

José Sánchez Labrador e a experiência missionária jesuíta entre os indígenas Eyiguayegui: uma leitura de *El Paraguay Católico* (1770)

José Sánchez Labrador and the Jesuit missionary experience among the Eyiguayegui: a reading of El Paraguay Católico (1770)

Francismar Alex Lopes de Carvalho

Professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo, Brasil
francismardecarvalho@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6172-3363>
<http://lattes.cnpq.br/3413998292761529>

Resumo: *El Paraguay Católico* é uma crônica que o jesuíta espanhol José Sánchez Labrador (1714 ou 1717 a 1798) terminou de escrever em 1770, em que relata sua experiência de mais de sete anos como missionário entre os indígenas Eyiguayegui (também conhecidos como Guaicuru ou Mbayá) no *pueblo* de Belén, província do Paraguai. Desde sua publicação em 1910, estudiosos têm buscado nesse texto elementos das culturas indígenas, mas ainda faltam estudos sobre o programa de evangelização defendido ali. Argumento que o autor preferiu um enfoque acomodativo de evangelização em decorrência da autonomia e do poderio militar de que desfrutavam os Eyiguayegui naquele momento, que impediam o uso de métodos mais coercitivos. A acomodação emerge na crônica como opção plausível aos jesuítas diante dos povos indígenas independentes, contatados em meados do Setecentos nas áreas fronteiriças das Américas.

Palavras-chave: José Sánchez Labrador; Paraguai; acomodação

Abstract: *El Paraguay Católico* is a chronicle completed in 1770 by the Spanish Jesuit José Sánchez Labrador (1714 or 1717-1798), in which he recounts his experience of more than seven years as a missionary among the Eyiguayegui (also known as Guaicuru or Mbayá) in the *pueblo* of Belén, located in the province of Paraguay. Since its publication in 1910, scholars have looked for elements of Indigenous cultures in this text, but there is still a lack of studies on the variety of evangelization program it advocated. I argue that the author preferred an accommodating approach to evangelization due to the autonomy and military power enjoyed by the Eyiguayegui at the time, which prevented the use of more coercive methods. In the chronicle, accommodation emerges as a viable strategy for Jesuit engagement with independent Indigenous groups, particularly as Iberians increasingly interacted with these communities along the American frontiers by the mid-1700s.

Keywords: José Sánchez Labrador; Paraguai; accommodation

Introdução

Nascido em La Guardia, na província de Toledo, em 19 de setembro de 1714 ou 1717, Francisco José Sánchez Labrador ingressou na Companhia de Jesus em 1732. Após iniciar seus estudos de Filosofia no Noviciado de San Luis de Sevilha, interrompeu-os para viajar ao Rio da Prata em 1733, acompanhando o padre procurador Antonio Machoni. Estudou Filosofia e Teologia na Universidade de Córdoba de 1734 a 1739. Atuou como professor em Córdoba e Buenos Aires de 1741 a 1746 e, pelos treze anos seguintes, trabalhou em várias missões entre os índios Guarani do Paraguai. Em 1760, enquanto lecionava teologia no colégio de Assunção, foi designado para a missão de Belén entre os indígenas Eyiguayegui, onde permaneceu até agosto de 1767. Exilado na Itália a partir de 1768, estabeleceu-se em Ravena e dedicou-se à escrita. Ao falecer naquela cidade, em 10 de outubro de 1798, tinha produzido obras de grande envergadura como *El Paraguay Católico* (1770), *El Paraguay Cultivado* (1771-1798?) e *El Paraguay Natural Ilustrado* (1771-1776).¹

Belén era uma missão bastante peculiar na província do Paraguai. Instalada no vale do rio Ipané e sob os cuidados dos padres Sánchez Labrador e José Mantilla em 1760, contava com 25 famílias Guarani que, assim esperavam as autoridades coloniais, deveriam dar aos caçadores e coletores Eyiguayegui exemplo das utilidades da agricultura. Pela metade do século XVIII, os grupos que os contemporâneos chamavam de Guaicuru ou Mbayá não apenas viviam de forma autônoma no vale do rio Paraguai, como representavam uma séria ameaça à presença ibérica na região. Depois que os bandeirantes destruíram as missões de Guayrá e Itatín, alguns grupos Eyiguayegui, em meados da década de 1650, estenderam sua influência sobre as terras ao norte de Assunção conhecidas como Vacaria (entre a fronteira do atual estado do Mato Grosso do Sul e o Paraguai). Desde essas áreas e de alguns assentamentos que ainda mantinham no Chaco, estabeleciam relações ora pacíficas, ora hostis com os espanhóis (AZARA, 1969 [1809]: 219). A família linguística Guaicuru incluía os Abipón, os Mocoví, os Toba e outros grupos de

¹ Para a complexa situação dos manuscritos do padre Sánchez, os melhores trabalhos são Furlong (1931); Sainz Ollero (1989: 110-117); Obermeier (2021); e Fleck (2021). Furlong e Sainz Ollero acreditam que o padre Sánchez começou a compor suas obras ainda na América, levando consigo algum material para o exílio. Obermeier duvida dessa possibilidade e entende que o material foi, em sua maioria, escrito em Ravena.

caçadores-coletores que viviam no Chaco e no vale do rio Paraguai (SUSNIK, 1971: 18). Os Abipón e os Guaicuru foram os primeiros a tomar cavalos das fazendas espanholas no Paraguai no final do século XVI (DOBRIZHOFFER, 1970 [1784]: 16). Os cavalos aumentaram sua capacidade militar e mobilidade, permitindo que rejeitassem a sedentarização e se especializassem em incursões, obtenção de cativos e butim, atividades comerciais e diplomáticas (SAEGER, 2000: 62). Mesmo com a expansão, a partir de fins dos anos 1710, das conquistas portuguesas nas áreas das minas de Cuiabá e Vila Bela e a frequência com que navegavam as rotas fluviais da costa do Brasil até lá, esses grupos continuaram a manter a sua autonomia ao longo do século XVIII (HOLANDA, 1990; CARVALHO, 2019).

Deve-se notar que é pelo nome de Mbayá que o padre Sánchez Labrador se refere aos seus neófitos, explicando, ainda, que eles compartilhavam a autodenominação Eyiguayegui (“povo da palmeira *eyiguá*”, possivelmente a bocaiuva) (v. 1: 5, 265-266 – para evitar repetições, indicarei apenas o volume e a página da crônica aqui analisada). O jesuíta seguiu o hábito dos moradores do Paraguai, que chamavam os Eyiguayegui de Mbayá, uma palavra Guarani para “esteira”, em referência ao material usado pelos índios do Chaco para fazerem seus acampamentos. Já os portugueses preferiam chamá-los de Guaicuru ou Índios Cavaleiros. Os Guarani usavam o termo Guaicuru, que em sua língua significava “gente má e suja”, para identificar grupos hostis do Chaco (BOGGIANI, 1899: 112). Neste artigo, referirei aos Mbayá do padre Sánchez pelo termo Eyiguayegui, de modo a valorizar a autoidentificação indígena. Contudo, é fundamental notar que, embora funcionários reais e colonos preferissem esses termos genéricos, os nativos se identificavam principalmente como pertencentes a um dos numerosos grupos locais (ERBIG JR., 2020), cuja organização Sánchez Labrador explicava da seguinte forma: os Eyiguayegui viviam em toldos independentes sob a direção de caciques menores; esses toldos faziam parte de tolderias (grupos de toldos) mais abrangentes; por fim, as tolderias se organizavam em cacicados ou parcialidades de grandes chefes. Não havia, contudo, nenhuma obrigação de obediência de um nível em relação a outro e, em princípio, cada toldo tinha grande margem de autonomia. Além dos aspectos linguísticos e culturais comuns, relações diplomáticas, comerciais e de parentesco cultivavam um sentimento comum de ser Eyiguayegui (v. 1: 268, 270-271).

