se dedicar à leitura de alguns livros, cabendo destaque para “A Vida de Cristo” de Ludolfo de Saxônia. Esse período de

recuperação associado às leituras levaram Loyola a uma mudança de concepção de vida. Nesse sentido, Tuchle (1983, p. 133) descreve que “Depois de mudar de sentimentos com a leitura dessas obras, decidi fazer rigorosa penitência. Convalescido, foi em peregrinação ao Santuário de Monte-Serrate, onde fez uma Confissão geral e mandou ensarilhar suas armas junto ao altar.”

Loyola adoeceu em Manresa em decorrência de fortes penitências, mesmo período em que passou a dedicar-se a oração contemplativa, o que pode ser descrito como um processo de meditação. Desse modo Inácio de Loyola propõe duas experiências:

A primeira foi que a vida virtuosa não consiste em práticas exteriores de penitência; que antes a meditação dos mistérios de Deus e de Cristo representa a mais importante das “práticas” piedosas; que a purificação do coração e o humilde abandono à vontade Deus são a meta de maior relevância. A segunda experiência foi a ordenação metódica da vida interior, de sorte que nada fique à mercê do momento, nem da veleidade da pessoa piedosa. (TUCHLE, 1983, p. 133)

É a partir desse momento que, segundo Tuchle (1983), formalizam-se os exercícios espirituais²⁰.

Inácio de Loyola, como já exposto, era militar e isso o influenciava na condução de sua vida cristã, assim:

[...] a vida cristã não é um repousar ao peito de Cristo, no feito da mística germânica, mas um lutar debaixo de sua bandeira. Cristo é o chefe da guerra, e a imitação de Cristo culmina na participação da luta pelo Reino de Cristo. [...] A própria vida fica em função do serviço da Igreja, da glória de Deus, para quem tem a peito conquistar o próximo mundo. (TUCHLE, 1983, p. 134)

Daurignac (1958) demonstra que Inácio de Loyola era conhecedor da necessidade de criar uma Companhia de Apóstolos, contudo percebeu, nesse processo, que precisava estudar sobre as ciências humanas e aprender o latim. Nesse sentido, descreve-se que:

O basco Inácio de Loyola, que em 1529 era escolar de Filosofia no Colégio de Santa Bárbara, em Paris, buscou reunir um corpo de homens para opor ao avanço da Reforma, tendo obtido imediata adesão de Mestre Diogo de Gouveia, principal daquele colégio, de

²⁰ Os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola foram divididos em quatro partes e cada parte representa uma semana de exercícios. Durante essas semanas são desenvolvidos diferentes exercícios, abordando-se temas sobre a encarnação, a meditação e contemplação (LOYOLA, 2006).

Pedro Fabro, natural da Sabóia, do Navarro Francisco Xavier, e do português Simão Rodrigues de Azevedo. Não se tratava de uma ordem religiosa, mas de uma “milícia” para defesa e alastramento da fé e o combate à heresia, o que pressupunha dois grandes campos de actividade: o ensino e a missionação. No primeiro buscava-se recrutar gente de boa preparação para valorizar os quadros da Companhia; no segundo evitar os progressos do calvinismo nas terras do Ultramar. (SERRÃO, 1979, p. 344).

Inácio de Loyola e seus colegas decidiram peregrinar para a Terra Santa, o que não se fez possível; nesse período Loyola e seus companheiros, com exceção de Fabro, foram ordenados sacerdotes e, posteriormente, se colocaram a serviço do Papa, no ano de 1538. No ano de 1539 decidiram formar uma ordem nomeada “Companhia de Jesus”, na qual “manifestava-se a íntima adesão pessoal ao Senhor, mais do que a coesão quase militar de uma companhia, que se mantinha de prontidão para lutar por Cristo e pelo seu representante aqui na terra.” (TUCHLE, 1983, p. 135). A Companhia de Jesus foi aprovada dezesseis meses depois, assim sendo:

Pela bula “Regimini Militantis Ecclesiae” de 1540, a Companhia foi aprovada como Ordem Regular Clerical, cuja finalidade era a promoção da mentalidade e vida cristã, a propagação da fé por pregação, exercícios espirituais, catequese cristã, atendimento de confissões, e outras obras de caridade. Além da castidade, e da obediência para com os superiores, os membros deviam fazer voto também de pobreza, mas a obrigação de pobreza não era aplicável, quando se tratasse da manutenção dos estudantes da Ordem. (TUCHLE, 1983, p. 135).

2.2.2. As constituições da Companhia de Jesus

Cabe-nos agora, depois de apresentar uma breve abordagem do processo de fundação da Companhia de Jesus, discorrer sobre as bases das constituições dessa ordem, priorizando os escritos que versam sobre as missões nessas constituições para que possamos demonstrar como se deram as Missões Jesuíticas da Província do Paraguai no terceiro capítulo deste trabalho.

Inácio de Loyola, a partir da fundação da Companhia, dedicou-se a escrever as constituições da ordem, as quais foram adotadas em 1558. Tuchle (1983, p. 136) aponta que:

O superior Geral é eleito por tempo vitalício. Ele é quem determina e distribui os ofícios, nomeia os superiores provinciais, os reitores das casas, e dispõe do patrimônio da Ordem. Não existe estabilidade dos membros em determinada casa. O Papa ou o Geral podem enviá-los para qualquer parte.

Basicamente um adepto da Companhia deveria pôr-se a serviço do próximo. Sendo assim, Serrão (1979, p. 345) descreve que:

Pelo espírito da missão que definia o seu instituto, desdobrando-se em várias atividades, no ensino, na oratória sacra, na assistência aos presos e enfermos e no convívio das populações, não tardaram os padres jesuítas em ser chamados “apóstolos”, obtendo larga auréola junto de todas as classes sociais.

Quanto às missões, as quais eram elemento essencial dos Jesuítas, no prefácio da primeira edição das Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares (2004, p. 22) descreve-se que:

Estejam dispostos a partir com alegria [...] para qualquer país ou nação do mundo, tanto para a Turquia como a Índia, tanto entre cristãos como entre não-cristãos, para anunciar Cristo. Como quem vive em face da morte, considerem como suprema recompensa, como de fato é, derramar seu sangue e oferecer esta sua vida passageira, para que os que foram redimidos pelo sangue de Cristo alcancem a vida eterna e imortal.

Essas missões refletem um dos intuitos da Companhia de Jesus: os deveres dos jesuítas para com o próximo, segundo o que está disposto na Sétima Parte das Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares (2004). No Capítulo I “*Missões da parte do Santo Padre*”. Art. 603 (2004, p. 175) dispõe-se que:

[...] a distribuição dos membros da Companhia pela vinha de Cristo, a fim de trabalharem no lugar e na obra que lhes forem confiados. Podem ser enviados para um lugar ou para outro por ordem do Supremo Vigário de Cristo Nosso Senhor, ou pelos Superiores da Companhia, que igualmente tem para eles o lugar de sua divina Majestade. Podem também escolher eles mesmos o lugar e a ocupação do seu trabalho, se receberem ordem para ir para onde julgarem ser de maior serviço de Deus Nosso Senhor e de maior bem para as almas. Podem, enfim, fazer o trabalho sem deslocções, residindo de maneira estável e contínua em lugar onde se espera grande fruto para a glória e serviço divino.

No Capítulo II “*Missões da parte do Superior da Companhia*”. Art. 618 (2004, p. 178) discorre-se que:

A fim de poderem acudir com mais facilidade em numerosas regiões às necessidades espirituais das almas, e com mais segurança para os súditos enviados, poderão os Superiores da Companhia, conforme a faculdade que lhes foi concedida pelo Sumo Pontífice, mandar quaisquer membros dela aonde julgarem mais útil. Ficarão estes, em toda parte onde se encontrarem, sempre à disposição de Sua Santidade.

No tocante a escolha dessas regiões para onde serão enviados os Jesuítas em missão, aponta-se que:

A escolha de um lugar ou outro será mais seguramente orientada, se se tiver diante dos olhos a regra do maior serviço divino e bem universal. Assim, na vinha imensa de Cristo Nosso Senhor, parece se deve escolher, em igualdade de circunstâncias, como em tudo o que segue se há de sempre entender, a região que mais necessitada estiver, quer pela falta de operários, quer pela miséria e fraqueza em que se encontra o próximo, quer pelo perigo que ele corre da sua condenação eterna. (COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 179).

No Capítulo III “*Iniciativa pessoal nas deslocações*”, descreve-se no Art. 633 que aquele que foi mandado em missão não deve se intrometer nas missões que lhe foram designadas, porém, caso se trate de um território vasto, sem que lhe tenha sido explícito uma área de atuação, poderá o enviado agir com maior discricionariedade. Nesse sentido, dispõe-se o seguinte:

Onde quer que alguém se encontre, se nenhum meio de apostolado lhe for particularmente determinado, como lições sacras ou pregação, poderá utilizar aquele que julgar mais apropriado entre os meios de que se serve a Companhia. (COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 179).

Tendo em vista essas normas, mesmo com a morte de Inácio de Loyola em 1556, a Companhia de Jesus já estava fundamentada e consolidada em todo mundo, com doze províncias que se localizam em Índia, Japão e Brasil, por exemplo; contando com um forte rigor na seleção de seus membros, possuía mais de mil integrantes. Em 1600, a Companhia contava com 353 casas, além de 1190 fundações no ano de 1710 (TUCHLE, 1983.)

A coesão de ação dos jesuítas tornou possível o desenvolvimento de vários projetos missionários pelo mundo. Há documentos com relação anual das atividades dos jesuítas em países como China, Japão e Etiópia, por exemplo; contudo, para o presente trabalho, abordaremos somente as missões desenvolvidas na Província do Paraguai ao longo do capítulo 3.

2.3. A ESTRUTURA COLONIAL IBÉRICA

Façamos aqui uma breve análise da estrutura colonial dos ibéricos, a fim de que se tenha um entendimento de como era a organização política, econômica, social e administrativa de Espanha e Portugal na América. Assim, teremos condições de observar suas diferenças em relação à organização das missões jesuíticas da Província do Paraguai.

A estrutura colonial de Espanha e Portugal teve caráter vertical e rígido. Aponta-se que a introdução das instituições espanholas e, em menor medida, portuguesas nas colônias levavam o selo da idade média, além da feição absolutista e de economia escravocrata e feudal; formaram-se, assim, estruturas verticais, que eram barreiras para os processos de troca e progresso. Portugal ainda apresentava uma estrutura colonial mais flexível que a Espanha, ao passo que a coroa de Portugal dava maior autonomia para a administração local colonial, enquanto a Espanha mantinha uma administração mais monopolista, em que as decisões das províncias nas colônias deveriam passar antes pela metrópole (BOERSNER, 1996).

Nesse sentido, descreve-se que a estrutura colonial de ambos tinha por objetivo básico a busca por dinheiro investindo-se o mínimo possível. A constatação de que o sistema colonial espanhol era muito mais centralizador do que o português se dá pois sob seus domínios estava a exploração mineral e a necessidade de controle de todo o processo que envolvia a extração do minério, principal fonte de lucro para a metrópole hispânica. Em decorrência disso, os senhores de terra hispânicos não estavam em posição central na economia colonial espanhola, formando uma segunda via de exploração dependente da via mineradora. Na estrutura colonial portuguesa, por outro lado, a posse da terra caracterizava a posição central da economia, pois tratava-se de uma economia colonial que não se fundamentava na extração de minério, até a descoberta do ouro no Brasil, mas que tinha no açúcar sua base de exportação e fonte de renda. Assim a produção do açúcar teve caráter mais autônomo, de modo que o poder se encontra com os proprietários de terra que, em vista da incapacidade estrutural de Portugal para reger toda estrutura econômica colonial, possuem muito mais flexibilidade e menos verticalidade (DONGHI, 2012)

Como vimos, com a descoberta da América produziram-se novas identidades históricas a partir da noção de raça, associando cada uma a um papel na divisão do trabalho. Assim sendo, na estrutura colonial, os ibéricos recebiam salários, além de poderem exercer várias atividades econômicas de maneira independente; competia somente aos nobres a ocupação de cargos médios e altos na estrutura administrativa. Aos índios estava fadada a servidão e aos negros a escravidão total (QUIJANO, 2005).

