



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

eia@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Brasil

Galhegos Felipe, Guilherme

Roubos, trocas e comércio ilegal como motivadores da reprodução social entre os índios
do Chaco

Estudos Ibero-Americanos, vol. 43, núm. 1, enero-abril, 2017, pp. 37-48

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134650104006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Roubos, trocas e comércio ilegal como motivadores da reprodução social entre os índios do Chaco

Theft, trading and illegal commerce as motivators of social reproduction among the indigenous people of Chaco

Robos, cambios y comercio ilegal como motivadores de la reproducción social entre los indios del Chaco

Guilherme Galhegos Felipe*

Resumo: O contato entre os grupos indígenas e os agentes coloniais na região Chaco caracterizou-se por uma relação complexa e instável, constituída por oscilações entre aproximações pacíficas e retratações hostis. A partir da análise de casos em que foram registrados, na documentação do século XVIII, roubos cometidos pelos índios e a circulação de objetos por meio do comércio ilegal com os colonos, procura-se demonstrar a forma como os índios chaquenhos articularam suas alianças e inimizades como uma maneira não só de adaptarem-se às práticas econômicas impostas pela presença colonial, como também integrarem expedientes e elementos externos à suas práticas cotidianas de reprodução social, como a reciprocidade, as festas e a guerra.

Palavras-chave: história indígena; Chaco; século XVIII; comércio e circulação de objetos.

Abstract: Contact between indigenous groups and colonial agents in the Chaco region has been characterized by a complex, unstable relationship that was constituted by fluctuations between pacific approaches and hostile retreats. Taking as a starting point the analysis of instances, registered in 18th century documents, in which thefts were perpetrated by the indigenous people and traffic of objects with the settlers was implemented through illegal commerce, it is sought to demonstrate how the indigenous people of Chaco forged their alliances and enmities as a means not only of adapting to the economic practices imposed by the colonial presence, but also of integrating arrangements and elements foreign to their everyday social reproduction practices, such as reciprocity, feasting, and war.

Keywords: Indigenous history; Chaco; 18th century; commerce and traffic of objects.

Resumen: El contacto entre los grupos indígenas y los agentes coloniales en la región del Chaco se ha caracterizado por una compleja e inconstante relación, que se constituyó por la oscilación entre aproximaciones pacíficas y hostiles retractaciones. A partir del análisis de robos cometidos por los indígenas y de la circulación de objetos, registrados en la documentación del siglo XVIII, intentase demostrar la manera como los indígenas chaquenos han articulado sus alianzas y enemistades, como una forma no solamente de adaptación a las prácticas económicas impuestas por la presencia colonial, sino también de incorporaren expedientes y elementos externos a sus prácticas cotidianas de reproducción social, tales como la reciprocidad, las fiestas y la guerra.

Palabras clave: historia indígena; Chaco; siglo XVIII; comercio y circulación de objetos.

* Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGH/PUCRS). Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Introdução

A região do Chaco, que compreende parte dos atuais territórios da Bolívia, Argentina, Paraguai e da fronteira sudoeste do Brasil, foi um dos cenários mais conturbados durante o processo de expansão colonial no que diz respeito à tentativa espanhola de colonizar a região e instalar seus mecanismos de exploração e influência sobre o território e seus habitantes. A agenda colonizadora tinha como objetivo buscar uma aproximação com os nativos, a fim de subjugar-los como súditos do rei e, com isso, ter acesso às possibilidades mercantis que o Chaco oferecia. Como rota natural entre as minas do Alto Peru e o porto de Buenos Aires, a planície chaqueña tornou-se uma das metas de conquista do projeto colonial na parte meridional da América espanhola, que pretendia estabelecer um centro comercial e urbano que proliferasse em decorrência da instauração de um corredor seguro para os minérios andinos até o Atlântico. Era imprescindível, portanto, dominar a região e ter os indígenas sob controle, fosse por meio do genocídio, ou pela adesão forçada através do marco jurídico estabelecido pelo regime de *encomienda* (QUINTERO, 2015, p. 245) – o que renderia o abastecimento dos colonos que se aventurariam a fixar residência no Chaco e justificaria a fundação de cidades.

Os esforços da Metrópole passaram a canalizar incentivos para que hispanocrioulos e missionários criassem estratégias para dominar os “espacios de expresión socio-cultural indígena”, buscando “colonizar el espacio, los cuerpos, y la palabra para encauzarlos en el correcto orden del mundo de la visión europea y mercantilista de las cosas” (WRIGHT, 2003, p. 139). A situação que se configurou a partir disto resultou em complexas relações que oscilavam entre acordos de aliança e violentos embates, em que, mesmo em momentos de negociação de paz, os conflitos entre colonos e índios ocorriam por meio de combates abertos ou assaltos furtivos. A diversidade de grupos indígenas que habitavam o território chaqueño durante todo o período colonial fez com que o contato interétnico compromettesse as expectativas metropolitanas de exploração e trânsito mercantil na região. As cidades e estâncias fundadas no entorno do Chaco, ao longo do século XVI, que funcionavam como pontos estratégicos de passagem evitando-se a perigosa travessia pelo seu interior (LUCAIOLI, 2009, p. 79), eram constantemente atacadas por grupos indígenas que, em outros momentos, também negociavam pequenas trocas de objetos com seus moradores.

Neste contexto, chamam atenção os relatos que registram os ataques que os índios do Chaco cometiam às cidades, fazendas, fortes e reduções, muitas vezes descritos como investidas hostis sem motivações aparentes ou intenções que os justificassem, consolidando a imagem de bárbaros que os hispanocrioulos atribuíam aos índios.¹ Estes constantes assaltos empreendidos pelos índios criavam um ambiente de insegurança tanto para os mercadores, que transitavam pelas rotas comerciais, como para os moradores das cidades, que conviviam com o perigo iminente de assaltos e ataques indígenas.

Contudo, a análise histórica desta situação deve evitar julgamentos morais, que se detenham em apreciações restritas a questões pautadas por uma doutrina ou princípio ético. A avaliação da atuação indígena a partir do que é certo ou errado não pode vir antes de uma discussão que se atenha à compreensão que os próprios indígenas tinham a respeito de suas práticas. Não se deve ignorar, portanto, que os índios atuavam a partir de uma lógica sustentada por preceitos que compunham seus sistemas de atitudes e de conhecimentos – contrariando a imagem construída ao longo do período colonial de que os indígenas eram bárbaros por terem um comportamento rude e volúvel: “De una hora para otra se ve deshecho lo que parecía más bien fundamento contra los vaivenes de sus genios inconstantes” (SÁNCHEZ LABRADOR, 1770, p. 252)².

Neste artigo, será analisada a maneira como os grupos indígenas do Chaco articularam formas de inserir os objetos produzidos e comercializados através do sistema econômico implantado pelos colonizadores em seu cotidiano. Busca-se, com isso, reavaliar a atuação que os índios tiveram em relação ao contato e convívio com os brancos e os seus bens.

