

Da devoção à violência: a atribuição da mentira como estratégia de discurso na Guerra Guaranítica

Rafael Cezar Tavares *

Resumo

Os conflitos que se desenvolveram na região do Prata e culminaram na Guerra Guaranítica, em decorrência do Tratado de Madrid de 1750, assumiram causas e efeitos simultaneamente locais e globais. Neste artigo, procura-se realizar uma análise de discurso que privilegia a percepção dos atores históricos envolvidos nos acontecimentos, adotando como objeto de análise a estratégia da atribuição da mentira a um determinado grupo. Esta retórica foi utilizada por ambos os lados conflitantes e demonstrou razoável eficiência na mobilização de afetos, tanto para fortalecer identidades quanto para canalizar a violência contra o inimigo. São analisados três grupos de fontes: as cartas dos Guarani enviadas aos funcionários coloniais na iminência do enfrentamento; o relatório pombalino escrito já ao fim dos conflitos; e a novela de Voltaire, *Cândido*, em que o protagonista visita o Paraguai no contexto da Guerra..

Palavras-chave: Tratado de Madrid; Guerra Guaranítica; Jesuítas; Guaranis.

Abstract

The hostilities which took place in the Platine region unleashed the Guaraní War. Resulting from the 1750 Treaty of Madrid, the struggle presented local and global origins and aftermaths. In this paper, I intend to analyze political discourses acknowledging the agents' own point of view in the events, adopting the action of ascribing lies to certain groups as the object of study. This stratagem was used by both sides in the conflict, proving itself reasonably effective in mobilizing affects, from identity to violence. Three sets of sources are discussed here: the Guarani letters sent to spanish colonial officers on the oncoming of warfare; Pombal's report written on the resolution of the struggle; and Voltaire's *Candido*, in which its main character visits Paraguay on the occasion of war.

Keywords: Treaty of Madrid; Guarany War; Jesuits; Guarany.

* Graduando em História pela Universidade Federal Fluminense. Bolsista do projeto "Letrados do Império: trajetórias, conceitos e linguagens políticas no mundo luso-brasileiro (1750-1890)", sob orientação do Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves, com financiamento do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do CNPq. E-mail: rafael.ceztav@outlook.com

Introdução

Em 16 de Janeiro de 1750, foi celebrado o Tratado de Madrid entre as cortes de Portugal e Espanha, visando acabar de vez com as querelas ibéricas concernentes às fronteiras de seus vastos impérios, causadas pelas resoluções vagas do Tratado de Tordesilhas. No Cone Sul, os portugueses cederam a Colônia de Sacramento aos espanhóis, estratégica para estes últimos alcançarem uma supremacia no Rio da Prata, e receberam um considerável pedaço de terra a leste do rio Uruguai, um terreno fértil e muito próprio para a criação de gado. A decisão celebrada em capitais europeias envolveu o destino e a vida de milhares de almas por todo lado, pondo em choque o interesse de atores sociais que nem mesmo podiam imaginar (ou podiam em níveis escassos e imprecisos, por meio de relatórios, cartas e crônicas) as realidades uns dos outros. Embora um rico imaginário preenchesse parte desta distância (no início do século 18, por exemplo, o rei Filipe V enviou gratificações especiais aos *Guarani* pelos serviços prestados à Coroa; e, pouco antes da Guerra Guaranítica, os remotos súditos ainda se orgulhavam da vassalagem que prestavam), isto não foi o suficiente para que os *Guarani* não hesitassem em romper relações amistosas para defender seus interesses particulares na Bacia do Prata.

A Guerra Guaranítica, enquanto desdobramento do Tratado, faz parte de um processo de decisão intrincado, que opunha muitas vezes interesses globais e locais; sua dinâmica de relações é híbrida. A aproximação escalar aos eventos ocorridos na década de 1750 revela nuances de tal conflito, inserido numa malha de relações imperiais muito mais ampla e complexa, na qual realidades radicalmente diferentes se relacionam. Estas fazem parte de uma realidade maior, mais ampla e contínua, e suas fronteiras se manifestam com características muitas vezes heterogêneas e miscigenadas. Tais características impedem a formação de uma dinâmica bipolar ou dual, isto é, uma precisa delimitação espaço-temporal de tendências sociais, políticas, culturais etc. que não dialogam e imiscuem-se entre si. O que há, na verdade, são interesses e gramáticas comportamentais prevalecentes, interagindo em intensidades múltiplas e variáveis ao longo do espaço-tempo. Contudo, para fins didáticos e expositivos, mesmo com tais ressalvas estes elementos prevalecentes poderiam ser representados nas figuras de duas tendências mais gerais. De um lado, a de um mundo ibérico, que incorpora seletivamente os valores da ilustração à sua sociedade estruturada no catolicismo escolástico; e, de outro, a de um mundo guarani, que incorpora seletivamente os valores da escolástica e da retórica cristã às suas raízes nativas. Ambos os mundos estão inseridos nas dinâmicas de integração global do espaço-tempo que caracterizam o período conhecido como primeira modernidade.¹

