

Assimetrias entrelaçadas: sobre o “complexo hierárquico” Eyiguayegui-Guaná

Intertwined asymmetries: on the “hierarchical complex” Eyiguayegui-Guaná

Gabriela de Carvalho Freire¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i39.573>

Resumo: O artigo pretende repensar aquilo que, desde o século XVI, vem sendo chamado “relações hierárquicas” no Gran Chaco. Por meio da análise de relatos de missionários, viajantes e exploradores, além de produções antropológicas, procuro demonstrar as contradições presentes na utilização de termos como “servidão” e “hierarquia”, encontradas em grande parte da literatura sobre os povos Eyiguayegui e Guaná. Para isso, discuto a origem dos etnônimos utilizados na literatura e sua interminável mutabilidade, as maneiras encontradas pelas fontes e antropólogos para delimitar os “grupos” chaquenhos, as relações entabuladas por essas populações, o conceito de simbiose e a noção mesma de “servidão”, muito atrelada às descrições desse “complexo hierárquico”. O argumento central é o de que, para que possamos compreender essas relações, os dados encontrados nas fontes históricas devem ser lidos em paralelo com as produções atuais da etnologia americanista, além, é claro, de passar pela crítica kadiwéu, terena e kinikinau, atuais descendentes dos Eyiguayegui e Guaná.

Palavras-chave: Eyiguayegui-Kadiwéu; Guaná-Terena-Kinikinau; Gran Chaco; formas políticas ameríndias; hierarquia.

Abstract: The article intends to rethink what, since the sixteenth century, has been called “hierarchical relations” in the Gran Chaco. Through the analysis of missionaries, travelers and explorers’ reports, as well as anthropological productions, I try to demonstrate the contradictions in the use of terms such as “servitude” and “hierarchy” found in much of the literature on the Eyiguayegui and Guaná peoples. To that end, I discuss the origin of the ethnonyms used in the literature and their endless mutability, the ways found by sources and anthropologists to delineate the Chacoan “groups”, the relationships embraced by these populations, the concept of symbiosis and the very notion of “servitude”, very much linked to the descriptions of this “hierarchical complex”. The central argument is that, in order to understand

¹ Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

these relationships, the data found in historical sources must be read in parallel with the current productions of Americanist ethnology, and of course pass through the Kadiwéu, Terena, and Kinikinau critical, current descendants of Eyiguayegui and Guaná people.

Keywords: Eyiguayegui-Kadiwéu; Guaná-Terena-Kinikinau; Gran Chaco; amerindian political forms; hierarchy.

1 INTRODUÇÃO

“Nobres”, “escravos” e “servos” são termos que, se não nos remetem diretamente a modos feudais de organização social, nos fazem ao menos pensar em sistemas político-econômicos historicamente ocidentais. Porém, por mais estranho que pareça, eles são também utilizados, desde o século XVI, para se referir às relações entabuladas por algumas populações indígenas habitantes da região hoje denominada Gran Chaco². A “estratificação social” chaquenha – expressão muito encontrada nas fontes históricas referentes àquela área – é reconhecida na literatura americanista: o próprio Pierre Clastres (2003, p. 46) afirma que os povos Guaicuru e Guaná são exceções ao seu modelo do “contra o Estado”, apresentando “uma clara estratificação em castas”.

Segundo Combès, Villar e Lowrey (2009), teriam existido dois grandes “complexos hierárquicos” na região: um formado pelas populações Chané e Chiriguano, que habitam atualmente o Chaco boliviano, e outro composto pelos historicamente conhecidos Mbayá-Guaicurú (aqui denominados Eyiguayegui³) e Guaná⁴, habitantes do Chaco paraguaio e brasileiro. Este artigo se debruça sobre o segundo grupo e pretende, por meio da análise de fontes históricas e produções antropológicas, discutir a utilização de termos tais como os apresentados, bem como a caracterização das relações chaquenhas como “hierárquicas” e “servis”.

² O Chaco situa-se entre os atuais territórios do Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia, e tem como limites naturais os rios Paraná e Paraguai a leste, as cordilheiras andinas a oeste, o planalto mato-grossense a norte e a bacia do rio Salado a sul (TOLA, 2013, p. 12). Para mais informações sobre a região e as populações que a habitam, ver Tola (2013).

³ Segundo Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. II, p. 5), Eyiguayegui é a autodenominação daqueles índios que eram então conhecidos como Mbayá ou Guaicurú. Atualmente, os Kadiwéu, habitantes da Reserva Indígena Kadiwéu no Mato Grosso do Sul, são aqueles que se definem como seus descendentes.

⁴ Os atuais descendentes dos Guaná são os povos Terena e Kinikinau.

Para isso, parto do pressuposto de que os modos de se relacionar eyiguayegui e guaná eram marcados por relações desconhecidas pelos observadores e colocavam problemas às suas classificações. Na contramão do que pensavam os autores dos relatos históricos, proponho questionar a suposição de que essas relações são bem entendidas por meio de conceitos essencialmente ocidentais.