Portanto, a estrutura colonial de Espanha e Portugal tinha uma diferença básica: aquela mais vertical e rígida e esta, ainda que vertical, mais flexível. Ambas, contudo, se valiam da divisão racial do trabalho caracterizada pela servidão e escravidão do indígena por um lado, e do negro por outro.

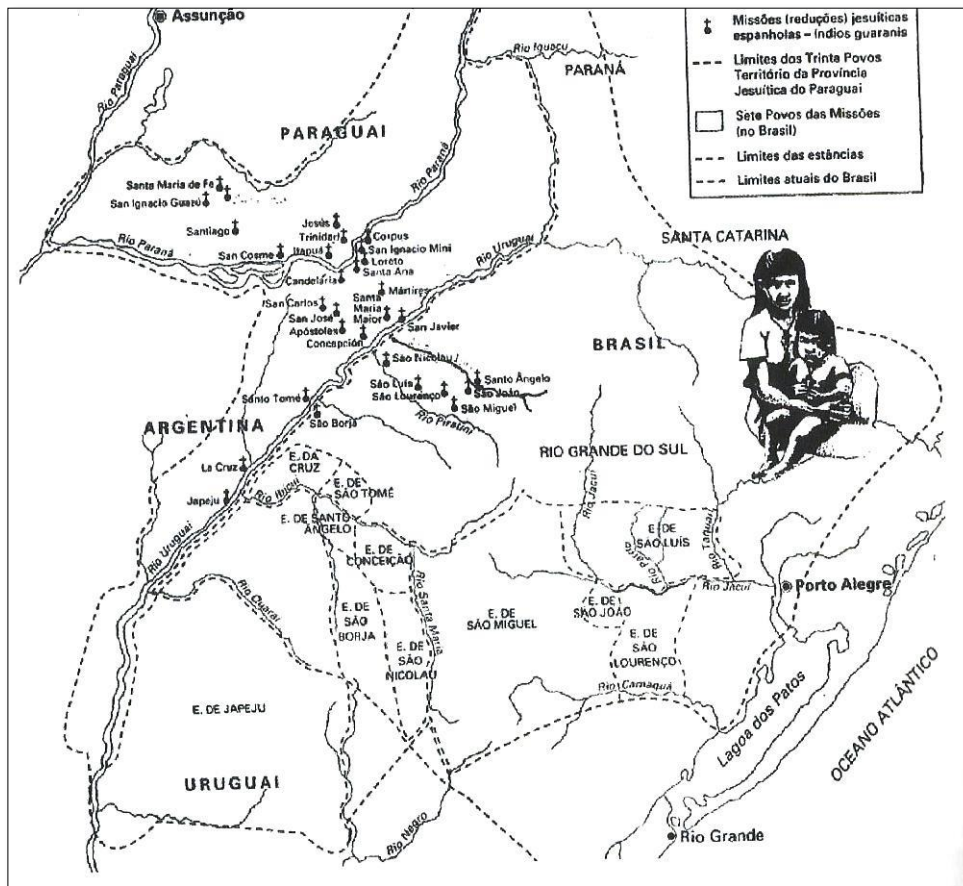
3. A PROVÍNCIA DO PARAGUAI E AS MISSÕES JESUÍTICAS NA REGIÃO

Neste capítulo nosso objetivo é entender como se desenvolveram as missões jesuíticas na Província do Paraguai, observando como elas se estruturaram e como tomaram características autônomas em seu desenvolvimento em um sistema colonial fortemente hierarquizado pelos ibéricos. Queremos, assim, verificar a relevância dessas missões nas relações multilaterais que tiveram com Portugal e Espanha e como sua atuação poderia causar problemas geopolíticos para ambos os impérios na região. Para construirmos um caminho que responda à essas indagações, devemos precisar qual região especificamente se situava a Província do Paraguai.

Os guaranis ocupavam o Paraguai, a região compreendia entre o Equador e o rio da Prata, praticamente todo território brasileiro, o Uruguai, bem como algumas regiões da Argentina. Diz-se que ocupavam o Paraguai, porque a palavra “Paraguai” no século XVI assinalava para “toda a bacia dos três grandes rios que convergem para o Prata, até aos Andes, do Chile ao Peru, bastante para o interior da Bolívia, do Brasil e do Uruguai, e mesmo dos Pampas ao sul de Buenos Aires [...]” (LUGON, 1976, p. 22). Posteriormente a administração colonial restringiu um pouco mais a Província do Paraguai, porém ela era ainda mais ampla do que o atual território paraguaio, de maneira que as missões jesuíticas tinham sua maior parte situada fora da formatação atual do Paraguai (LUGON, 1976).

Nesse sentido, Flores (1996) aponta que a Província do Paraguai abrangia 700.000 km², sendo constituída pelas missões de Itatim, Guairá, Paraguai e Uruguai, espalha por terras que hoje compreendem os territórios de Bolívia, Paraguai, Argentina, Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Mapa 1: Missões Jesuíticas da Província do Paraguai.



Fonte: Quevedo (1996). Elaboração: Neto (2012)

Outra questão que precisa ser esclarecida é a divisão da bibliografia sobre as missões jesuíticas. Ela está dividida basicamente em dois blocos: por um lado, a atuação missioneira é defendida e elogiada e, por outro, a atuação dos jesuítas é apontada como um processo de segregação dos índios e de trabalho em prol da continuidade da dominação (FLORES, 1996). Ao longo deste último capítulo buscaremos lançar mão das duas vertentes bibliográficas.

3.1. INÍCIO DAS MISSÕES NO TERRITÓRIO

Neto (2012) observa cinco fases da colonização missioneira: Início da Evangelização (1609-1641); Primeira contração territorial (1641-1685); O apogeu das missões (1685-1740); Segunda contração territorial (1740-1759); Fragmentação da região missioneira (1759-1810). E é sobre a primeira fase que trataremos neste item.

Sob o pretexto clássico da “conversão dos infiéis” fundamentavam-se as missões jesuíticas da Província do Paraguai (FLORES, 1996). Essas missões da região platina surgiram no século XVII em meio aos conflitos contra os bandeirantes e começaram a ser instituídas em 1609 (KERN, 1982). Nesse sentido Flores (1996, p. 21) descreve que:

Em 1609 o padre Lorenzane fundou a missão de Santo Ignácio Guaçu. Em 1610 os padres José Cataldino e Simão Masseta atravessaram o rio Paraná, reunindo índios nas reduções de N^a S^{ra} de Loreto e de Santo Ignácio Mini, respectivamente. O padre Roque González de Santa Cruz [...] dirigiu-se para a região mesopotâmica onde fundou as reduções de N^a S^{ra} da Encarnação de Itapuã, em 1615, e de Conceição em 1619.

Lugon (1976, p.32) descreve que os padres Cataldino e Masseta “[...] ficaram célebres na história da República Guarani por terem fundado N. S do Loreto [...] e concebido o plano geral da futura república cristã.”

Essa primeira fase da colonização missioneira passou por um processo de ruptura peculiar: em 1587 os padres jesuítas entraram no Paraguai, organizando seminários, casas de retiro e colégios para os filhos dos conquistadores. Com isso, a nobreza de Assunção tinha grande admiração pelos jesuítas e lhes conferiram casa, um colégio e uma igreja, ao passo que os padres exerciam sobre os índios uma influência apaziguadora. Nesse sentido, a missão que começa a se desenvolver no Paraguai seguiria o modelo colonial sem qualquer questionamento. Contudo, nas figuras do padre Romero e do padre Lorençana, superiores da Companhia, tem-se uma inflexão importante desse processo:

O padre Romero ousou [...] renunciar a um terreno que tinham presenteado ao seu predecessor, simplesmente porque esse terreno não poderia ser valorizado senão pelo trabalho dos índios submetidos. A seus olhos, não convinha autorizar, pelo exemplo dos padres, a forma de servidão denominada “serviço pessoal”. Em 1604, no decorrer de uma prédica, [...] o padre Lorençana, ameaçou com a cólera de Deus

todos os habitantes de Assunção que não libertassem os índios capturados [...]. (LUGON, 1976, p. 29).

Os desdobramentos dessas e outras atitudes dos jesuítas implicaram em problemas substanciais à atuação da ordem na região: perderam doações e esmolas e sua igreja deixou de ser frequentada; a situação levou o padre Aquaviva, geral da Companhia, a converter o Paraguai em uma província separada das demais atuações jesuíticas na colônia, a fim de que os entreveros daquela não afetassem as outras. A província do Paraguai começou, pois, com oito padres e depois de sete anos já somavam 113 padres. Buscou-se, nesse sentido, estabelecer missões em lugares fixos e distantes de grupamentos coloniais. Viam, assim, a necessidade de manter os índios ao redor de uma igreja fixa, isolando-os dos coloniais corrompidos (LUGON, 1976). Assim sendo,

Os jesuítas procuraram evitar os erros das missões do México, do Canadá e do Brasil, onde permitiram a convivência com os brancos, fontes de maus exemplos e costumazes exploradores dos índios. As missões da província do Paraguai desenvolveram-se isoladas do espanhol e do português, até a expulsão dos jesuítas, em 1768, quando padres de outras ordens e militares espanhóis tomaram conta da administração, dilapidando os bens indígenas. (FLORES, 1996, p. 23).

Em 11 de outubro de 1611 – período em que as primeiras reduções já estavam estabelecidas – foi baixado um decreto oficial de autonomia dos guaranis que versava sobre a liberdade do indígena e que eles não deveriam estar sujeitos a ninguém. Esse fato na teoria viria a ajudar os jesuítas com seu intento de isolar os índios dos colonos, porém, na prática, a situação não foi precisamente essa: por inúmeras vezes os administradores coloniais mostraram hostilidade para com as missões guaranis e, ainda que um decreto defende-se a autonomia indígena, o rei e toda administração colonial permitiram que se saqueassem e destruíssem as missões que se estabeleciam; permitiram que habitantes das missões fossem raptados e mortos aos montes (LUGON, 1976). Por isso “a República Guarani teve de contar apenas consigo. Mostrou-se capaz de salvaguardar a sua liberdade, desde que pudesse defender-se com armas iguais.”²¹ (LUGON, 1976 p. 32).

Segundo Lugon (1976) pelo ano de 1612²² as reduções já tinham cada uma mais de dois mil habitantes. Já em 1623 Guairá contava com treze missões e no mesmo ano

²¹ Veremos mais adiante que as missões jesuíticas contavam com força militar própria.

²² Ano em que o padre Antonio Ruiz de Montoya chegou em auxílio às missões, tornando-se superior geral da República dos guaranis de 1620 a 1637 (LUGON, 1976).

foi fundada São Francisco Xavier. As fundações das reduções seguem a seguinte cronologia:

[...] Encarnación em 1624, S. José em 1625, S. Pablo em 1627, com oitocentas famílias e mais de quatro mil almas desde o princípio; Arcangeles no mesmo ano, S. Miguel, Santo Antônio e S. Tomé em 1628, esta última com oitocentas famílias também; S. Pedro em 1629, Jesus-Maria em 1630 e, finalmente, no mesmo ano, Santa Maria Maior, sobre o Iguaçu, afluente do alto Paraná. Calcula-se que as reduções do Guaíra contavam, nessa altura, entre setenta mil e cem mil almas. [...] na serra do Tape, dez a doze reduções estavam também formadas [...] No vale do Paraná, o padre Gonzales desenvolveu uma atividade extraordinária, estendendo suas fundações desde Entre-Rios [...] até às margens do Uruguai e mais além [...] Fundara Santana e Itapuã, em 1615, Concepción, em 1620, S. Nicolau em 1625. [...] e Yapeyu (Los Reis), futura capital da República Guarani. (LUGON, 1976, p. 40-41).