¹ PARKER, Charles H. *Global interactions in the Early Modern Age, 1400-1800*. Nova York: Cambridge University Press, 2010, p. 3. Traduzimos livremente por “primeira modernidade” o que Parker nomeia *early modern age*, período de 1400 a 1800 a. C., caracterizado por uma escala e intensidade inéditas de troca e integração entre povos de todo o mundo. Estas interações são categorizadas pelo autor em quatro pilares: redes comerciais, fluxos migratórios, trocas biológicas e transferência de conhecimento; que no contexto de expansão imperial da Primeira Modernidade (tanto dos impérios ultramarinos europeus quanto dos territoriais asiáticos) acabaram por representar uma crescente e constante integração global de mercadorias, indivíduos, instituições e informações.

Neste cenário de conflitos na Bacia do Prata da década de 1750, decorrentes do Tratado de Madrid, foi adotado como objeto de análise a estratégia de atribuição da mentira enquanto categoria de discurso político. De acordo com Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, a mentira é um

ato através do qual um emissor altera ou dissimula deliberadamente aquilo que ele reconhece como verdadeiro, tentando fazer com que o ouvinte aceite ou acredite ser verdadeiro algo que é sabidamente falso. Diferentemente do erro e do engano, a mentira supõe a intenção de dizer o falso, sendo por este motivo moralmente condenável.²

Para Norberto Bobbio, a mentira é um tipo de manipulação de informação, na qual um indivíduo, grupo ou instituição fornece, intencionalmente e de forma oculta, informações falsas a terceiros para que estes adotem comportamentos específicos.³ Em ambas as definições, é clara a estrutura de transmissão de informação em torno do 1) *emissor*, da 2) *mensagem* e do 3) *receptor*. Estes são caracterizados, respectivamente, pela 1) intenção e consciência integral do ato, por sua 2) natureza falsa e por seu 3) pretense desconhecimento.

A partir desta definição, nos interessa aqui menos a veracidade ou falsidade das mensagens do que a capacidade de determinados grupos de atribuir a alcunha de *mentirosos* a determinados emissores. Para os *Guarani*, os mentirosos são os portugueses; e os portugueses enganam e desvirtuam até os mais inocentes, dos padres e corregedores ao rei da Espanha. Para os portugueses, são os jesuítas os enganadores, que se dizem cristãos e evangelizadores, mas servem a interesses profanos, alienando as Coroas ibéricas. Na Guerra Guaranítica, portanto, a *mentira* enquanto instrumento de atribuição no discurso político (e, a caracterização de certo grupo inimigo enquanto mentiroso) foi central e um potente mobilizador de afetos: da devoção à violência. Portanto, o potencial e a amplitude de tal mobilização serão considerados aqui mais importantes do que a veracidade das acusações, pois infligem mudanças mais significativas na realidade. A seguir, serão analisados três conjuntos de documentos da época que permitem observar como a mentira era utilizada para caracterizar um determinado grupo na tentativa de combatê-lo: as cartas guaraníticas escritas na iminência da guerra; o relatório pombalino escrito já em seu fim; e a novela de Voltaire, *Cândido*, em que o protagonista visita o Paraguai no contexto da Guerra.

As cartas guaraníticas

À época do Tratado de Madrid de 1750, os *Guarani* já haviam passado por situações suficientes para se considerarem súditos ordinários da coroa espanhola: haviam acolhido o deus

² JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 128.

³ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 727-729.

e o rei espanhóis pacificamente (pelo menos em comparação a qualquer outro povo das Índias espanholas, como seus vizinhos do Chaco e dos pampas), pagavam diligentemente os tributos e defendiam suas terras contra o avanço dos portugueses, protegendo as fronteiras do império. No imaginário guarani, sua identidade era singular. Não eram espanhóis, naturalmente cristãos e súditos do rei, mas também não eram como outros povos americanos que resistiram ao cristianismo e à vassalagem ao rei católico por meio da guerra, sujeitando-se a estes apenas mediante a conquista. A singularidade dos *Guarani* estava no fato de que seus ancestrais haviam optado por prestar vassalagem ao deus cristão e ao rei católico, por livre e comum acordo.⁴ Não é de se espantar, pois, que diante das notícias trazidas às comunidades guaranis, referentes ao tratado de limites, os nativos tenham demonstrado relutância em acreditar que estas fossem verdadeiramente ordens de seu rei. Os *Guarani* rejeitavam a hipótese de entregar suas terras aos portugueses e migrar para oeste, e sua principal proposição era a de que tudo se tratava de uma grande mentira armada pelos lusitanos.