Os trabalhos de Sánchez Labrador na área de história natural têm recebido atenção crescente dos especialistas (FLECK, 2021). Contudo, ainda não houve um esforço sério de

reavaliação da importante crônica das suas atividades como missionário e etnógrafo entre os grupos de fala Guaicuru. Desde que parte dos manuscritos de *El Paraguay Católico* foi publicada em 1910, antropólogos, historiadores e outros estudiosos têm utilizado essa obra para colher informações pontuais sobre a história, cultura e outros aspectos da vida dos Eyiguayegui.² No entanto, ainda não houve um esforço sistemático para examinar o significado desse texto na história dos contatos entre os povos indígenas e os jesuítas na América do sul. O presente estudo se concentrará, portanto, em *El Paraguay Católico*, questionando qual seria a ideia central defendida por seu autor – partindo, é claro, do pressuposto de que tal ideia existe.

El Paraguay Católico narra a experiência surpreendentemente estável de missionação dos jesuítas entre os povos Eyiguayegui do Paraguai de 1760 a 1767. Esses grupos tinham rejeitado a colonização ibérica desde o século XVI, quando se tornaram equestres, e se mantido não apenas independentes, como efetivamente dominadores de vastas áreas nas fronteiras entre o Paraguai e a América portuguesa. Em 1760, eles representavam ainda uma séria ameaça aos impérios ibéricos na região. A leitura de *El Paraguay Católico* causa, certamente, perplexidade dado que os grupos com quem o padre Sánchez conviveu continuaram a manter certos costumes e ritos diametralmente opostos ao que se esperava dos neófitos que viviam nas outras missões do Paraguai. Pois toda a pauta de conduta dos Eyiguayegui parecia conduzir a uma busca de autonomia que não se coadunava com o programa evangelizador dos jesuítas. No entanto, mais surpreendente é que, sem buscar extirpar esses costumes e ritos, antes se adaptando à pauta cultural dos seus neófitos, Sánchez Labrador parece ter encontrado uma fórmula para a continuidade e a relativa estabilidade da redução de Belén, embora ela adquirisse algumas características bastante peculiares.

É difícil especular sobre o que poderia ter acontecido com a missão se ela não tivesse sido interrompida pelo decreto de 1767, que expulsou os jesuítas da América espanhola. O certo é que os Eyiguayegui lamentaram a partida do padre Sánchez (a tristeza da comunidade e a viagem de dois caciques a Assunção para tentar contornar a situação são relatados em v. 2: 157-160). Os missionários seguintes tiveram de se adaptar às diretrizes estabelecidas pelos jesuítas se quisessem permanecer entre aqueles índios. Não poderei entrar neste ponto aqui, mas cabe mencionar que o clérigo Pedro Domínguez, que atuou entre eles em fins do século

² Entre as obras mais conhecidas, cabe destacar: Métraux (1963); Susnik (1971); Clastres (1974; 1980); Herberts (1998); Saeger (2000); Felipe (2013); e Carvalho (2014; 2019).

XVIII, ficou conhecido por adotar um estilo de vida muito parecido com o dos Eyiguayegui, chegando, inclusive, a ter uma esposa indígena. Apesar das críticas de outros religiosos, Domínguez permaneceu em seu posto até o final do século. Seu domínio da língua e o prestígio entre os índios eram por demais valiosos para as autoridades espanholas (sobre isto, ver CARVALHO, 2014: 317-318).

Meu argumento aqui é que, em *El Paraguay Católico*, Sánchez Labrador oferece um programa fortemente assentado na ideia de *accommodatio* (acomodação ou adaptação) do missionário aos seus neófitos como estratégia plausível de evangelização entre grupos extremamente zelosos de sua autonomia como eram os Eyiguayegui. No século XVI, o missionário Alessandro Valignano (1539-1606) havia insistido na importância da *accommodatio* para as missões no Oriente, chegando a sugerir que os jesuítas no Japão imitassem os bonzos do budismo zen. Matteo Ricci (1552-1610), trabalhando na China, notou que insistir no crucifixo era ineficaz porque ele não era interpretado pelos chineses como esperado. A situação se complicou ainda mais com a controvérsia sobre os “ritos chineses”, que questionava se cristãos podiam praticar ritos funerários confucionistas. Alguns jesuítas argumentaram que esses ritos faziam parte da esfera “civil” e não da “religiosa”. A estratégia da *accommodatio* foi muito criticada após o Concílio de Trento e sua aplicação, principalmente na América Ibérica, colocada em dúvida por críticos como o jesuíta José de Acosta (1539-1600). Contudo, a *accommodatio* nunca foi de todo abandonada: não porque era uma propensão dos jesuítas, que, se pudessem, utilizariam a *impositio*, mas porque era uma exigência dos grupos que os recebiam (CHAKRAVARTI, 2018).³

³ O conceito de *accommodatio* começou a ganhar destaque entre os clérigos no século XVI. Agnolin (2017: 357-58) sugere que o termo, muitas vezes equiparado à “adaptação cultural”, abrange mais do que simplesmente ajustar as estratégias missionárias às populações locais. Ele também serve como um meio de expandir e transformar as estruturas históricas e conceituais ocidentais, desafiando-as e criando novas ferramentas – tanto conceituais quanto relacionais – para entender e se envolver com as realidades emergentes. O estudo de Županov (2005: 286) sobre as missões jesuítas entre os cristãos de São Tomé na Índia durante os séculos XVI e XVII faz referência à definição de acomodação de Jones Ross, S.J., como uma estratégia retórica usada para se conectar com o público, atendendo às suas necessidades e sentimentos. Os jesuítas adaptaram esse conceito a vários contextos culturais, influenciados pelos princípios retóricos de Marcus Tullius Cicero (106-43 a.C.) e sua noção de *accommodatio*, que envolve a personalização da linguagem para o engajamento. Embora a aplicação da retórica clássica por Desiderius Erasmus (1469-1536) para harmonizar as mudanças históricas com as verdades divinas tenha influenciado significativamente a Companhia de Jesus nos primeiros anos, os jesuítas posteriormente proibiram suas obras. Prieto (2017: 397) observa, ademais, que havia divergências consideráveis entre os jesuítas sobre como aplicar a estratégia de acomodação na prática. Friedrich (2024) advertiu contra a imposição retroativa de uma perspectiva de “indianização” do catolicismo em contextos anteriores à década de 1920, quando surgiram (impulsionados por uma nova ênfase do Vaticano em missões) os primeiros estudos sistemáticos sobre a acomodação jesuíta. Em todo o caso, o mesmo autor concorda que a acomodação não esteve limitada ao século XVI. No século XVIII, as discussões

Uma leitura de *El Paraguay Católico* revela que os Eyiguayegui e os jesuítas estabeleceram em Belén uma situação similar àquela que White (1991) descreve como *middle ground*. A cristianização não erradicou completamente os costumes, ritos ou autonomia indígenas, assim como o desejo de independência dos Eyiguayegui não exigia uma rejeição total dos elementos cristãos ou da sociedade circundante. Esse cenário é emblemático de situações semelhantes em que a autonomia dos “índios de guerra” ou “índios de fronteira” interagiu com missionários em regiões como o norte da Nova Espanha, o Chile, o Chaco, a Amazônia e a Patagônia. Essas interações frequentemente resultavam, para os padres, em fracasso, sucesso modesto ou ambiguidade. Neste artigo, argumento que a experiência dos Eyiguayegui com o padre Sánchez se situa entre o sucesso modesto e a ambiguidade, em vez de ser um fracasso. As expectativas tanto do missionário quanto dos indígenas, moldadas por suas interações, parecem ter se alinhado em interesses comuns, em vez de colidirem.

El Paraguai Católico foi redigido provavelmente em 1770. A edição em dois volumes publicada por Samuel Lafone Quevedo, em 1910, utilizou um manuscrito localizado no Arquivo de Toledo da Companhia de Jesus (Espanha). Esse manuscrito contém a história da missão de Belén na área dos Eyiguayegui e Guaná entre 1760 e 1767. Furlong (1931) e Obermeier (2021) tentaram estabelecer o plano geral dos materiais escritos por Sánchez Labrador para *El Paraguay Católico*, o qual incluía duas partes sobre os Guaraní, uma com notícias sobre Tucumán, índios Chiriguano, missões de Chiquitos e Mojos, a parte sobre os Eyiguayegui de que trato aqui, e uma última parte sobre os Pampa, Puelche e Patagón. Furlong publicou esta última parte (SÁNCHEZ LABRADOR, 1936), e o restante do material, não publicado por Lafone, só é acessível na forma manuscrita. Por essa razão, o primeiro dos dois volumes impressos por Lafone em 1910 começa com uma “Parte Segunda”, que contém um diário da viagem do padre Sánchez de Belén às missões de Chiquitos, escrito entre 1766 e 1767 (v. 1: 13-74). Segue-se uma “Parte Terceira” com algumas discussões sobre os índios em geral (sua origem, cor da pele etc.) (p. 91-129). No restante do vol. 1, há 18 capítulos que tratam de diversos temas referentes aos indígenas Eyiguayegui (p. 130-317). O vol. 2 prossegue com o restante dos capítulos sobre os Eyiguayegui (capítulos 19 a 40: 3-162), encerrando-se com um apêndice preparado pelo editor com excertos de obras de outros autores referentes aos povos indígenas tratados no livro (v. 2:

sobre acomodação haviam evoluído significativamente: o autor mostra que as teorias de pregação desse período em diante enfatizavam a adaptação dos sermões para que se alinhassem aos contextos culturais e sociais do público local (FRIEDRICH, 2024: 151).