Na maior parte das descrições históricas, afirma-se que os Eyiguayegui eram “estratificados” interna e externamente. Segundo os diários do missionário jesuíta José Sánchez-Labrador, dentro de suas *tolderías*⁵ eles se dividiam em três camadas endogâmicas: “capitães” (os “nobres”); “plebeus” (ou “gente comum”); e os “escravos” e “servos”. A primeira compunha-se de dois tipos de capitães: os *niniotageleudi*, capitães grandes, e os *niniotagilionigi*, capitães de segunda classe, que recebiam o título em situações especiais, como o nascimento no mesmo dia que um capitão grande. O título dos primeiros era hereditário, e o dos segundos, apenas vitalício. A segunda camada era formada pelos *uneleiguá*, os Eyiguayegui “comuns”, ditos “misturados” (SÁNCHEZ-LABRADOR, [1770-1776], v. I, p. 273)⁶.

Havia, ainda, a camada daqueles que boa parte dos cronistas chama de “escravos”, os *nibotagi*. Índios, brancos ou negros, mas nunca pessoas nascidas de pai e mãe eyiguayegui, os estrangeiros capturados na guerra serviam aos “senhores” na lavoura, na construção de canoas e toldos, no abastecimento de água e lenha e, ainda, como bens de troca em negociações com outros grupos (SÁNCHEZ-LABRADOR, [1770-1776], v. I, p. 90). Além dos *nibotagi*, também faziam parte dessa terceira classe aqueles que a literatura colonial reconhece como “servos”, as populações servis ou tributárias chamadas pelos Eyiguayegui *niyolola* (SÁNCHEZ-LABRADOR, [1770-1776], v. I, p. 130), que tinham as mesmas ocupações que os *nibotagi*, além de serem encarregados de cuidar das roças de seus senhores.

O primeiro elemento de diferenciação entre *nibotagi* e *niyolola* é o caráter da relação – individual ou coletivo – que esses tinham com seus “senhores”. Ao

⁵ Vocábulo castelhano que era correntemente utilizado pelos jesuítas e é usado até hoje na denominação do que, em outros contextos etnográficos, seria chamado de “aldeia” ou “grupo local”.

⁶ Considerando a data da primeira publicação das obras aqui analisadas de grande importância para o argumento, opto por informar, nas citações, apenas esta data, entre colchetes. A edição consultada e citada é informada nas Referências.

contrário dos *nibotagi*, cuja relação com os capitães era individual – ou seja, entre um “capitão” e seu *nibotagi* –, a relação dos *niyolola* com os *oquildi* – “senhores” – é muitas vezes entendida como coletiva, ou seja, entre duas sociedades diferentes. O segundo fator de diferenciação entre “escravos” e “servos” estaria na diferença do grau de liberdade concedida aos *niyolola*. De acordo com as fontes, os grupos servis tinham uma margem de escolha muito maior que aqueles indivíduos raptados (ver SUSNIK, 1971; 1972; MÉTRAUX, 1946; BALDUS, 1975; SANTOS-GRANERO, 2009). Segundo Santo-Granero (2009, p. 81), ao contrário dos cativos, os servos não eram deslocados de suas terras, podendo manter suas famílias, laços de parentesco e liderança. O preço dessa autonomia concedida aos Guaná, segundo ele, seriam os “tributos” agrícolas pagos pelos “servos” a seus “senhores” nas visitas realizadas pelos últimos às aldeias guaná, descritas adiante.

A premissa de que uma sociedade poderia subjugar a outra e a interpretação de que a diferença entre os *nibotagi* e os *niyolola* é o grau de liberdade a eles oferecido parecem se originar de concepções de poder ocidentais. É importante notar que na base dessa construção teórica da diferença entre “escravos” e “servos” encontra-se a suposição de que “os Eyiguayegui”, em sua totalidade, teriam dominado “os Guaná”. Acompanho na sequência a elaboração dessa ideia de dois organismos diferentes relacionados por uma gradação hierárquica, investigando as trilhas percorridas pelos documentos e antropólogos na construção dessas fronteiras, a fim de demonstrar como esses caminhos estavam permeados por ideias essencialistas e mesmo evolucionistas. O esfacelamento dessa dicotomia, em conjunto com a problematização da ideia mesma de “nação” ou “sociedade” – fundamento da noção de servidão – faz emergir fatos que contradizem o conceito de hierarquia suposto em tais descrições e análises, improdutivo, portanto, quando se trata de pensar o Chaco.

