

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-
Graduação em História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Galhegos Felippe, Guilherme

Caciques sem poder e cacicados negociados nas missões do Chaco

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em
História, vol. 21, núm. 3, 2017, pp. 26-38

Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305554659003>

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



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



Caciques sem poder e cacicados negociados nas missões do Chaco

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v21i3.34155>

Guilherme Galhegos Felippe

Doutor em História pela Universidade do Vale dos Sinos (2013), cumpre estágios de Pós-Doutorado (PNPD/Capes) na PUCRS.
gfgfelippe@yahoo.com.br

Resumo

Uma das estratégias utilizadas pelos missionários para catequizar os índios do Chaco, durante o século XVIII, foi aproximar-se de suas lideranças. Partindo da ideia de que o cacique correspondia a uma liderança baseada no poder político-hierárquico, vitalício e hereditário de alguns grupos indígenas, procurei demonstrar que, da forma como foi descrito nos relatos coloniais, tal função não existia na organização social dos grupos chaquenos. Construído para atrair o maior número possível de nativos através de relações diplomáticas com um líder, o cacicado foi um expediente construído pelos conquistadores, mas incorporado pelos indígenas, que souberam aproveitar-se dos benefícios que a instituição proporcionava.

Abstract

Powerless chiefs and negotiated chiefdom in the Chaco missions

One of the strategies missionaries used to evangelize the Indians of Chaco, during the eighteenth century, was approaching to their leaders. Taking the idea that the chief was the equivalent to a leadership based on political-hierarchic, lifelong, and hereditary power of some groups of natives as a starting point, I endeavored to demonstrate that, such as it was described in the colonial reports, such a role was lacking in the groups of Chaco. Meant to attract the largest possible number of natives through diplomatic relationships with a leader, chiefdom was a resource created by the conquerors, albeit incorporated by the natives, who were able to profit from the benefits provided by the institution.

Resumen

Caciques sin poder y negociaciones de cacicazgos en las misiones del Chaco

En el siglo XVIII la aproximación con los líderes fue una de las estrategias utilizadas por los misioneros hacia la catequización de los indígenas del Chaco. El cacique correspondía a un liderazgo basado en el poder político jerárquico, vitalicio y hereditario esta es la idea de dónde se parte para demostrar que, de la forma como fue descrita en los relatos coloniales, dicha función no existía en la organización social de los grupos chaqueños. El cacicazgo fue instituido para atraer los nativos lo más posible, por medio de relaciones diplomáticas con un líder, y así, fue una táctica construida por los conquistadores, y a la vez, incorporada por los indígenas, que han sabido utilizarse de los beneficios proporcionados por dicha institución.

Palabras clave:

Indigenous history;
Chaco; chiefdom; 18th century

Keywords:
Indigenous history;
Chaco; chiefdom; 18th century

Palabras clave:
Historia indígena;
Chaco; cacicazgo; siglo XVIII.

O avanço colonial na região do Chaco – caminho estratégico entre o porto de Buenos Aires e as minas de prata do Alto Peru – intensificou-se durante a passagem do século XVII para o XVIII a partir do incentivo metropolitano à presença missionária. A intenção dos agentes coloniais era estabelecer contato com os grupos indígenas habitantes da região que, desde a segunda metade do século XVI, mantinham relações hostis com os poucos colonizadores que arriscavam-se a viver nas cercanias do Chaco. Este contato possibilitaria a internalização do território e a fundação de uma importante rota para o escoamento de prata das minas, além do almejado desenvolvimento de centros urbanos e comerciais na região.

Contudo, era fundamental para o projeto missionário estabelecer uma proximidade com os índios de tal forma que a convivência fosse regida pela confiança dos nativos à atuação dos padres. Recorreu-se, então, à figura da liderança indígena como intermediador entre os missionários e os demais indígenas que, teoricamente, obedeciam-no.

Liderança reservada a um seletº grupo de indígenas, o título de cacique foi tão difundido no discurso colonial que, mesmo no século XVIII, as autoridades administrativas e religiosas nem sequer questionavam a continuidade do uso do termo. Desde os primeiros contatos, o título de cacique foi empregado como um expediente de distinção e de qualificação daqueles membros de um grupo apontados pelos colonizadores como os *principais*, através dos quais podiam acessar os demais indígenas. Os espanhóis não se preocuparam em entender a extensão que tal função ocupava entre os indígenas, muito menos verificar se ela realmente existia.

É sabido que um dos mecanismos de colonização empreendidos pelos espanhóis foi a adoção de terminologias legais como forma de estabelecimento da conquista e exploração dos grupos indígenas. Guillermo Wilde, ao analisar as relações de poder entre as lideranças indígenas

e a administração colonial, apontou que a legislação indigenista foi um expediente eficaz de “control inscripto en el discurso por medio del cual se inventaba una realidad política nativa mediante el uso de clasificaciones” (2009, p. 56) – inclusive para as questões que envolviam o reconhecimento de autoridades locais. Sendo assim, a utilização de um termo como *cacique* foi recorrentemente empregado pelos colonizadores para distinguir alguns índios que teriam prestígio coletivo e poder de mando sobre vassalos – ainda que o termo não correspondesse à realidade nativa.

Com isso, não se pretende atestar ou contestar a existência de algum tipo de liderança entre os índios; pretende-se, sim, analisar a maneira como os colonizadores empregaram o termo *cacique* para impor uma realidade política que, na prática indígena, não correspondia à forma como os grupos nativos mantinham suas relações sociais. Para tal, será analisado um caso específico, que exemplifica a frágil associação que era estabelecida pelos missionários entre as lideranças indígenas e a instituição do cacicado, evidenciando o tipo de responsabilidade que as autoridades coloniais depositavam nestes índios e a consequente decepção que tinham ao ver suas expectativas não se cumprirem. Na sequência, será discutida a utilização que os termos *cacique* e *cacicado* tiveram na construção do discurso de aproximação com os grupos nativos.