310-325). Em 1917, Lafone publicou parte dos materiais linguísticos de Sánchez Labrador sobre os grupos de fala Guaicuru como vol. 3, incluindo uma gramática, um catecismo e uma extensa lista de frases úteis na língua Guaicuru.

Dentro dos limites de espaço do presente artigo, concentrar-me-ei no material etnográfico a respeito dos Eyiguayegui presente nos vols. 1 e 2 de *El Paraguay Católico*, deixando para uma outra oportunidade a discussão dos materiais linguísticos produzidos pelo jesuíta. O relato do padre Sánchez guarda similaridades com outros textos escritos no exílio por missionários que atuaram entre grupos independentes, como o padre Manuel Joaquín Uriarte (1720-1801), em Maynas, ou o padre Florián Paucke (1719-1779), no Chaco. São obras que revelam casos em que os indígenas continuaram a manter grande margem de autonomia nas missões, por condições muito específicas da história dessas regiões, o que exigiu dos missionários atuar em uma estratégia mais acomodativa que impositiva. *El Paraguay Católico* se destaca nesse contexto pela ênfase que seu autor dá na estratégia de *accommodatio*. Neste artigo, procurarei demonstrar que essa questão se desdobra em alguns temas que dizem respeito à diferença e confluência de perspectivas de indígenas e missionário sobre a situação da missão. No primeiro item, trato da questão da autoridade política entre os Eyiguayegui. No item seguinte, abordo o problema do xamanismo. Finalmente, o item terceiro trata da questão da religiosidade.

Quando digo aqui que *El Paraguay Católico* enfatiza uma abordagem adaptativa de missionação, proponho uma leitura menos rígida das experiências jesuíticas nas missões fronteiriças. É essencial evitar uma visão linear das metodologias missionárias a partir do século XVI, como se o programa de Acosta, inspirado pelo Concílio de Trento, necessariamente tivesse de prevalecer sobre as formas mais adaptativas levadas a cabo pelos próprios jesuítas no contexto da chamada “primeira evangelização”. Acosta (1984), em *De Procuranda Indorum Salute*, de 1588, recomendou não só o abandono dos batismos em massa, mas também maior cautela na incorporação de elementos religiosos e culturais nativos no processo de tradução do cristianismo. Algumas das estratégias adaptativas dos próprios jesuítas foram então condenadas como idolátricas. Acosta sugeriu um foco nos sacramentos, na doutrinação a longo prazo e na separação entre elementos culturais que poderiam ser tolerados como costumes civis e aqueles que deveriam ser rejeitados como ritos religiosos (e, portanto, demoníacos) (este último ponto em ACOSTA, 1590, livro 5, cap. 31; liv. 6, cap. 28). Acosta reconheceu, finalmente, ainda que com

muitas reservas, que seria inevitável, segundo sua perspectiva, usar da violência para evangelizar sociedades menos organizadas como as das terras baixas americanas, ao passo que a persuasão pacífica seria adequada às mais sofisticadas, como as da Ásia (ACOSTA, 1984, *máxime* “Proêmio”; livro 1, cap. 15; livro 5, caps. 4, 7 e 10; e livro 6, cap. 13).

Ora, seria errôneo esperar que os jesuítas aplicassem esse programa mais rigoroso em toda a parte. No caso das missões tardias empreendidas entre grupos poderosos como os Eyiguayegui, que haviam ficado independentes da colonização e ainda ameaçavam a soberania ibérica na segunda metade do século XVIII, era reconhecidamente impraticável empregar um programa intolerante como o proposto em *De Procuranda*. O que, a meu ver, a obra de Sánchez Labrador propõe é que, em casos específicos como o dos Eyiguayegui – há que se notar que, em meados do Setecentos, os grupos independentes ocupavam a maior parte das áreas interiores das Américas, o que, longe de ser uma questão secundária, representava um dos desafios mais urgentes para os impérios europeus nas Américas (WEBER, 2005) – o uso de métodos adaptativos era imperativo. Esses métodos partiam do pressuposto da religião natural, tal como formulado por Bartolomé de Las Casas (1484-1565) e outros humanistas, ou seja, de que havia elementos na cultura indígena que davam indícios de que eles tinham conhecimento da divindade, ainda que obstaculizados por numerosos “erros”. Contudo, em vez de serem alvos de campanhas de extirpação, como propôs, depois, Acosta, esses elementos podiam ser retraduzidos na perspectiva cristã, de modo a tornar o cristianismo mais como um desenvolvimento de elementos familiares do que uma imposição estranha e, sem dúvida, absurda. Além disso, na necessária distinção entre costume civil e rito idolátrico, era preciso ao missionário atuar com uma perspectiva pragmaticamente mais tolerante, evitando demasiadas confrontações com as culturas nativas (cf. MACCORMACK, 1991: 265-266). Por quanto tempo esse período de maior tolerância deveria durar é algo difícil de prever, já que a experiência foi interrompida em 1767. O que há de concreto é o relato do padre Sánchez do período de cerca de sete anos em que aplicou este método entre os Eyiguayegui.

O poder esvaziado do cacique

A crônica de Sánchez Labrador arrola numerosos exemplos de como a violência era inadequada para evangelizar as sociedades de caçadores-coletores e sem estado, defendendo, em vez disso, uma abordagem mais adaptativa que se opunha diretamente às recomendações de Acosta. Os estudos de Clastres (1974; 1980), que se beneficiaram da crônica do jesuíta, sugeriram que os grupos de fala Guaicuru se organizavam, além de tudo, como sociedade *contra o estado*. Sánchez Labrador insistia no caráter esvaziado do poder dos caciques Eyiguayegui, e isto é crucial: sem uma cadeia de comando vertical, não era possível empregar aqueles métodos de evangelização em que primeiro se converte a elite para que, depois, o cristianismo seja imposto aos comuns de cima para baixo. Não que não houvesse chefes entre os Eyiguayegui. Havia caciques hereditários (“grandes chefes”) e os eleitos por mérito (“pequenos chefes”). Entre os primeiros encontravam-se os chefes de parcialidades, chamados de *Niniotagieliodi*. Os descendentes e parentes dos grandes chefes também desfrutavam de um status mais elevado que o dos pequenos chefes (v. 2: 19-21). Freire (2021: 246) assinalou as discrepâncias nas interpretações dos cronistas sobre as diferentes atribuições das posições sociais entre os Eyiguayegui.

A autonomia era um princípio que todos praticavam em seu cotidiano: cada um cumpria suas obrigações sem esperar por ordens do cacique (v. 1: 273). A autoridade deste, segundo o jesuíta, se manifestava ao decidir sobre expedições e aspectos logísticos, quando seus guerreiros informavam os toldos dos outros caciques hereditários, que concordavam formalmente (v. 2: 20-21). A adesão às incursões e guerras era, no entanto, voluntária (v. 1: 307-314). Durante os conflitos, os guerreiros não deviam subordinação alguma ao cacique. Vitoriosos ou não, voltavam desordenados a seus toldos (v. 1: 307). Não existindo uma autoridade centralizada, não havia também qualquer sistema punitivo: homicidas não eram punidos, e ladrões cobravam “resgate” pela devolução do que tomavam (v. 1: 302). Isso se manifestava inclusive na educação familiar: os pais jamais corrigiam as travessuras das crianças, o que contribuía a ascender um senso de altivez que exibiam em idade adulta (v. 1: 293). Mesmo nas assembleias a capacidade do cacique de se fazer ouvir era limitada; em realidade, as mulheres falavam mais que os homens, o que demonstra a importância do papel feminino nas decisões coletivas (v. 1: 249).