2 DANÇA DOS ETNÔNIMOS: MBAYÁ, GUAICURU, MBAYÁ-GUAICURU, GUARANI E GUANÁ

As primeiras menções aos índios denominados Mbayá, na primeira metade do século XVI, são as do explorador português Aleixo García e do comandante espanhol Juan de Ayolas. À época, ambos informaram que aqueles índios viviam às margens ocidentais do Rio Paraguai, não muito distantes do atual município de

Corumbá. Conforme suas descrições, para chegar até aqueles índios era necessário atravessar o rio Paraguai e, já nas margens ocidentais, caminhar na direção oeste. Em 1547, Ulrich Schmidel, soldado alemão também enviado ao Forte Assunção pela Coroa Espanhola, descreveu os “Mbayá” em uma localização parecida com a informada por García e por Ayolas.

Alguns dos grupos mbayá teriam se instalado também mais a noroeste, próximos à primeira cidade de Santa Cruz, de acordo com descrições de certo “povo de mayaes” datadas de 1561 (RICHARD; COMBÈS 2015, p. 234). E essa não é a única fonte a apontar sua localização longe do local em que eles foram “originalmente” encontrados: os documentos estão repletos de descrições que os posicionam em locais diversos. Além de sua localização, as maneiras de denominá-los também são diversas: vimos que García, Ayolas e Schmidel chamam essas populações “Mbayá”, adotando o nome pelo qual eram conhecidos pelos Guarani, que os guiavam na maior parte das vezes. Em outras ocasiões, porém, populações que parecem ser as mesmas são denominadas “Guaicurú” (em língua guarani, “gente malvada e suja” [HERBERTS, 2011, p. 17] ou “sarnentos” [RICHARD, 2011, p. 214]).

Essa variabilidade dos etnônimos se explica por seu caráter contextual: como os nomes têm origem em relações (como a Guarani-Mbayá), tendem a mudar de descrição para descrição, transformando-se conforme o ponto de vista de quem os vê. Os “Guaicurú” só eram um grupo homogêneo na visão “dos Guarani”, que uniam os “sarnentos” em uma só categoria. Incapazes de descrever o Chaco sem recorrer a identidades substanciais – inexistentes entre os chaquenos e outras populações americanas –, as fontes acabam criando a impressão de uma “descontinuidade etnônímica”: em pouco tempo, nomes distintos são utilizados para descrever a mesma área, ou a mesma região é referida por meio de etnônimos totalmente diferentes, que não levam em consideração nem os diferentes níveis de relações ali implicados, muito menos as formas nativas de conceitualização da sociabilidade (ver VILLAR; CÓRDOBA, 2010).

Note-se que todos esses relatos mostram a localização dos povos Guarani nessa época às margens ocidentais e orientais chaquenas, justamente onde os espanhóis estabeleciam seus assentamentos até fins do século XVI. Com vistas a “pacificar” os povos indígenas do interior chaqueno, os espanhóis contaram por muito tempo com o sentimento – anterior à invasão europeia – de inimizade

entre seus anfitriões guarani e os grupos do Chaco central. Longe de serem aliciados inocentemente pelos colonizadores, como os documentos sugerem, porém, os Guarani se aproveitavam das trocas com os europeus e de seu aparato bélico para colocar em movimento o ciclo de guerras com os “sarnentos” do interior chaquenho. Jogando com as noções dicotômicas europeias, os Guarani partiam para expedições guerreiras contra os Guaicurú acompanhados de militares espanhóis, atualizando conflitos muito mais antigos que a chegada dos assucenhos (ver CARVALHO, 2002, p. 467). Essas disputas eram permeadas pelas generalizações europeias, que tendiam a colocar em uma mesma categoria povos de língua guarani, como os Carió e os Chiriguano, distintos entre si na maior parte do tempo, mas aliados quando se tratava de guerrear contra seus inimigos⁷. Como acontecia entre os Tupinambá da costa⁸, havia ali uma lógica antecedente à chegada dos colonizadores: os povos referidos como “Guarani” eram inimigos mortais dos povos denominados por eles “Guaicurú”.

Além de informar os estrangeiros sobre a “selvageria” dos povos do interior, os Guarani informavam também sobre a localização desses grupos. Guaicurú e Mbayá – segundo as descrições europeias – são “termos guarani utilizados para designar as populações não falantes do guarani situadas depois da fronteira colonial paraguaiense” (RICHARD, 2011, p. 221, tradução minha). Sendo já em sua origem um vocativo genérico, o termo Guaicurú foi utilizado indistintamente pelos europeus, sendo estendido aos povos que habitavam as franjas chaquenas e apresentavam um comportamento belicoso ou, nas palavras de Susnik (1971, p. 18), um “etos guerrero”⁹. Ao sul, os Guaicurú estariam nas proximidades do Forte Assunção, e, ao norte, os Mbayá – tidos como “os Guaicurú do norte” (SUSNIK, 1971, p. 45) – seriam encontrados às margens do Rio Paraguai.

⁷ Ciente dessa pulverização dos grupos denominados nas fontes como “Guarani”, mantenho o uso do etnônimo, mobilizado aqui como parte do argumento de que estes nomes são sempre contextuais.