Em 1752, uma comissão mista hispano-portuguesa chegou à bacia do Prata para pôr termo à delimitação da fronteira entre os impérios. Enquanto os nativos rejeitavam os termos do tratado e negavam a possibilidade de sair de suas terras, acusando o rei espanhol de ter sido enganado (ou mesmo de não ter conhecimento do que se passava), os jesuítas buscavam uma solução pacífica para não agravar a atmosfera hostil que havia para a ordem nas cortes europeias. No Paraguai, procuravam junto aos nativos convencê-los da transmigração e da não-resistência; tentavam dissuadi-los do espírito bélico, argumentando que uma guerra contra dois dos maiores impérios do mundo combinados não era comparável à experiência prévia dos *Guarani* de conflito com os bandeirantes. Os missionários também procuraram exercer sua influência persuasiva nas cortes de Lisboa e de Madrid, e conseguiram a suspensão temporária dos ditos termos, para que os súditos dos sete povoados missionários envolvidos no tratado⁵ realizassem a colheita e se transferissem mais comodamente para outras terras férteis.⁶

Foi neste ano, e neste cenário, que o guarani corregedor Miguel Guaibo enviou uma carta ao padre comissário Luís Altamirano e ao governador de Buenos Aires, José Andonaegui, em nome da aldeia de São João. Nesta, o corregedor questiona a autenticidade das ordens de deslocamento dos povoados para oeste do rio Uruguai e duvida que estas representem a

⁴ Cf.: Carta de San Juan al Pay Comensario, 1752. Disponível em:

http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/74. Acesso em: 15 out. 2018. Embora a singularidade guarani seja frequentemente citada em obras gerais sobre a experiência jesuítica no Paraguai, por variados critérios, as cartas escritas pelos líderes nativos nos princípios da Guerra Guaranítica fornecem a oportunidade de entender um pouco como os próprios se enxergavam. Nestas, são frequentes às citações aos ancestrais e suas escolhas. Na carta da aldeia de São João de 1752, o corregedor Miguel Guaibo diz: "*nosotros no hemos sido conquistados por español alguno, por razon y palabras de los Padres nos hisimos Vassallos de nuestro Rey*", reivindicando tal singularidade para argumentar contra os termos do tratado de limites.

⁵ Os setes povoados eram os seguintes: Santo Angelo, São Borja, São João, São Lourenço, São Luís, São Miguel e São Nicolau.

⁶ Marquês de Pombal. *Relação abbreviada da Republica, que os Religiosos Jesuítas [...]*. Lisboa: [s.n.], 1757, p. 8-9. Biblioteca Nacional Digital do Brasil, objeto digital or1320125, loc. original: 044, 01, 022 n. 001 (Obras Raras). Disponível em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=23078. Acesso em: 28 set. 2018.

vontade do rei, sugerindo que se trata de alguma artimanha dos portugueses, “que são muito maus e sabem mentir muito”. Guaibo recorda os atos e palavras do rei Filipe V, que em 1716 e 1717 teria reconhecido e condecorado os *Guarani* pelos serviços à coroa, especialmente em relação à defesa das fronteiras do império contra os portugueses. Estes últimos, aliás, eram considerados inimigos e o monarca aproveitou para aconselhar que os *Guarani* não caíssem em suas mentiras. Na mesma ocasião, o rei enviou seu capitão general para governar Buenos Aires enquanto defensor dos *Guarani*, livrando-os dos falsos testemunhos dos portugueses, que muito “furtavam, erravam e pecavam”.⁷

No início de 1753, a comissão mista ibérica retornou aos seus desígnios de demarcação da fronteira, e foi surpreendida por um exército guarani que impediu sua passagem. Uma escalonagem de tensões e trocas de mensagens entre os lados envolvidos resultou no conflito aberto e na rebelião nativa.⁸ Nesta época, o corregedor Nicolás Ñenguirú enviou uma carta ao governador de Buenos Aires, em nome da aldeia de Concepción, que nem mesmo era um dos sete povos das missões envolvidos no tratado ibérico. Na correspondência, Ñenguirú também rememora os dizeres de Filipe V, questionando a possibilidade de Fernando VI ter uma opinião tão divergente de seu pai sem que os *Guarani* tivessem errado ou faltado com seus compromissos de súditos. Para o corregedor, era inconcebível que os termos do Tratado de Madrid fossem a verdadeira vontade do rei. Portanto, sua conclusão é de que tudo não passava de uma mentira elaborada pelos portugueses. O líder guarani complementa seu texto com ainda duas desconfianças que partem dos nativos: para com o cabildo e para com os jesuítas. Primeiro, Ñenguirú relata que os nativos não mais dão ouvidos ao cabildo e ao corregedor e, por não quererem mais saber de qualquer coisa que seja dita sobre o tratado e o abandono de suas terras, se encontravam unicamente sob o controle e a influência dos caciques. Em seguida, menciona a coincidência percebida pelos nativos acerca da chegada do padre comissário e a mudança de postura de seus padres jesuítas. Para eles, Altamirano teria exercido algum tipo de influência maligna sobre os sacerdotes, pois desde sua chegada estes últimos teriam adotado posturas e posições que não seriam de seu feitio, como a defesa do deslocamento das missões.⁹

Ainda em 1753 outra carta foi enviada pela aldeia de São João, desta vez não pelo corregedor, mas pelos caciques.¹⁰ Tanto nesta quanto na carta de Concepción e de outras aldeias guaraníticas deste ano direcionadas ao governador Andonaegui, como as de Santo

⁷ Carta de San Juan al Pay Comensario, 1752, *Op. cit.*. Tradução nossa. Nos originais: “[*ciertamente esta es cosa de los Portugueses*] que son muy malos, y saben mentir mucho; e [*no sea que se burlen de vosotros algunos Portugueses*] que hurtando erraran, o pecaran muchissimo”.