Tratava-se, assim, de uma sociedade sem um poder coercitivo centralizado, mas nem por isso uma sociedade sem hierarquia. De fato, os Eyiguayegui levavam muito a sério seus índices

de status. Embora o poder do cacique fosse esvaziado, ele mantinha seu prestígio e a hierarquia social era efetiva. As famílias cacicais zelavam muito por sua linhagem, embora em termos materiais vivessem de modo quase que indistinto das comuns (v. 1: 251). Quando conversava com o padre Sánchez sobre a questão da hierarquia, um cacique percebeu que o padre observava como ele era servido por seus cativos e perguntou se o padre aprovava esse costume. Sánchez respondeu que sim, que os espanhóis faziam o mesmo, mas que faltava ali o cristianismo, e para corrigir isto que o padre estava ali (v. 1: 273-274).

Sánchez Labrador identificou seis parcialidades entre os Eyiguayegui. Eram grupos que, além de independentes, respeitavam seus territórios específicos: dois deles estabelecidos na banda ocidental do rio Paraguai e os demais a oriente. Seus nomes eram: Apacachodegodegi, Cadiguegodi (antepassados dos atuais Kadiwéu), Eyibegodegi (ou Enacaga), Gotocogegodegi, Guetiadegodi e Lichagotegodi (v. 2: 255-259).⁴ O próprio jesuíta reconhecia a fluidez dessas divisões, uma vez que cada parcialidade estava dividida em *tolderias* autônomas. Epaquini, cacique dos Apacachodegodegi, seu filho Epilig Iyegí (Lorenzo), e seu sobrinho Napidrigi, cacique dos Lichagotegodi, apoiavam a missão de Belén, mas esse apoio era limitado pela escassa autoridade inerente à função de cacique (v. 2: 82-83). Antonio, Cacoba, Caminigo, Inioniguagua e Yetega contavam com bastões fornecidos por autoridades espanholas (v. 1: 105; v. 2: 134), na tentativa de aumentar sua influência e cooperação, mas, como já referido, a sociedade Eyiguayegui tendia a esvaziar esses esforços de centralização política (sobre este ponto, ver CARVALHO, 2014: 213).

A mãe de Epilig Iyegí era Payaguá, e ele passou sua infância em Assunção, onde aprendeu Guarani (v. 2: 82-83). Destacou-se nas negociações com o governo do Paraguai e, em 1764, acordou uma expedição conjunta para reprimir certos grupos do Chaco. No entanto, os espanhóis desistiram após uma denúncia dos Payaguá sobre um possível ataque a Assunção, considerada falsa por Sánchez Labrador. As tensões aumentaram, e o governador do Paraguai enviou pessoas com varíola aos toldos dos Eyiguayegui próximos da cidade. Nesse episódio lamentável de guerra biológica, comum em outras áreas das Américas (FENN, 2000), o jesuíta desempenhou um papel crucial ao apaziguar os ânimos e ministrar tratamentos médicos em Belén (v. 2:142-147).

⁴ Os mesmos nomes são referidos em um informe do missionário que o substituiu: “Carta de fray Francisco Méndez, religioso franciscano”, Esteras de los Mbayàs, 20 de junho de 1772, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), Rio de Janeiro, Brasil, I-29,6,26, fols. 3v-5v.

Embora o poder dos caciques estivesse esvaziado, os territórios de cada parcialidade eram respeitados. De fato, ninguém podia entrar no território de outra parcialidade sem licença do cacique local. Isso garantia que cada grupo pudesse caçar e coletar itens sem interferência externa (v. 1: 260-261).

No entanto, os assentamentos dos Eyiguayegui eram sazonais, de modo que sempre estavam em movimento de uma parte a outra. Esse era um imperativo de sua subsistência baseada na caça e na coleta e da importância cultural que davam ao comércio, à guerra e à diplomacia. Adotando a perspectiva de Clastres (1974; 1980), pode-se dizer que o que estava em jogo aqui era o esvaziamento periódico de quaisquer iniciativas de centralização política. Na visão de Sánchez Labrador, o cacique Lorenzo acreditava que Belén era um posto para a comunicação política, não um assentamento permanente (v. 2: 113). Sempre que o padre julgava ter conseguido avanços na evangelização, Lorenzo retirava a maioria dos habitantes da missão para suas migrações habituais, que duravam mais de um mês. Assim, apenas umas dez pessoas permaneciam na redução (v. 2: 113). Para os Eyiguayegui, observa o jesuíta, a função da missão era essencialmente garantir segurança contra seus inimigos, incluindo a elite local espanhola, índios Chiquitos e povos do Chaco, através da presença de uma autoridade do império espanhol (v. 2: 151).

Outro elemento que introduzia complexidade na equação do poder esvaziado do cacique e prestígio de sua função era a simbiose com os Guaná, grupos sedentários e agricultores falantes do Arawak. À época da conquista, não havia relações de dependência entre ambas as etnias. No entanto, com a ascensão do poder dos povos Guaicuru com a incorporação que fizeram dos cavalos europeus, no final do século XVI, foi introduzido um novo desequilíbrio nas relações interétnicas (v. 1: 267; v. 2: 266-267). Os chefes Eyiguayegui que se casavam com cacicas Guaná passavam a usufruir dos serviços dos cativos e dependentes dessas mulheres. Mesmo após a morte da esposa Guaná, seus dependentes continuavam a servir a família Eyiguayegui de forma hereditária (v. 1: 267; v. 2: 266-267). Tratava-se de uma simbiose moldada no parentesco, não na conquista, diz o jesuíta, pois os Guaná estavam obrigados a entregar cultivos e serviços apenas a certas famílias Eyiguayegui (v. 1: 305), sem que isso implicasse interferência no governo dos Guaná, que continuavam independentes. Tratava-se de uma relação específica de tributo, não de um processo de centralização política.

A guerra visava capturar cativos, obter butim e vingança, não conquistar territórios (v. 1: 310-311). O prestígio dos caciques era medido pelo número de cativos (v. 1: 311). Quanto aos inimigos, a leste estavam os Monteses (grupo falante de uma língua do tronco Tupi, também conhecidos como Caiguá), chamados pelos cavaleiros de “comedores de milho”; a oeste, os Lengua; a noroeste, os Zamuco; e ao sul, os Payaguá, com quem só se aliavam por conveniência (v. 1: 312). No entanto, os cativos podiam ser de qualquer etnia, incluindo africanos, espanhóis e portugueses (v. 1: 311). Quem capturava pessoas ou tomava bens ficava com o produto, sem obrigação de dividir (v. 1: 308). Os guerreiros frequentemente levavam cabeças ou escalpos como troféus de guerra. Esse podia ser um caminho para a ascensão ao status cacical por mérito (v. 1: 308). Em sua análise de várias sociedades ameríndias que mantinham relações predatórias e/ou parasitárias com seus vizinhos, incluindo tributação e captura de cativos, Santos-Granero (2009) considerou os Eyiguayegui como um caso exemplar. Sánchez Labrador ficou impressionado com a situação dos cativos, que serviam seus senhores em diferentes tarefas cotidianas, mas tinham certa liberdade quando não vigiados. Os Eyiguayegui “puros” evitavam que seus filhos e filhas se unissem a cativos, pois entendiam que isso enodoava a sua descendência (v. 1: 252, 315), mas tais uniões ocorriam de toda a forma (v. 2: 127; cf. SANTOS-GRANERO, 2009: 164; PETSCHLIES, 2013: 201).

Para que a missão prosperasse entre os Eyiguayegui, era necessária sua sedentarização, adoção da agricultura e centralização política. Sánchez Labrador trouxe 25 famílias Guarani em 1760 para estabelecer as estruturas produtivas da missão. O jesuíta tentou convencer os Eyiguayegui das vantagens da agricultura, questionando, a partir das preferências deles, qual modo de vida seria mais “racional”: enfrentar fome e intempéries ou ter alimentação segura. Alguns Eyiguayegui, provavelmente cativos, começaram a plantar seguindo o exemplo Guarani (v. 1: 162-163). Houve avanços no cultivo de abóbora, amendoim, feijão, mandioca, melancia e tabaco, com Guarani e cativos realizando a maioria do trabalho (v. 2: 263). Sánchez Labrador observou a divisão sexual do trabalho entre os Eyiguayegui: homens focados em atividades equestres, metalurgia, carpintaria e curtimento; mulheres dedicadas à tecelagem e tarefas domésticas (v. 1: 289). O jesuíta destacou a incorporação do metal nas produções indígenas, como latão e prata para adornos, além do uso de sabres, tesouras e facas, adquiridos dos espanhóis em troca de cavalos (v. 1: 295).