¹ Tal imagem perdurou para além da época colonial, inclusive, apropriando-se do discurso dogmático dos missionários, como pode ser verificado, por exemplo, nos escritos do Tenente Coronel Jorge Luis Fontana que, em 1880, concordava com o caráter *endemoniado* que os religiosos haviam criado a respeito dos índios do Chaco no século XVIII – ainda que discordasse da metodologia utilizada pelos missionários para tal conclusão. Partindo de uma visão científico-positivista alinhada ao contexto de consolidação do Estado-nacional argentino, Fontana descreveu as ações indígenas como provenientes da atuação demoníaca, porém, sem fundamentar-se nas questões morais com as quais a tradição cristã balizou a dicotomia bem-mal/céu-inferno. O Tenente Coronel estabeleceu a relação a partir do ideal evolucionista ao responsabilizar um “Demonio secularizado en forma de un espíritu” como metáfora à selvageria indígena, que os distanciava da razão, colocando-os “en oposición clara a las fuerzas de la civilización” (QUINTERO, 2015, p. 251-252).

² Para uma discussão sobre a lógica na atuação bélica dos grupos chaqueños, ver FELIPPE, 2015.

Circulação de objetos e reciprocidade

Ainda que a prosperidade do comércio estabelecido na rota Potosí-Buenos Aires tivesse alavancado a economia de região platina, a proximidade das cidades da província de Tucumã fundadas desde o século XVI com o Chaco demonstrou ser um grande empecilho ao desenvolvimento da produção e comércio na região, além do alto nível de periculosidade a que estavam expostos os moradores. A situação gerou uma série de reclamações acerca da hostilidade e ousadia com que os índios do Chaco acometiam colonos, tropeiros e diligências que transitavam por esta rota, que chegou a ser identificada como “la garganta de todo este reino para la comunicación, tratos y contratos de los géneros de estas provincias en el Perú”, mas que sofria com a falta de segurança “por estar infestados todos los caminos de dichos enemigos” (BISPO DE TUCUMÁN, 1691, fl. 1v-2). Os moradores de Catamarca também denunciaram os perigos de transitar pelas estradas, levando o Mestre de Campo daquela cidade a alertar o Rei para a impossibilidade de ser mantido o comércio naquelas condições:

Digo pues, Vuestra Majestad, que esta provincia sobredicha se halla muy afligida con la continuada guerra del enemigo Mocovi, de forma que con las repetidas invasiones de el tiene atajado y prohibido el paso y caminos del comercio para el Reino del Perú, de estas provincias de el puerto de Buenos Aires, Paraguay y esta (AGUIRRE, 1702, fl. 1).

As perdas materiais e a insegurança que estes assaltos provocavam interferiam diretamente na dinâmica comercial de que dependia a região, bem como na opinião dos colonos acerca dos locais onde deveriam ser fundadas as reduções em que os missionários atuariam para a catequização dos nativos, visto que os moradores das cidades associavam a proximidade dos índios (mesmo os reduzidos) aos assaltos e roubos às fazendas que abasteciam os centros urbanos.

Assim, por exemplo, os pecuaristas que viviam na jurisdição da cidade de Santiago del Estero frequentemente acusavam os Abipone da redução de Concepción pelos prejuízos que sofriam na perda de gado – além de reclamarem dos próprios missionários que, ao adquirirem terras do estado, afetavam os seus interesses comerciais (VITAR, 2000, p. 32). E o receio dos colonos não era exagerado: a documentação setecentista (principalmente aquela produzida após

a expulsão da Companhia de Jesus de 1767) mostra que muitos grupos chaquenhos, mesmo habitando o espaço reducional, mantinham práticas e condutas antigas, condenadas pelos colonos. Não eram raros os relatos que denunciavam a participação de índios reduzidos em atitudes suspeitas, sendo coniventes ou protagonistas de roubos.

Na década de 1760, o Bispo Manuel Abad Illana alertava sobre os prejuízos que esta frequente comunicação entre os índios reduzidos e os não-reduzidos trazia à empresa evangélica. Illana pôde presenciar, na redução de Concepción de índios Abipone, a dificuldade em manter os nativos focados na catequese e na disciplina reducional devido à proximidade que mantinham com os índios que insistiam em viver no interior do Chaco. Constatava que, mesmo após quinze anos de contato missionário permanente, “aún son infieles al Español, con quien, para reducirse, hicieron paz” (Bispo Manuel Abad Illana *apud* VITAR, 2000, p. 45).

Segundo este ponto de vista, a comunicação que os índios reduzidos insistiam em manter com os não-reduzidos desvirtuavam os neófitos dos ensinamentos ministrados pelos missionários da atenção para as atividades a serem desenvolvidas dentro das reduções – prejudicando os objetivos da catequese. O fracasso da empresa reducional, apontavam os missionários, não decorria da ineficiência dos padres, mas sim da impossibilidade de manter os indígenas focados na doutrina cristã e engajados na rotina reducional. A impressão de que os nativos eram apegados a bens materiais, sustentada pelos frequentes assaltos e roubos cometidos pelos índios, justificou as medidas adotadas por missionários e autoridades coloniais para atrair a atenção e o empenho dos indígenas por meio da captação de recursos para melhor aparelhar as reduções e munir os internos com objetos que pudessem persuadi-los a permanecer nas reduções.

Os missionários, que vivenciaram a experiência direta do trabalho apostólico, sabiam da facilidade de atrair os indígenas quando havia uma disponibilidade maior de recursos para abastecer as reduções e presentear os nativos. Chegava-se à situação em que um acordo de aproximação entre os índios e os missionários só se efetivava mediante o oferecimento de objetos que selariam um grau de confiança entre eles: os padres ofereciam-lhes objetos acreditando que os atraíam pelo sentido da cobiça ao dar-lhes um pouco daquilo de que teriam em abundância, caso aderissem às reduções. Logo, os missionários perceberam que a maneira mais eficaz de distribuir estes presentes

era individualmente – notando, também, que estas quantidades sobrecarregavam os fundos destinados às reduções: “Esto obliga al pobre misionero a perder mucho tiempo en conquistar y persuadir a cada uno de por sí, y a agenciar y solicitar mayor porción de abalorios, hachas, cuchillos y otras cosas semejantes para ganarlos” (Padre Alonso Sánchez *apud* FURLONG, 1939, p. 62).

Perceberam ainda que, mesmo após o ingresso à redução, estabelecida a convivência cotidiana com os missionários e mantida uma regularidade de distribuição de objetos e instrumentos, os índios pareciam nunca estar satisfeitos. Em meio a tantas inconstâncias citadas pelos padres para descrever a conduta indígena, uma constante revelava-se imperativa entre os índios reduzidos: o fato de sempre estarem pedindo aos padres qualquer objeto, alimento ou o que quer que fosse – “ropa, un sombrero, cuchillo, anillo, bolitas, hacha, sal, tabaco, etc.” (DOBRIZHOFFER, 1784, t. 3, p. 355). Os Mbayá, por exemplo, caso tivessem seus pedidos negados – por “haberles dado ya tres o cuatro cosas de alguna estimación que tienen en las manos” – acusariam o padre de ser “un menguado, miserable, mezquino y nada liberal” (SÁNCHEZ LABRADOR, 1770, p. 251-252).