O cacique sem lealdade

Em 1760, alguns índios Guarani foram levados das já estabelecidas reduções da região do Rio da Prata para a recém fundada redução de *Nuestra Señora de Belén* no Chaco paraguaio. Tal medida, articulada pela administração colonial espanhola, tinha como objetivo instruir e incentivar as famílias Mbayá, que haviam sido convencidas a viver na nova redução, nas atividades produtivas, já que a dedicação dispendida pelos indígenas não estava de acordo com as expectativas que os missionários tinham para o sustento do povoado (MURIEL, 1766, p.

140-141). A lógica na qual os administradores pautaram-se partia da credibilidade de que as missões promovidas pelos membros da Companhia de Jesus entre os índios Guarani, implantadas através de reduções desde o início do século XVII, haviam não apenas sido bem-sucedidas em seus objetivos de catequizar e civilizar os nativos, como também em sua motivação de autossuficiência – principalmente no contexto da expulsão dos jesuítas da América espanhola, ocorrido em 1767, em que as narrativas laudatórias produzidas pelos membros da Ordem procuravam exaltar os resultados do trabalho de conversão dos índios que os jesuítas haviam conquistado ao longo das décadas, ressaltando a superação das dificuldades e as vitórias da empresa missionária. Com isso, as reduções de índios Guarani mantidas pela Companhia de Jesus foram propagandeadas pelos inacianos como exemplo a ser seguido de um prolífico trabalho catequético de conversão à cristandade e à vida civilizada. As dificuldades sofridas nas missões entre grupos indígenas do Chaco – iniciadas um século após à instalação das primeiras reduções na região platina – deveriam ser superadas por meio do aprendizado apreendido e compartilhado pelos jesuítas que já haviam dedicado suas vidas à instrução dos nativos, em especial, os Guarani. A longevidade das missões e a aparente adesão que tiveram às normas e condutas propostas pelos missionários dentro do espaço reducional fez com que os Guarani fossem apontados como indígenas cuja conversão teria alcançado importantes resultados tanto nas questões religiosas, como nos aspectos civilizatórios – a ponto de ter-se formado uma elite indígena entre os Guarani das reduções instruída formalmente para atuar como mediadores na administração local (WILDE, 2011; NEUMANN, 2015).

A medida das autoridades coloniais de encaminhar índios Guarani à nova redução de índios Mbayá denota, antes de tudo, a dificuldade pela qual os missionários estavam

passando junto aos nativos recém-reduzidos. Além dos problemas relacionados à conversão religiosa – que, aparentemente, haviam sido superados quando os indígenas aceitaram reduzir-se –, outro obstáculo que os missionários tiveram que enfrentar foi o fato de os Mbayá não terem demonstrado a dedicação ao trabalho que permitisse a autonomia produtiva do povoado. Tanto os missionários, como as autoridades civis frequentemente criticavam a postura que os índios mantinham em relação ao uso da terra, a sua imprevidência em relação aos estoques de comida e ao fato de não se preocuparem em manter animais em cativeiro para o seu sustento produtivo. José Sánchez Labrador, jesuíta que ajudou a fundar a redução de *Nuestra Señora de Belén* e por anos conviveu com os Mbayá que ali residiam, foi categórico em seus escritos ao afirmar que o fracasso do povoado ocorreria exclusivamente por causa da incapacidade dos índios de responsabilizarem-se pelas tarefas cotidianas que a situação demandava, corroborando, assim, com a imagem do indígena imprevidente: “de una hora para otra se ve deshecho lo que parecía más bien fundamento contra los vaivenes de sus genios inconstantes” (SÁNCHEZ LABRADOR, 1770, t. 1, p. 252).

Contudo, esta não era uma crítica que se restringia apenas à redução de *Belén* ou aos Mbayás. Havia a ideia generalizada de que os indígenas do Chaco eram naturalmente inaptos ao que se considerava uma vida civilizada devido a sua inclinação ao nomadismo, a não obediência a um poder político centralizador e hierarquizante e à ausência de práticas ligadas a uma economia geradora de excedente produtivo. Acreditava-se que, por causa de uma inferioridade cognitiva ou inabilidade técnica, os chaquenhos só conseguiriam desenvolver suas habilidades sociais, políticas e econômicas por meio da instrução formal, que os conduziria a um estado civilizatório mais próximo do que pretendiam os colonizadores, cabendo aos missionários esta tarefa:

[...] si han de emplear su celo entre gente la más pobre y desfavorecida de la fortuna por su innata desidia y sobre esto inconstante, vagabundo y no acostumbrada al trabajo, gente bárbara en todas sus costumbres, es necesario que el exordio y progreso de este apostolado americano le formen y acompañen otras bien distintas e inopinadas fatigas (MONTENEGRO, 1745, fl. 12).

Tutelar os índios do Chaco sob a guarda dos missionários havia sido uma estratégia da administração colonial desde o início do século XVIII, quando a relação entre indígenas e as cidades fundadas no entorno da região tornou-se violenta e impedia o avanço pelo interior do território (LUCAIOLI, 2011). Porém, para que esta aproximação fosse possível, as autoridades civis e religiosas articularam acordos formalizados por meio de tratados de paz e negociados com aquelas lideranças indígenas que pareciam dispostas a estabelecer aliança com os hispanocrioulos. Desta forma, os agentes coloniais apostavam na suposta autoridade que os caciques detinham em relação aos demais índios, identificando-os como mediadores com grande poder de influência e tomada de decisões. Foi o caso, por exemplo, da fundação da redução de *Nuestra Señora de la Concepción*, em 1749, de índios Abipone, no Chaco austral. Um acordo, oficializado através de Capitulações negociadas entre o tenente-governador de Santiago del Estero, Francisco de la Barreda, e os caciques Alayquin e Cristóbal Almaraz¹, marcou a instalação da nova redução de índios Abipone, possibilitando o estreitamento de laços comerciais com os moradores das cidades da região. Esperava-se conquistar o apoio das lideranças nativas e, consequentemente, a lealdade dos índios que os seguiam, já que, pela lógica dos agentes administrativos e dos

missionários, a forma mais eficaz de reunir indígenas sob o controle das normas coloniais e transformá-los em vassalos do rei da Espanha era, primeiro, convencer os caciques.