O padre Sánchez identificou uma lógica de relações de tributo na forma como os Eyiguayegui recebiam presentes ou tomavam o que desejavam. Eles encaravam tudo como um favor devido, inferior ao seu mérito. A liberalidade era um valor central para os Eyiguayegui, fonte do poder dos chefes. Os pedidos de presentes integravam um circuito de afinidade e reciprocidade. Se se lhes negava alguma coisa, diziam: *Acami Aquilegi*, ou seja, você é um miserável e mesquinho (v. 1: 252). Assim, o que alguns interpretavam como roubo, os Eyiguayegui certamente viam como tributo: tomavam cultivos dos Guarani em Belén assim como faziam nas fazendas dos colonos e outros *pueblos* (v. 1: 305). Evidentemente, eles esperavam ser remunerados por aceitar a missão em suas terras. O padre Sánchez percebeu o que estava em jogo: em uma passagem reveladora, diz que a avareza dos espanhóis em não pagar os índios lhes era nociva – custaria menos pagar esse tributo aos nativos do que perder suas terras e mesmo a vida com as incursões que aquelas nações faziam para exigir o que entendiam que lhes era devido (v. 2: 70). E nem era de surpreender que os Eyiguayegui ficassem irritados, pois os espanhóis prometiam muito e nada entregavam (v. 2: 139).

Clastres (1974; 1980) certamente teve em conta a etnografia do padre Sánchez quando formulou suas ideias sobre as sociedades contra o estado e identificou os diferentes fatores centrífugos que tais sociedades punham em marcha para evitar a centralização política. Os grupos de fala Guaicuru viviam em *tolderias* separadas umas das outras por certa distância, o que era necessário para garantir sua vida nômade, pois, de outra forma, não encontrariam o suficiente para caçar e coletar. No entanto, geralmente se uniam para incursões e guerras (v. 1: 260). Além disso, de modo a manter a vida nômade e a descentralização política, havia formas culturalmente assentadas de controle populacional. A população total seria de umas oito mil pessoas à época de Sánchez Labrador. A maioria dos casais tinha apenas um filho. Não havia qualquer restrição ao divórcio, ao aborto e ao infanticídio. Os gêmeos eram invariavelmente mortos (v. 2: 30-31).

A etnografia de Sánchez Labrador revela uma sociedade repleta de paradoxos: sem um poder centralizado, mas com hierarquias bem definidas. O cacique, embora sem autoridade nas assembleias dominadas pelas mulheres, ganhava prestígio através dos cativos obtidos em guerras. Sua relação com os “vassalos” Guaná se estabelecia por alianças matrimoniais, não por conquistas militares. Enquanto práticas de aborto e infanticídio limitavam a população, a captura de indivíduos de outras etnias supria essa escassez. Além disso, as migrações periódicas

impediam a sedentarização, mas o controle territorial era rigoroso, com as parcialidades respeitando os limites de seus domínios.

Como um novo xamã

Entre os nativos do Paraguai, como em outras partes das Américas, os missionários jesuítas eram geralmente recebidos como xamãs.⁵ Naturalmente, os atributos dos xamãs diferiam de uma sociedade para outra, mas, em geral, eram indivíduos responsáveis pela cura de doenças (v. 2: 32, 41-42); que podiam dissipar nuvens e controlar chuvas (v. 1: 152; v. 2: 35); prognosticar sucessos individuais e coletivos (v. 1: 192; v. 2: 34, 105); e comunicar-se com entidades que viviam sob a forma de animais (v. 1: 191-192). Em grande parte, pode-se dizer que os xamãs eram pessoas que se moviam entre diferentes mundos e que dirigiam certas redistribuições de bens.

Cada *tolderia* dos Eyiguayegui contava com um xamã, chamado em sua língua de *Nigienigi* (médico). Embora geralmente homens, algumas mulheres também desempenhavam esse papel. Os xamãs se distinguiam dos demais indígenas por usarem uma bata de lã sem mangas com listras coloridas. Nos tratamentos que ministravam, os quais eram pagos, nunca se valiam de remédios vegetais, o que levou Sánchez Labrador a supor que os xamãs ignoravam as propriedades das plantas da região (v. 1: 187, 238; v. 2: 32).

Quando o tema do xamanismo aparece em *El Paraguay Católico*, não há como deixar de notar a abordagem adaptativa adotada pelo padre Sánchez, que, claramente, evitou se indispor com os xamãs: ao contrário, ele os visitava frequentemente. No entanto, fazia de tudo para que fossem desacreditados pelo restante da comunidade, pois os considerava embusteiros que não podiam se comunicar com espíritos (v. 2: 32-35). Assim, por exemplo, os nativos acreditavam que não podiam entrar no toldo do xamã pois ficariam cegos ou morreriam. Sánchez Labrador entrava e saía sem cerimônia alguma, e nisso animava os demais a fazer o mesmo (v. 2: 35).

⁵ Os trabalhos de Maxime Haubert (1991: 147-56), publicado pela primeira vez em 1967, e Louis Necker (1979: 43-52, 217-29), descreveram os esforços dos missionários franciscanos e jesuítas na região do Paraguai para remover os líderes nativos de suas funções espirituais e se apropriar dessas funções para si. Ver ainda: Tuer (2003: 87).

Os xamãs realizavam todas as atividades comuns dos curandeiros europeus, diz Sánchez Labrador, e alegavam que os espíritos os levavam pelos céus durante o sono, mostrando-lhes o futuro (v. 2: 32-35). A causa da doença, segundo os xamãs, era que a alma do enfermo havia escapado de seu corpo; em conversação com um espírito, tratava-se, portanto, de localizá-la e trazê-la de volta (v. 2: 41).

Sobre o método dos xamãs para curar, escrevia que se resumia a tocar um chocalho de cabaça em forma de meia-lua, chamado *Lodani*, extrair por sucção corpos estranhos da parte afetada e, em alguns casos, fazer sangrias. A cerimônia era precedida de um período em que o xamã ficava isolado e consultava o *Latenigi*, uma entidade espiritual sob a forma de jaguar. Antes de proceder à operação, diz o jesuíta, o xamã convenientemente escondia algo na boca (palha, espinho etc.), que cuspiu após chupar o paciente. Se o convalescente vinha a falecer, o xamã andava em volta da tolderia gritando pela alma que se escondia e não queria voltar (v. 2: 35, 37). É importante ressaltar que, ao qualificar essas práticas como embustes, o jesuíta não sugeria que tudo o que o xamã realizava se resumisse a truques, mas sim que, quer fosse ou não auxiliado pelo demônio, o xamã executava ações que agradavam ao inimigo comum, sendo, portanto, sempre enganos contra a expansão do cristianismo (v. 2: 38).

O jesuíta identificou como ambígua a posição ocupada pelos xamãs naquela sociedade. Por reivindicarem poder de vida e morte sobre seus pacientes, os xamãs podiam ser facilmente repudiados, inclusive em seu próprio toldo, e forçados a encontrar refúgio em outra tolderia. A maioria deles, aliás, vivia desterrada de seu toldo de origem (v. 2: 43).

Dada a homologia entre os papéis dos missionários e dos xamãs, os jesuítas nunca conseguiram eliminar completamente seus rivais, nem neutralizar a crença em seu poder. Nas missões paraguaias, ainda em 1749, um padre afirmou: “Ainda estou lutando com os patifes dos feiticeiros [pois os nativos] acreditam mais nesses vendedores ambulantes do que em nós”.⁶ Depoimentos colhidos dos Guarani no *pueblo* de Loreto durante a década de 1770, quando alguns xamãs foram considerados responsáveis por feitiços que supostamente mataram algumas pessoas, revelaram uma intensa atividade de xamanismo, inclusive com treinamento de sucessores, mesmo durante as décadas finais da administração jesuíta.⁷

⁶ Mathias Estrobel ao padre Geronimo, N.S. del Pilar, 26 de maio de 1749, Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires (AGN), IX-6-10-1.