A primeira fase da atuação missioneira ainda apresenta outro processo que as missões jesuíticas enfrentaram: os constantes ataques dos colonos espanhóis e, posteriormente, os ataques sofridos pelos portugueses de São Paulo do Piratininga da província do Brasil. Primeiro destruíram a redução de *Encarnación*, posteriormente devastaram as reduções de Santo Antonio, São Miguel, Jesus-Maria, e também São Pablo e São Francisco Xavier, totalizando mais de dez mil guaranis mortos e aprisionados. Na serra do Tape houve também grande destruição, começando a partir de 1635 e que levou ao abandono das missões de toda região compreendida entre o Uruguai e o Piratini. Por volta de 1637 de doze reduções somente três não estavam avariadas (LUGON, 1976). Desse modo, “A República Guarani apenas trinta anos após a sua fundação, tinha [...] ficado reduzida à metade” (LUGON, 1976, p. 65). Assim sendo

Essa primeira fase das missões [...] findou-se em 1640, com os ataques e depredações dos bandeirantes. Os jesuítas e missionários abandonaram o território [...] que ficou como terra de ninguém. (FLORES, 1996, p. 23).

Posteriormente, as missões jesuíticas entram nas fases subsequentes apresentadas acima e ganham fôlego novo, ao passo que “Desfrutavam de uma tranquilidade que não temia mais ser perturbada [...] A forma de governo dessa república cristã estava já bem próxima do ponto de perfeição em que a vemos hoje” (CHARLEVOIX apud LUGON, 1976, p. 65).

3.2.A ESTRUTURA DAS MISSÕES E OS SISTEMAS DAS MISSÕES

Neste item explicaremos como se estruturavam as missões da província do Paraguai, como se desenvolviam, como era o sistema dessas missões e como elas se diferenciavam da estrutura colonial dos ibéricos. Fazendo esse relato, queremos ter condições de pensar essas missões como uma sociedade que destoava da estrutura colonial que se apresentava, podendo, assim, analisar a atuação dos jesuítas com os índios como um processo que desenvolveu autonomias locais, apesar de estar situado sob a administração colonial espanhola. Esse é o desafio das próximas páginas.

O que nos favorece pensar as missões jesuíticas da província do Paraguai como processo autônomo é a afirmação de que “Cada redução gozava de autossuficiência econômica e autonomia administrativa.” (FLORES, 1996, p. 32). Porém, Flores (1996) destaca que as missões da província do Paraguai não constituíam um estado soberano, pois se situavam no território pertencente à Espanha e os índios eram vassallos da coroa, pagando-a impostos. Para o autor, ficava restrito “À Companhia de Jesus [...] a administração da terra, das casas e dos negócios [...]” (FLORES, 1996, p. 36).

Convergindo com os escritos de Flores (1996), Kern (1982) defende que a organização política das missões jesuíticas do Paraguai manteve sempre relações com a sociedade colonial espanhola e que dela nunca se emancipou. Desse modo,

[...] a organização política dos Trinta Povos não foi uma antevisão política do futuro, nem a aplicação de utopias renascentistas, nem o ponto de partida para o estabelecimento de um “Estado Jesuítico”. Foi apenas o resultado de uma busca de equilíbrio entre a sociedade espanhola e indígena, entre os interesses das frentes de expansão colonizadora hispano-portuguesa e os objetivos evangelizadores da ação missionária, entre o trono e o altar. (KERN, 1982, p. 8).

No mesmo sentido da afirmação de Kern (1982) de que a organização política das missões jesuíticas do Paraguai não foi um presságio de qualquer modelo político futuro, Flores (1996) descaracteriza as missões do Paraguai enquanto uma república. Para ele, o fato de cada missão ter um *cabildo*²³ que gozava de autonomia na administração do território, induziu autores a pensar que as missões jesuíticas formavam

²³ “conselho formado, nas missões jesuíticas, pelo carregador (espécie de prefeito), alcaide (vice prefeito), alguacil (comissário executivo), fiscais, juizes, quatro regedores (conselheiros municipais), mayordomo (procurador), um tenente e um alferes real. Cada missão era administrada também por um padre jesuíta subordinado ao Superior que coordenava a confederação” (NETO, 2012, p. 179).

uma república. Assim sendo, Flores (1996) aponta que muitos escritores buscaram diferenciar o sistema das missões jesuíticas de qualquer outro sistema da época, quando, na verdade, essas missões faziam parte da unidade do sistema colonial espanhol.

Lugon (1976), por outro lado, aponta que as missões jesuíticas constituíram uma República comunista cristã dos Guaranis, pois a organização se fundamentava no patrimônio coletivo dos meios de produção sem a presença da propriedade privada. A discrepância entre o comunismo e o cristianismo era resolvida pelo argumento de que nunca se vivenciou o verdadeiro comunismo, e que nunca se instituiu uma verdadeira sociedade cristã. Ou seja,

[...] a inspiração cristã, dirigindo-se aos grupos de neófitos, não encontra mais condições subjetivas de maturidade do que a estrutura comunista que, repousando em bases técnicas ainda rudimentares, não encontra suas condições objetivas de maturidade.²⁴

Nesse sentido, Lugon (1976, p. 91) defende que “a República Guarani realizava, assim, em pequena escala, a fórmula do federalismo internacional do futuro: administração autônoma das comunidades e liberdades locais, garantidas na base de um regime político econômico unificado”.

Indo de acordo com a visão de Lugon (1976), Neto (2012) descreve que a economia das missões dos Trinta Povos – as quais ele denomina de república-modelo – era autossustentável, porque não se sujeitava aos fluxos financeiros internacionais, representando, desse modo, uma ameaça aos interesses do sistema colonial (NETO, 2012). Assim sendo, pode-se dizer que as missões do Paraguai tiveram condições de manter “considerável autonomia em relação ao regime colonial e à Coroa de Espanha” (NETO, 2012, p. 23). Neto ainda destaca que, “O surpreendente progresso alcançado pelas missões na economia e nas artes despertou a inveja de povos vizinhos e até nas cortes da Europa que chegaram a se sentir ameaçadas de perder o controle sobre a colônia.” (2012, p. 24).

A estrutura dessas missões era dotada de uma administração local, composta por um Conselho ou um *Cabildo* que era formado pelo prefeito, na figura do próprio cacique indígena, sendo auxiliado por um vice-prefeito (*alcaide*) que era inspetor de ensino, por um fiscal, um comissário administrativo, por dois oficiais de polícia, por dois juízes e, para completar essa estrutura administrativa, quatro conselheiros que

²⁴ Desroches In: Lugon (1976, p. 2))

possuíam assessores de acordo com o número de habitantes das missões (NETO, 2012). Nesse contexto, descreve-se que “[...] cada *Pueblo de Índios* terá um alcaide e dois Regedores para cada grupo de oitenta casas, aumentando esse número em função da densidade demográfica da população” (KERN, 1982, p. 45). Lugon (1976, p. 89) explica a organização político administrativa da seguinte maneira:

O conselho de cada redução compreendia o corregedor ou presidente, muitas vezes denominado cacique, o qual tinha as suas ordens um [...] comissário administrativo; o [...] vice-presidente, [...] [dois] oficiais de polícia que dirigiam o policiamento das ruas e dos campos; o fiscal e seu lugar-tenente, encarregado, entre outras coisas, de manter os registros do estado civil; enfim, quatro regedores ou conselheiros, assumindo diversos serviços e, eventualmente, assessores cujo número é proporcional ao dos habitantes.

Segundo Neto (2012) cada redução gozava dessa estrutura político-administrativa, formando, assim, uma pequena república independente para a administração interna. Assim sendo, os padres jesuítas mantinham o controle do funcionamento dessa estrutura e, em caso de litígios, os índios os acionavam (NETO, 2012). Nesse sentido, Lugon (1976, p. 91-92) aponta que

Os jesuítas conservavam pacificamente [...] o controle do organismo por eles criado. Exerciam o direito de veto. Em caso de conflito ou abuso de poder, por parte dos funcionários, sempre os índios recorriam a eles como à autoridade reconhecida por todos e indiscutida.

Kern (1982) ao escrever sobre a estrutura político-administrativa das missões apresenta uma ressalva de que esta estrutura sofre influências de dois processos: um é o local, que aparece na figura política do cacique e na tradição nativa; e a segunda é internacional ou externa, representada pelos jesuítas e pela administração espanhola. Fazendo o apontamento dessa mescla, o autor questiona-se como essa organização pode decidir seu processo histórico de forma autônoma, reforçando, assim, sua posição de que as missões nunca se constituíram enquanto projeto autônomo ou emancipatório. Destarte,

Nesta organização política, os representantes destas duas sociedades [o local e o internacional] destas duas concepções de mundo, foram o Cacique e o jesuíta. Juntos tentaram a síntese política destas duas sociedades diferentes. Ambos, caciques e jesuítas, agiram através do Cabildo, a instituição hispânica governativa municipal. (KERN, 1982, p. 47).

Essas missões contavam também com um sistema legislativo formado por regulamentos, leis e costumes, compilados no Livro de Ordens, estando disposto um

exemplar para cada redução (LUGON, 1976). A manutenção da ordem e a execução das leis eram exercidas preventivamente (NETO, 2012). Nesse sentido, “A polícia velava pela aplicação das leis e manutenção da ordem, de um modo sobretudo preventivo. As advertências eram suficientes, na maioria dos casos, para evitar infrações” (LUGON, 1976, p. 93).

Segundo Lugon (1976), do Livro de Ordens emanava, também, um Código Penal. As punições compreendiam penitência com orações e jejuns, por vezes a prisão e, em casos extremos, açoites com vinte e cinco aplicações, além da possibilidade de prisão perpétua em casos de crimes muito graves (NETO, 2012).

Nesse contexto, Kern (1982) expõe o sistema da *encomienda*²⁵ que ocorria fora das missões no qual se situavam os indígenas; esse sistema possuía alto grau coercitivo com castigos aplicados pelos administradores espanhóis, a fim de obrigar os índios a cumprirem com tarefas voltadas para produção. Nas missões, por outro lado, Kern (1982, p. 59) descreve que:

O sistema penal nunca foi rigoroso em excesso, o que foi extraordinário para uma época em que as punições, mesmo na Europa, eram ainda violentas. A coercitividade era, assim, mínima, e durante um século e meio não fizeram os Guaranis nenhuma revolta contra os jesuítas, enquanto no mesmo período as reações contra os encomendeiros foram violentas e frequentes. [...] Só um sistema penal não rigoroso pode explicar como apenas dois padres podiam controlar uma missão inteira.

Para Lugon (1976, p. 95) “O direito penal da República dos Jesuítas era, como se vê, de uma benignidade extrema, comparado com o direito colonial ou mesmo com o direito vigente nessa época nos países europeus mais avançados”. Por isso, pode-se dizer que a obediência que se presenciava nas missões não era oriunda do medo de punições físicas, mas, pelo contrário, os Guaranis obedeciam por acreditarem nas regras que a eles se apresentavam (KERN, 1982). Desse modo, as contestações quase nunca existiam, pois “[...] a liderança dos jesuítas se fazia antes de tudo pela palavra, pelo prestígio ou pelo seu senso de justiça, numa sociedade Guarani onde estes sempre foram os atributos de poder” (KERN, 1982, p. 60).²⁶

²⁵ “Sistema de servidão total em que o *encomendero* submetia, por mercê real, a trabalhos em obras públicas ou minas, os índios aprisionados em combate” (NETO, 2012, p. 180). Não era o mesmo sistema desenvolvido nas reduções.

²⁶ Kern (1982) demonstra que a partir do estudo legislativo e penal das missões, surge a questão da liberdade dos Guaranis frente a esses processos.