Contudo, esta estratégia de aproximação, ainda que fosse eficiente para atrair os líderes e grupos de índios para as reduções, não necessariamente assegurava a sua permanência no povoado ou uma conduta que estivesse de acordo com o esperado pelos missionários – como ilustra o caso da redução de *Nuestra Señora de Belén* citado anteriormente. Os Guarani levados até aquele povoado, em 1760, tiveram como objetivo reverter a situação produtiva da redução, que estava muito aquém do desejado pelos padres, especialmente por não poderem contar com a ajuda dos caciques que estavam à frente dela. Mesmo que a presença dos Guarani tenha surtido efeito, pois “con ellos se hizo la primera sementera, que rindió abundante fruto por lo fértil del terreno”, as boas notícias não duraram muito tempo: logo foram contabilizadas perdas substanciais na produção que estavam associadas à má gestão dos índios e, inclusive, do cacique responsável pelo povoado:

Nuestra desgracia era no poder lograr casi nada, porque lo hurtaban, antes de sazonar, los infieles. No se les podía reprender el hurto sin riesgo de que nos desamparasen. Y más cuando el mismo cacique era el primero de los ladrones, y sembraba voces de que él y los suyos se retirarían a sus antiguos estalajes, porque les acosaba el hambre. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1770, t. 2, p. 110, *grifo meu*)

Mesmo que os Mbayá tenham aceitado seguir os caciques e viver no meio reducional, as evidências apontam para uma situação em que não houve uma efetiva cooperação dos índios para o desenvolvimento da produção e sustento

¹ Apesar de sua origem espanhola, Cristóbal Almaraz foi um personagem importante entre os Abipone. Nascido nos campos adjacentes do rio Salado, foi raptado quando era criança e permaneceu com os Abipone até sua morte. Porém, sua vida entre os índios não teve nada a ver com uma condição de escravidão: Almaraz foi internalizado como membro familiar, tendo passado, inclusive, por modificações corporais para sua integração ao grupo (DOBRIZHOFFER, 1784, p. 193), além de ter casado e ter tido filhos com a irmã do cacique Alayquin. Para análises de sua participação nos acordos políticos realizados no contexto da fundação da redução *Nuestra Señora de la Concepción*, cf. PAZ, 2012; LUCAIOLI, 2014.

do povoado – muito em função não só do descaso que o cacique demonstrou em relação às tarefas básicas para a manutenção da redução, como também por ter desviado recursos de forma indevida, opondo-se à concepção que os missionários tinham a respeito destas lideranças.²

Obviamente, a conduta apresentada pelos Mbayá e seu cacique era alvo de críticas por parte dos missionários, pois conotava ações consideradas impróprias para o modo de vida pretendido no meio reducional e, acima de tudo, frustrava as expectativas a respeito de como deveriam comportar-se as lideranças indígenas. Havia, portanto, uma ideia pré-concebida a respeito do papel que teriam que exercer estes caciques enquanto lideranças centralizadoras e possuidoras de um poder político entre os nativos. Sendo assim, antes de ser questionada a atuação do cacique a partir de critérios como certo ou errado, diligência ou imprevidência, rebeldia ou obediência, o que parece ser prioritário é analisar a forma como os agentes coloniais açãoavam em seu discurso as noções de cacique e liderança no estabelecimento das relações político-diplomáticas com os grupos indígenas. Dito de outra forma, a análise deixa de recuar sobre as funções que deveriam ter estas lideranças indígenas para centrar-se em questionamentos acerca da maneira como estes conceitos foram implantados e mantidos por missionários e administradores – e, também, como os nativos apropriaram-se deles.

Caciques sem poder

A partir do que foi exposto, pode-se afirmar que existem duas formas de se interpretar o cacicado: a liderança indígena de nível familiar ou suprafamiliar, fundamentada na sociabilidade e na convivência doméstica

responsável pela gestão da reciprocidade praticada pelos índios; e a representação que os espanhóis criaram, baseada em uma relação hierárquica político-diplomática aos moldes do poder vitalício e hereditário moderno. O que ocorreu no contexto do contato, desde o século XVI, estendendo-se pelo XVIII, foi a tentativa dos agentes coloniais de, aproveitando-se da organização social indígena, impor a forma de governo político-estamental europeia para, por meio de suas lideranças parentais, integrar os índios no modelo administrativo colonial. Para os colonos, ainda que fosse um interessante ponto de partida para se tentar chegar a um contato eficiente com o grupo nativo, a chefia indígena não representava, de acordo com o modelo ocidental, uma consistente instituição política, apta a lidar com os trâmites administrativos e burocráticos necessários à vida em civilização. E foi justamente este o engano que os espanhóis cometiam em sua interpretação sobre a liderança indígena: ao entendê-la como um nível rudimentar de governo, acabaram por ignorar a sua função dentro das relações sociais nativas.

Diferentemente de um governante centralizador, poderoso e autoritário, a liderança indígena – que poderia exercer sua influência tanto no âmbito familiar, como aldeão – não era detentora da ordem, nem criadora de normas, e a sua função não implicava um controle sobre os atos de seus seguidores. O seu cargo estava relacionado antes a sua capacidade de conseguir manter a sociabilidade em funcionamento do que administrar ou controlar o grupo. O chefe seria, em suma, um possibilitador, e não um detentor das relações estabelecidas entre os seus seguidores: “El buen líder es aquel que evitaba las disensiones o resolvía las tensiones que podían quebrantar la unidad grupal” (PERUSSET e ROSSO, 2009, p. 68). Para isto,

² Não se pretende discutir aqui as noções que os indígenas tinham sobre produção, propriedade, distribuição, apropriação e roubo, cujos conceitos diferenciavam-se muito dos sustentados pelos colonizadores. Uma análise deste gênero – que, por sua extensão, comprometeria o objetivo pretendido neste artigo – já foi realizada em outra oportunidade e pode ser conferida em (Autor).

era fundamental que o líder garantisse a presença do maior número possível de pessoas no seu entorno, fazendo, por exemplo, com que os arranjos matrimoniais direcionassem os maridos de suas filhas a sua casa, ou seja, “alguém que pudesse fazer valer a ‘regra’ uxorilocal para suas filhas, e pudesse burlá-la para seus filhos (e para si mesmo)” (FAUSTO, 1992, p. 389).