⁷ O material se encontra em AGN, Criminales, leg. 9, no. 2, IX-32-1-6. Para uma análise desses depoimentos, ver Rípodas Ardanaz (1984: 208-212).

Se os xamãs continuavam ativos nas missões mais antigas do Paraguai, que dizer de em um *pueblo* novo como o de Belén? O que parece peculiar, no entanto, no relato do padre Sánchez é que ele deixa claro seu esforço para não se indispor com os xamãs. Como resultado, estes não se opunham ao trabalho do missionário – antes pediam para ter seus filhos batizados (v. 2: 265). O correlato dessa abordagem acomodativa é o esforço do próprio padre Sánchez para ser visto como um novo xamã. É importante notar que essa acomodação partiu dos próprios xamãs Eyiguayegui, que não só buscavam a amizade do padre, como também o chamavam pelo mesmo nome com que eram conhecidos – *Nigienigi*. Sánchez Labrador escutava dos xamãs: “você é meu verdadeiro amigo, porque eu [também] sou *Nigienigi*” (v. 2: 265). E não é de surpreender, pois o padre utilizava diferentes artifícios para atrair a atenção dos índios, como a manipulação de um ímã (v. 1: 250). Certa vez, o xamã disse ter sido alertado por seu *Latenigi* (um jaguar) sobre inimigos que se aproximavam; contudo, o padre, usando um telescópio, identificou corretamente o retorno de seu companheiro jesuíta; desmentia, assim, o xamã, mas sem contrariar a ideia de que alguém – o padre – pudesse fazer previsões: é que o jaguar já não enxergava bem, dizia-lhes (v. 1: 192). O jesuíta parece, ainda, ter tirado proveito do modo como os indígenas explicavam o funcionamento do relógio: diziam entre si que havia uma energia viva dentro do instrumento, um oráculo do mesmo tipo que falava a seus xamãs. Para os Eyiguayegui, o relógio mensurava a caminhada do sol e permitia saber onde estava mesmo quando não era visível (v. 1: 250).

Os Eyiguayegui parecem ter encarado com familiaridade a rivalidade entre o padre e os xamãs, como se o vissem como um novo xamã. Durante uma expedição da qual o padre Sánchez participou, composta por cerca de dez pessoas, o xamã se afastou por um tempo e retornou dizendo que havia se comunicado com seu amigo jaguar e se informado que, estando o grupo cercado por onças, ninguém deveria se separar. O padre Sánchez tomou seu rosário e fez uma longa caminhada sozinho, talvez para provar que, valendo-se de outros meios, era ainda mais poderoso que o xamã. Este reagiu com bom humor dizendo: “*tu no tienes entendimiento*” (v. 1: 191). “Agradecemos a Deus”, conclui o jesuíta, “pelo fato de essa casta de pessoas [os xamãs] não ter levantado uma bandeira contra os missionários” (v. 2: 265).

Havia, certamente, um esforço por parte dos nativos, especialmente dos idosos, em “converter” o missionário. Os Eyiguayegui cuidavam de extrair as sobrancelhas puxando os pelos pela raiz; uma anciã tentou fazer isso com o padre Sánchez, dizendo-lhe amigavelmente que queria quitar esses pelos que o deixavam feio (v. 1: 246). Em outra oportunidade, uma senhora

idosa lhe perguntou: por que os jesuítas eram tontos? Em que somos tontos? – disse o padre. Ao que ela respondeu: porque não se pintam e usam adornos corporais como nós (v. 1: 287).

Os próprios xamãs tinham essa familiaridade com o padre. A certo passo da obra, Sánchez dedica um parágrafo, que intitula “*caso gracioso*” (cômico). Um xamã o abordou e lhe disse, assustado e gesticulando, que tinha ido ao cemitério passar um tempo com as almas dos falecidos quando, antes de chegar, se encontrou com a alma de um jovem rapaz. Quando o xamã quis conversar com ele, as almas de algumas mulheres passaram festivamente em direção a uma lagoa, o que fez com que a alma do jovem se escondesse. Ouvido isso, o padre Sánchez sorriu e disse ao xamã que aquelas almas estavam muito ociosas, e que era melhor levar-lhes uns fios para tecerem em vez de dançarem (v. 2: 231-232). A atitude aberta e bem humorada do padre certamente já era esperada pelo xamã, pois de outro modo (isto é, se esperasse ser recriminado e hostilizado pelo padre) não procuraria o missionário para contar um evento desses. Nesse sentido, parece ter sido fundamental para que a aceitação do padre Sánchez na comunidade fosse exitosa a sua adoção de um modelo acomodativo de evangelização e de um rol similar ao dos xamãs Eyiguayegui.

Costume, rito e religiosidade

O padre Sánchez Labrador trata em vários momentos da religiosidade dos Eyiguayegui. Havia três versões do mito de origem desse povo. Na primeira, acreditavam que tinham vivido em um mundo subterrâneo, não muito distante da superfície da terra, e que um cachorro os descobrira sentindo o cheiro do seu hálito. De acordo com a segunda versão, os Eyiguayegui haviam saído dos ovos de um grande pássaro que formara seu ninho em certa paragem, e dali povoaram toda a terra. A terceira refere que o primeiro homem e a primeira mulher tinham saído de um poço localizado nas proximidades de um lago ao norte do *pueblo* de Belén (v. 2: 51).

Durante sua convivência com os Eyiguayegui, Sánchez Labrador observou que algumas aves não faziam parte de sua dieta. Além das perdizes e de uma ou outra ave específica, nenhuma outra parecia ser consumida. Concluiu o jesuíta que essa atitude se baseava na crença de que os Eyiguayegui eram descendentes das aves, o que é especificamente ilustrado pelo segundo mito de origem mencionado acima. Há alguns detalhes nesse mito que cumpre explorar.

A falta dos Eyiguayegui na face da terra foi suprida, diz o mito, de maneira prodigiosa. Sánchez Labrador não indica com precisão qual pássaro era aquele, apenas que era de tamanho extraordinário, e que ele fez sua morada no topo de uma elevada montanha. *“Halló en las concavidades de las peñas agujeros espaciosos, en uno de los cuales formó su nido”*, isto é, nas concavidades das rochas, o pássaro encontrou espaços adequados para formar seu ninho, onde pôs e chocou seus ovos. A construção dessa sentença ressoa Isaiás 2:19, uma passagem que trata de populações altivas que, em certo momento, recusam a idolatria. Não se deve esquecer que o jesuíta, ao coletar o mito, o retraduz segundo seus próprios códigos judaico-cristãos. Surpreendentemente, continua o relato, em vez de nascerem pássaros, emergiram os Eyiguayegui, que logo começaram a povoar a terra e a dominar outras populações. *“El origen es desatinado”*, observa o jesuíta, *“bien que no puede negarse que los Guaycurús fueron y son buenos pájaros y todos de rapina”* (v. 2: 50-51).

Apesar dessas origens obscuras, os Eyiguayegui se consideravam superiores a todas as nações, inclusive à espanhola, e acreditavam que todos lhes deviam servir como escravos (v. 2: 53). Em um trabalho bastante conhecido, Darcy Ribeiro (1980) procurou avaliar se esses mitos, que em sua visão serviam de chancela teórica para um comportamento senhorial, propenso a dominar outros grupos, exibido pelos Eyiguayegui, continuavam a ter o mesmo significado para os Kadiwéu com quem conviveu no Mato Grosso do Sul, no fim dos anos 1940. Essas análises têm sido atualizadas em trabalhos recentes como o de Petschelies (2013).

Em todo o caso, o trabalho de Sánchez Labrador em recolher esses mitos continua sendo fundamental para os estudiosos. Para a finalidade do presente artigo, é essencial notar as condições em que esses mitos são registrados, isto é, em uma abordagem acomodativa de evangelização. O padre Sánchez refere que os Eyiguayegui tinham dificuldade de entender que um mesmo deus pudesse haver dado aos espanhóis certas coisas e aos Eyiguayegui outras distintas. A isso o jesuíta respondia que Deus deu a todos a habilidade para trabalhar e alcançar as mesmas coisas, se quisessem buscá-las (v. 2: 52). Fica claro que o jesuíta evita entrar em discussão ou tentar dissuadir os indígenas sobre suas crenças, e que só quando solicitado emite sua opinião, geralmente tendente mais à conciliação do que à crítica.