No tocante ao sistema econômico das missões, Neto (2012) destaca que os bens produzidos pertenciam a todos os que habitavam a redução, de maneira que o comércio privado era desconhecido, pois o total da colheita era colocado nos armazéns públicos e depois era distribuído para os chefes de bairros que repassavam às famílias de acordo com a quantidade de dependentes. Desse modo, ninguém possuía nada próprio, mas todos os habitantes desfrutavam e acessavam tudo, no que pode se chamar de propriedade coletiva dos meios de produção (NETO, 2012)²⁷. Nessa perspectiva, haviam dois tipos de propriedades nas missões: o *Abambaé*, propriedade particular de cada indígena, e o *Tupambaé*, propriedade de Deus, ou seja, propriedade coletiva (KERN, 1982); isto é, “*Tupambaé* era a área comum e *Abambaé* correspondia ao terreno de cada família” (NETO, 2012, p. 35). Nesse sentido, de acordo com Kern (1982) a coexistência do *Abambaé* e do *Tupambaé* concederam às missões da província do Paraguai características muito especiais que são o início de interpretações muito diversas sobre as bases econômicas dessa organização missioneira.

De acordo com Neto (2012), a partir do *Tupambaé* obtinha-se um fundo comum, compensando, assim, o excedente que se produzia no *Abambaé*, e, por conseguinte, “evitava-se o uso do dinheiro e seu poder de corrupção, todos contribuía para a produção comum sem se preocupar em acumular lucro” (NETO, 2012, p. 68).

Lugon (1976), ao escrever sobre essa divisão de lotes, rebate a tentativa de alguns escritos de descaracterizar a noção de propriedade coletiva dos meios de produção através do *Abambaé*, sugerindo que a terra estava dividida sob a égide da propriedade privada. Desse modo ele argumenta que

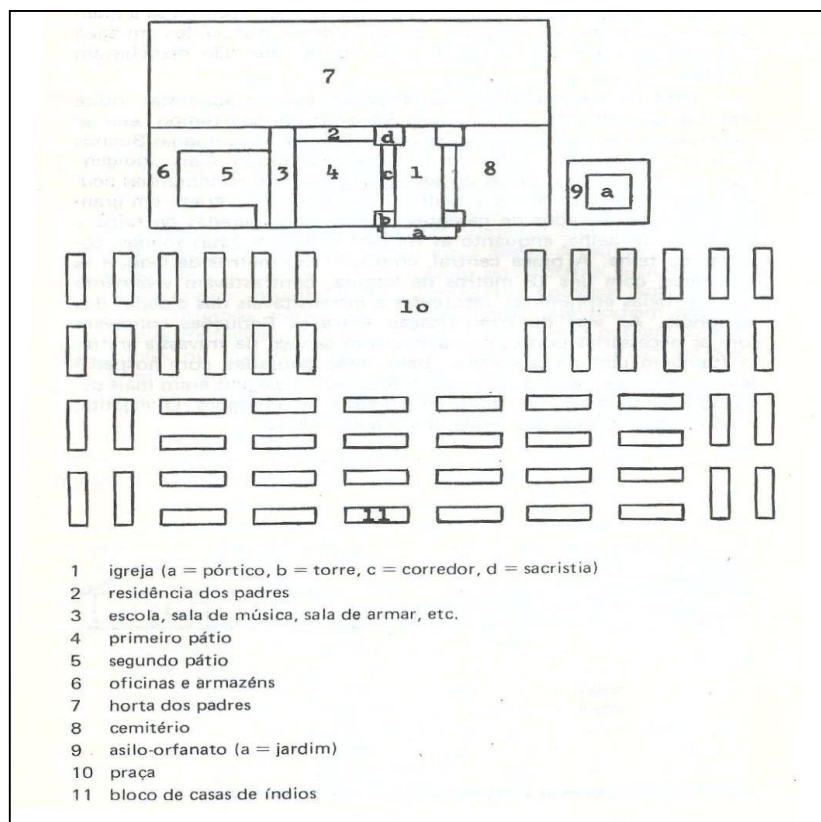
Os lotes eram atribuídos no momento do matrimônio e somente à título vitalício. Não eram hereditários. [...] O lote do pai retornava à comunidade no momento da morte, mesmo que houvesse viúva, sem prejuízo algum, de resto, para ela ou para os filhos do casal. [...] o trabalho era regulamentado e controlado no lote confiado a um cidadão, tal qual nas terras indivisas. Os animais de tiro, os instrumentos de lavoura e as sementes eram ainda fornecidos pela Comunidade, tanto para os lotes como as terras indivisas (LUGON, 1976, p. 174).

Nesse sentido, podemos pensar sob o ponto de vista do plano urbano que era aplicado nos Trinta Povos. Segundo Bruxel (1978), a estrutura urbana seguia um padrão legalmente estabelecido, que pretendia ser o mais discreto possível, em um contexto que

²⁷ Para Lugon (1976, p. 182) “De uma ponta a outra de sua história, a República Guarani viveu sob o regime de propriedade comum da terra”.

se buscava afastar os guaranis da escravidão dos *encomenderos*, por um lado, e dos bandeirantes, por outro, além de facilitar a eficiência da administração de cada redução. O plano urbano era constituído, assim, por uma grande praça quadrada ao centro para onde se dirigiam as ruas principais; ao norte da praça se instalavam a igreja, o orfanato, o asilo e dois pátios. Atrás de um desses pátios localizava-se a residência dos padres e ao redor do outro pátio distribuía-se oficinas e armazéns, que tinham à frente as casas dos índios divididas em vários blocos que seguiam padrão retangular, de maneira que as reduções poderiam crescer ordenadamente.

Mapa 2: Plano urbano das Missões.



Fonte: Bruxel (1978). Elaboração: Bruxel (1978).

A economia baseava-se na produção de erva-mate, couro, legumes, algodão, fumo e diversos objetos manufaturados (LUGON, 1976). Produzia-se para o consumo interno e também para a exportação, além da necessidade de importação de vidro, metal e tecido (KERN, 1982). Nesse sentido, Lugon (1976, p. 156) observa algumas trocas de produtos entre as missões dos Trinta Povos: “Yapeyu importava, por exemplo, das

reduções do norte, o fumo, o chá e o algodão, que sua situação [...] não lhe permitia produzir em condições tão boas.” Destarte, era possível indicar estatísticas sobre as necessidades de cada redução para, assim, poder proceder com trocas entre elas. Sobre esse panorama, Kern (1982, p. 78) descreve que “Internamente, o comércio se limitava às trocas reduzidas dentro de cada Missão e um pouco mais acentuados entre os Trinta Povos, devido à natureza da localização geográfica de certas Missões, mais ricas em rebanhos umas, em erva-mate ou algodão outras.” Neto (2012), por sua vez, aponta que cada missão objetivava se autoabastecer, plantando a maior quantidade de produtos que o solo comportasse e, somente em caso de escassez, fazia-se intercâmbio com outra missão.

Em decorrência dessa crescente gama de produção e comércio, fez-se necessária uma regulamentação, a qual se refletiu na criação de um mecanismo regulador do comércio exterior dessas reduções: os chamados Ofícios de Missões (KERN, 1982). Esses Ofícios de Missões eram procuradorias representativas, pelas quais os índios conseguiam participar da comercialização em outros mercados (NETO, 2012). Kern (1982, p. 79) descreve que os “[...] Ofícios das Missões controlavam a exportação de erva-mate, algodão, fumo, couros, açúcar e produtos artesanais, bem como a importação de ferro, facas, tachos, espadas, escopetas, tintas, prata, ouro, telas, panos, contas de vidro, medalhas, cruces, etc.” Nesse sentido, Lugon (1976, p. 156) observa os Ofícios como um mecanismo da comunidade, uma vez que “O comércio entre as reduções, assim como o comércio externo, estavam monopolizados e dirigidos completamente pela comunidade”.

Por fim, há um questionamento interessante sobre a política econômica adotada nas missões dos Trinta Povos: o desenvolvimento da economia dessas missões poderia estar em contradição com o objetivo que tinha a atuação missionária na região? (KERN, 1982). Contudo, para o próprio Kern (1982, p.81) essa atuação econômica nunca fugiu da ética cristã, uma vez que “O dirigismo jesuíta utilizou a idiosincrasia comunitária aborígine e seu gregarismo, bem como o solidarismo da fé Cristã, para levar os indígenas a avançar por um caminho de desenvolvimento econômico, sem romper com a ideia de comunidade cristã”. Desse modo, os jesuítas condenaram o abuso do poder econômico, a ambição pela materialidade e a demasiada importância da esfera temporal em detrimento da esfera espiritual, pretendendo, assim, manter os Guaranis na fé cristã e livrá-los da escravidão de espanhóis e portugueses (KERN, 1982).

Portanto, ao fim deste item, elucidamos os processos referentes à estrutura, sistema e o desenvolvimento das missões da província do Paraguai. Apresentamos, de maneira sucinta, os pontos de vista divergentes da atuação missioneira dos Trinta Povos. O que parece ser comum às opiniões apresentadas é a autossuficiência que as missões da província do Paraguai apresentavam, o que, em alguma medida, não deixa de representar certo grau de autonomia das missões – vide Flores (1996) que tenta argumentar que as missões jesuíticas não possuíam autonomia, mas, bem como o faz Neto (2012) e Lugon (1976), diz que as missões possuíam autossuficiência política, administrativa e econômica. Por isso, da breve apresentação feita sobre a estrutura e sistema das missões, pudemos chegar a algumas conclusões: i) ainda que estivesse sob a batuta colonial espanhola, a articulação das missões representou um processo transpassado de autonomia, seja pela apresentação de um modelo político-econômico de propriedade coletiva do povo, ou propriedade coletiva dos meios de produção – que confronta a estrutura colonial dos ibéricos –, seja pela independência econômica que essas missões tinham em relação aos impérios; ii) denotar as missões dos Trinta Povos como única e exclusivamente um mecanismo de controle da Coroa é reduzi-las e ignorar que “As Missões tinham sido o exemplo histórico de ruptura da continuidade do domínio colonial na região [...] baseada na propriedade coletiva dos Povos, constituídos através das alianças entre as famílias extensas indígenas sob a orientação geral da Companhia de Jesus” (GOLIN, 2014, p.11), que afastou o indígena da escravidão das *encomiendas*, ainda que devesse vassalagem ao rei.

4. AS QUESTÕES GEOPOLÍTICAS DAS MISSÕES NA PROVÍNCIA DO PARAGUAI E A AUTODETERMINAÇÃO DE SUJEITOS SUBALTERNIZADOS

Para o desenvolvimento do estudo acerca das questões geopolíticas das missões jesuíticas na província do Paraguai, devemos apresentar de antemão nossa problemática e hipótese para este tema. A primeira indagação que deve ser feita é se, de fato, as missões possuíam alguma relevância geopolítica em face de Espanha e Portugal. Se respondermos positivamente a essa pergunta, cabe-nos questionar quais eram essas relevâncias e, por conseguinte, problematizar como atuação missioneira junto aos guaranis na província do Paraguai teve importância do ponto de vista geopolítico (estratégico ou de interesses) que tenha relevância sob a perspectiva das relações internacionais.

Nesse sentido, nossa hipótese se desenvolve em dois momentos: por um lado, acreditamos que as Missões jesuíticas se tornaram um inconveniente para os interesses geopolíticos de Espanha e Portugal, pois essas Missões se constituíram autonomias perante a estrutura colonial ibérica. Por outro lado, pensamos que as missões, principalmente dos sete povos, lideradas pelos jesuítas juntamente aos guaranis reclamaram sua posição territorial frente aos ditames do tratado de Madri (1750) e, por isso, produziram efeitos geopolíticos que confrontavam as decisões diplomáticas dos ibéricos, o que carrega muita relevância do ponto de vista das relações internacionais.