A conclusão à qual chegavam os missionários era de que os índios se preocupavam mais com o fornecimento de bens materiais do que com a busca espiritual oferecida por eles – e quanto mais os padres davam coisas aos índios, mais estes pareciam querer, criando e difundindo a ideia de que os nativos eram interesseiros e materialistas. Ainda assim, distribuição de presentes surtiu efeitos, na medida em que atraía a atenção dos indígenas para dentro das reduções; porém, logo acabaria se tornando um infortúnio para os missionários, pois “al indio le parece que el caudal del español es inagotable, y atribuye a mezquindad el que se le niegue algo de lo que pide, suponiendo que no falta la cosa, sino la voluntad de darla” (ANDREU, 1757, fl. 24) – resultando daí a ideia de que “por mucho buen que se les haga, todo imaginan que se les debe: con que ni lo agradecen, ni lo reconocen por beneficio” (LOZANO, 1733, p. 95). A impressão que o padre Lozano teve era a de que os missionários estavam vivendo submersos em uma dívida inesgotável, cobrada por credores incansáveis em sua tarefa de lembrá-los disso. Não era uma impressão que destoava muito da realidade: não que os índios cobrassem uma dívida de caráter financeiro-mercadológico, pautando-se em regras econômicas de perdas e ganhos; o que estava em jogo,

para os indígenas, não era uma cobrança de valores financeiros, mas sim simbólicos:

A riqueza nessas sociedades corresponde a um valor *diferenciante* que suplementa seu aspecto coletivizante. Essa riqueza não é “dinheiro” porque sua significância como “dádiva” – como algo em si mesmo – sempre predomina sobre seu valor de troca. Nas trocas sociais não se “compram” mulheres e crianças: o que se faz é “dar” e “receber”, ou no máximo “substituir”. A valoração coletiva é *elicitada* pelo ato de dar muito ou pouco, dar o que é precioso ou o que é menosprezado, conforme o caso. Cria-se a adequação do relacionamento entre doador e receptor, e isso se dá mediante o “reconhecimento” de sua imanência. Mas *não* se cria o relacionamento *per se* apelando-se a um valor explícito, e é isso o que distingue a dádiva do dinheiro, a “reciprocidade” tribal de uma economia mercantil (WAGNER, 1975, p. 149-150 – grifos no original).

O que os indígenas estavam *cobrando* dos missionários eram atitudes e ações na forma de objetos que, dentro da sociabilidade nativa, não corresponderiam ao mesmo valor de propriedade que possuíam na economia moderna. Isto porque, para a economia tradicional, os elementos que entravam no grupo por meio das trocas valiam antes pela sua função de geradores de reciprocidade do que como bens consumíveis. No que competia à organização socioeconômica nativa, um sistema baseado na transmissão coletiva dos elementos extraídos do exterior entre os seus membros fazia com que a economia não fosse “um setor com desenvolvimento autônomo no campo social” (SOUZA, 2002, p. 222):

A exogamia lingüística e a rede de circulação dos artefatos geram uma situação na qual cada tribo, cada grupo local, se percebe como um elemento no seio de um metassistema regional, elemento que deve sua perenidade material e ideal às trocas regradas com as outras partes do todo (DESCOLA, 1998, p. 38).

Diferente do sistema de trocas ocidental, que visa ao enriquecimento por meio da apropriação de bens almejando a intensificação das distinções sociais, o sul-ameríndio buscava a repartição dos elementos em um sistema de redistribuição. A reciprocidade, portanto, seria um “valor cardinal” (DESCOLA, 1998, p. 30)

que articulava não só as relações e o crescimento social do grupo interno, mas também gerenciava o que era externo à esfera reciprocitária. Dito de outra forma, as trocas generalizadas funcionavam como uma dobradiça sociológica que regulava a geometria virtual do grupo, colocando os aliados dentro do regime de consumo dos bens materiais e simbólicos extraídos na esfera externa: “Não se troca coisas com qualquer pessoa. [...] É preciso dar, receber e retribuir, mas apenas com um certo tipo de pessoas que estabelece com alguém um certo tipo de relação” (VILLELA, 2001, p. 208).

A insistência dos índios em pedir objetos aos missionários seria, portanto, uma tentativa de introduzi-los na relação de trocas reciprocitárias e formadoras de alianças no meio social nativo. Assim como os primeiros colonizadores iniciavam o contato com os grupos indígenas através de escambos – que, muitas vezes, incluíam mulheres –, os missionários também estabeleciam a distribuição de presentes como forma de efetivar uma aproximação com os nativos que pretendiam reduzir. O que talvez os padres não compreendessem é que, para os índios, mesmo após o estabelecimento da redução, havia ainda a necessidade de manter as trocas como forma de não deixar a relação esgotar-se.

Ao insistirem nos pedidos, os índios mantinham ativas as relações, ainda que para os padres fossem tidas como atitudes pouco colaborativas e impertinentes. Em resposta, os nativos mantinham o sistema de reciprocidade em pleno funcionamento por meio de doações constantes, sem negar nada do que lhes pedissem:

La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueren, solicitan de ellos. Cuántas veces los he vituperado por este despilfarro pero sin resultado pues ellos no pueden aguantar de modo alguno que se diga de ellos ser mezquinos lo que en su lengua denota: *Acimatcaet*. Para que entonces esto no les sea reprochado, entregan todo cuanto se les pide. Yo he tenido que oír muchas veces esta denominación porque ellos se creían que yo sentiría igual impresión cuando me llamaran *Acimatcaet* o mezquino y les daría todo lo que ellos me pedían (PAUCKE, 1767, p. 155-156 – grifos no original).

O padre Pedro Andreu, em uma situação que lhe pareceu bastante incomum, descreveu como os Mataguayos chegavam a furtar objetos da redução para oferecer ao missionário em troca de outros itens novos,

que, “por evitar mayor daño, daba al indio lo que podía, comprando lo que era suyo” (ANDREU, 1757, fl. 25v). Para os índios importava menos *o que* era trocado do que a troca *em si* – a possibilidade de efetuar uma transição material, cujos valores seriam coadjuvantes de uma encenação em que os gestos de dar e receber protagonizavam toda a ação cênica. Isto porque,

não apenas a reciprocidade é redutível à proposição de que as pessoas tendem a atribuir valorações relativas às coisas, como essa proposição é ela mesma redutível ao fato de que esses valores são constantemente criados e transformados no ato de se referir a eles ou de lidar com eles (WAGNER, 1975, p. 149-150).