Para o jesuíta, os Eyiguayegui não praticavam idolatria alguma e viviam como ateístas. Portanto, não cultuavam nenhum deus, mas entendiam que a alma era imortal, o que explicava suas cerimônias funerárias. As parcialidades com quem o padre Sánchez teve mais contato

consideravam ímpios os da parcialidade Eyibegodegi (ou Enacaga, “os escondidos”), pois roubavam as armas e objetos enterrados em seus cemitérios (v. 2: 53). Celebravam uma festa em homenagem às Plêiades, sacudindo as esteiras dos toldos para alcançar boa caça e colheita, mas não divinizavam essas estrelas (v. 2: 13).

Na *Descripción corográfica del gran Chaco Gualamba*, é mencionado que o padre Pedro Romero constatara, em 1612, que certos grupos de fala Guaicuru reverenciavam “*a la Luna, y al Carro celeste*” (LOZANO, 2011 [1733]: 172). No entanto, Sánchez Labrador, que tem esse texto em mãos, relativiza essa informação, dizendo que os Eyiguayegui não cultuavam a lua nova, apenas acreditavam que ela afastava os inimigos (v. 2: 68). Sánchez Labrador rejeitava outra suposição do padre Pedro Lozano (1697-1752), para quem os Eyiguayegui acreditavam que a alma dos maus transmigrava para animais. Para o padre Sánchez, não havia sinal algum dessa crença entre os Eyiguayegui (v. 2: 72).

Na visão do autor de *El Paraguay Católico*, os Eyiguayegui tinham “uma noção confusa do demônio”; os homens o chamavam Ayamarigodi, e as mulheres, Guayemagayego, o que significava “o dos infortúnios”. Essa entidade particularmente maligna era distinta do *Latenigi*, espiritualidade consultada pelos xamãs (v. 2: 54). No catecismo, Sánchez Labrador usou Ayamgigodi como tradução de demônio (v. 3: 326, 336-337).

Sobre a dificuldade de traduzir a noção de inferno, o jesuíta refere que a língua Guaicuru tinha o termo *Iguogolitaga* para aludir a “*um fuego grande, que no se apaga. Añaden que en este fuego se queman los que fueron malos en esta vida. No saben el sitio en que arde este fuego, ni quiénes son los malos*”. Sánchez Labrador reconhece sua dívida com os informantes indígenas neste ponto, pois ao cogitar inserir no catecismo a palavra para fogo comum (*Nuledí*) acompanhada do adjetivo grande, os próprios Eyiguayegui lhe disseram que esse era o significado de *Iguogolitaga*. O jesuíta, contudo, não ousou inserir este termo em seu catecismo, pois, a seu ver, era pouco frequente e não traduzia a ideia de punição eterna (v. 2: 54-55). Reconhecia, ainda, a dificuldade envolvida na matéria, pois os Eyiguayegui não concebiam que alguém pudesse ser premiado ou punido no além, e entendiam que todos os mortos seguiam para um lugar melhor que o dos vivos (v. 2: 53).

Uma omissão importante refere-se à entidade demiúrgica Conoenatagodi, presente em diversos mitos junto ao Caracará, que atua como *trickster*.⁸ Ribeiro (1980: 158) notou que os mitos coletados por Sánchez Labrador não mencionam Conoenatagodi, mas o nome aparece no material linguístico do jesuíta, publicado no vol. 3 de *El Paraguay Católico*. Formado por *Co* (nós), *noenata* (fazer, obrar) e *godi* (aquele que), o termo se traduz como “aquele que nos fez” (v. 3: 114, 297, 301). Habilmente, o jesuíta inseriu nas perguntas do catecismo a fórmula “*Dio conoenatagodi*”, que traduz por “Deus, nosso criador”, como na pergunta: “*Tica Dio conoenatagodi? ¿Hay Dios, nuestro Criador?*” (v. 3: 334). Escrevendo cinco anos depois da saída do padre Sánchez, frei Francisco Méndez afirmou: “Reconhecem em Deus o atributo de criador, e assim o nomeiam em seu idioma, e lhe chamam *Conoe-Natagodi*, que significa rigorosamente ‘o que nos criou’, contudo não o adoram”.⁹ Ribeiro (1980: 159) hesita entre atribuir essa divindade à influência missionária do padre Sánchez ou à redefinição de um herói cultural mais antigo.

Inclino-me mais para esta última sugestão, pois a escrita jesuítica era frequentemente influenciada por mecanismos de censura. Em *El Paraguay Católico*, a ausência de detalhes sobre as dificuldades concretas enfrentadas na catequização dos Eyiguayegui é notável. A obra destaca que o missionário foi bem aceito na comunidade e que as relações não chegaram a conflitos ou desentendimentos sérios. Há, inclusive, uma indicação genérica de certa simpatia dos indígenas pelo cristianismo, mas o problema da tradução nunca é tratado em detalhe. Qual a razão dessa omissão?

Minha hipótese é a de que, de fato, não ocorreram conflitos sérios porque o padre adotou uma abordagem adaptativa que não desafiava os ritos e costumes nativos. O jesuíta não teoriza abertamente sobre a estratégia de *accommodatio* e isso é compreensível; afinal, escrevia a obra no exílio e em companhia de seus colegas jesuítas, e seu relato, ao assumir o formato das crônicas tradicionais, fazia parte de uma produção literária mais ampla, de caráter enciclopédico, provavelmente com fins de publicação. Contudo, tal teorização não se faz necessária, pois a obra está repleta de material que demonstra que, na prática, foi essa a estratégia empregada para que o jesuíta fosse aceito pelos Eyiguayegui, que haviam rejeitado missionários desde o século XVI. É provável, também, que, qualquer que tenha sido a versão do

⁸Para uma revisão da literatura, ver: Petschelies (2013: 157 *et seq.*). O personagem geralmente vem grafado como Gô-noêno-hôdi.

⁹“Carta de fray Francisco Méndez”, Esteras de losMbayàs, 20 de junho de 1772, BNRJ, I-29,6,26, fol. 11r.

cristianismo transmitida, por não se centrar no repúdio dos ritos e costumes nativos, acabou por contar com a simpatia dos Eyiguayegui.

O padre Sánchez naturalmente estava ciente da distinção que já o padre Acosta havia sugerido aos missionários fazerem entre ritos religiosos e costumes civis: estes podiam ser tolerados, aqueles proibidos. Sánchez Labrador ressaltava, contudo, que custava muito aos missionários fazer com que os indígenas abandonassem as práticas que não se alinhavam com a religião cristã. Reconhecia, ademais, que, quanto aos costumes “inocentes”, deixava que os praticassem até que, com a vida política, os abandonassem: “*con gente tan bárbara*”, escreve, “*no se consigue todo de golpe, ni á un tiempo*” (v. 1: 287). Esta afirmação vem ao final das descrições que apresenta nos capítulos 13 e 14 (v. 1: 274-287) – hábitos à mesa, consumo de tabaco e bebidas alcoólicas, indumentária, pintura e adornos corporais –, ficando implícito, portanto, que qualquer que fosse o teor religioso dessas práticas, o jesuíta não pôde intervir nelas como gostaria.

De fato, as descrições de costumes dos Eyiguayegui fornecidas por Sánchez Labrador não eram acompanhadas de indicações de que o missionário tivesse tentado reprimi-las. Os Eyiguayegui usavam de chicha e de uma bebida de mel fermentado para suas bebedeiras, que eram precedidas de jejum. As mulheres também bebiam, embora não estivesse claro se o faziam junto com os homens ou separadamente. Quando embriagados, diziam que em seus sonhos observavam coisas nunca vistas, festas, jogos e delícias (v. 2: 4-5). Munidos de instrumentos de percussão, entoavam canções sobre suas glórias militares. Sánchez Labrador se limita a comparar favoravelmente a prática com o que faziam os alemães e polacos com o seu hidromel (v. 1: 38). Outras cerimônias envolviam escarificação e eram parte dos ritos de passagem. Após uma corrida, os jovens cortavam os músculos das pernas e dos braços com um osso de jaguar. Um dos ritos, exclusivo aos mais jovens, envolvia ser picotado com um osso de jaguar por um xamã como parte da admissão na confraria dos adultos (v. 2: 8-9).