4.1.A IMPORTÂNCIA GEOPOLÍTICA DAS MISSÕES

Não precisaríamos de muito esforço para demonstrar a importância geopolítica das missões da província do Paraguai. Para defender nosso argumento bastaria replicar a afirmação de Golin (2014) de que as missões surgem como uma estratégia geopolítica da Coroa espanhola, funcionando como uma contenção para o avanço lusitano na

fronteira de Tordesilhas. O que a Espanha queria, portanto, com as missões era proteger um território estrategicamente importante.

Todavia, ainda que esse argumento apresente uma importância geopolítica das missões, nós estaríamos reduzindo tal importância a um mero mecanismo de defesa de Castela e, de igual modo, desconsiderando acontecimentos que geraram “[...] uma experiência única na história da colonização da América, baseada na posse coletiva da terra e no respeito às tradições dos povos nativos” (GOLIN, 2014, p. 9-10).

Como expusemos anteriormente, as missões se desenvolveram de tal maneira que se construíram enquanto um modelo destoante frente à estrutura colonial ibérica e, por isso, passaram a estabelecer espaços autônomos, o que caracterizou uma ruptura na dominação colonial espanhola naquela determinada região (GOLIN, 2010; 2014). Desse modo, se considerarmos “[...] sua localização estratégica, às margens dos rios que formam a bacia do Prata [...]” (GOLIN, 2014, p. 26) as missões representavam, de fato, importância geopolítica, que se traduziu em intempérie aos impérios ibéricos naquela região, principalmente à Espanha que já perdera a colônia de Sacramento para Portugal à beira do rio da Prata.

Nesse sentido, discute-se a possível criação de um projeto hegemônico “jesuítico-guarani”. Como já vimos em momentos anteriores, a articulação dos padres com os índios deu conta de construir uma sociedade que teve autossuficiência e autonomia do ponto de vista econômico, político, administrativo e social.

A possível construção de um projeto hegemônico por parte das missões²⁸ foi defendida com veemência por opositores da organização missioneira, que estavam temerosos em ver mais de 60% do mercado do rio da Prata ligado às missões e, resistindo em admitir a capacidade do indígena de fazer aquela organização de sucesso progredir, culpavam os jesuítas e acusavam as missões de ser um projeto teocrático que abarcava grande espaço territorial (GOLIN, 2014). Sob essa perspectiva, as missões, que tinham objetivo geopolítico de guardar a fronteira espanhola no sul, passaram a produzir outro efeito geopolítico: eram uma tensão real na região que se potencializava

²⁸ Questiona-se a possível formação de um Estado jesuítico-guarani. Ao analisar essa questão, Kern (1982) definiu Estado como aquele que detém o monopólio da força em um determinado território e que aglutina uma comunidade de pessoas, tendo como atributos o povo, território, governo e soberania interna e reconhecimento externo. Observa, pois, que não há a formação de um Estado soberano por parte nas missões jesuíticas, pois, por exemplo, não se tem o reconhecimento de uma soberania interna e externa.

na medida em que se plantava o temor da criação de uma ordem hegemônica, ainda mais por se tratar de um projeto envolto por autonomia e que já participava majoritariamente do comércio pratense.

Não há provas, contudo, de uma sublevação ensaiada e pensada até a assinatura do tratado de limites ou de um projeto hegemônico insurgente. Mas a partir da ratificação do tratado de 1750 o panorama muda e a população das missões arma um levante, visto que “[...] além de sofrerem graves danos materiais, as missões estavam ameaçadas de perder boa parte de sua autonomia política e territorial. Nos Sete Povos das Missões, cerca de 30 mil pessoas seriam atingidas diretamente” (QUEVEDO, 1996, p.20).

Se as missões já eram consideradas pelos seus opositores um problema geopolítico em construção, depois da assinatura do Tratado de Madri aqueles povos reclamaram sua posição e a tensão geopolítica se concretizou. Porém, antes de continuarmos com nossa análise, expliquemos sucintamente sobre o que versava o tratado.

Como vimos, a Espanha utilizou as missões como estratégia geopolítica para frear o avanço lusitano no sul. Isso porque há muito que Portugal havia avançado a linha de Tordesilhas e estendia-se para o interior das terras espanholas. Já no ano de 1680 Portugal fundou a colônia de Santíssimo Sacramento às margens do Prata. Devido à importância estratégica de Sacramento seguiram-se várias controvérsias diplomáticas entre os ibéricos na região que chegaram até o conflito bélico (POSSAMAI, 2010).

O Tratado de Madri é elaborado para resolver essas controvérsias ante a intenção da Espanha de controlar toda navegação do Prata e de afastar Portugal de uma possível aproximação das riquezas de Potosí (FLORES, 1996). Desse modo, o tratado estabelecia que “[...] Portugal entregasse a Colônia de Sacramento à Espanha para receber em troca os Sete Povos das Missões, localizados na margem leste do rio Uruguai, então sob domínio espanhol” (GOLIN, 2014, p. 14).

Os índios e padres dos Sete Povos, por sua vez, não foram nem consultados na época das negociações do tratado e este os atingia diretamente (QUEVEDO, 1996), vide o artigo 16 do tratado que descreve o seguinte:

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)

Esperavam, pois, uma subserviência dos povos indígenas e dos padres. Os líderes ibéricos acreditavam que os povos abandonariam suas terras e recomeçariam em outro lugar com alto grau de obediência, não consideraram que aqueles atores que formaram as missões dos Sete Povos possuíam vontade própria, nem que seriam capazes de reclamar sua posição naquela região.

Mas a história mostra o contrário: amparados por um grande número de padres que lutaram pela anulação do tratado, os povos indígenas não saíram de suas terras se não pela guerra (GOLIN, 2014). O levante que se anunciava tem grande importância do ponto de vista geopolítico, de modo que representa uma ameaça concreta aos interesses diplomáticos de Espanha e Portugal que, ao tentar fazer valer os acordos do Tratado de Madri, tiveram o exercício da sua soberania contido pelos interesses de uma organização indigenista-missionária que, como vimos, era perpassada de autonomia.

Após a assinatura do tratado se organizaram os processos de demarcação dos limites entre espanhóis e portugueses já em 1752. Contudo, quando as autoridades de Portugal e Espanha se dirigiram a região para começar com as demarcações, se depararam com o espírito de resistência dos povos das missões. Um ano depois se tornou mais evidente a resistência quando muitos padres jesuítas se recusaram a obedecer a ordem que emanava do superior da Companhia de fazer emigração dos povos da região. Muitas resistências se seguiram à demarcação ibérica das terras; os indígenas armados reclamavam aquele território como sendo uma concessão divina para eles. Essas diferentes resistências fazem explodir a guerra em 1754 (QUEVEDO, 1996).

Os padres jesuítas já impossibilitados de convencer, pela via da negociação, os ibéricos de cancelarem o tratado, voltaram seus esforços às negociações que prorrogassem o início das demarcações; justificavam que haviam colheitas a serem feitas e, que depois de concluídas, teriam condições de realizar o deslocamento dos indígenas. Porém, com estas prorrogações, buscava-se conseguir mais tempo para que a resistência pudesse ser preparada. A ordem que vinha do Padre Geral da Companhia de

Jesus era que se cumprissem o que estabelecera o tratado, contudo isso divergia dos fundamentos de justiça que os jesuítas pregavam: resistência ao escravismo, à arbitrariedade e às formas de opressão (NETO, 2012).

Armada a resistência, os chefes militares Gomes Freire de Andrada e Marquês de Valdelírios de Portugal e Espanha, respectivamente, se reuniram para combinar a primeira campanha da guerra. Assim, decidiram que as forças espanholas atacariam São Borja e as forças portuguesas invadiriam Santo Ângelo. O avanço das respectivas tropas foi penoso; a tropa espanhola armou acampamento no decorrer do caminho na estância de Japeju, lá foi atacada por trezentos índios que quando capturados diziam estar defendendo a terra concedida a eles por Deus (QUEVEDO, 1996).

As tropas portuguesas que, por sua vez, atracaram seus navios no rio Pardo, às margens da fronteira das missões de São João, São Miguel e Santo Ângelo, encontraram, no lado oposto do rio, tropas indígenas posicionadas lideradas por Sepé Tiaraju²⁹ que ameaçavam partir para o conflito caso os portugueses prosseguissem com a invasão. Em decorrência da cheia do rio, as tropas portuguesas negociaram o avanço para as terras missioneiras, que não seriam inundadas por estarem em localidade mais alta. Os chefes indígenas aceitaram que passassem de quarenta a cinquenta homens, porém passaram 170 de supetão e se colocaram na posição de domínio. Contudo o governador de Buenos Aires endereçou uma carta às tropas luso-brasileiras para que não agissem sem antes receber orientações sobre o plano de guerra e, assim, as tropas se retiraram e, antes de deixarem o território, o general Gomes Freire assinou um armistício com os líderes das tropas indígenas. Os jesuítas, todavia, advertiram que aquela paz não seria duradoura (QUEVEDO, 1996; GOLIN, 2014).

A resistência dos guaranis apresenta dois grandes problemas geopolíticos e de muita relevância sob a ótica das Relações Internacionais para os impérios ibéricos: o primeiro é, precisamente, a sublevação de uma organização que se destoava da estrutura colonial constituindo autonomias locais, e que impediu os ibéricos de exercerem suas soberanias pelo que fora acordado diplomaticamente no tratado de 1750. O outro problema é que o discurso dos povos das missões deixa claro que aquela região a ser demarcada pelas Coroas pertencia a eles, não porque foi concedida pela Espanha, mas

²⁹ Foi corregedor em São Miguel tendo atribuições de polícia no interior da redução; comandou manobras de guerra durante todo conflito contra os ibéricos.

porque fora dada por Deus. Além disso, os padres jesuítas reclamavam que, caso os índios fossem retirados daquele território, estaria se infringindo um direito natural dos índios sobre aquelas terras³⁰ (QUEVEDO, 1996; LUGON, 1976; GOLIN, 2014).

Em uma das cartas endereçadas à Buenos Aires, os líderes indígenas questionam a obrigatoriedade de saírem da terra:

Como poderá a vontade de Deus ser que vós tomeis e arruineis tudo o que nos pertence? Aquilo que possuímos é exclusivamente o fruto de nossa fadiga [...] Não somos apenas os sete povos da margem esquerda, mas doze outras reduções estão decididas a sacrificarem-se conosco desde que tenteis apoderar-vos de nossas terras. (LUGON, 1976, p. 290)

Em outra carta escrita por Sapé, fica bem evidente a noção de pertencimento do indígena ao território das missões. Nela o índio descola as missões do império espanhol:

[...] dizem-nos que devemos abandonar as nossas terras, as nossas culturas, nossas casas e até a nossa pátria. Isso não é uma ordem de Deus, mas do Demônio. [...] É muito fácil dizer: – Vocês, índios, dêem suas terras e tudo o que têm aos portugueses. – Mas nunca acreditamos nisso e nunca tal acontecerá. Por que o nosso rei não dá aos portugueses Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e o Paraguai? (LUGON, 1976, p. 290)

Apesar de não ser possível analisar a questão do nacionalismo por parte dos guaranis, fica evidente que “[...] sua ligação com o lugar de origem era intensa” (NETO, 2012, p. 117). Essa autodeterminação dos povos torna-se uma tensão geopolítica importante quando associada à autonomia que as missões possuíam, vide, por exemplo, o que escreve o padre Provincial ao rei da Espanha dizendo que não seria possível se opor às tropas guaranis e que, caso os chamassem à guerra, até as cidades espanholas não estariam em segurança³¹ (LUGON, 1976). Advertência que tem sua parcela de razão se levarmos em conta que a resistência indígena só foi abalada depois de uma coalizão militar poderosa entre os aliados ibéricos (GOLIN, 2014).

Nesse sentido, impossibilitados de dominarem as missões, os ibéricos planejam a segunda campanha de guerra, a qual conseguiu vencer a resistência indígena. O

³⁰ Foi nesse sentido que muitos padres lutaram pela anulação do tratado de Madri. Couto (2009, apud GOLIN, 2014, p. 36) aponta que “a resistência dos inicianos passou da oposição às consequências negativas concretas decorrentes da aplicação das cláusulas do Tratado de Limites à discussão sobre sua legitimidade”, pois a remoção em massa de indígenas e a não indenização devida constituíram uma infração ao direito natural daqueles povos.