⁸ Marquês de Pombal. *Relação abreviada da...*, *Op. cit.*, p. 11.

⁹ Carta al gobernador de Buenos Aires (Concepción), 1753. Disponível em:

http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/10. Acesso em: 15 out. 2018.

¹⁰ A princípio, pensamos que esta mudança no remetente poderia indicar uma generalização da desconfiança mencionada por Nicolás Ñenguirú, em relação aos nativos do povoado de Concepción para com o cabildo e o corregedor. Essa tendência, contudo, só foi observada, neste ano, na carta de São João e na de Santo Ângelo. Nas cartas dos povoados de São Miguel, São Luís, São Lourenço e São Nicolau, o cabildo e/ou o corregedor também assinam.

Ângelo e de São Miguel, se repetem as referências aos tempos de Felipe V e o questionamento da mudança súbita de posicionamento da coroa espanhola em relação aos *Guarani* e aos portugueses. O mesmo acontece com a sugestão do papel português de mentir, enganar e ludibriar o rei espanhol.¹¹ A carta de São Miguel, por exemplo, contém trechos muito elucidativos acerca da natureza mentirosa dos portugueses percebida pelos nativos. De acordo com o escrito, “conhecem-se muito bem as mentiras dos portugueses”; sabe-se muito bem “que os portugueses enganaram a nosso Santo Rei Fernando VI”; e negam acreditar que “[esta] seja a vontade do Santo Rei, a menos que os portugueses o tenham enganado”. Finalizam: “os portugueses que são do diabo te enganaram, isto por ventura não é pecado mortal para Deus?”¹²

As cartas guaraníticas enviadas nos abordados anos são riquíssimas em conteúdo e forma e podem ser estudadas sob diversas ópticas, que variam arbitrariamente de acordo com o interesse do pesquisador. Nelas, a associação da *mentira* enquanto parte constituinte da essência portuguesa é central, e a isso é atribuída a origem dos problemas e dos conflitos sociais. Parece haver uma certa característica de contágio, pois aqueles das missões que estivessem em contato eventual com o mundo externo foram considerados passíveis de terem sido contaminados pela mentira dos portugueses, mesmo que como vítimas. A atribuição desta aos jesuítas, aos cabildos e aos corregedores é uma evidência clara disso; ora devido ao contato dos padres com o comissário enviado por Roma, ora pelo contato da burocracia guarani com a administração colonial. Se até o rei católico, representante no imaginário guarani do deus cristão na terra, fora capaz de cair nas *mentiras* dos portugueses, os *Guarani* certamente não descartariam a possibilidade de que o contato com o mundo exterior fizesse com que seus líderes civis e religiosos se contaminassem por sua corrente maligna.

A Relação Abreviada de Pombal

Em 1757, produziu-se em Portugal um relatório sobre a Guerra Guaranítica, a partir dos registros das secretarias dos dois principais comissários e plenipotenciários das Coroas ibéricas. Seu título é bem autoexplicativo quanto a seu tema: *Relação abreviada da República que os religiosos jesuítas, das províncias de Portugal e Espanha, estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias. E da guerra que neles tem movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses*. O documento é não apenas um registro administrativo oficial,

¹¹ As cartas analisadas foram as de Concepción, São João, São Miguel, São Luís, Santo Ângelo e São Lourenço, todas de 1753. Duas cartas de São João foram analisadas, uma de 1752 e outra de 1753. Apenas a carta de São Luís não faz menção à mentira, ao rei Filipe V e aos portugueses. Todas estão disponíveis em: http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_corpus/liste/1. Acesso em: 15 out. 2018.

¹² Carta de San Miguel al gobernador Andonaegui, 1753. Disponível em: http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/78. Acesso em: 15 out. 2018. Tradução nossa. Nos originais: “*conosense muy bien ya las mentiras de los portugueses; sabemos bien ya que los portugueses han engañado a nuestro Santo Rey Fernando Sexto [...]; considerando esto no cremos que sea la voluntad del Santo Rey solo si los portugueses han engañado al Santo Rey; e [...] los portugueses solo que son del diablo te han engañado y esto por ventura no es pecado mortal para Dios?*”

mas também um panfleto propagandístico e apologético canalizador dos sentimentos anti-jesuíticos da época que acompanhavam os ares ilustrados de reforma e racionalização imperial. Já de início, a relação remonta aos tempos iniciais de discussão do Tratado de Madrid para assinalar as suspeitas acerca das dificuldades que a Companhia de Jesus imporia para sua efetiva implementação. Aparentemente, eram antigos e frequentes entre as cortes os comentários e as suspeições de que os missionários se teriam feito poderosíssimos nos sertões da América do Sul.¹³