Em nenhum momento o texto dá indicação de qualquer esforço do padre para questionar ou reprimir essas e outras práticas nativas. O ponto em que Sánchez Labrador parece ter sido mais ativo foi em tentar convencer os xamãs de que seu *Latenigi* nem sequer era um demônio, mas mera fraude inventada por eles para enganar os mais simples (v. 1: 191; v. 2: 34, 38, 54), mas ele não dá indicações de que essas falas tivessem gerado alterações verbais ou outros

conflitos. Por outro lado, sugere também o mesmo padre que os nativos não se opunham aos sacramentos (v. 2: 265).

Considerações finais

O argumento central de *El Paraguay Católico* de Sánchez Labrador propunha um programa que enfatizava a adaptação do missionário aos neófitos como uma estratégia viável para a evangelização de grupos que valorizavam intensamente sua autonomia e ainda mantinham alto poderio militar, como os Eyiguayegui. O material que o padre Sánchez reuniu em seu texto conformava a ideia central de que os Eyiguayegui e o missionário conseguiram estabelecer juntos um meio-termo no qual a cristianização não implicava na eliminação (e é preciso dizer nem mesmo *parcial*) de seus costumes, rituais e autonomia, ao passo que a preservação de sua independência não significava a rejeição completa dos elementos cristãos e da sociedade circundante. Evidentemente esse era um programa que os jesuítas levavam muito a sério nesse período, pois desde a metade do século XVIII eles se aproximavam cada vez mais de sociedades que até então tinham permanecido independentes da (e continuavam a ameaçar a) colonização, os chamados “índios de guerra” ou “índios bárbaros” de regiões como o norte da Nova Espanha, o Chaco, o Chile, a Patagônia, certas áreas da Amazônia etc. (cf. WEBER, 2005).

A experiência dos Eyiguayegui com o padre Sánchez se situou entre um sucesso modesto e uma ambiguidade, claramente não podendo ser considerada um fracasso. Isso ocorreu porque as expectativas tanto dos missionários quanto dos indígenas, adaptadas à situação de contato, parecem ter convergido em certos interesses comuns, em vez de entrarem em conflito e se excluírem mutuamente. Mais do que tão somente uma crônica da experiência dos jesuítas na missão de Belén, *El Paraguay Católico* é, a rigor, um tratado de metodologia missionária – uma apologia da *accommodatio* como método mais efetivo de evangelização entre grupos até então independentes, uma alternativa que, em realidade, foi uma imposição dos próprios povos indígenas como condição para aceitar missionários em suas terras.

Fontes

- ACOSTA, José de (1984). *De procuranda Indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.
- ACOSTA, José de (1590). *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilha: Casa de Iuan de Leon.
- ARCHIVO General de la Nación Argentina, Buenos Aires, Criminales, leg. 9, no. 2, IX-32-1-6.
- ARCHIVO General de la Nación Argentina, Buenos Aires, IX-6-10-1. Mathias Estrobel ao padre Geronimo, N.S. del Pilar, 26 de maio de 1749.
- AZARA, Félix de (1969). *Viajes por la América Meridional*. Tradução: Francisco de Las Barras de Aragón. Madri: Espasa-Calpe.
- BIBLIOTECA Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, I-29,6,26. “Carta de fray Francisco Méndez, religioso franciscano”, Esteras de los Mbayàs, 20 de junho de 1772.
- DOBRIZHOFFER, Martin (1970). *Historia de los Abipones*. Tradução: Edmundo Wernicke. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, vol. 3.
- LOZANO, Pedro (2011). *Descripción corográfica del gran Chaco Gualamba: Córdoba 1733*. Ed. Gianna Carla Marras. Milano: FrancoAngeli.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José (1910-1917). *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos (vol. 3: Comp. Sud-Americana de Billetes de Banco), 3 vols.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José (1936). *Los indios Pampas, Puelches, Patagones*. Prólogo e anotações: Guillermo Furlong Cardiff. Buenos Aires: Viau y Zona.

Referências bibliográficas

- AGNOLIN, Adone (2017). *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia: a acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII)*. Tese (Livre-docência) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BOGGIANI, Guido (1899). Cartografía lingüística del Chaco: Estudio crítico sobre un artículo del Dr. D. G. Brinton. *Revista del Instituto Paraguayo*, vol. 3, n. 16, pp. 106-137.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de (2014). *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de (2019). *Entre rios e impérios: a navegação fluvial na América do Sul (século XVIII)*. São Paulo: Editora Unifesp.
- CHAKRAVARTI, Ananya (2018). *The Empire of Apostles: Religion, Accommodatio, and the Imagination of Empire in Early Modern Brazil and India*. Delhi: Oxford University Press.
- CLASTRES, Pierre (1974). *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éditions de Minuit.
- CLASTRES, Pierre (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éditions du Seuil.

- ERBIG JR., Jeffrey A. (2020). *Where Caciques and Mapmakers Met: Border Making in Eighteenth-Century South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos (2013). *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século 18*. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- FENN, Elizabeth A. (2000). Biological Warfare in Eighteenth-Century North America: Beyond Jeffery Amherst. *Journal of American History*, vol. 86, n. 4, pp. 1552-1580.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann (2021). *Paraguay Natural Ilustrado* by José Sánchez Labrador SJ: Between the American Experience and Exile. *HoST - Journal of History of Science and Technology*, vol. 15, n. 2, pp. 121-148.
- FREIRE, Gabriela de Carvalho (2021). O papel das atribuições na constituição da hierarquia kadiwéu: uma análise das distinções eyiguayegui. *Campos - Revista de Antropologia*, vol. 22, n. 1, pp. 242-263.
- FRIEDRICH, Markus (2024). Accommodation: A Twentieth-Century Theological Idea and its Role in the Historiography of Catholic Missions. *Historical Interactions of Religious Cultures*, vol. 1, n. 1, pp. 146-170.
- FURLONG, Guillermo (1931). La enciclopedia rioplatense de J. Sánchez Labrador. *Revista de la sociedad Amigos de la Arqueología*, Montevideo, vol. 5, pp. 236-307.
- HAUBERT, Máxime (1991). *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madri: Temas de Hoy.
- HERBERTS, Ana Lúcia (1998). *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (1990). *Monções*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MACCORMACK, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MÉTRAUX, Alfred (1946). Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, pp. 197-370.
- NECKER, Louis (1979). *Indiens Guarani et chamanes franciscains: les premières réductions du Paraguay 1580-1800*. Paris: Anthropos.
- OBERMEIER, Franz (2021). La enciclopedia rioplatense del Padre jesuita José Sánchez Labrador del siglo XVIII: El Paraguay natural, el Paraguay católico y el Paraguay cultivado completados por el nuevo hallazgo del Paraguay cultivado en la Hispanic Society de New York. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 06 ago. 2024
- PETSCHELIES, Erik (2013). *O Carcará e Cristo: Transformação Kadiwéu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- PRIETO, Andrés (2017). The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World. *Journal of Jesuit Studies*, vol. 4, pp. 395-414.
- RIBEIRO, Darcy (1980). *Kadiwéu: Ensaio Etnológico sobre o Saber, o Azar e a Beleza*. Petrópolis: Vozes.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy (1984). Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes. *Folia histórica del Nordeste*, Resistencia, n. 6, pp. 199-217.
- SAEGER, James Schofield (2000). *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- SAINZ OLLERO, Héctor et al. (1989). *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata*. Madri: [s.n.].

- SANTOS-GRANERO, Fernando (2009). *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- SUSNIK, Branislava (1971). *El indio colonial del Paraguay*. Vol. 3-1, El chaqueño: Guaycurúes y Chanes-Arawak. Assunção: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TUER, Dot (2003). Old Bones and Beautiful Words: The Spiritual Contestation Between Shaman and Jesuit in the Guarani Missions. In: GREER, Allan; BILINKOFF, Jodi (eds.). *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*. New York: Routledge, pp. 77-98.
- WEBER, David J. (2005). *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press.
- WHITE, Richard (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ŽUPANOV, Ines (2005). One Civility, but Multiple Religions: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries). *Journal of Early Modern History*, vol. 9, n. 3-4, pp. 284-325.