³¹ Muitos opositores da atuação da Companhia de Jesus viram nesse relato a prova de um incentivo jesuítico à sublevação indígena e fizeram uso dele como uma das provas para condenar os jesuítas anos mais tarde (LUGON, 1976)

governador de Buenos Aires José de Andonaegui, que sofria pressões internas em decorrência da incapacidade dos exércitos de conquistarem as missões, convocou um conselho de guerra que propunha utilizar em conjunto forças militares de Portugal e Espanha; aquela contando com 1600 homens e essa com 2300 combatentes. Os exércitos seguiram juntos até o forte de Santa Tecla; a partir daí encontraram as estâncias, postos e povoados abandonados, destruídos e queimados. Os índios se retiraram para preparar uma resistência contra o poderoso exército que se formara. Contudo, em diversas emboscadas centenas de índios foram mortos, incluindo o líder Sepé, o que enfraqueceu a resistência. No ano de 1756 as tropas luso-espanholas entraram e dominaram os territórios de São Miguel, Santo Ângelo e São João, pondo fim à resistência missioneira (QUEVEDO, 1996).

Portanto, a importância e a tensão geopolítica que representou o levante das missões dos Sete Povos foi tamanha que, para conseguir extirpá-la e fazer valer suas soberanias, “[...] Espanha e Portugal superaram seculares rivalidades a fim de mobilizar poderoso exército conjunto para destruir a civilização missioneira, uma ameaça a impérios baseados no colonialismo, no latifúndio e na escravidão” (NETO, 2012, p. 122).

Ao final da guerra estava, pois, o sistema missioneiro abalado e o Tratado de Madri foi anulado pelo Tratado de El Pardo em 1761, fazendo a configuração das terras voltar a ser a mesma de antes da guerra. Assim, o fim da guerra guaraníca deixou um legado de grande importância geopolítica pouco lembrado quando se observa os processos que envolveram o tratado de Madri, principalmente na literatura de Relações Internacionais: a guerra e, por conseguinte, a resistência dos povos indígenas em fazerem a emigração para a outra margem do rio contribuíram para que o Tratado de Madri fosse anulado (GOLIN, 2014), pois a resistência que se formou entre índios e padres causou “La imposibilidad de dar cumplimiento a La entrega de las Siete Misiones hizo que los portugueses a su vez demoraran La entrega de la Colonia de Sacramento a España. De este modo, el Tratado de Madrid quedó sin ejecutarse.” (BOERSNER, 1996, p. 33).

As missões jesuíticas da província do Paraguai selaram “[...] seu próprio destino ao tornar-se, dentro da colônia, um projeto anticolonial. Na verdade as missões provaram ser a utopia possível, desenvolvendo com pertinácia a alternativa

autossustentável com gestão compartilhada.” (NETO, 2012, p. 123). Aos poucos esse sistema ia perdendo suas características, ao passo que suas propriedades coletivas eram roubadas, vendidas e destruídas pelos castelhanos e, depois, pelos luso-brasileiros (GOLIN, 2014).

Ainda sob a perspectiva da importância geopolítica das missões, os índios não fizeram mais do que lutar por seus direitos sob aquele território. Se o Tratado de Madri foi negociado com base no *uti possidetis* – a saber: “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)³² – quem mais teria direito de posse daquelas terras se não os índios? Não questionamos isso no sentido ideológico, mas “[...] Os guaranis, [avisavam os jesuítas ao rei de Espanha], nunca tinham sido derrotados pelos exércitos espanhóis, seu território nunca fora conquistado por ninguém [...] e o único contrato que os vincula ao rei garantia, precisamente, sua liberdade contra o mundo colonial, em nome da Coroa de Espanha. (LUGON, 1976, p. 286).

Durante todo esse contexto de definição de limites de territórios, de contenção de espaços autônomos missionários, de luta pela permanência em um território, está refletida a importância geopolítica das missões jesuítas, tanto como tensão e ameaça geopolítica quanto como estratégia geopolítica de Estado.

Por fim, nesse duro e intrigante processo da história colonial latino-americana foram os povos nativos quem perderam, pois, com a guerra, findou-se uma organização de patrimônio coletivo do povo e, a partir do fim desse sistema, aqueles povos ficaram desamparados, constituindo, na atualidade, a classe subalternizada da sociedade latino-americana. Os patrimônios destes povos foram anexados ao sistema colonial ibérico até desaparecem na propriedade privada da terra, e na massa de nativos despojados das suas riquezas naturais e daquelas oriundas do suor do seu labor (GOLIN, 2014). Finalmente, “As famílias extensas que se mantiveram no modo de vida tradicional continuariam o doloroso processo de luta até a atualidade pelo reconhecimento dos direitos às suas terras, às suas memórias e ao seu patrimônio cultural” (GOLIN, 2014, p. 21).

³² O diplomata Alexandre Gusmão, ícone da diplomacia brasileira, negociou os limites na fronteira sul do império português. A negociação dos limites no território do atual Brasil era considerada por Dom João V “[...] como questão mais importante na política externa de Portugal – aquela que deveria ser resolvida definitivamente” (RIO-BRANCO, 2010, p. 22).

Vejamos no próximo item se as missões podem caracterizar um projeto de emancipação de sujeitos subalternizados, tendo por base o paradigma teórico Pós-colonial desenvolvido no primeiro capítulo deste estudo.

4.2. DESCOLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA

A descolonialidade é de cunho epistemológico em que se reconhece a presença de um conhecimento que é hegemônico, mas que além de reconhecer, contesta-o nas próprias contradições desse conhecimento, de modo que se busca superar esse paradigma dando importância a outros conhecimentos e histórias que foram colocadas na sombra e se tornaram invisíveis pela colonialidade moderna (BRAGATO, 2014).

Tendo por base a composição das missões jesuíticas que abordamos até aqui – a qual aponta para autonomias que destoam do caráter colonial ibérico, defendendo o direito dos povos às suas terras, bem como o direito de luta por seus patrimônios e, acima de tudo, por suas vidas em que se construiu uma sociedade de posse da terra compartilhada e representou a descontinuidade da estrutura colonial ibérica à frente dos povos nativos – surgiu outra pergunta de pesquisa para além da importância geopolítica das missões: a articulação das missões jesuíticas da província do Paraguai, mais especificamente os Trinta Povos, se caracterizaria enquanto um processo de autodeterminação de sujeitos subalternizados?

Para respondermos esse questionamento, na posição de pesquisador, não podemos ocultar que as missões tinham uma determinação colonial, pois o objetivo da Espanha e da Igreja ao designar missões naquela região era reduzir e catequizar aqueles povos, por um lado, e usá-los como barreira geopolítica de Estado, por outro. Contudo, ainda que guiados por esse objetivo, a condução da organização das missões naquela determinada região tomou caminhos autônomos e contornos muito discrepantes da estrutura colonial e do colonialismo ibérico. Essa estruturação autônoma e uma organização econômica, política, administrativa e social destoante dos paradigmas ibéricos se refletiu, como vimos anteriormente, no questionamento ao poderio ibérico a

partir das intenções do Tratado de Madri. Por isso, em alguma medida, temos margem para fazermos um exercício de reflexão sobre as missões como autodeterminação de sujeitos subalternizados.

Portanto, o objetivo deste item é propor uma aproximação das missões jesuíticas com as construções que desenvolvemos no primeiro capítulo deste estudo. Assim, lançaremos mão de alguns conceitos chave de nosso referencial teórico para guiar nossas reflexões. Nossa argumentação caminhará em dois sentidos: primeiramente trataremos das possibilidades; posteriormente das limitações de nossa proposta e, por fim, ao final de cada conceito abordado faremos uma breve conclusão do quão plausível é a análise proposta.

4.2.1. A Filosofia e Teologia da Libertação: Missões jesuíticas dos Trinta Povos como possibilidade de emancipação do não ser, do pobre e oprimido?

Como exposto anteriormente, a filosofia da libertação proposta por Dussel se caracteriza pela busca de emancipação de sujeitos subalternizados a partir da libertação da periferia, do pobre, do inferiorizado e do oprimido. Assim sendo, a problematização que fazemos é se a articulação das missões pode representar traços dessa filosofia da libertação.

Segundo a abordagem sobre a autonomia das missões que discutimos neste estudo, foi apresentado que, em vez de expulsarem os guaranis da região não os considerando como atores ativos daquele espaço, os missionários argumentaram junto aos ibéricos o direito natural dos nativos sobre aquele território; e, posteriormente, os nativos pegaram em armas para defenderem suas terras. Isso demonstra que os nativos estavam sendo deslocados do conceito barbárie e, por conseguinte, vê-se um processo de libertação e de emancipação do outro, que se coloca enquanto ser humano autônomo e autodeterminado, o qual rompe com os mandos e desmandos do poder europeu, caracterizando a descontinuidade do domínio colonial naquela região.

A via da guerra foi a saída dos poderes ibéricos para manter os nativos subalternizados e oprimidos, a qual foi bem-sucedida se considerarmos a situação daqueles povos enquanto subestrado subalterno de nossa sociedade atualmente.

Visto que América Latina fora o palco da ontologia moderna europeia que promoveu a exploração e vitimização do indígena, do mestiço e do negro, as missões podem ser abordadas a partir da filosofia da libertação se levarmos em conta que elas deram conta de afastar os nativos da escravidão das *encomiendas*, caracterizando, pois um processo de resistência dos perseguidos latino-americanos.

Uma vez que a teologia da libertação que abordamos em Boff e Dussel é aquela que representa a opção pelos pobres e oprimidos, o exemplo histórico da renúncia de padres aos votos de obediência à Companhia e à igreja, que os mandavam se retirar da região levando consigo aqueles povos, reflete, pois, a característica fundamental dessa teologia, na medida em que escolheram lutar ao lado dos pobres, oprimidos e subalternizados por seus direitos.

Como abordamos anteriormente, Dussel propõe uma evolução da teologia da libertação latino-americana desde Bartolomeu de las Casas e, ainda que insira as missões no contexto da teologia da cristandade colonial – portanto o contrário da teologia da libertação e legitimadora da ontologia moderna –, ele defende que as missões representaram uma crítica desse processo, na medida em que desenvolveu-se uma organização de cunho socialista com propriedade compartilhada da terra.

Contudo, nossa análise encontra grandes limites se considerarmos que o projeto missionário estava, fatalmente, atrelado aos projetos da igreja católica moderna, de modo que usavam no imaginário indígena a imagem de um Deus benevolente e castigador, suscitando o medo como forma de cristianização dos nativos (RAMOS, 2012).

Apesar disso, precisamente nesta análise, estamos tratando do nativo afastado das *encomiendas* e amparados por grande contingente de padres em sua luta por seu direito natural e patrimonial, refletindo-se, pois, características importantes das abordagens da filosofia e teologia da libertação.

No exato momento da renúncia de alguns padres à ordem que emanava de seus superiores para retirarem os nativos da região, observamos que a determinação colonial

e a ligação teológica das missões com igreja perde importância, pois o que se observa é a busca pelos direitos originários daqueles povos, bem como a opção pela luta ao lado dos oprimidos e marginalizados.

Vê-se, portanto, traços da filosofia da libertação na autodeterminação dos povos que lutam por seus direitos apoiados por padres desertores, desconstruindo a noção de barbárie posta sob aquela gente, que lutam para saírem da condição de subalternos e oprimidos.

E, por fim, a teologia da libertação se apresenta em dois sentidos: no proposto por Dussel de uma sociedade de propriedade socialista que, em alguma medida, destoa-se da teologia da cristandade colonial; e na opção dos jesuítas insubmissos pelos nativos que representavam os pobres e oprimidos daquele contexto.