Os itens, portanto, assumiam valores relativos no ato da troca, fazendo com que os índios envolvidos preterissem a capitalização de bens de forma a priorizarem o estabelecimento de uma proximidade pautada na aliança entre as partes. Na prática, a reciprocidade era um ato de sociabilidade que deveria ser realizado frequentemente, contrariando a lógica dos agentes coloniais que acreditavam ser necessário estabelecer apenas uma troca com os nativos ou dar-lhes alguns objetos de presente para que a aliança fosse confirmada. Daí as reclamações dos missionários acerca da insistência dos chaquenhos reduzidos que *cobravam* presentes a todo o momento: os nativos estavam, na verdade, reivindicando a manutenção dos acordos realizados durante as negociações entre os agentes eclesiásticos e os caciques na ocasião da fundação das reduções, quando os missionários faziam questão de presentear os grupos potencialmente reduzíveis. Eram situações em que, além de se atrair os índios às reduções para catequizá-los, buscava-se a pacificação destes grupos e a sua cooperação para poder alcançar outros grupos mais hostis.

A distribuição de presentes também foi usada pelos agentes coloniais como forma imediata de conquistar a confiança dos índios. Após sucessivos conflitos com os Mocovi e os Abipone, um indígena foi capturado e levado ao colégio da Companhia de Jesus estabelecido na cidade de Santa Fe. Lá, o índio foi recebido “cariñosamente, obligándoselo cada día con nuevos favores” até tornar-se confiável aos olhos dos padres. Acordou-se, então, que retornaria à sua aldeia e convenceria os demais índios a aceitarem a amizade dos espanhóis – e que, para que isso funcionasse, enviaram o índio com “aquella clase de regalillos, de que más gusta aquella gente”. O índio realmente cumpriu com

a promessa e retornou à cidade com o seu grupo, que, por meio de uma negociação liderada pelo cacique, firmou paz com os moradores de Santa Fe – ainda que, como sublinhou o autor do relato, “ella todavía no es muy segura, tomándose en cuenta la inconstancia de los bárbaros” (CARTA ÁNUA, 1730-1735, p. 54-55).

Já o padre Domingo Muriel sustenta que, somente num curto período da década de 1750, houve uma certa retração dos índios que se mantiveram reclusos no Chaco após as duras ofensivas empreendidas a mando do Governador de Tucumã, Dom Juan Martínez de Tineo. O jesuíta se recorda da breve tranquilidade que se fez na região, possibilitando a retomada das rotas comerciais e, principalmente, do cultivo da terra e dos animais, “aunque no dejaba de estar la seguridad acompañada de alguna sombra de temor”. Isto porque a atuação do Governador foi eficaz somente para afastar os índios temporariamente das proximidades das cidades, sendo ainda possível avistá-los em pequenos e dispersos grupos à espreita das fazendas (MURIEL, 1767, p. 7-8) – como notificaram ao Governador do Rio da Prata os membros do cabildo de Santa Rosa, de cuja fazenda estavam sendo levados animais: “los Abipones infieles juntos con los Guaycurús por el decurso de muchos años nos están molestando y *no como guerra*, sino que llegan hasta hurtarnos nuestros animales y hacer muertes” (CABILDO DE SANTA ROSA, 1758 – grifos meus).

Os próprios membros do cabildo identificaram as investidas indígenas não como um ato inicialmente militar, em que os nativos teriam se mobilizado para a guerra, mas sim como um empenho coletivo a fim de captar recursos através de ações furtivas, com o mínimo de contato com as vítimas. Por isso, os relatos sobre roubos ou furtos cometidos pelos grupos indígenas são descritos como ações discretas e com poucas ou quase nenhuma morte. Mas não é somente neste sentido que se podem diferenciar as investidas bélicas (voltadas para a guerra) daquelas cuja intenção era furtar itens: os próprios bens que moviam estas ações acarretavam uma tênue distinção entre a guerra e o roubo.

O roubo relativizado

O teor de grande parte das narrativas coloniais registradas na documentação produzida no contexto do contato e convívio com os indígenas do Chaco é nitidamente marcado pelo intuito de denunciar a violência com que os nativos pautavam suas relações. Por isso, não havia nem a preocupação em

entender quais eram as motivações dos seus atos e, consequentemente, nem em distingui-los a partir das peculiaridades que os diferenciavam. A análise crítica destes registros, a partir de uma abordagem que admita haver um conjunto de lógicas que era compreensível aos indígenas, possibilita visualizar algumas especificidades em suas ações e, com isso, não homogeneizar suas intenções.

Em relação à conduta hostil que os nativos mantinham, verifica-se que os ataques indígenas podiam seguir padrões e objetivos distintos, havendo, fundamentalmente, duas formas de ação: a guerra e o roubo. No caso da guerra, os índios buscavam essencialmente bens simbólicos cujo consumo tinha respaldo imediato dentro do coletivo – ou, pelo menos, eram botins captados para a internalização, diferente dos adquiridos através dos roubos, cuja utilização parecia ter função contrária: eram captados para serem trocados ou comercializados, raramente ficando no grupo. Estabelece-se a distinção entre roubo e guerra na medida em que cada uma destas atividades possuía objetivos e resultados próprios, ainda que complementares dentro do sistema sociológico indígena. O Bispo de Buenos Aires, em um informe ao Rei da Espanha, descreveu a atuação dos índios Guaicuru e dos Charrua a partir da postura que estes grupos assumiam em épocas de paz e de guerra:

[...] porque en medio de la paz se roban todos los ganados, que por descuido en el campo se quedan, diciendo que la paz sirve sólo para no hacer muertes de hombres ni mujeres, pero no para dejar de robar cuanto pudieren: y, sin embargo, también hacen muertes en algunos caminantes por robarlos (PERALTA, 1743, fl. 1v).

Se a guerra era acionada como mobilizadora da vingança para que fossem provocadas as reações de dinamicidade e atualização sociais (cf. LUCAIOLI, 2009; PERUSSET; ROSSO, 2009; FELIPPE, 2014), os roubos cometidos pelos índios possuíam a função de capitalizar recursos para que estas práticas sociais e simbólicas pudessem continuar existindo. O combustível da socialidade indígena era oportunizado através dos furtos, provendo os índios de bens simbólicos e materiais.

Ressalta-se, ainda, que o conceito de roubo é uma classificação que pertence ao entendimento dos espanhóis acerca das atitudes indígenas em relação à captação de recursos. Se, para os primeiros, que compartilhavam a lógica ocidental moderna, que prevê

o senso de propriedade privada regendo a economia e as relações sociopolíticas, para os nativos a compreensão da posse exercida sobre objetos e outros seres não necessariamente balizava-se pelo entendimento de uma propriedade individual. Assim, os assaltos e furtos cometidos pelos índios – ainda que cientes do prejuízo que podiam estar causando aos colonos, em função da reação a estes atos – não visavam à usurpação da riqueza alheia para o acúmulo e capitalização de bens; pelo contrário, manejavam os recursos como combustíveis à sua dinamicidade social: se havia algum acúmulo era de relações sociais, e não de bens. Dito de outra forma, os grupos indígenas não se diziam donos dos objetos ou seres que habitavam sua realidade, estando mais inclinados a se dizerem proprietários dos resultados que obtinham através de sua manipulação coletiva. Os bens produzidos ou coletados eram sempre coletivizados entre os membros do grupo, com o intuito de fazer o ganho individual na caça, na pesca, na coleta ou na colheita render enquanto bem socializante, isto é, livre do sentido de posse individualista: não eram os meios que lhes pertenciam, mas sim o uso ritualístico e social que estes itens lhes facultavam.