Estes esforços eram voltados para a formação de um séquito que permitisse a plena circulação de bens materiais e simbólicos entre os integrantes, mantendo, assim, a união e estabilidade do grupo. O chefe se comportava como um mediador capaz de, se fosse necessário, ampliar as relações sociais, destacando-se na capacidade de “reacción, perspicacia y talento puestos en juego” frente a novas situações (IRURTIA, 2008, p. 204). Daí que a liderança indígena fazia-se “visible temporalmente en los momentos de guerra y de fiesta” (WILDE, 2003, p. 222), justamente quando era imprescindível reunir um contingente suficiente para as práticas de sociabilidade necessárias à união do grupo. Mas, para isto, diversos chefes locais deveriam conseguir ampliar sua zona de influência, restrita a um grupo ou aldeia, até alcançar outras lideranças que estivessem dispostas a estabelecer uma rede de alianças, através de um “complejo sistema de preeminencias y atributos simbólicos que definían las relaciones entre los representantes de los grupos locales” (BRAUNSTEIN, 2008, p. 22). Portanto, ainda que os territórios próprios de cada liderança fossem delimitados, os “movimientos con fines de intercambio, en busca de ganado o para atacar otras agrupaciones de indios o poblaciones fronterizas” eram necessariamente extensos (IRURTIA, 2008, p. 204). Tudo dependia do carisma que o líder possuísse para cooptar seguidores para o seu grupo e para manter a constante comunicação com outras lideranças: “Assim, o acesso à chefia e seu exercício dependiam antes do processo de constituição das unidades domésticas, das estratégias

matrimoniais e das virtudes pessoais do indivíduo, do que de uma autoridade emanada de um ‘lugar da chefia’” (FAUSTO, 1992, p. 390). Sobre isto, José Braunstein faz uma interessante analogia: “Como si el carisma fuera la fuerza atractiva de un imán y las familias extensas, unidades elementales de la organización social, estuvieran constituidas de hierro, las bandas crecían o se disgragaban según el monto de esa fuerza mística” (2008, p. 26).

Parte da dificuldade de se entender como funcionava a liderança indígena reside na imprecisão que existe sobre a escolha ou sucessão do chefe entre os membros do grupo. Mesmo que se possa inferir a hipótese da hereditariedade – descrita como prática sucessória do cacicado indígena por jesuítas como Martín Dobrizhoffer (1784, t. 2, p. 107) e Pedro Lozano (1754, p. 384), bem como por Félix de Azara (1809: 36), e observada entre grupos contemporâneos, como os Chané (VILLAR e BOSSERT, 2008) –, cabe questionar até que ponto este conceito não sofre de uma imposição eurocêntrica, baseado no modelo de governo formal conhecido pelos ocidentais. Sobre isto, Guillermo Wilde é providencial, ao alertar para o cuidado que se deve ter em relação à sucessão parental, já que cada cultura assume conceitos distintos que não necessariamente são determinados pela “predominancia de un linaje genealógica y vertical en sentido europeo” (2009, p. 141).

Ainda que não representasse o tipo de governo, nem a forma hierárquica do sistema político conhecido na Europa, os espanhóis admitiram que a chefia indígena era a responsável pelo estabelecimento de laços de aliança e relações parentais muito úteis aos interesses do projeto colonial. Logo, trataram de fazer dessas lideranças uma *porta de comunicação* aos demais índios de uma família extensa ou de uma aldeia, conferindo aos chefes uma influente posição de intermediadores. O primeiro passo, portanto, foi buscar a otimização deste *acesso* de forma a garantir a aproximação pacífica com um

maior número possível de índios, dotando a liderança indígena “de un carácter estable y sancionado exteriormente que antes no poseía” (WILDE, 2009, p. 57). Desta maneira, categorizava-se o cacicado e institucionalizava-se a relação com os chefes por meio de expedientes formais que conferiam sentido ao empenho civilizatório da colonização:

[...] y considerando que en las repúblicas civiles debe haber diversa graduación de personas a proporción de los ministerios que ejercen y las que persuaden la misma razón sean tratadas con aquellas honras que se les deben a sus empleos, recomiendo a vuestras mercedes que así en público como en particular traten con distinción a los caciques, corregidores y a todos los indios que fueren jueces y ocuparen algún empleo honorífico, para que con este estímulo cuiden de su buen nombre y procedimiento y vayan desterrando aquellas bajas imaginaciones que los han reducido al presente abatimiento (BUCARELLI, 1768/1770, fl. 2).

Iniciavam-se, assim, os acordos formais entre os agentes coloniais e as lideranças que se mostrassesem inclinadas a estabelecer uma relação de aliança ou, até mesmo, reduzir-se às missões religiosas. Daí as instruções sobre o tratamento que deveria ser despendido aos caciques, que passavam a ocupar uma função distintiva nas relações com os funcionários reais: estes índios não seriam apenas os intermediadores do contato, mas também receptores das sugestões, ordens e bens materiais destinados ao grupo. Acreditava-se que, ao identificar um líder entre os índios e manter o contato direto com ele, providenciar-se-ia uma mobilização geral entre seus seguidores, “porque ganado éste, toda la nación siguiera su ejemplo” (Padre Alonso Sánchez in FURLONG, 1939, p. 22). Da mesma forma, muitos moradores das cidades ou da zona rural “utilizaron sus contactos previos con caciques de importancia para actuar como mediadores entre estos y el gobierno, en ocasión del inicio de relaciones diplomáticas” (RATTO,

2005, p. 186).