⁸ A respeito dos blocos compostos por europeus e índios, ver Perrone-Moisés (2003; 2008) e Perrone-Moisés e Sztutman (2010).

⁹ Os espanhóis faziam uma contraposição ingênua e simplista em que os “povos Guaicurú” apareciam como guerreiros impiedosos e os Guarani como agricultores amistosos. Veremos que essa antítese construída pelos documentos coloniais encontra diversos paralelos em toda a literatura chaquenha.

Os Mbayá-Guaicurú só são apresentados na literatura como “Eyiguayegui” a partir dos escritos do missionário jesuíta José Sánchez-Labrador. Segundo o espanhol, “eyiguayegui” significa “o povo oriundo da terra em que abunda a palma *eyiguá*”, e era a partir deste vocativo que os indígenas com os quais ele teve contato se autodenominavam¹⁰.

Os relatos do período entre o século XVI até o XVIII descrevem, além das relações dos Guarani com os Eyiguayegui, também aquelas entre estes últimos e os índios guaná. As mesmas complicações em determinar os grupos Guarani, Guaicurú, Mbayá ou Eyiguayegui são encontradas quando tentamos definir seus contornos. O termo “Guaná” surgiu no século XVIII para designar os Chané¹¹, situados na franja oriental do Chaco, próximos ao Rio Paraguai (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 232). Segundo Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. II, p. 267), o etnônimo é, na verdade, fruto de uma confusão:

Guaná en idioma de los Chanás es pronombre relativo de tercera persona, esto es, aquél. Preguntaría algún Español, viendo á estos indios: **¿quién és aquí? Y le responderían: Guaná; y de aquí o de cosa semejante vendrá atribuir á toda la nación Chaná el nombre de Guaná.**

Ao sistematizar os dados chaquenhos, Alfred Métraux propôs chamar de Chané os Arawak do piemonte andino, e de Guaná os das margens do Rio Paraguai, classificação que persiste até os dias de hoje (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 232) e que adoto neste trabalho. Note-se que a “confusão” descrita por Sánchez-Labrador parece se multiplicar no Chaco: os etnônimos nunca designam “nações” bem definidas, e sim qualificam relações. Atento a esse desencontro de conceitos, Félix de Azara (1809, p. 225), comissário e comandante das fronteiras espanholas no Paraguai, se queixa:

Se pergunta a eles se são de diferentes nações dirão que sim, mas porque não sabem o que é uma nação e creem que cada horda forma uma diferente. Consequentemente, indicam o lugar de cada horda e daí procede que de uma única nação dos Guaná se tenham feito todas as que figuram nos mapas.

¹⁰ Note-se que os nomes “Guaicurú”, “Mbayá”, “Mbayá-Guaicurú” e “Eyiguayegui” aqui utilizados não devem ser medidos por uma régua de veracidade. Devem, sim, ser entendidos como resultantes das relações em jogo entre os grupos envolvidos, e daquelas entre os grupos e os autores dos relatos em que são nomeados.

¹¹ Também designados Chaná. Grupos arawak que habitavam o Chaco boliviano, aos pés dos Andes, e o Alto Paraguai.

O desencontro das maneiras indígenas e europeias de pensar a socialidade, demonstrado na citação de Azara, permeia muitas narrativas sobre as relações entre aquilo que convencionamos chamar “grupos” do Chaco. A categoria “nação”, referida no excerto acima e utilizada por muitos autores do século XVIII, parece remeter a um projeto ideal de organização social: no ideário europeu da época, uma nação era constituída por uma língua, uma cultura e um território. Visualizando no Chaco organizações que pareciam se encaixar nessa definição, os autores das fontes interpretavam relações como aquelas existentes entre os Eyiguayegui e Guaná como a subjugação de uma “nação” por outra. Onde estaria o limite entre essas populações? Como vimos acima, a dificuldade de delimitar os “grupos sociais” chaquenhos é enorme. De saída, portanto, podemos considerar no mínimo complicada a afirmação de que uma “nação” domina a outra.

3 O “COMPLEXO HIERÁRQUICO” EYIGUAYEGUI-GUANÁ

3.1 Ideários nacionalistas, sociedades e poder: a definição dos contornos Eyiguayegui e Guaná

Fundamentadas na ideia de que as populações chaquenhos podiam ser divididas em nações, muitas fontes utilizam um componente intrínseco a essa forma de organização social para diferenciá-las: aquilo que elas chamam de “índole”. De acordo com os documentos, os Eyiguayegui, de um lado, seriam povos essencialmente guerreiros, e a adoção dos cavalos teria aumentado seu aparato bélico e mesmo sua “vocaçãõ” para a guerra. De outro, os Guaná seriam fundamentalmente pacíficos, tendo como principal preocupação a manutenção de suas roças, e teriam um pendor pela servidão¹². Essas diferentes “índoles”, por sua vez, acabariam por reforçar as “fronteiras nacionais”, demarcando as diferenças entre uma população e outra.