Segundo o padre Martín Dobrizhoffer, os Abipone, quando atacavam fazendas e levavam animais, não se diziam ladrões, justificando que “todas las cabezas de ganado de los españoles les pertenecían, porque nacieron en sus tierras que en otro tiempo éstos ocuparon a sus mayores sin que nadie los rechazaran, y que se las usurparon sin ningún derecho” (DOBRIZHOFFER, 1784, t. 2, p. 138). Se, de acordo com as regras impostas pelos invasores, as coisas e os seres eram propriedades de alguém, os índios então se apoiaram na explicação que melhor lhes convinha: aquelas terras eram habitadas pelo seu povo há mais tempo. A questão passava a ser de ordem prática, e não uma disputa de direitos de propriedade sobre as coisas, já que os índios não só estavam há mais tempo naquelas terras, como também mantinham estas relações muito antes da chegada dos estrangeiros, como tentaram explicar os índios Mocovi que acompanhavam o padre franciscano Antonio Lapa em sua expedição ao Chaco. Nesta ocasião, o cacique Lachiquitin informou ao missionário que seus índios pretendiam ir até a redução de San Jerónimo, onde viviam os Abipone do cacique Benavides, com a finalidade de “proveerse de algún ganado, que no iban con intención de pelear, sino de arrear lo que pudiesen”. Lapa, então, aconselha-os dizendo que tal atitude não seria correta, justificando que “nunca era bueno tomar cosa alguna sin la voluntad de su dueño”. A resposta foi

que bien lo conocían y que si estuvieran en reducción, no lo harían así por estar sujetos a otra ley, como porque en ese caso hallarían proveído de sus menesteres, pero que al presente no se los impidiese, porque los dichos abipones, antes de estar en reducción, también les solían robar a ellos, cuando tenían necesidad, que al presente se hallaban ellos muy necesitados, porque las frutas silvestres se iban acabando y quedaban a perecer por cuyo motivo, como cobrando lo que los abipones en otros tiempos les habían robado, querían ellos ir a traer dicho ganado y es cierto que según experimente el poco tiempo que allí estuve las gravísimas necesidades, que estos miserables padecen les obliga a cometer estos y otros insultos (LAPA, 1776, fl. 41).

Os Mocovi partiram de dois argumentos interessantes para justificar suas intenções: primeiro, que não estariam sob as regras impostas pelos missionários, deixando claro, com isso, que o conceito de roubo pertencia à esfera moral dos missionários e à circunscrição de suas reduções; segundo, que estariam apenas respondendo a uma atitude que tinha respaldo num costume praticado pelos dois grupos há muito tempo. Estariam, portanto, inseridos num contexto que pertencia ao sistema relacional indígena, por mais que pudesse parecer estranho aos espanhóis. Ainda assim, não se excluía as chances de que a ação dos Mocovi resultasse no início de um conflito armado, alterando o objetivo inicial dos invasores e deslocando-os para a guerra. Isto porque, ainda que houvesse um costume por trás destas capturas, as vítimas não tinham que encarar o sumiço de seus animais de forma pacífica; pelo contrário, procuravam defender-se da maneira que achavam mais correta.

Estes assaltos cometidos pelos índios foram uma constante durante o século XVIII, sempre marcados pelo medo que provocavam nos colonos e pelos prejuízos decorrentes das perdas econômicas para a região. Cita-se, como exemplo, o relato de Don Ignacio de Plazada, morador da cidade de Salta, que descreveu os assaltos cometidos por indígenas pontuando que, além do gado, era recorrente serem roubado “un trozo considerable de despojos muchos de ropa, armas, vestidos, plata labrada y cuanto han topado (AUTOS, 1734, fl. 98). Ainda que muitos objetos fossem de interesse dos índios por terem valor de troca, foram sempre os animais, em especial, os cavalos e o gado, os principais alvos destas expedições de captação de recursos.

Em outra ocasião, um grupo de índios Abipone também não obteve sucesso ao assaltar a fazenda da redução de San Jerónimo. Apesar de serem da mesma etnia que a dos moradores daquele povoado, os índios que pretendiam furtar animais eram de um grupo não reduzido e estavam acompanhados de membros de outras etnias (Toba e Mocovi). O grupo, que totalizava cerca de 400 homens, chegou a conseguir roubar “cuatro mil cabezas de ganado astuto y todos los caballos tanto de la comuna del pueblo como los propios de los *indios*”. Sua fuga, porém, foi interceptada, porque os Abipone da redução solicitaram ajuda dos Mocovi de San Javier e alcançaram o acampamento dos ladrões, reavendo cerca de “tres mil cabezas de ganado astuto y más de ochocientos caballos los que devolvieron todos al pueblo perjudicado” (PAUCKE, 1767, p. 302-303 – grifo no original).

Conseguir capturar os invasores era uma situação bastante rara para os colonos, que, ou confrontavam-se com os índios sem resultados satisfatórios, ou só percebiam a sua visita após a contabilização das perdas. Além disso, muitos animais que eram levados nestas investidas furtivas acabavam sendo utilizados como montaria destes grupos para outras ações bélicas ou até mesmos assaltos, confirmando o que o padre Dobrizhoffer viria a constatar, ao afirmar que, para os índios, era mais interessante manter uma frequência de ataques aos espanhóis, já que assim “conseguían armas y firmada la paz era imposible obtenerlas” (DOBRIZHOFFER, 1784, t. 2, p. 133). Estes roubos não só proporcionavam recursos para a guerra indígena, como poderiam ser os desencadeadores de conflitos bélicos, fazendo com que a guerra e o furto estivessem à beira de uma relação muito próxima, quase confundindo-se como práticas da ordem da sociabilidade e do cotidiano relacional indígena.

Para além disso, em termos práticos, os índios também perceberam que estes espólios tomados por meio de suas incursões furtivas eram moeda de troca dentro de um tráfico ilícito de mercadorias existente na economia colonial. A via legal, o comércio oficializado pela administração colonial, também foi experimentado pelos grupos chaquenhos. O fato é que os índios souberam não só aproveitar o contexto em que estavam inseridos, como também adicionaram estes expedientes próprios do mundo colonial às suas necessidades sócio-cosmológicas. O exemplo mais claro talvez seja a introdução da aguardente, produzida e distribuída através de meios modernos, nas tradicionais bebedeiras indígenas.