Cacicado: hierarquia sem autoridade

Se os caciques foram personagens revelados pelos colonizadores a partir dos interesses provenientes do contato com os índios, o cacicado, enquanto seu complemento, foi instituído como uma necessidade administrativa vinculada, geralmente, às missões religiosas. Com isso, integrava-se o cacique, enquanto conceito e figura moldados pelo projeto colonial, às questões de cunho político das reduções, a fim de permitir a sua participação no âmbito administrativo, ainda que restrita e controlada pelos funcionários coloniais. Assim, os missionários buscaram uma síntese entre a burocracia típica das instituições políticas, formalmente praticada nos cabildos, e a liderança tradicional indígena, fundamentada pelo sistema da reciprocidade e pelas relações parentais. Neste contexto, os caciques eram nomeados para o exercício de funções específicas dentro das reduções, e, ainda que a maior parte “se ocupaba de supervisar el reclutamiento de los miembros de su familia para las faenas colectivas, varios de ellos, los llamados ‘principales’, formaban parte del cabildo, siendo el más importante el que ocupaba el cargo de corregidor” (WILDE, 2003, p. 212).

Na prática, tanto o título (cacique), como o cargo (corregedor, por exemplo) eram, ambos, frutos da necessidade administrativa de estabelecer, na situação do contato e convívio com os índios, um ambiente de cooperação e aliança entre as partes envolvidas, fosse para os desígnios da conversão ao cristianismo, ou para a formação de grupos aliados à defesa das fronteiras com a América lusitana. Nas reduções, os chefes tradicionais deveriam ocupar novas funções e responsabilidades, o que, para os espanhóis, determinou a atualização da liderança de fato. É esta a razão que levou muitos dos antigos líderes tribais a quererem ocupar cargos administrativos nos povoados, aproveitando, portanto, a oportunidade para se fazer mais

presente nas decisões da administração local:

Diversas fueron las designaciones utilizadas por los españoles a los efectos de introducir un rígido orden jerárquico en la vida de los grupos indígenas, tales como la de “cacique mayor”, “cacique menor”, “principal gobernador”, “capitán”, etc. El otorgamiento de grados militares y políticos era un modo de “convertirlos”, en forma paralela y aun anterior a su bautismo, llevándose a cabo una asimilación de los indios al universo cultural de los colonizadores, mediante la proyección de los valores de éstos y favoreciendo así la diferenciación en el seno de sus comunidades. Esto constituía un elemento altamente peligroso, ya que atentaba contra el carácter igualitario de las sociedades primitivas, modelo en el que se insertaban los pueblos guerreros chaqueños (VITAR, 1991, p. 264).

O problema é que, aos demais índios, não foi dispensada, a rigor, qualquer modificação de tratamento, nem funções específicas – exceto a obediência que deveriam prestar aos caciques. Típico do pensamento moderno ocidental, em que aos súditos é oferecida tão somente a função de obedecer aos seus superiores, garantindo-lhes que, através da honrosa submissão, desfrutem dos favores decorrentes da fidelidade. Porém, aos índios, tal pensamento não era compatível com a lógica tradicional da reciprocidade, tampouco com a sociabilidade praticada na aldeia. As antigas lideranças não subjugavam, passiva ou coercitivamente, os seus seguidores e não passaram a fazê-lo mesmo após terem assumido cargos ou títulos nas reduções.

Ao que tudo indica, apesar da formalização decorrente da instituição do cacicado nas missões, as relações tradicionais indígenas não sofreram profundas alterações, principalmente no que competia à questão do tratamento que os chefes tribais dispensavam aos membros do grupo. E foram os próprios funcionários reais que confirmaram a ausência de sujeição dos índios em relação aos seus

chefes, mesmo que ocupassem cargos nas reduções, como constatou o alcaide da cidade de Santa Fe, Gabriel de Lassaga: os Mocovi de San Javier “tienen su Corregidor que comúnmente es un cacique principal, a quien obedecen muy remisamente” (1785, fl. 2v-3). Não era uma questão de desobediência coletiva ou uma subversão provocada por alguns membros avessos à nova ordem estabelecida: os índios não estavam enfrentando seus superiores, bem como os caciques não estavam deixando de proceder como de costume – ou melhor, como seu costume ditava. A liderança não operava por meio do controle ou mando: ao contrário da tradição ocidental, em que *poder* e *domínio* estavam amalgamados desde a formação política clássica, “los casos chaqueños demuestran que puede existir jerarquía sin autoridad, o mejor sin ‘postedad’” (BRAUNSTEIN, 2008, p. 28-29). Em suma, entre os grupos indígenas, a liderança se expressava através de “jefes sin poder” (SAIGNES, 1985, p. 108). Percebendo isto, Azara, no final do século, quando o Estado regalista já havia alcançado seu auge e já não se conseguia mais esconder a ineficácia das missões junto aos chaquenos, criticou a imagem que se construiu sobre a figura do cacique:

Se tiene en Europa ideas falsas de los caciques, creyendo que son indios de distinción, y soberanos que dictan leyes, pero nada de esto hay, porque el cacique nada manda ni es obedecido, obsequiado, servido no considerado para más que para permitirle que tome algún pescado o comida, y esto no siempre; es un bruto hediondo como todos, y si no es valiente o anciano ninguna cuenta tienen con él (AZARA, 1790, p. 355).

Apesar da existência de uma classificação categórica que diferenciava alguns integrantes dos demais, vinculada geralmente à idade, não se reservava a eles um lugar especial na organização social do grupo. Em outras palavras, se existia uma liderança ou um grupo de pessoas destacadas, estas não estavam dispostas hierarquicamente na tribo – e nem os demais membros sentiam-se forçados a prestar contas

ou seguir estas pessoas: “la obediencia que suelen prestar a sus caciques es espontánea y gratuita” (DOBRIZHOFFER, 1784, t. 3, p. 352). Nada impedia, inclusive, que membros de um grupo optassem por abandonar um chefe, em decorrência de alguma desavença ou pela simples conveniência, e fossem “instalarse con otro jefe más promisorio” (IRURTIA, 2008, p. 203). Isto não significa que houvesse rixas ou conflitos entre os índios e os caciques, como se a existência destes gerasse o desagrado dos demais membros do grupo. A relação não estava pautada nestes termos: aos caciques, os índios “tienen algún respecto y reverencia”, porém, até que “se les da alguna ocasión de disgusto, por el cual fácilmente se separan” (LOZANO, 1733, p. 55).