4.2.2. Pensamento Limiar e a busca pela superação das colonialidades do ser, do poder e do saber: Uma reflexão sob a ótica das missões

Tomemos por base o conceito de pensamento limiar que apresentamos no primeiro capítulo deste estudo. Essa abordagem permite um pensar desconectado da diferença colonial que é síntese das colonialidades do poder, do ser e do saber. Cabe-nos, de acordo com nossa proposta de reflexão, analisar as missões jesuíticas de acordo com essa possibilidade.

A estrutura colonial ibérica se fundamentava na exploração dos nativos a partir de uma divisão racial do trabalho, caracterizando, pois, a colonialidade do poder. A proposta de um outro pensamento (do pensamento limiar), nesse sentido, pode ser observada na organização de patrimônio coletivo das missões dos Trinta Povos, pois a formatação daquela sociedade não se inseria na divisão racista do trabalho nos âmbitos político, econômico e social do sistema colonial/moderno.

Na estrutura colonial ibérica perpetuava-se, também, a colonialidade do ser que se refere a experiência vivida da colonização e seus impactos em como os indivíduos

identificam a si mesmos, de modo que a experiência e opressão coloniais são tão intensas ao ponto do indivíduo se colocar enquanto pertencente àquela estrutura. As missões não poderiam ser traduzidas plenamente como superação dessa colonialidade, pois objetivavam a cristianização dos nativos, fazendo com que esses se identificassem enquanto cristão e não enquanto povos detentores de tradições próprias.

Contudo, indo contra a proposta inicial da atuação missioneira, o que se presenciava fortemente no interior das missões era o protagonismo indígena e constantes tensões internas e externas entre os nativos e as propostas da ordem jesuítica, gerando um hibridismo de práticas (GOLIN, 2014). É nesse sentido que Golin apresenta uma organização que se caracterizava pelo respeito às tradições indígenas.

Assim sendo, podemos observar um nativo que identifica a si mesmo como um ser diferente do europeu, que, ao ver o jesuíta cristão, se coloca enquanto um nativo com crenças já estabelecidas³³. É nesse contexto que, mesmo afastando a figura do pajé, as missões surgiam carregadas por multiplicidades e constituía-se, assim, uma sociedade de fronteira, em que se presenciava a associação da organização jesuítica com as famílias extensas indígenas e com grupos que mantinham as tradições das antigas aldeias (GOLIN, 2010; 2014). O reconhecimento de si mesmo como ser diferente do europeu se apresenta quando “Parcialidades de populações guaranis aceitaram viver e construir o espaço missioneiro na medida em que puderam interferir na realidade colonial” (QUEVEDO, 2012, p. 27), colocando em pauta suas experiências e vivências.

Por fim, a proposta do pensamento limiar nesse caso pode se apresentar justamente na noção de uma sociedade de fronteira marcada pela simbiose entre a organização dos jesuítas com a tradição das famílias extensas indígenas e com os grupos perpetuadores da tradição nativa.

Desse modo, a colonialidade do saber pode ser analisada no mesmo sentido da colonialidade do ser, uma vez que aquela se caracteriza pelo saber europeu sobrepujando o saber latino-americano, de modo que se forma a geopolítica do conhecimento. Destarte, a colonialidade do saber quando introjetada no contexto aqui

³³ “Eles também tinham seus especialistas da magia, na explicação dos fenômenos naturais, das causas e curas das doenças, da individuação da propriedade dos elementos da natureza; os intérpretes dos sonhos e dos mistérios, os guardiões da memória. [...] Entre eles havia o conflito pela representação do sagrado, da medicina e da memória.” (GOLIN, 2010, p. 29)

estudado traduz que os saberes indígenas foram renegados em nome da necessidade da propagação da “civilização” europeia.

A possibilidade superação dessas colonialidades a partir das missões jesuíticas esbarra na noção de que se tentou sobrepujar o saber nativo em nome do projeto de cristianização proposto pela igreja através das missões.

Porém, essa determinação do projeto missionário passa por uma inflexão importante na medida em que se estrutura uma sociedade de fronteira: nesse processo, o saber tradicional do nativo desloca-se do oculto, da margem do sistema colonial moderno para o centro da organização missionária, ao passo que se mantinham “[...] as tradições combináveis, principalmente no que diz respeito à organização socioeconômica guarani” (QUEVEDO, 2012, p. 28) de maneira que se adotava, por exemplo, o cultivo tradicional da erva-mate por parte dos guarani como base para autossuficiência econômica das missões, o que reflete um saber nativo que é tirado das sombras e trazido ao centro.

Portanto, o pensamento limiar para superação tanto da colonialidade do ser quanto a do saber está na construção de uma sociedade de fronteira híbrida. As vivências e conhecimentos da periferia do sistema colonial moderno puderam ser retiradas da margem do sistema através missões e construíram, mesmo depois da devastação das missões, “[...] um impressionante fenômeno da ‘guaranização’ da população tanto no território ocupado como no Rio Grande do Sul [...] na Banda Oriental (atual Uruguai) e em províncias argentinas e paraguaias” (GOLIN, 2014, p. 168). Vide que essas regiões são marcadas pela tradição do churrasco – oriunda das comunidades que espetavam carne –, do chimarrão – oriundo do cultivo e consumo da *ilex paraguariensis* – que são, portanto, expressões da tradição e do universo nativo (GOLIN, 2014).

4.2.3. Pensamento anticolonial e missões jesuíticas.

Para analisarmos as missões a partir da abordagem anticolonial deveríamos considerá-las como um projeto que despertou um movimento de cunho nacionalista para libertação. Como foi exposto, a possibilidade de reflexão sobre nacionalismo nesse contexto fica comprometida, visto que, originalmente, as missões se formaram com objetivos coloniais específicos. De igual modo, não podemos compreender as missões como uma busca para construção de um Estado hegemônico jesuítico-guarani, ainda que os jesuítas tenham sido acusados de tal.

Poderíamos fazer uma reflexão das missões a partir da teoria anticolonial se considerássemos que a guerra guaraníca foi o reflexo da luta contra a colonização. Ou seja, o levante dos guaranis é o movimento histórico do uso da violência para libertação – como propõe Fanon (1968) e Memmi (1977) – que se processa frente aos postulados dos ibéricos no tratado de Madri, caracterizando a luta pela descolonização e a busca pela manutenção de um território que é de direito natural do nativo, como advertiam os jesuítas.

A colonização ibérica foi levada a cabo com alta intensidade de violência. Os nativos foram sobrepujados e obrigados a trabalhar para o enriquecimento das metrópoles. Reconheceram, posteriormente, que os índios tinham alma, contudo “A ficção da legalidade amparava o índio; a exploração da realidade sangrava-o.” (GALEANO, 1978, p. 28). Do mesmo modo o índio se portou no levante contra as tropas ibéricas. A luta contra os mandos e desmandos dos colonizadores – contra a colonização dentro da nossa possibilidade – tomou contornos de violência até se tornar uma guerra.

A resistência contra as partidas demarcatórias foi vigorosa. Os índios pilharam e mataram soldados ibéricos em emboscadas nas fronteiras do território missioneiro. Os comandantes das expedições demarcatórias não esperavam tal intensidade na resistência dos nativos; tomados pela ideia de superioridade racial, não acreditavam que os nativos – há tanto tempo sobrepujados, renegados e excluídos, usados como escravos – lutariam por seus direitos como protagonistas daquele território, ou que pudessem se organizar para fazer frente ao poderio dos europeus (QUEVEDO, 1996; GOLIN, 2014). Dizemos,

pois, que é uma luta pela descolonização porque ela emana dos oprimidos, dos condenados da terra, que lutam por seus direitos e, por conseguinte, pela emancipação (FANON, 1968).

Retomando o excerto da carta de Sepé Tiaraju – “Não somos apenas os sete povos da margem esquerda, mas doze outras reduções estão decididas a sacrificarem-se conosco desde que tenteis apoderar-vos de nossas terras” – observa-se a resistência contra a colonização ibérica ao passo que os nativos se dispõem a lutar. O nativo se colocando como o possuidor da terra e, logo, de direitos, sem que os colonizadores ameacem sua posse, pode ser entendido como a busca pela emancipação, pela libertação e, por fim, pela descolonização, que se processa a partir do sacrifício daqueles povos, refletindo, portanto, a violência nesse processo, o qual, sob esse ponto de vista, pode ser abordado a partir da perspectiva anticolonial.

Os nativos lutaram contra a dominação ibérica até serem dizimados. Sepé Tiaraju tornou-se lenda, lutando por sua terra e sua gente, que consideramos luta pela emancipação e libertação frente aos abusos coloniais de Espanha e Portugal. O levante indígena só foi derrotado depois da morte de Sepé, a partir da coalizão militar ibérica (QUEVEDO, 1996; GOLIN, 2014, NETO, 2012).

Rende-te ou morres,
Grita o governador, e o tape altivo,
Sem responder, encurva o arco e a flecha
Despede, e nela lhe prepara a morte.
Enganou-se desta vez! A seta um pouco
Declina, e açoita o rosto a leve pluma;
Não quis deixar o vencimento incerto
Por mais tempo o espanhol, e arrebatado
Com a pistola lhe fez um tiro ao peito;
Era pequeno espaço e fez o tiro
No corpo desarmado estrago horrendo!
Viam-se dentro pelas rotas costas
Palpitar as entranhas!...Quis três vezes
Levantar-se do chão...Caiu três vezes...
E os olhos já nadando em fria morte
Lhe cobriu sombra escura e férreo sono! (GAMA, 1769, apud QUEVEDO, 1996, p. 22).

Deixamos a figura do jesuíta de lado para análise segundo a abordagem anticolonial. Assim fizemos, porque a noção anticolonial implica na descolonização que parte do povo oprimido, explorado e subalternizado. Nesse sentido, os oprimidos e subalternizados eram os nativos e não os jesuítas. Desse modo, para pensar a atuação

dos jesuítas nesse processo devemos submetê-la a outra abordagem presente nos escritos de Memmi (1977) que apresentamos no nosso referencial teórico: a do colonizador de boa vontade.

De acordo com Quevedo (1996) no contexto de tensões e negociações que cercavam o tratado de Madri e que se seguiram para a guerra guaraníca, a atuação dos padres jesuítas está dividida em dois grupos: um grupo escolheu lutar ao lado dos nativos contra as intenções dos ibéricos; e outro que atuou para a execução das prerrogativas do tratado. Para nossa análise do colonizador de boa vontade nos interessa o primeiro grupo.

Reconhecendo que o colonizador de boa vontade é aquele que nega as injustiças da colonização e luta contra ela, associamos a atuação dos jesuítas com esse processo porque fizeram dura oposição às injustiças do tratado de Madri e resistiram, juntamente com os nativos, em fazer o traslado das missões, argumentando sobre o direito natural dos índios naquelas terras, de modo que boa parte dos padres demonstrou abertamente a negação da obediência às ordens superiores (GOLIN, 2014). Assim, os padres jesuítas insubmissos adotaram a causa dos nativos e colocaram “[...] mais do que nunca todos seus recursos para fazer anular o odioso tratado [...]” (LUGON, 1976, p. 297).

Tal como acontece segundo a noção de colonizadores de boa vontade, esses padres sofreram a represália do mundo colonial, afinal se negaram a obedecer uma decisão dos Estados colonizadores. Se já eram mal vistos pelos opositores, depois de tamanha afronta passaram a ser perseguidos, sendo julgados e expulsos das colônias em 1767 (LUGON, 1976; BRUXEL, 1978; NETO, 2012; GOLIN, 2014).

Contudo, bem como faz Memmi (1977) sobre o colonizador de boa vontade, devemos analisar se os jesuítas, além de romperem com a igreja e a coroa escolhendo lutar ao lado dos nativos, adotaram e se fizeram adotar pelos índios, rompendo com seus privilégios enquanto colonizadores.