Comércio ilegal e a reprodução social

Uma das práticas indígenas que mais vezes foi alvo de críticas e denúncias realizadas por colonos e missionários que conviveram com os nativos era o hábito do consumo alcoólico. Ainda que fosse descrito como uma prática que obedecia a uma ritualização, a relação que os índios mantinham com as bebidas alcoólicas era, geralmente, registrada como um vício degenerado e um desvio das condutas civilizadas. Não se deve ignorar, contudo, que as bebedeiras envolviam muito mais do que a embriaguez, consistindo, antes de tudo, em uma confraternização em torno da bebida alcoólica. As festas em que eram realizadas dependiam do cumprimento de rituais celebrativos, em que homens e mulheres ocupavam tarefas próprias, convites eram enviados aos aliados para que participassem dos festejos e um cronograma organizava as etapas a serem seguidas pelos participantes. A sociabilidade se fazia presente não apenas na confraternização e repartição da bebida alcoólica, mas, também, na ornamentação corporal, em que os participantes se apresentavam a caráter:

Esta se reduce a que los varones pintan sus cuerpos remedando las manchas del tigre: ciñanse unos plumajes y se ponen una cola de raposa y en las cabezas unas corozas de cuero adornadas de plumas de varios colores y en las manos traen dos plumas a modo de aspas. Las mujeres se tiznan la cara de negro y colorado y ciñen la cabeza con un plumaje rojo y el mismo adorno de plumaje trae la que lleva el compás, que ordinariamente no bebe de manera, que se prive (LOZANO, 1733, p. 102-103).

O padre Florián Paucke também descreveu as práticas coletivas que envolviam a celebração na aldeia, ressaltando as pinturas corporais realizadas durante o festejo, além da perfuração da língua com espinhas de peixes. Os índios também utilizavam estas ocasiões, segundo o jesuíta, para trocar seus nomes (PAUCKE, 1767, p. 209), fazendo das festas de bebedeira uma importante oportunidade de integração social entre os parentes e aliados.

As bebedeiras eram celebrações indispensavelmente coletivas em que os parentes e os aliados deveriam compor o quadro de presentes, a fim de se alcançar o objetivo de integração do grupo. Isto porque, segundo revelam os relatos documentais, nestas festas, recorria-se à preservação da memória dos feitos antigos e dos parentes mortos em batalhas. Porém,

não era uma preservação que visava a homenagear o passado através das recordações, mas, sim, garantir a continuidade das guerras futuras: a memória trabalhava para a vingança, e esta, para o devir. E, assim como os observadores setecentistas notaram uma relação entre as bebedeiras e a violência, também perceberam uma aproximação entre esta violência e a memória: “Son vengativos, conservando con gran disimulo por muchos años la memoria de los agravios hasta lograr la coyuntura para despicarse, que ordinariamente suele ser en sus borracheras” (LOZANO, 1733, p. 95). Nas palavras do Bispo Manuel Abad Illana, a embriaguez “es la que excita en sus ánimos la pasión de la ira, y despertándoles las especies dormidas de las pasadas injurias, les aviva los deseos de la venganza” (Bispo Manuel Abad Illana *apud*. VITAR, 2000, p. 63).

Para além do desfecho trágico que estas celebrações poderiam ter, nota-se que havia um envolvimento coletivo voltado à preservação do grupo e, principalmente, da memória. Florián Paucke observou que, entre os Mocovi, quando o álcool tomava conta dos presentes, começavam a recordar “todas las injusticias y ofensas que les han ocurrido por otros; lloran de ira, gritan y desafían a éstos aunque no estén presentes”. As lembranças uniam o grupo, que começava a cantar num “sonido y melodías tan salvajes durante toda la noche que es muy terrible” (PAUCKE, 1767, p. 199 – grifo no original).

A lembrança das guerras passadas e dos parentes que sucumbiram nas mãos dos inimigos eram os temas que insuflavam os índios durante os festejos. A bebida alcoólica acionava as dolorosas recordações do passado e inspirava os participantes a promover um *acerto de contas* que os impulsionava à posteridade. As celebrações não se destinavam aos mortos, mas sim aos guerreiros que se lançariam a vingar seus parentes nas vindouras refregas com os inimigos:

Pois não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240 – grifos no original).

Vingança e memória andavam juntas no complexo de relações sociais indígenas, e ambas tinham como

motor propulsor as bebedeiras. Essas festas alcoólicas de confraternização com os amigos/aliados eram uma forma de capitalizar um bem entre os integrantes, acumulá-lo e, antes que a celebração findasse, consumi-lo inteiramente. Ao invés de empilhar riquezas de valor material, as festas reuniam memórias: a situação incentivava a ampliação dos limites da aldeia por meio das lembranças de guerras vencidas, de pais, avós ou tios bravamente mortos em conflitos e das façanhas individuais que cada guerreiro possuía.

Porém, a unidade tribal conseguia manter a sua integridade justamente porque as bebedeiras eram, acima de tudo, uma confraternização que fazia não só o grupo aldeão como também os grupos aliados interagirem em uma celebração coletiva e no compartilhamento das lembranças dos membros falecidos: era um importante momento da prática de sociabilidade e de reprodução do grupo enquanto coletivo social. Por isso, as festas não se resumiam apenas à ingestão do álcool: a confraternização previa também as danças, cantorias e a realização das pinturas corporais – todas estas práticas voltadas à formação do indivíduo e que resultavam na composição do coletivo. Dentro desta lógica, as bebedeiras acionavam a memória e impulsionava a vingança, que desencadearia toda a ação bélica da guerra e da formação de novos aliados ou novos inimigos, dando continuidade ao sistema.

O constante retorno às práticas coletivas era uma forma de resgatar e garantir a união tribal – e as próprias festas de bebedeira cumpriam esse papel, o que exigia dos índios o abastecimento de bebida alcoólica. Esta situação gerava um conflito de interesses entre os missionários e os colonos no que tocava à relação que mantinham com os nativos: para os primeiros, o álcool afluía os instintos mais agressivos e selvagens dos índios, impedindo a aplicação dos ensinamentos cristãos e afastando-os do convívio civilizado; já os colonos, viam nesta prática uma ótima oportunidade para comercializar os seus produtos com os índios, que, desejosos de terem acesso à aguardente e a outros itens que os europeus traziam, estabeleciam trocas vantajosas para os comerciantes. O resultado disto era que os grupos indígenas que procuravam manter-se isolados do mundo colonial abasteciam suas festas da forma tradicional, através da coleta de frutas e raízes; e os grupos indígenas que escolhiam viver junto aos missionários ou próximos às cidades tinham fácil acesso à bebida alcoólica por meio de tratos, muitas vezes ilegais, com os colonos.

O discurso dos padres dividia-se entre o menosprezo às bebedeiras indígenas e a crítica ao comércio com

os colonos – comércio que passou a ser a principal fonte de denúncias por parte dos missionários, de que é exemplo o relato sobre a insistência de mercadores espanhóis em convencer os Lule de San Esteban de Miraflores a fugirem da redução “para poder comerciar libremente con aquella gente”. E a situação chegou a tal ponto que os próprios índios passaram a aconselhar os demais a afastarem-se dos jesuítas e a optarem pela guarda dos párcos, “opinando que estos serían menos opuestos a la codicia de los españoles, y no los estorbarían tanto” (CARTA ÂNUA, 1730-1735, p. 100-101).