Aos chefes indígenas não era reservada nenhuma distinção expressiva que lhes rendesse prestígio social ou recursos extras que justificassem o cargo assumido. Tampouco lhes eram dispensados tratamentos de honraria ou notabilidade, o que os deixava em condição de paridade com os demais indígenas, como ilustra o jesuíta Alonso Sánchez, ao tratar das lideranças entre os chaquenhos, ressaltando o fato de os próprios chefes indígenas, além de não possuírem bens privados, precisavam contribuir na produção econômica do grupo como qualquer outro indivíduo (FURLONG, 1939, p. 22).

Ainda assim, este reconhecimento resultava na possibilidade de os caciques, assentados no cabildo do povoado, concentrarem certo poder de diálogo com os agentes coloniais, ainda que limitado pela origem étnica destas lideranças. Dentre os fatores que indicavam esta elevação de status estavam os símbolos agregados ao novo posto adquirido, que os caciques deveriam incorporar, tais como o uniforme, referido pelo padre Lorenzo Suárez de Cantillana Arcediano, Superior das reduções, e a prática de distribuição de “ponchos, camisas, chupas, calzones, sombreros, gorros, cuchillos, carne y biscocho” aos seguidores do cacique

(ARIAS, 1780, fl. 261-261v). Com a mesma intenção, o Governador de Tucumã, Jerónimo Matorras, em visita às missões, atenta para que “se gratifique anualmente a los Caciques [...] a fin de tenerlos gratos, porque de esto resulta la seguridad de estas fronteras”, além de elaborar uma lista de itens que deveriam ser distribuídos entre os índios daquele cacicado:

[...] al Cacique principal de cada una se le dará vestuario entero de paño azul con vueltas encarnadas; a tres de los principales oficiales y mandones, camisa, chaleco, calzones y sombrero; seiscientas varas de ropa de la tierra, en bayeta y pañeta, para vestuario de toda la gente de cada Reducción; cincuenta varas de lienzo de algodón, cuatrocientos mazos de tabaco, dos tercios de yerba del Paraguay, doscientos rosarios, otras tantas medallas, cuatro millares de agujas capoteras, dos libras de hilo azul de sastre, ocho cuñas de fierro para sacar cera y miel, cien cuchillos para desollar reses (MATORRAS, 1775, fl. 7-7v).

O fato de estarem integrados a uma instituição administrativa, ainda que local, oportunizava a determinado grupo de índios não só o acesso a bens, como também permitia o engajamento dos nativos, por meio da voz do líder, em questões políticas, diplomáticas ou econômicas que lhes interessasse enquanto grupo. Mesmo com atuações limitadas, o ritual do cabildo instituiu, consagrou e atualizou “un orden político en el que los líderes nativos han negociado una posición a la vez subordinada y ventajosa” (WILDE, 2009, p. 81), principalmente quando os caciques, capacitados para tanto, conseguiam se fazer notar através da habilidade da escrita.

Consagrada como meio oficial de comunicação, a correspondência permitia que um restrito número de pessoas produzisse e consumisse informação, desfrutando de uma vantajosa posição de diálogo com autoridades governamentais. Obviamente, saber ler e escrever não garantia que as vontades dos letRADOS fossem atendidas, mas permitia que

colocassem em circulação suas ideias, denúncias ou solicitações. Ainda que a imprensa já fosse, no século XVIII, um recurso bastante difundido, os manuscritos não deixaram de ser largamente produzidos, sendo inclusive voltados para um público interessado especificamente nesta forma de escrita mais rápida de se produzir, e cuja circulação não dependia do aval editorial ou de trâmites burocráticos, e servindo, geralmente, a textos críticos e de oposição política (BOUZA, 2001, p. 66).

O mais interessante é que, pelo menos nas escolas rurais europeias, a alfabetização continuava sendo realizada fundamentalmente por meio de manuscritos, fazendo com que a função dos copistas não perdesse sua importância, tanto no que tange à reprodução dos textos como para a formação de novos escritores, na medida em que permitiam que mais pessoas tivessem acesso aos escritos (BOUZA, 2001, p. 31-34). Ficis a este modelo, em algumas reduções jesuíticas os missionários ensinaram os caciques a ler e a escrever, garantindo, por intermédio de cópias manuscritas, a reprodução e a circulação dos textos religiosos, inclusive, em língua nativa: “Por meio da prática da ‘reescrita cristã’ ou de tradução, eles foram iniciados na alfabetização em seu idioma, estimulando o exercício de recriação lingüística e estilística” (NEUMANN, 2007, p. 50).

Não demorou para que as lideranças dessem início à produção de inúmeros textos de cunho político-administrativo, muitos deles ligados a reivindicações coletivas. A utilização da escrita foi uma eficaz maneira de os caciques se fazerem notar entre as autoridades coloniais, ainda que suas solicitações pudessem não ser atendidas. Muitas das denúncias eram feitas com a finalidade de mobilizar alguma ajuda oficial, como a do cacique abipone Miguel Benavides que, aproveitando-se da função que ocupava e de sua habilidade de escrever em espanhol, procurou denunciar – por vias legais – os assaltos que os Mocovi estavam realizando à

redução de San Jerónimo, onde habitavam índios Abipone, pontuando os prejuízos causados pelo grande número de animais que eram subtraídos. Benavides chegou, inclusive, a enfatizar que esta não era sua primeira denúncia, revelando que o Tenente Governador de Santa Fe, Don Melchor de Echagüe, nunca havia tomado qualquer atitude em relação aos inúmeros roubos cometidos pelos Mocovi, para finalizar em tom indignado: “pues ahora quiero yo que el teniente diga que remedio a proveído a estos daños y que castigo ha verificado en los Mocabies y adonde está la restitución que nos ha mandado hacer de nuestros bienes” (BENAVIDES, 1780, fl. 11v).