Como vimos nas constituições da Companhia de Jesus os votos de obediência são fundamentais para a religiosidade jesuíta. Ao optarem pela luta ao lado do indígena, os jesuítas romperam com seu voto de obediência e, por conseguinte, com seus privilégios frente à coroa. Foram apontados como traidores e acusados de lesa-

majestade, culminando com a expulsão da Companhia nas colônias e com o banimento da mesma na Europa (LUGON, 1976).

Por isso, argumentamos que os jesuítas – reforçamos que se trata do grupo que optou por lutar com os índios – se caracterizam enquanto o colonizador de boa vontade que abre mão de seus privilégios para lutar a favor dos colonizados que visam a libertação³⁴.

Se os jesuítas se tornariam como os demais colonizadores de boa vontade que, uma vez processada a descolonização, têm o mesmo destino dos colonizadores que são opressores e violentos, nunca o saberemos, pois a guerra guaraníca não atingiu, por parte dos nativos, seu objetivo principal: preservação dos patrimônios naturais e dos direitos dos indígenas, que consideramos aqui como luta pela libertação e emancipação.

³⁴ Cabe destacar que, ainda que lute pelo colonizado e abra mão de seus privilégios, o colonizador de boa vontade não supera sua condição de colonizador (MEMMI, 1977).

Considerações finais

A experiência histórica das missões jesuíticas do Paraguai rendeu controversos debates na historiografia. Buscamos apresentar esses debates, de maneira muito breve, ao longo deste estudo para que pudéssemos nos debruçar em duas análises que não estão presentes na produção eurocêntrica do campo das Relações Internacionais: a da importância geopolítica das missões; e as missões como possibilidade de emancipação de sujeitos subalternizados.

A autonomia dessas missões foi fator importante para nossa análise, pois no âmago da dominação colonial a organização missionária criava espaços autônomos em uma estrutura que se destoava da estrutura colonial ibérica. Assim, aponta-se que as missões representaram a descontinuidade da dominação colonial, porque naquele espaço o que prevalecia era o respeito aos nativos enquanto seres humanos, a condenação da escravidão e a posse coletiva da terra.

A partir dessas autonomias é que apresentamos a importância geopolítica das missões, que se *a priori* foram utilizadas como barreira geopolítica contra o avanço lusitano pela Espanha, estruturaram-se enquanto autonomias pulsantes e, mediante a obrigação de se desarticularem imposta pelo tratado de Madri, índios e padres resistiram, cerceando a capacidade dos ibéricos de exercerem suas soberanias, o que caracteriza grande importância geopolítica que se traduz em tensão culminado na guerra guaranítica.

É, pois, nesse movimento histórico de construção de autonomias e resistência que submetemos as missões às abordagens pós-coloniais já apresentadas. A noção de ruptura da continuidade da dominação colonial ibérica é importante nesse sentido, pois indica, em certa medida, emancipação. A ruptura dos padres com as ordens das coroas e da igreja é, de igual modo, importante, pois reflete a opção pelos pobres e oprimidos. A noção de que as missões se caracterizavam por uma divisão igualitária do trabalho e da terra, bem como a noção da presença de práticas espirituais híbridas, associadas à presença de saberes indígenas no interior das organizações são elementos importantes para uma forma embrionária de descaracterização das colonialidades do poder, do ser e do saber. A luta pelos direitos dos nativos que se refletiu em guerra é um processo

através do qual pode se observar elementos de libertação e emancipação, que são levados a cabo pela guerra, tal como aponta a abordagem anticolonial; a figura do jesuíta que nega a colonização e que luta ao lado do nativo também pode ser um espelho da noção de colonizador de boa vontade.

Portanto dos nossos dois principais objetivos podemos tirar algumas conclusões parciais: i) A importância geopolítica das missões se apresenta em diferentes sentidos: primeiro como estratégia geopolítica da Espanha para impedir que Portugal avançasse no território, que é uma importância muito simplista e que não reflete a essência que se processou no projeto missionário. Posteriormente na formação de autonomia política, econômica e administrativa das missões, que passam a ter volumosa participação no comércio prateado, suscitando o medo de que tamanha autonomia se constituísse como uma alternativa ao sistema colonial. E a resistência político-militar dos nativos e padres perante as ordens do tratado de Madri para que se abandonassem as Sete Missões do sul, que dá uma carga de tensão geopolítica a questão. Esse ponto é fundamental para se caracterizar a importância geopolítica das missões na ótica das Relações Internacionais, pois a resistência questionou as decisões diplomáticas dos ibéricos e impediu que ambos exercessem suas soberanias, evidenciando que as Relações Internacionais daquele contexto eram compostas não somente pelas vontades dos Estados ibéricos, mas também pela atuação de outros atores que possuíam vontades e demandas próprias, ao contrário do que pensavam as Coroas.

ii) Encontrar traços da descolonialidade latino-americana nas missões se apresentou enquanto um desafio imponente. Mas podemos dizer que elementos iniciais caracterizam esse fenômeno, o que tira a análise do campo da impossibilidade. Apesar de não ser impossível, é fato que esbarramos em dificuldades substanciais para que pudéssemos responder “sim, as missões se caracterizam pela tentativa de emancipação de sujeitos subalternizados”. Contudo podemos responder “as missões possuem traços da busca pela emancipação de sujeitos subalternizados, mas não a alcança em sua plenitude” por uma série de fatores que já expusemos ao longo do trabalho. O levante refletido na guerra guaraníca pode ser o traço mais pleno de busca pela emancipação e libertação, marcando a luta do oprimido, do subalternizado, do marginalizado por seus direitos, por sua terra, em fim, por sua emancipação. De todo modo, a proposta de reflexão sobre o tema foi executada.

Referências bibliográficas

- ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013,
- BACKHEUSER, Everardo. Geopolítica e Geografia Política. **Revista Brasileira de Geografia**. v. 4, n. 1, p. 21-38, 1942. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1942_v4_n1.pdf. Acesso em: Dezembro 2015
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 2, p. 89-117, agosto, 2013.
- BARZOTTO, Leoné Astride. Libertação Narrativa em Roa Bastos. **Gláuks** v. 11 n. 2 135-150, 2011.
- BOERSNER, Demetrio. **Relaciones Internacionales de America Latina**. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 1996.
- BOFF, Leonardo (Org); REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis. **A Teologia da Libertação: Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Ed. Ática, 1996.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos estudos Jurídicos**. N. 1, v. 19. jan-abril, 2014. Disponível em: <http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548/2954>. acesso em: Março 2016.
- 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.
- CARI, Daniel Brunetto. **A Companhia de Jesus na contemporaneidade sob a ótica da mobilidade institucional da Ordem: A transferência do Noviciado Paulo Apostolo de Porto Alegre - RS para Cascavel - PR no ano de 1980**. Dourados, MS: UFGD, 2013.
- CAZAROTTO, Rosmari. Leituras de Friedrich Ratzel na produção geográfica brasileira contemporânea. **Boletim gaúcho de Geografia**. Porto Alegre: outubro, 2006
- COMPANHIA DE JESUS. **Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- CRUZ, Valter do Carmo. Histórias locais, projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. **GEOgraphia**, v. 7, n. 13, p. 135-140, 2005.

- DAURIGNAC, J. M. S. **Santo Inácio de Loiola**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1958.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- DIPPOLD, Walter Rodrigues. O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia. **Monographia**. N. 1. Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.fapa.com.br/monographia/php/home.php?pag=0&img=8>. Acesso em: Março 2016.
- DONGHI, Túlio Halperin. **História da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- DUSSEL, Enrique. **A filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação: Um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. **Revista Sociedade e Estado**. v. 29, n. 1. Jan-abri, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000100013. Acesso em: Março 2016
- FLORES, Moacyr. **Colonialismo e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: Edições EST, 1996.
- GOLIN, Tau. **A Guerra Guaranítica: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014
- _____. **Missões jesuíticas do Paraguai: uma sociedade alternativa**. **Revista IHU**. n. 350, ano X 08/11/2010. Entrevista concedida a Patrícia Fachin. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao350.pdf>. Acesso em: Outubro 2014
- JONES, Bramwen Gruffydd. **Decolonizing International Relations**. Rowman and Littlefield Publishers, 2006.

- KERN, ARNO ALVAREZ. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012.
- LACOSTE, Yves. **A geografia: isso serve, em primeiro lugar para fazer a guerra**. Campinas, SP: Papyrus, 2008.
- LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Edições Loyola, 2006
- LUGON, Clovis. **A República “Comunista” Cristã dos Guaranis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- MAINKA, Johann Peter. A luta europeia entre as dinastias dos Habsburgos e dos Valois pela Borgonha e Itália (1477-1559). **História: questões e debates**. N. 38. Curitiba: UFPR, 2003.
- MASO, Thella Fernandes; SELIS, Lara Martins Rodrigues. **Práticas Inter/Indisciplinadas nas Relações Internacionais: Acesso e mediação ao conhecimento subalternizado**. 2º Seminário de Relações Internacionais: Graduação e Pós-graduação. João Pessoa, 2014. Disponível em: http://www.seminario2014.abri.org.br/resources/anais/21/1410957070_ARQUIVO_MA_SO_SELIS_Praticasinter.indisciplinadasnasRI_1.pdf. Acesso em: Abril 2016.
- MATTOS, Antonio Meira. **Geopolítica**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2011.
- MEMMI, Albert. **O retrado do colonizado precedido de retrato de colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MORAES, Antonio. **Geografia: pequena história crítica**.
- NETO, Miranda. **A utopia possível: missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767, e seu suporte econômico-ecológico**. Brasília: Funag, 2012.
- OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. **História da Historiografia**. N. 7, Nov-dez. Ouro Preto, 2011. Disponível em: <http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/221/211>. Acesso em: Setembro 2014.
- 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.

RAMOS, Antonio Dari. **O medo instrumentalizado: Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2007

PINTO, Simone Rodrigues. O Pensamento Social e Político Latino-Americano: etapas de seu desenvolvimento. **Revista Sociedade e Estado**, v. 27, n. 2, p. 337-359, 2012.

POSSAMAI, Paulo César. De núcleo de povoamento à praça de guerra: a Colônia do Sacramento de 1735 a 1777. **Topoi**. V. 11, n. 21. Julho-dezembro, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v11n21/2237-101X-topoi-11-21-00023.pdf>. Acesso em: Fevereiro 2016.

QUEVEDO, Julio. **A Guerra Guaranítica**. São Paulo: Ática, 1996.

_____. A regulamentação do trabalho indígena nas Missões Jesuíticas. **Revista Latino-americana de História**. v. 1, n. 3. 2012. Disponível em: <http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/viewFile/66/44>. Acesso em: Março 2016.

RENOUVIN, Pierre; DUROSELLE, Jean-Baptiste. **Introdução a historia das Relações Internacionais**. São Paulo: Difel, 1967.

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.

SERRAO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal: o século de ouro: 1495-1580**. s.l.: Verbo, 1978.

_____. **Historia de Portugal: Estado, Pátria e nação: 1080-1415**. s.l.: Verbo, 1979

TELO, José António. **Do Tratado de Tordesilhas à Guerra Fria: reflexões sobre o sistema mundial**. Blumenau: Furb, 1996.

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

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.

TUCHLE, Germano; BOUMAN, C. A. **Reforma e Contra-Reforma**. Petrópolis: Vozes, 1983.

VINAY, Karoline Postel. A transformação espacial das Relações Internacionais. In: SMOUTS, Marie-Claude. **As novas Relações Internacionais: Práticas e teorias**. Brasília: Ed. UnB, 2004.

VISENTINI, J. W. **Novas Geopolíticas**. São Paulo: Contexto, 2011.

_____. Apresentação. In LACOSTE, Y. A Geografia – isso serve, em primeiro lugar para fazer a guerra. Campinas: Papirus, 1988.

guerra, Campinas, Papirus, 1988, pp. 7-13.

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.

_____. **Capitalismo histórico e Civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

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

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1999.