Mesmo nas reduções, os índios não só mantiveram o costume de consumir bebida alcoólica em suas festas, como chegaram a intensificar o regime de coleta de mel e cera, influenciados direta ou indiretamente pelos padres. Pois, além de terem a permissão para sair em busca da matéria-prima e acabarem usando parte dela para a produção da *chicha*, os nativos também foram responsáveis pelo agenciamento comercial da cera extraída na mata: “Los Guaycurús se aprovechan con bastante frecuencia de la miel, más para hacer el brebaje con que se embriagan que para comerla. Recogen la cera y la venden ahora a los españoles, y antes a los Payagúas infieles, que la llevaban a la ciudad de la Asunción” (SÁNCHEZ LABRADOR, 1770, p. 239). Este tipo de procedimento facilitou o ingresso dos índios no mercado da região e, ainda que não deixassem de produzir a *chicha*, o acesso a outras bebidas alcoólicas através da comercialização passou a ser uma prática muito difundida entre os chaquenhos.

O início do século XVIII foi marcado pela maior integração dos produtos que formavam as redes mercantis de intercâmbio na região que abarcava a bacia do Rio da Prata, com o cruzamento e superação das barreiras étnicas e regionais, através da “conformación de áreas de frontera con las sociedades indígenas que no pudieron ser conquistadas”. O resultado foi observado na segunda metade do século, com o “creciente mercantilización de las relaciones sociales” (FRADKIN, 2000, p. 245-246). Neste contexto, os índios se aproveitaram da expansão do comércio de vinho e aguardente das cidades de Catamarca e Mendoza, iniciado no século XVII e estabelecido no seguinte, alcançando extenso mercado consumidor desde Buenos Aires até Potosi (MOUTOUKIAS, 1999, p. 58). A consequente facilidade com que os nativos conseguiam a bebida alcoólica gerava protestos por parte dos religiosos e alerta às autoridades governamentais, que associavam a violência e a dispersão indígena às bebedeiras.

A associação entre o comércio ilegal e a incidência de roubos cometidos pelos indígenas também preocupava a região limítrofe à Cordilheira. Esta acabava sendo uma região de escoamento de muitos dos produtos traficados desde o porto de Buenos Aires. Além disso, os colonos identificaram nos índios não só um rentável mercado consumidor de armas e aguardente, como, também, importantes fornecedores de produtos como couro e ponchos. Segundo Raúl Fradkin, a segunda metade do século XVIII foi marcada pela extensão do comércio pelo interior, que estava dominado por grupos indígenas e que souberam participar do mercado colonial “llegando con sus productos a los fortines y poblados y hasta la misma Buenos Aires y algunos de ellos – como los ponchos – circulaban ampliamente” (FRADKIN, 2000, p. 254).

Contudo, para as autoridades coloniais, este comércio, além de sustentar-se por meios ilegais, aproximava os indígenas de bens que poderiam ser perigosos caso caíssem em seu domínio, ainda mais frente ao contexto de violência em que se encontravam. Mas era justamente por meio do comércio ilegal que os índios acabavam se armando, o que, na prática, implicava a utilização do arsenal bélico moderno contra os próprios espanhóis. Isto pôde ser comprovado na contagem dos Chiriguano mortos em uma batalha contra soldados espanhóis, em 1729, em uma região próxima à cidade de Tarija – onde o mercado ilegal escoava seus produtos na região andina –, contabilizaram-se diversas armas modernas, brancas e de fogo: “Cerca de los muertos y de los prisioneros, se encontraron varios tipos de armas, de espadas, sables, pistolas y arcabuces” (JOLÍS, 1789, p. 261).

A fim de interromper o fluxo ilegal de armas e bebidas com o qual os índios se basteciam para suas festas e ataques, o governo regional recorria a severas medidas legais de prevenção:

[...] se prohíba *con pena de la vida* el comercio con los indios bárbaros durante la guerra, con que incomodan y acometen dichas fronteras de manera que cualquiera que en el tiempo de ella fuere probado haber pasado y residido voluntariamente con los dichos indios por el mismo caso y sin necesidad de otra prueba le será impuesta la dicha pena en la forma que se usa y practica en el ejército, con las espías y desertores que se pasan al enemigo, lo que se hará saber y *publicar por bando* en esta capital y partidos de dicha frontera, para que así lo tengan entendido y se ejecute inviolablemente (VÉRTIZ, 1780, p. 19 – grifos meus).

Enquanto o governo colonial procurava meios para desencorajar o comércio com os índios, dificultando o fluxo de produtos através da proibição formalizada em leis que impediam que colonos tratassem com os nativos, pouco conseguia fazer frente à rede de comércio que os próprios indígenas mantinham ativa. Ainda que as severas leis pudessem coibir a atuação de mercadores espanhóis – e, mesmo assim, de maneira bastante discreta, como se percebe pela insistência na promulgação de medidas legais até o final do século XVIII –, a concentração do foco na restrição da via comercial que partia dos colonos acabava deixando livre o trânsito de mercadorias movimentado pelos índios.

Considerações finais

Por meio da análise do comportamento dos índios, evidenciou-se, ao longo do texto, que a situação colonial de convivência entre nativos e brancos na região do Chaco, no século XVIII, foi marcada pela capacidade de assimilação que os indígenas tiveram em relação aos elementos estrangeiros. A incorporação destes elementos possibilitou aos nativos não só manterem vivos seus costumes tradicionais, como atualizá-los de acordo com as necessidades que o novo contexto providenciava.

Fosse por meio de roubos, da guerra ou do comércio ilegal com os colonos, os índios do Chaco demonstraram uma ágil capacidade de readaptação a novos contextos e assimilação dos elementos estrangeiros. Partindo-se desta premissa, foi possível analisar os casos de assaltos e ataques cometidos pelos índios sem incorrer em explicações que remetessem a questões morais e que impedissem compreender a lógica que sustentava estas ações, nem identificar estes casos apenas como algum tipo de reação decorrente do contato com os hispanocrioulos. Nem todas as atitudes e escolhas tomadas pelos índios foram motivadas pela presença dos brancos, assim como este contato não necessariamente provocou a transformação dos costumes autóctones e tradicionais entre os indígenas. As práticas cotidianas de reprodução social só eram possíveis mediante sua reelaboração formal, e a presença colonial, longe de impedirem-nas, podia ser fonte de potencialização – como foi o comércio.

A realização de trocas e a circulação de objetos com a finalidade de se ter acesso a bens exógenos já era uma realidade entre os índios do Chaco muito antes da chegada dos colonizadores. Com certeza,

a diversidade de itens adicionada pelos brancos por meio da formalidade do mercado intensificou as trocas tradicionais e incrementou cerimônias e costumes autóctones. Porém, nem a sociabilidade indígena, nem a lógica que regia a reciprocidade mantida pelos índios deviam algo à presença colonial.