A reclamação de Benavides está inserida no contexto de conflitos entre os índios das reduções de San Javier e San Pedro e os Abipone da redução de San Jerônimo, que já haviam desencadeado inúmeros confrontos armados em decorrência dos roubos. O próprio Benavides havia realizado violentos ataques, tornando-se também ele alvo de denúncias de administradores e de curas. Assim, é plausível supor que a escrita tenha sido o último recurso – formal e oficial – que o cacique abipone empregou para denunciar as investidas mocovi. Denúncias como esta acabavam ressoando pelos meios legais, criando, pelo menos, o desconforto dos agentes administrativos que tomavam conhecimento de certos problemas pela voz e visão dos próprios nativos: “Sin duda, en una cultura que reverencia la escritura, pero que también recela de ella” (BOUZA, 2001, p. 76).

Alfabetizada e amparada pelas instituições administrativas das reduções, uma elite indígena conseguiu posicionar-se de maneira mais eficiente, utilizando-se dos meios formais e *modernos*. Facilitadora da expressão dos interesses dos indígenas, a prática da escrita foi inquestionavelmente adotada pelos índios, tornando-se cada vez mais usual entre o cacicado: “De un liderazgo con base en el prestigio como guerrero y como negociador en las fronteras, lentamente, se fue dando paso a un

liderazgo basado en nuevas tecnologías qué, como el dominio de la escritura, permitía incorporar nuevas variables de control y dominio” (PAZ, 2009, p. 148).

Apesar de terem aprendido a escrever durante o período jesuítico, foi após a expulsão da Ordem que houve uma profusão de textos redigidos pelos nativos, “momento no qual buscavam interlocução direta com as autoridades provinciais, atuando dentro do legalismo das normas administrativas do Império Espanhol” (NEUMANN, 2007, p. 70). A adoção da solenidade protocolar da escrita textual produziu uma interessante fusão entre a técnica moderna e os interesses tradicionais:

Por un lado está la doctrina europea de los tratados, que culmina en la elaboración de un documento escrito, refrendado por la firma de los negociadores y ratificado por las autoridades, al que se atribuye un carácter oficial. Por el otro, la antigua institución indígena de las juntas, reuniones de carácter político y ritual a las que asisten los caciques con una abultada escolta de capitanejos, mocetones y chusma. La multitudinaria concurrencia escucha en un silencio reverente los discursos de sus jefes, participa de la distribución de regalos, comida y bebida con la que se sellan las paces y se convierte en testigo de los acuerdos concluidos. Se encuentran por lo tanto un derecho positivo y otro consuetudinario, una tradición escrita y otra oral, una que ve en la diplomacia una acción meramente política y otra que inscribe el hecho político en un marco mucho más vasto, con sus correlatos económicos, sociales, religiosos y simbólicos (ROULET, 2004, p. 313-314).

Esta elite indígena letrada vai ser a responsável por representar os índios nas situações de acordos de paz estipulados, estabelecidos e produzidos pelas autoridades administrativas ou religiosas, que depositavam nos caciques um comprometimento que, na prática nativa, não existia. Os sucessivos tratados de paz realizados no contexto do conflito entre

índios Mocovi, das reduções de San Javier e San Pedro, e índios Abipone, da redução de San Jenónimo, da década de 1770, são exemplos de como as lideranças indígenas envolvidas nestes acordos, ainda que compactuassem com aproximações na administração das reduções, não deixaram de agir a partir de preceitos culturais que lhes faziam sentido e, ao mesmo tempo, apropriaram-se das possibilidades que tais expedientes oportunizavam. E, ainda que os termos dos tratados tenham sido aceitos e acordados com a assinatura por ambas as partes, os conflitos entre os Mocovi e os Abipone não foram encerrados (PAZ, 2009; LUCAIOLI, 2011). Inclusive, mesmo após a formalização destes tratados, saques e assaltos cometidos pelos índios das reduções foram denunciados tanto pelos hispanocrioulos (LAPA, 1776; ARIAS, 1780), como pelos próprios indígenas (BENAVIDES, 1780), que mantiveram suas guerras domésticas e costumes autóctones.

Considerações finais

O que procurei demonstrar até aqui foi que os índios souberam incorporar a instituição do cacicado sem comprometer a ordem sociológica autóctone. Se, por um lado, alguns líderes passaram a designar-se caciques, adotaram o título de *Don* e assumiram cargos administrativos nas reduções, por outro lado, a relação que os índios mantiveram com seus chefes não se alterou. A escrita, neste contexto, foi o instrumento utilizado por estas lideranças para o estabelecimento de diálogo com um Estado que requeria a comunicação através dos meios formais oficiais. Sem desviarem-se de suas propostas enquanto grupo étnico, nem deformarem a estrutura que o sustentava, os índios reduzidos “puderam aprender ali novas práticas culturais e políticas que lhes permitiam colaborar e negociar com a sociedade colonial em busca das possíveis vantagens que sua condição lhes permitia” (ALMEIDA, 2003, p. 34).

Proponho aqui a mesma linha de

interpretação empregada por Elisa Garcia, para quem os nativos americanos souberam lidar *politicamente* com os colonos depois que “aprenderam a ser ‘índio’, ou seja, aprenderam a instrumentalizar tal condição em busca de melhores possibilidades de sobrevivência” (2011, p.38). Desta forma, o termo *índio* foi “destituído de seus caracteres negativos para se transformar em um mecanismo utilizado pelos grupos assim designados e autodesignados para agir politicamente” (GARCIA, 2011, p.40).

Pode-se considerar a tomada de posição das lideranças como uma tentativa de *aprender a ser cacique*, para, através deste aprendizado, ter acesso aos domínios políticos que tal cargo possibilitava. Constatase que, assim como a designação generalizante *índio* foi transformada – pelos nativos – em um instrumento de relação com os europeus, o termo *cacique* foi por eles empregado para que pudessem, enquanto coletivo, acionar as instituições legais aptas a fornecer os auxílios ou os recursos de que necessitavam para mobilizar a sociabilidade do grupo. Desta maneira, os índios estariam garantindo a aquisição de recursos humanos e materiais para fazer a guerra ou revindicar terras, além de manterem a circulação de objetos através de trocas com outros grupos, com missionários, expedicionários e colonos, ao passo que também estariam assegurando a sua produção de alimentos.