O relatório pode ser dividido em três grandes acusações aos jesuítas: o uso do pretexto da evangelização para, na verdade, acumular riqueza e poder, mantendo os nativos na ignorância e na miséria; a calúnia propagada pelos sacerdotes entre os nativos de que os *brancos seculares*, especialmente os portugueses, seriam bárbaros inimigos da fé cristã, dotados de certa essência diabólica; e a secreta militarização da sociedade guarani, educando-os nos assuntos da guerra, da engenharia e da arquitetura militar enquanto divulgava-se que educavam-nos nos assuntos de fé.

No primeiro dos três segmentos aqui propostos, os padres da Companhia de Jesus são acusados de tentar alienar os monarcas nas cortes de Lisboa e de Madrid, numa tentativa de dissuadi-los quanto aos termos do tratado de limites. Tal acusação se deve, possivelmente, à ocasião em que os jesuítas negociaram a suspensão temporária da demarcação das fronteiras pela comissão mista em 1752, o que teria sido uma tentativa dos religiosos de encobrir seus “vastíssimos” enclaves e seus “perniciosíssimos projetos”.¹⁴ Tendo os monarcas resistido à poderosa persuasão retórica dos jesuítas, seus exércitos tão longo teriam descoberto e comprovado tudo aquilo que se suspeitava e os missionários se esforçavam por esconder:

Nos sertões dos referidos rios Uruguai e Paraguai se achou estabelecida uma poderosa República, a qual só nas margens e territórios daqueles dois rios tinha fundado não menos de trinta e uma grandes povoações, habitadas de quase cem mil almas; e tão ricas e opulentas em frutos e cabedais para os ditos padres, como pobres e infelizes para os desgraçados índios, que nelas se achavam como escravos.¹⁵

Para as cortes, os jesuítas eram mentirosos por se valerem do “santo pretexto da conversão das almas” para acumular poder e riqueza. Eles controlariam e vigiariam rigidamente seu território e seus servos nativos, vetando a entrada de não-guaranis e não-jesuítas nos redutos, “fazendo sempre de um impenetrável segredo tudo o que se passava dentro dos tais sertões”. Da mesma sorte teriam proibido o uso da língua espanhola, não como iniciativa nobre ou estratégia de conversão, mas para assim “impossibilitarem toda a comunicação entre os índios e os espanhóis, e conservarem oculto ao conhecimento dos segundos o que passavam

¹³ Marquês de Pombal. *Relação abbreviada da...*, *Op. cit.*, p. 1-2.

¹⁴ *Ibidem*, p. 2.

¹⁵ *Ibidem*, p. 3.

os primeiros naqueles miseráveis sertões”.¹⁶ Curiosamente, os portugueses utilizaram o exemplo da escravidão de seus domínios para dimensionar o nível de exploração e injustiça jesuíticas que ocorreriam às escondidas nos sertões americanos: “essas pobríssimas famílias vivem na mais rígida obediência, e em maior escravidão que os negros dos mineiros”.¹⁷

No decorrer da “Relação”, a subjetividade e a atuação dos *Guarani* sobre a realidade são claramente subvalorizadas, enquanto a capacidade jesuítica de manipulação e controle são o tempo todo centrais. Exemplo claro disto é a caracterização dos missionários enquanto “soberanos despóticos” que possuem o “monopólio de corpos e de almas” dos nativos. Esta argumentação é realizada com base nas constatações anteriores de injustiça e tirania dos padres, com o objetivo de caracterizá-los como “opostos à sociedade civil e à caridade cristã”. Termos como “imprimir na inocência” dos “infelizes racionais” uma “cega obediência” e análogos são recorrentes ao longo do texto, e visam sempre a projetar uma imagem dos nativos enquanto ignorantes e miseráveis, que assim se conservam graças à falta de compromisso dos jesuítas com a verdade, isto é, seus objetivos de conversão e salvação de almas.¹⁸

O controle sobre o pensar e o agir nativos são elementos recorrentes para caracterizar a *mentira* jesuítica. No segundo segmento, isso abre a brecha para a acusação aos padres da Companhia de Jesus de doutrinação aos *Guarani* na crença de que os *brancos seculares* eram um povo “sem lei e sem religião”, que amava o ouro como se fosse Deus. Existiria uma certa ideia entre os nativos, propagada pelos sacerdotes, de que os brancos seriam bárbaros, selvagens, impiedosos e cruéis, inimigos dos povos nativos e da Igreja católica. Dando sequência a tais acusações, o documento menciona ainda a criação de diversos mitos de teor sobrenatural em torno dos portugueses, como a ideia de que estes só poderiam ser mortos por decapitação — do contrário ressuscitariam, graças à sua natureza diabólica.¹⁹