Já alguns antropólogos, como Alfred Métraux (1946), Branislava Susnik (1971; 1972) e Paul Radin (1946), delimitam os grupos indígenas chaquenhos

¹² Segundo Aguirre (1898, p. 472), militar espanhol responsável pela delimitação das fronteiras entre o Brasil e o Paraguai, em contraposição aos Eyiguayegui, índios guerreiros e cavaleiros, os Guaná eram “[...] índios labradores, de a pie, dóciles [...]”, que tinham em si um desejo de servir”. É interessante notar que esse rótulo de “pacíficos” e “parceiros” ecoa até hoje e foi base de políticas indigenistas que tentaram transferir famílias Terena e Kinikinau para o oeste paulista, a fim de “civilizar” e “servirem de exemplo” para os Guarani-Kaiowá e os Kaingang (FRANCO, 2011, p. 16).

por meio dos tipos de “economia” e de “organização social”. Esses critérios de classificação parecem ecoar a tipologia basilar da série *Handbook of South American Indians* (1936-1948), idealizada e organizada por Julian Steward. Em linhas gerais, os tipos culturais em que foram classificadas as sociedades estudadas eram alinhavados por uma lógica na qual “algumas instituições seriam necessariamente anteriores a outras” (DRAGO, 2012, p. 16). Grupos pequenos de caçadores-coletores, vistos como reminiscências de um período pré-agrícola politicamente rudimentar, estariam em desvantagem diante de grupos horticultores demograficamente mais expressivos, possíveis geradores de excedentes e, portanto, de classes sociais diferenciadas e centralização do poder – indicativos de um bom desenvolvimento¹³.

Em sua contribuição ao volume dedicado às “tribos marginais” do *Handbook* (1946), Métraux dividiu os povos chaquenhos seguindo um raciocínio parecido: primeiramente, haveria os *índios pedestres* (“bandos” de caçadores e coletores seminômades); depois os *índios cavaleiros e canoeiros* (categoria constituída por aqueles “bandos” seminômades que teriam passado por um desenvolvimento econômico trazido por cavalos e canoas) e, por fim, a *família linguística arawak* (populações maiores, agricultoras e sedentárias). A família linguística é distinguida nesse último caso porque Métraux levanta a hipótese de que essas populações teriam influências culturais andinas, distinguindo-se dos outros tipos culturais chaquenhos, considerados mais simples tanto econômica quanto politicamente.

Nesse sentido, a demarcação antropológica da fronteira entre “os Eyiguayegui” e “os Guaná”, de maneira bem parecida com a das fontes, seria aquela entre povos (caçadores-coletores) cavaleiros e povos Arawak agricultores. Os Eyiguayegui eram tidos como uma “nação” subdividida em parcialidades¹⁴ unidas contextualmente e formadas por *tolderias* que eram demograficamente pouco densas, visto que precisavam se deslocar, ao longo das estações, em busca de provimentos. Os aldeamentos Guaná, ao contrário, foram sempre descritos como os mais densos da região, com uma população entre 20.000 e 45.000

¹³ No *Handbook*, a América foi dividida entre os povos de tipo “Marginal” – categoria à qual pertenciam os grupos chaquenhos –, os grupos horticultores da “Floresta Tropical”, o “Circum-Caribe e o Sub-Andes” e, por fim, os “Andes”. Sobre a classificação dos povos nos 7 volumes do *Handbook*, ver Faron e Steward (1959) e Drago (2012).

¹⁴ Conjuntos de *tolderías*. Outro vocábulo muito utilizado pela literatura sobre o Chaco.

peças (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 236). Também de forma antagônica aos Eyiguayegui, os Guaná não se deslocavam periodicamente pelo território chaquenho: eles eram um povo considerado essencialmente agricultor e permaneciam longos períodos em um mesmo lugar. Partindo dessa diferenciação, a hipótese clássica – denominada por Richard e Combès (2015) o “argumento de peso” dos estudos chaquenhos –, afirma que os “dóceis agricultores arawak [...] teriam sido submetidos e dominados por grupos guerreiros [...] que os subordinaram à força até fundi-los em uma sociedade duramente hierarquizada” (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 232).

Essa visão dicotômica e fixa das duas “populações”, porém, encontra diversos obstáculos na literatura colonial que, mesmo permeada por essa perspectiva, traz diversos relatos que a questionam. A própria etnologia americanista criticou esse tipo de interpretação dos dados presentes nas fontes históricas, apoiando-se em exemplos de sociedades ameríndias consideradas até então materialmente pobres, mas socialmente complexas, que desafiavam esse tipo de leitura¹⁵. Mesmo os Eyiguayegui desafiam esse modelo: seu refinamento político, multiplicador de categorias sociais, é uma afronta à sua classificação como “povos marginais” e não combina com a imagem de “caçadores-coletores”, tal como definida pelo *Handbook*. A presença, em uma área “marginal”, de populações agricultoras com “influências andinas”, consideradas mais desenvolvidas por Métraux (1946, p. 211), também questiona esse modelo. Mais desafiador ainda é o fato de pequenos “bandos” de caçadores-coletores “subjugarem” grandes povos agricultores tidos por mais “desenvolvidos” nessa classificação.