Referências

Fontes primárias

ARIAS, Francisco Gavino. *Diario y descripción de la expedición del año 1780 a cargo de D. Francisco Gavino Arias, en consorcio de D. Lorenzo Suárez de Cantillana, para la erección de dos reducciones en el centro del Gran Chaco Gualamba con una general noción y descripción geográfica de todo el Chaco, su extensión, cualidades e indios que lo habitan.* 1780. [Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madri), Mata Linares 9-1661].

AZARA, Félix de. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes*, Montevideo: Anales del

Museo Nacional de Montevideo (Sección Histórico-Filosófica, Tomo I), 1904 [1790].

_____. *Viajes por la América Meridional*, Tomo II, Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1998 [1809].

BENAVIDES, Miguel Jerónimo. *Carta do Cacique ao Vice-rei do Rio da Prata, Don Juan José de Vértiz y Salcedo*. San Jerónimo, 1780. [Archivo General de la Nación (Buenos Aires) IX 4-1-6].

BUCARELLI, Francisco de Paula. Instrucción, adición y ordenanzas establecidas por el exelentísimo señor Don Francisco Bucarelli y Ursua, Gobernador y Capitán General de las provincias del Río de la Plata para el gobierno de los pueblos de los indios Guaraní del Uruguay y Paraná. 1768/1770. [Archivo General de la Nación (Buenos Aires) IX 17-5-5].

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.

LAPA, Antonio. *Diario exacto y fiel de los acaecimientos sucedidos en la entrada al Gran Chaco Gualamba*, 1776. [Archivo General de la Nación (Buenos Aires) IX 30-1-7 (Leg. 5 Exp. 10)].

LASSAGA, Gabriel de. *Informe do Alcaide Don Gabriel de Lassaga ao Gobernador intendente de Buenos Aires, Don Francisco de Paula Sanz*. Santa Fe, 06 de outubro de 1785. [Archivo General de la Nación (Buenos Aires) IX 4-1-6].

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

_____. “Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán”. Colección de obras, documentos y noticias inéditas o poco conocidas para servir a la historia física, política y literaria del Río de la Plata, publicada bajo la dirección de Andrés Lamas. Tomo primero. Buenos Aires: Casa editora Imprenta Popular, 1754 [1874].

MATORRAS, Gerónimo. Auto de visita de las Reducciones del Chaco, practicada por el Gobernador de la Provincia del Tucumán, Don Gerónimo Matorras, en consorcio del Canónigo, Don Lorenzo Suarez de Cantillana, visitador eclesiástico. Salta, 15 de março de 1775. [Archivo General de Indias (Sevilha), Charcas 220].

MONTENEGRO, Juan de. Breve noticia de las misiones, peregrinaciones apostólicas, trabajos, sudor y sangre vertida en obsequio de la Fe del venerable padre

Augustin Castañares de la Compañía de Jesús. Buenos Aires, 15 de agosto de 1745. [Archivo Histórico Nacional (Madri), Diversos-colecciones 28, doc. 11].

MURIEL, Domingo. “Breve noticia de las Misiones vivas de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay”. In: Guillermo Furlong, *Domingo Muriel, S. J. y su relación de las misiones (1766)*, Buenos Aires: Librería del Plata, 1766 [1955].

SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 2 tomos, 1770 [1910].

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BOUZA, Fernando. Corre Manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro, Madri: Marcial Pons, 2001.

BRAUNSTEIN, José. “‘Muchos caciques y pocos indios’: Conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño”. In: José Braunstein e Norma Meichtry (ed.). 2008. *Liderazgo: Representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste, 2008, p. 5-32.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da Etnología como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-histórico”. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-396.

GARCIA, Elisa Frühauf. “‘Ser índio’ na fronteira: límites e possibilidades. Rio da Prata, c. 1750-1800”. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos, Debates* [online], 2011. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/60732>>. Acessado em 20 outubro 2012.

IRURTIA, María Paula. “El cacicazgo en la región pampeana-norpatagónica argentina a mediados del siglo XVIII. La actuación de los caciques en torno a la instalación de las misiones jesuíticas.” *Anthropologica*, v. 26, n. 26, p. 199-227, 2008.

LUCAIOLI, Carina. Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2011.

_____. “Negociación y diplomacia en las fronteras del Chaco: *Nuestra Señora de la Concepción de Abipones*”. *Revista Historia e Cultura*, Franca-SP, v. 3, n. 2, p. 380-405, 2014.

NEUMANN, Eduardo. “A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas –

século XVIII”. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 2007, p. 49-79.

_____. Letra de índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo[P]: Nhanduti Editora, 2015.

PAZ, Carlos D. *La “nación” de los abipones. ¿Un experimento político exitoso?*, Tese de Doutorado em História, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires: Tandil, 2009.

_____. “Pensar la indianización desde las fronteras santafesinas del Chaco en el siglo XVIII. Cristóbal Almaraz, sus alianzas y estrategias de poder”. In: Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli e Gilles Havard (coords.), *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX)*. Madri: Doce Calles, 2012, p. 265-290.

PERUSSET, Macarena e ROSSO, Cintia N. “Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní”. *Memoria Americana*, Buenos Aires, v. 17, n. 1, p. 61-83, 2009.

RATTO, Silvia. “Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito Fronterizo”. *Memoria Americana*, Buenos Aires, n. 13, p. 179-207, 2005.

ROULET, Florencia. “Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas”. *Revista de Indias*, Madri, v. 64, n. 231, p. 313-348, 2004.

VILLAR, Diego; BOSSERT, Federico. “La jefatura entre los chané del noroeste argentino”. In: José Braunstein e Norma Meichtry (ed.). *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco*, Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste, 2008, p. 275-284.

VITAR, Beatriz. “Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII”. *Revista Española de Antropología Americana*, Madri, v. 21, p. 243-278, 1991.

WILDE, Guillermo. “Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes”. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, n. 33, p. 203-229, 2003.

_____. Religión y poder en las misiones de guaraníes, Buenos Aires: SB, 2009.

_____. “Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis situacional de los liderazgos indígenas en una frontera colonial”. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 19-54, 2011.