O terceiro e último segmento denuncia a militarização dos *Guarani* por parte dos jesuítas, que os muniam de “peças de artilharia com pólvora e bala”. Sob a batina eclesiástica, se disfarçariam arquitetos, soldados e engenheiros militares que armavam, treinavam e educavam os nativos missioneiros na arte da guerra. Não são poucos os relatos do espanto dos generais ibéricos ao se depararem com as construções, as táticas e a disciplina militar dos nativos, atribuindo estas sempre ao gênio jesuítico.²⁰ O seguinte trecho exemplifica as impressões do general português Gomes Freire após a conquista de uma fortaleza guarani: “a planta bem dá a ver a defesa como estava própria. E se ela é feita por índios, devemos persuadir-nos que, em lugar da Doutrina, se lhes tem ensinado a arquitetura militar”.²¹ Este seria um indício de que o pleito às coroas ibéricas em 1752 para o adiamento das demarcações não teria sido sincero; não

¹⁶ *Ibidem*, p. 3-5.

¹⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸ *Ibidem*, p. 5-6.

¹⁹ *Ibidem*, p. 7.

²⁰ *Ibidem*, p. 8, 16.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

consistiria em tempo para que os nativos colhessem os frutos de seu trabalho e se deslocassem com mais comodidade, mas para que seus exércitos se preparassem para a guerra que emprenderiam premeditadamente contra as coroas católicas. Quanto a isto, o relatório conclui veementemente sobre a existência de um plano prévio dos missionários de “usurparção daqueles territórios e dos seus habitantes”.²²

A “Relação”, assim como as cartas guaraníticas, é rica em conteúdo e forma. Em comparação a estas últimas, a primeira parece instrumentalizar a *mentira* de maneira muito intuitiva e natural, e mais antecipadamente ou precisamente planejada. É bem possível que esta impressão se deva menos à consciência e planejamento do discurso do que aos modelos de argumentação utilizados. A sociedade missioneira se utiliza de estratégias retóricas jesuíticas da escolástica e da fé raciocinada, embora conserve elementos de um imaginário guarani singular. Já as Cortes ibéricas têm a escolástica enquanto elemento conservado, e não recém integrado; nestas, o elemento recém integrado é a argumentação ilustrada, do bom governo justo e racional. Em ambos os casos, não é possível desconsiderar a singularidade do pensamento político guarani ou português.

Há uma clara tentativa de estabelecimento de oposição entre escravidão e vassalagem, e respectivamente entre a lei espiritual e a lei temporal. Isso muito parece reflexo da guinada ofensiva em direção a uma modernização e racionalização do Estado português, baseada no avanço sobre as áreas de influência da Igreja dentro do império, nas quais os jesuítas representavam a maior parcela do poder. A luta pela consolidação de um Estado forte, soberano e legítimo parece focar neste último termo: a legitimidade. A associação do governo jesuítico à tirania é uma espécie de legitimação do governo português, o *deus ex machina* que aparece para livrar seus súditos da mentira e governá-los sob os princípios da justiça e da racionalidade.

Cândido, ou, O otimismo

Em *Cândido, ou, O otimismo*, publicado em 1759, Voltaire escolhe o Paraguai missioneiro como um dos muitos cenários da aventura de seu protagonista. Lá, seu criado Cacambo o introduz às dinâmicas locais e a dois aspectos repetidamente frisados desta sociedade: seu militarismo e sua riqueza material. No caminho de Cândido ao “reino” jesuítico, Voltaire enfeita o cenário com a sucessão de uma “primeira barreira”, uma “guarda avançada”, um “grande guarda”, um “oficial paraguaio” e um “monsieur comandante”.²³ Entrando no dito “reino”, é assim que são recebidos:

Cândido e Cacambo foram primeiramente desarmados; apoderaram-se de seus cavalos andaluzes. Os dois estrangeiros são introduzidos em meio de

²² *Ibidem*, p. 9.

²³ Voltaire. *Cândido, ou o otimismo*. (E-book). Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/candido.pdf>. Acesso em: 15 out. 2018, p. 76.

duas filas de soldados, a cuja extremidade se achava o comandante, de chapéu de três bicos, batina arrepanhada, espadim à cinta, lança em punho. Fez um sinal; e logo vinte e quatro milicianos cercam os recém-chegados. Informa-lhes um sargento que é preciso esperar, que o comandante não pode atendê-los, pois o reverendo padre provincial não permite que nenhum espanhol abra a boca a não ser em sua presença nem permaneça mais de três horas no país.²⁴

Mais de uma vez Cacambo diz a Cândido sobre o prazer que os jesuítas teriam caso um capitão conhecedor de “manobras [militares] búlgaras” se juntasse à causa e à guerra contra as coroas ibéricas; e como faria disso uma “prodigiosa fortuna”. A isto, somam-se a descrição de que “os padres ali têm tudo, e o povo nada” e a fala acerca do monsenhor comandante que “achava-se servido um excelente almoço, em baixelas de ouro [...] enquanto os paraguaios comiam canjica em escudelas de pau, ao ardor do sol”. Mais à frente, ainda no Paraguai, Cândido se depara com “escravos negros e [...] paraguaios que serviam bebida em tigelas de cristal de rocha”.²⁵