Essa linha evolutiva de interpretação dos dados chaquenhos é abandonada pelo antropólogo Fernando Santos-Granero (2009, p. 42), que não considera a prática da agricultura e a produção de excedentes como evidências de um maior desenvolvimento. De acordo com o autor, Eyiguayegui e Guaná estavam imersos em um complexo regional formado por sociedades com tamanhos, complexidades e habilidades militares diferentes (SANTOS-GRANERO, 2009, p. 18), que tinham como principal característica a (tentativa de) dominação de um grupo por outro.

Mesmo rejeitando certos padrões socioeconômicos (como o “desenvolvimento da agricultura”) como evidências da superioridade de uma população sobre

¹⁵ Ver, por exemplo, “A noção de arcaísmo em etnologia”, de Lévi-Strauss (2012).

outras, portanto, Santos-Granero acaba por considerar outros desses aspectos em sua análise. Segundo o autor, a subsistência e a “capacidade bélica” influenciavam a configuração desses sistemas na medida em que faziam uma população ser mais poderosa que a outra. Para ele, todas as populações dominantes de complexos regionais como esse¹⁶ tinham em comum o fato de habitarem as regiões mais férteis. O fato de os Eyiguayegui morarem às margens do Rio Paraguai, o maior da região, seria uma evidência de seu argumento. Além disso, o território é também visto por Santos-Granero como um dos motivos da servidão: as migrações em busca de territórios mais férteis trariam mais poder. Assim, muitas relações de servidão na América tropical começariam por conta das migrações dos grupos poderosos para territórios de grupos mais fracos. Estes últimos, sem querer sair de seus territórios, prefeririam permanecer como servos (SANTOS-GRANERO, 2009, p. 66). Os contornos dos Eyiguayegui e Guaná são delineados pelo autor, portanto, por meio da concepção de poder: a população mais forte – porque ocupa os territórios mais férteis – domina a mais fraca.

Os dados presentes nas fontes coloniais colocam problemas para todas essas análises, fundadas em “índoles”, “tipos culturais” ou “sistemas regionais de poder”. Em primeiro lugar, o aparente expansionismo guaná em direção ao interior chaquenho, sua participação nas guerras chaquenhas e sua estratificação social são evidências de que os Guaná não podem ser qualificados como povos de “natureza pacífica”, democráticos (em oposição aos Eyiguayegui) ou menos poderosos. Além disso, os casamentos entre capitães eyiguayegui e capitãs guaná contribuem para dificultar uma delimitação exata desses dois “grupos”, o que certamente influi na “dança dos etnônimos”. Por fim, as negociações e movimentos contra-hierárquicos presentes nessas relações, cuja compreensão depende de suspendermos pressupostos quanto à economia, à política e a tipos de organização social como os que vêm sendo aplicados por observadores e analistas ao longo dos séculos, são suficientes para nos fazer rever os fundamentos deste “complexo hierárquico”.

¹⁶ Santos-Granero (2009) compara os Eyiguayegui a outras sociedades classificadas como guerreiras: os Chiriguano, no Chaco boliviano; os Kalinago, nas pequenas Antilhas das Bahamas; os Conibo, no leste do Peru; os Tukano no Alto Rio Negro e os Calusa no golfo do México.

3.2 Colonialismo Guaná

Em uma análise cuidadosa dos diários de Sánchez-Labrador, Richard e Combès (2015) percebem um padrão nos modos de habitação guaná e eyiguayegui. Segundo o jesuíta, os aldeamentos por ele identificados como guaná e que seguiam o curso do rio Paraguai estavam sempre em pares. Ao visitar uma vila Terena, ele se deparou com uma aldeia vizinha, a “dos Echoaladi”, que ora aparecem na literatura como outra “parcialidade” guaná, ora como “escravos” dos Terena. Em outro momento, Sánchez-Labrador se depara com pares de aldeamentos Terena e Layana, cujo etnônimo dá margem ao mesmo questionamento. A leitura dos diários do jesuíta revelam ainda mais: “[s]e é verdade que sobre a margem ocidental do rio, as aldeias chaná distribuem-se de duas em duas, para cada um desses pares corresponde, sobre a outra margem do rio, um acampamento mbayá” (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 238).