Apresentados e adaptados ao sistema econômico colonial, os chaquenhos priorizaram o ato da troca em detrimento dos movimentos de circulação e acúmulo de bens. Os nativos não eram movidos pela ânsia do enriquecimento monetário ou pela fruição de graus de posse socialmente distintivas, mas, antes, pela oportunidade da aproximação recíproca entre aliados em potencial, que, no estabelecimento das trocas, acordavam uma aliança restrita, excluindo aqueles que não a praticassem. Utilizaram, assim, os meios que podiam para dar continuidade às suas práticas de sociabilidade, adaptando-as à sua lógica relacional. O comércio acabou sendo absorvido pelas (e nas) práticas dos índios, porque não comprometia o seu regime econômico – pelo contrário, somava oportunidades que ampliavam sua gama de aliados em potencial.

Referências

- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: *Mana*, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora: A relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.
- _____. *Estar, e não ser*, aliado: a sociabilidade dos índios do Chaco durante o avanço colonial no século XVIII. In: *Anos 90*, v. 22, n. 41, p. 267-298, 2015.
- FRADKIN, Raúl. El mundo rural colonial. In: TANDETER, Enrique (Org.). *Nueva Historia Argentina: La sociedad colonial*, tomo II. Buenos Aires: Sudamericana, 2000. p. 241-284.
- LUCAIOLI, Carina. Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII). In: *Revista Española de Antropología Americana*, v. 39, n. 1, p. 77-96, 2009.
- MOUTOUKIAS, Zacarías. Comercio y producción. In: *Nueva historia de la nación argentina*. Tomo 3. Buenos Aires: Planeta, 1999. p. 51-103.
- PERUSSET, Macarena; ROSSO, Cintia N. Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní. In: *Memoria Americana*, v. 17, n. 1, p. 61-83, 2009.
- QUINTERO, Pablo. Mito-lógicas del diablo en el Chaco argentino. In: *España Amerindia*. v. 9, n. 1, p. 239-262, 2015.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pré-coloniais. In: *Horizontes Antropológicos*, v. 8, n. 18, p. 211-253, 2002.

VILLELA, Jorge Luiz. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. In: *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 1, p. 185-220, 2001.

VITAR, Beatriz. El impacto de la expulsión de los jesuitas en la dinámica fronteriza del Tucumán. In: ANDRÉS-GALLEGO, José (Coord.). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, v. I, 2000. p. 1-118.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 182-264.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

WRIGHT, Pablo. Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. In: *Horizontes Antropológicos*. v. 9, n. 19, 2003. p. 137-152. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100006>

Referências documentais

AGUIRRE, Ignacio de Almaz y. *Informe do mestre de campo Don Ignacio de Almaz y Aguirre ao Rei da Espanha*. San Fernando de Catamarca, 28 de abril de 1702. Archivo General de Indias (Sevilha), Charcas 284.

ANDREU, Pedro Juan. *Carta del padre Pedro Juan, jesuita, al Procurador General Simón Bailina, con la relación de la vida del P. Francisco Ugalde, muerto por los indios Mataguias del Paraguay*. Miraflores, 22 de novembro de 1757. Biblioteca Nacional de España (Madrid), Microfilme 5940.

AUTOS. *Testimonio de los autos obrados por la Real Audiencia de la Plata sobre el castigo de los indios bárbaros Mocovies de la Provincia del Chaco por las hostilidades de muertes y robos que ejecutan en las ciudades de la Provincia del Tucumán*. 1734. Archivo General de Indias (Sevilha), Charcas 347.

BISPO DE TUCUMÃ. *Carta do Bispo de Tucumã ao Rei da Espanha*. Salta, 07 de janeiro de 1691. Archivo General de Indias (Sevilha), Charcas 283.

CABILDO DE SANTA ROSA. *Carta ao Governador do Rio da Prata, Pedro de Ceballos*. Santa Rosa, 26 de fevereiro de 1758. Museo Mitre (Buenos Aires), Arm. B, c. 18, n. 23.

CARTA ÂNUA. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S.J. 1928).

DOBRIZHOFFER, Martín. *Historia de los Abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 3 tomos, 1784 [1967-1970].

FURLONG, Guillermo. *Entre los Vilelas de Salta*. Buenos Aires: Academia Literaria del Plata, 1939.

JOLÍS, José. *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Resistencia: UNNE/Facultad de Humanidades-Instituto de Historia, 1789 [1972].

LAPA, Antonio. *Diario exacto y fiel de los acaecimientos sucedidos en la entrada al Gran Chaco Gualamba por el mes de mayo del año de mil setecientos setenta y seis* [1776]. Archivo General de la Nación (Buenos Aires), IX 30-1-7 (Leg. 5 Exp. 10).

LOZANO, Pedro. *Descripción chorographica de Terreno Ríos, Arboles, y Animales de las dilatadísimas provincias del Gran Chaco, Gualamba, y de los Ritos y Costumbres de la innumerables naciones de barbaros e infieles que le habitan*. Córdoba: Colegio de Asunción, 1733.

MURIEL, Domingo. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América, tomo XIX, 1767 [1918].

PAUCKE, Florián. *Hacia Allá y Para Acá. Una estadía entre los indios mocobies, 1749-1767, Tomo II*, Tucumã: Universidad Nacional de Tucumán, 1767 [1943].

PERALTA, José [08/01/1743] *Informe que remite a Suya Majestad Católica el Ilustrísimo Señor Don Fray José Peralta, Obispo de Buenos Aires, de la Orden de Predicadores sobre la visita que hizo de todos los pueblos de las Misiones que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires, 08 de janeiro de 1743. Archivo General de Indias (Sevilha), Buenos Aires 606.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay Católico, Tomo I*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1770 [1910].

VÉRTIZ, Juan José de. *Carta do Governador do Rio da Prata Juan José de Vértiz ao Reida Espanha*. 24 de outubro de 1780. Biblioteca del Museo Etnográfico (Buenos Aires), Carpeta J (J.26).

Recebido: 27 de maio de 2016
Aprovado: 04 de agosto de 2016

Autor/Author:

GUILHERME GALHEGOS FELIPPE guilhermegfelippe@gmail.com

- Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGH/PUCRS). Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), tendo ganhado o Prêmio Capes de Tese 2014, na área de História, com Tese “A Cosmologia Construída de Fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século 18” – publicada pela Paco Editorial, em 2014. Pós-Doutorando (Capes/PNPD) na PUCRS com o projeto “Saberes indígenas: a mitologia dos grupos nativos como método para entender o contato colonial”.
- Lecturer of the Post-graduate Program in History at the Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGH/PUCRS). PhD in History at the Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), awarded the Prêmio Capes de Tese 2014 in the area of History with the Dissertation *A Cosmologia Construída de Fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século 18* – published by the Paco Editorial, in 2014. Post-Doctoral fellow (Capes/PNPD) at PUCRS with the Project *Saberes indígenas: a mitologia dos grupos nativos como método para entender o contato colonial*.