Além de claramente se alinhar ao discurso propagandístico anti-jesuítico da “Relação”, caracterizando a experiência jesuítica no Paraguai quase que integralmente por um caráter bélico e exploratório, a novela de Voltaire não é uma mera reprodução do relatório pombalino. Esta nos fornece uma boa oportunidade de refletir sobre quão disseminados eram os pensamentos anti-jesuíticos na Europa Ocidental e quais acusações prevaleciam. A exploração do negro e do nativo-americano, bem como a militarização nada própria de padres cristãos, são centrais nos capítulos referentes ao Paraguai. Contudo, uma referência muito mais sutil à experiência jesuítica é feita já na conclusão do livro, o que pode passar despercebido na procura de quem está interessado pela visão de Voltaire acerca dos religiosos da Companhia de Jesus. No desejo de se vingar de um dos personagens da trama, Cândido e seus colegas materializam tal vingança, assim descrita pelo narrador: “a coisa foi efetuada com algum dinheiro, e tiveram o prazer de enganar um jesuíta e punir o orgulho de um barão germânico”.²⁶ A característica ironia sutil de Voltaire revela, neste passo, sua percepção quanto à experiência missionária dos jesuítas. Assim como há grande ironia em que o orgulho de um barão germânico seja atacado, talvez aquilo que é uma de suas mais notáveis características segundo Voltaire, haveria grande ironia em um jesuíta sendo enganado; talvez por serem considerados os jesuítas mestres da persuasão, da retórica, ou mesmo da *mentira*.

Conclusão

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 75-80.

²⁶ *Ibidem*, p. 180.

Com este breve e curto repertório documental, não se pretende (e nem poderia) esgotar o tema aqui proposto. Certamente outros documentos coevos podem convergir para uma análise que privilegia tal categoria de discurso político, da mesma forma que tal análise pode contribuir para a compreensão de outros aspectos históricos das sociedades envolvidas e suas linguagens políticas. Um dos efeitos da atribuição da mentira a determinado grupo para combatê-lo, por exemplo, foi a afirmação e o fortalecimento da identidade do grupo que acusava, algo bem evidente no caso dos *Guarani*. Entre os ibéricos este efeito talvez seja mais nebuloso e indireto, mas é significativo que o avanço e desenvolvimento do Estado moderno tenha culminado num conflito deste com o mais precoce símbolo de uma organização “internacionalizada” e “globalizada”, a Companhia de Jesus.²⁷

Assim como entre os ibéricos, o catolicismo também era um elemento central da identidade guarani. Desta maneira, eleger um *outro* mau católico (ou mesmo não-católico), e rivalizar com este, atua perfeitamente como estratégia de auto-representação. Se os portugueses são mentirosos, os *Guarani* são verdadeiros. Se aqueles são maus católicos, estes são bons católicos. Da mesma forma, a identidade católica dos nativos parece ser desafiada pelas atitudes da Coroa hispânica: grande parte dos argumentos das cartas guaraníticas, por exemplo, gira em torno da injustiça do tratamento dado a súditos tão fiéis e católicos. A aliança hispano-portuguesa contribui para o sentimento de injustiça e favorece a desilusão com os espanhóis, agora aliados de um povo que na visão guarani é infiel, enganador e cruel, ultrajante à fé católica. Contudo, bem ao estilo do Antigo Regime, por muito tempo os *Guarani* escusaram o rei dos erros e da mentira, atribuindo estas aos seus ministros e funcionários. Da mesma forma, suas reivindicações eram por um governo bom e justo, acreditando que isto se consolidaria tão logo o soberano tomasse conhecimento do que se passava.

No entanto, algumas circunstâncias e fatos tornam a sociedade missioneira guarani bastante singular, e impediram que sua revolta tomasse rumos semelhantes a outras revoltas coloniais do período. Sua estrutura socioeconômica mais igualitária e comunitária certamente não permitiria o desfecho tradicional das revoltas na América hispânica; isto é, a aliança das elites coloniais aos funcionários metropolitanos, frequentemente devido aos receios dirigidos às camadas menos favorecidas da sociedade. De forma semelhante, o quase isolamento da sociedade nativa das sociedades coloniais brancas de seu entorno pode ter contribuído para a falta de perspectiva de cooptação e apaziguamento do conflito. A atribuição da mentira, inicialmente exclusiva aos portugueses, avança com a guerra a outros setores. Primeiramente estendida aos funcionários espanhóis, logo a desconfiança se estende também aos membros da Igreja e a qualquer indivíduo exterior à sociedade guarani, no auge das tensões atingindo até