Observa-se uma cadeia de relações apresentada de acordo com o posicionamento dos autores das fontes. Quando em contato mais próximo com os Guarani, tendem a chamar os Eyiguayegui de Guaicurú (“sarnentos”). Esses Guaicurú, habitantes das zonas “intermediárias” entre o espaço recém-ocupado pelos europeus e o centro do Chaco, têm suas *tolderias* erguidas próximas aos aldeamentos denominados pelos documentos Guaná, cujos habitantes são chamados por eles (em língua Guaicurú) *niyolola*. Como já notado, as fontes muitas vezes traduzem *niyolola* por “servos” ou “escravos”, tradução em si duvidosa, que parece ter mais a ver com a interpretação europeia das relações chaquenhas do que uma similaridade entre a relação de “servos”/“escravos” e “senhores” e aquela entre *niyolola* e *oquildi*. Seguindo sempre a oeste, em direção ao interior do Chaco, encontramos os vizinhos dos *niyololas*, os *Echoaladi*, termo também traduzido para “escravos”, mas dessa vez em língua arawak, a língua dos Guaná. Em outros casos, perto dos Guaná encontravam-se os Chamacoco, também entendidos como “escravos”, segundo os autores das fontes. Além de demonstrar a profusão de etnônimos que podem ser encontrados nos documentos históricos, essa “cadeia de nomação”¹⁷ aponta que não eram apenas os Eyiguayegui que estavam a fazer “servos” na época da invasão, mas também seus “vassalos” Guaná.

¹⁷ A expressão é de Richard (2008, p. 221).

Ainda fundamentados nos diários de Sánchez-Labrador, Richard e Combès (2015, p. 234) mostram como as grandes populações chané e guaná foram consideradas uma totalidade pelas fontes, mas pareciam ser formadas por diferentes coletivos. De acordo com os autores, “Chané” é um termo arawak que pode ser traduzido como “gentio” ou “multidão”. Gentes diferentes eram chamadas de “chané” por índios denominados “guaná” não porque formavam uma mesma “nação”, mas porque constituíam uma multidão habitante de um mesmo lugar. Nessa direção, Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. II, p. 255) afirma que Chané é “un nombre que comprende todas las parcialidades, aunque estas para distinguirse entre si, se aproprian otros nombres”. Portanto, afirmam os antropólogos, é necessário fazer uma distinção entre aquilo que chamam de “colônias” chané e suas “matrizes” – que seriam os “verdadeiros” aldeamentos guaná (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 244).

A formação dessas “multidões”, por sua vez, estaria ligada ao processo de colonização do interior chaqueño efetuado pelos Guaná. Segundo Susnik (1972, p. 179), sendo reconhecidos por seus “etos” agricultor, os Guaná tinham uma “tendência à maximização do aproveitamento agrícola”, procurando em outras populações “braços” que pudessem trabalhar em suas roças. Mas, segue a autora, sua intenção ao aproximar-se de outras populações não seria aumentar seu poderio militar, como fariam os Eyiguayegui, mas maximizar a produção de suas roças. A formação das colônias Guaná seria, portanto, bem diferente do modo eyiguayegui de relação com outros grupos: não haveria uma imposição bélica às aldeias diferentes ou rivais, e sim uma atração e organização em aldeias e populações de diversas origens (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 244). Enquanto a relação entre os Eyiguayegui e os Guaná seria “tributária”, a dos Guaná com suas colônias seria de “dependência socioperiférica”¹⁸, em que certas populações não estariam inteiramente subjugadas, mas dependeriam de outras (RICHARD, 2011, p. 223). Assim, os grandes núcleos chaná/guaná do Alto Paraguai estariam exercendo uma ação colonizadora no interior do Chaco, atraindo e reagrupando populações heterogêneas em torno de ‘colônias’ que dependiam de suas ‘matrizes’” (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 244).

¹⁸ A expressão é de Susnik (1978) e foi adotada por Richard (2011) e Richard e Combès (2015).

Arelado ao ímpeto expansionista guaná estaria sua estratificação social, semelhante, em alguns aspectos, à eyiguayegui¹⁹. Segundo Susnik (1972, p. 149-50), sua linhagem nobre era constituída pelos *unati*, ou capitães. Os *wahere-txane*, ou “comuns”, eram os trabalhadores agrícolas e “gente de serviço”, e era nessa camada que se “recrutavam” pessoas para trabalhar nas *tolderias eyiguayegui*. Os *shuna-asheti* eram os guerreiros, uma classe que podia unir tanto nobres quanto comuns e “escravos”. Por último, vinha a classe dos *kauti*, cativos de guerra.

Essas evidências etnográficas – o expansionismo e a “estratificação social” guaná – são contra-argumentos indubitáveis àquele “argumento de peso”: evidenciam complexidades antes apagadas da história da relação Eyiguayegui-Guaná. Richard e Combès (2015) vão além, entendendo esses dados como prova de que, na realidade, a hierarquia subjacente à relação entre os Eyiguayegui e os Guaná não seria resultado da superioridade militar dos primeiros, mas de uma estrutura pré-existente a essa relação: segundo os autores, a estratificação era, primeiramente, um traço da organização social arawak que teria se estendido aos Eyiguayegui.