²⁷ Preocupamos-nos em realizar tal afirmação sem ser teleológico ou anacrônico. A formação e o desenvolvimento do Estado Moderno são processos dos quais temos consciência e, até certo ponto, conhecimento de sua trajetória hoje, mas como todo processo histórico não pode ser tomado integralmente como dado, definido ou proposital. O mesmo vale para a Companhia de Jesus e os termos “internacionalizada” e “globalizada”; isto é, tomo termos atuais para facilitar uma descrição aproximada do conflito institucional que se deu à época, deveras complexo.

mesmo o soberano espanhol. Assim como os britânicos das 13 colônias norte-americanas se consideraram mais ingleses do que os metropolitanos, os *Guarani* parecem ter alcançado uma perspectiva de ruptura numa conclusão semelhante: eram mais católicos do que os espanhóis, e em certo ponto a vontade do rei já não representava mais a vontade de Deus, já que o soberano teria sido contaminado pela mentira.²⁸

A afirmação da identidade entre os ibéricos pertence a um contexto muito mais disperso espaço-temporalmente. A Companhia de Jesus representava as velhas ambições da Igreja de um império universal, e se beneficiava de uma circulação relativamente livre pelos mais diferentes impérios e setores da sociedade, bem como de um gigantesco papel na formação de opinião e na tomada de decisões. Isto, de certa forma, representava um empecilho na trajetória de afirmação e desenvolvimento da soberania dos Estados europeus em meados do século 18. Já era notável o surgimento (e o mais importante, o fortalecimento) de tendências “nacionalizantes” até mesmo na Igreja (vide o jansenismo, na França). Tais tendências gradualmente contribuiriam para facilitar o combate aos jesuítas e para abrir caminho à estruturação do modelo moderno de Estado, tendo influência posterior na possibilidade de desenvolvimento de identidades nacionais.²⁹ Neste cenário, a caracterização dos jesuítas enquanto enganadores ou mentirosos certamente encontrou terreno fértil na desconfiança que já existia para com a ordem, e até mesmo a intensificou.

Os jesuítas foram frequentemente, ao longo da história, alvos de teorias conspiratórias. Diversas são as razões para as suspeições dirigidas a estes. Em primeiro lugar, o grande poder de influência da ordem em Roma (que resultaria no apelido de Papa negro ao seu líder, devido à cor de sua batina). Em segundo lugar, o poder e influência sobre os reis europeus católicos, graças às posições de confessores e conselheiros. Em terceiro, o poder e influência sobre as elites intelectuais, resultante de um enorme controle das instituições de ensino. Em quarto, as enormes riquezas e propriedades reunidas pela ordem. Em quinto, a predileção pelas fronteiras e pela conversão do *outro*.³⁰ De fato os jesuítas demonstravam um grande domínio da retórica, da oratória e da arte da persuasão. Não seria de surpreender se apenas estes fatos contribuíssem para a fama de *mentirosos* ou *enganadores*, mas seria interessante entender até que ponto a teoria da *reserva mental*³¹ e sua associação aos jesuítas eram populares e influenciaram neste imaginário popular.

²⁸ LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas: a conquista*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 464. Tal perspectiva de ruptura se revela a partir do momento em que o rei espanhol não é mais escusado dos erros e da mentira. Em carta do governador de Buenos Aires, Nicolás Ñenguirú afirma que aquela terra pertence aos *Guarani*, pois seu dono é Deus, e não o rei espanhol.

²⁹ O que não significa necessariamente que tal seria impossível ou dificultado pela presença dos jesuítas.

³⁰ Cf.: LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas...*, *Op. cit.* A querela dos ritos chineses é um episódio que simboliza a polêmica aproximação entre jesuítas e os povos a que se buscava converter. Neste processo de conquista das almas pagãs, muitas vezes eram os jesuítas os conquistados. Na China, por exemplo, adotaram certos ritos confucionistas, bem como na América alguns chegaram a praticar rituais indígenas.

³¹ A teoria da reserva mental é popularmente atribuída ao jesuíta Martin de Azpilcueta, e justifica a mentira por parte de cristãos ao afirmar que Deus ouve não apenas as palavras ditas, mas também as pensadas. Assim, por mais que a

A exploração destes rumos são apenas algumas perspectivas que se abrem para questionar a relevância e amplitude da atribuição da mentira enquanto estratégia no discurso político e na mobilização social. Os afetos mobilizados por tal estratégia vão desde a identificação de um povo, sociedade ou grupo, até a canalização da violência para um inimigo específico que se deseja combater, eliminar ou deslegitimar. Sua eficácia é grande por reunir, num mesmo recurso de discurso político, devoção e violência. Historicizando devidamente o conceito, é possível tentar identificar que raízes sustentam esta atitude e postura e as tornam tão eficientes e propícias para serem utilizadas com tamanha facilidade em tais sociedades; e como através do espaço-tempo ela apresenta rupturas e continuidades, demonstrando ou não similitudes com estratégias semelhantes em outras regiões e períodos.

Artigo recebido em 25/01/2019 e
aprovado para publicação em 07/05/2019

frase pronunciada fosse uma mentira, seu pronunciador poderia complementá-la mentalmente e torná-la uma verdade às vistas de deus.