Essa “hipótese inversa” (RICHARD & COMBÈS,, p. 232) não é novidade na literatura especializada: Herbert Baldus (1975, p. 24) já havia afirmado que a “força da personalidade cultural” dos Guaná – população que tinha, segundo certas especulações (ver BALDUS, 1975, p. 24; RADIN, 1948, p. 211), influências andinas – teria feito os Eyiguayegui adotarem sua estratificação social. Já Métraux (1946, p. 239) escreve que o fato de cada “vila” guaná ser submetida por um “bando” eyiguayegui fez com que as duas culturas, inicialmente diversas, se tornassem idênticas. Enquanto os Eyiguayegui teriam apreendido de seus “servos” a sua estratificação, os Guaná teriam modificado sua estrutura social, adotando cavalos e tornando-se guerreiros.

O pressuposto de que a “estratificação social” é na verdade um “traço cultural” roubado pelos Eyiguayegui dos Guaná fundamenta-se em uma premissa fundamentalmente evolucionista. E a ênfase no “etos expansionista” guaná – hipótese aventada por Susnik – vai no mesmo sentido. Tudo se passa como se os

¹⁹ A principal diferença das duas formas de organização política era o fato de que os Guaná contavam também com um sistema de metades, *Sukirikionó* e *Xumonó*, que teriam surgido das narrativas sobre os gêmeos *Yurikoiuvakai*. Segundo Cardoso de Oliveira (1983, p. 35), as metades operavam apenas entre os Guaná, não incluindo a classe dos *kauti*.

povos guaicurú – rústicos caçadores-coletores – se contentassem com relações mais imediatas, tecendo-as apenas com seus vizinhos, enquanto os arawak – agricultores de maior visão, mais “evoluídos” – tivessem um plano de unificação pan-chaquenha.

Simplesmente “inverter” a hipótese da dominação baseando-se no “expansionismo” e na “estratificação” guaná, portanto, é insuficiente. Primeiramente, porque colocar os Eyiguayegui no polo de guerreiros e os Guaná no de agricultores pacíficos não se sustenta. Em ambos havia uma categoria de pessoas guerreiras que gozava de grande prestígio (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983, p. 41-4) e, mesmo que não se pudesse visualizar, entre os Guaná, “guerras empíricas visíveis”²⁰, isso não seria suficiente para defini-los como *pacíficos* por natureza.

Em segundo lugar, é impossível saber se os Guaná planejavam colonizar o interior chaquenho. Mas o fato de, ao longo do tempo, os documentos descreverem diferentes povos unindo-se e separando-se faz pensar que eles estavam mesmo relatando blocos constituídos por mecanismos de fusão e fissão, ou “blocos espaço-temporais” (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, 2010, p. 417). Ou seja, em alguns momentos os Guaná se aliavam aos “Echoaladi” e em outros aos “Zamuco”. Da mesma maneira podia acontecer com os Eyiguayegui: quando os espanhóis chegaram ao Chaco, eles estavam unidos por “relações de vassalagem” (SCHMIDEL [1602], p. 45) com os Guaná mas, com o passar do tempo, começaram a construir uma relação bem parecida com os Chamacoco. Além de não caberem nas categorias de sociedades guerreiras e pacíficas, portanto, as relações entre Eyiguayegui e Guaná, bem como entre os Guaná e suas “colônias” pareciam ser contextuais, sendo cristalizadas apenas pelas fontes que as descreviam e pela antropologia posterior.

Além de contextuais, essas relações pareciam ter outra característica: elas não se construíam em blocos, ou seja, entre “os Eyiguayegui” e “os Guaná”. Para

²⁰ A expressão é de Sztutman (2012, p. 246). Patrick Menget (1985, p.135) refletiu há algum tempo, em relação ao Alto Xingu, acerca do erro que cometemos quando aplicamos às sociedades ameríndias certos critérios do que consideramos ser a guerra (constituída por expedições bélicas, uma categoria de pessoas que só se dedica aos ataques, enfim, a parte mais evidente da guerra). Segundo o autor, a guerra nas Américas está em muitos outros níveis e se expressa de tantas maneiras diversas às nossas (como na feitiçaria ou nas festas) que não podemos classificar seus povos como guerreiros ou pacíficos *a priori*.

seguir na tentativa de entender esse “complexo hierárquico”, portanto, é preciso questionar, antes, a própria existência dos tais blocos, um dos principais pressupostos da noção de “servidão”.

4 ASSIMETRIAS ENTRELAÇADAS

Os maiores indícios da submissão dos Guaná pelos Eyiguayegui apontados nas fontes são as visitas que os *oquilidi* faziam aos *niyolola*²¹ e os *mutirões de “trabalhadores” guaná que se deslocavam até as tolderias eyiguayegui periodicamente para cultivar suas terras*²². Essas duas evidências caem por terra quando consideramos os casamentos entre os capitães eyiguayegui e as capitãs guaná. Aliás, esse complexo de relações – visitas, mutirões e casamentos – não é bem compreendido quando interpretado como um relacionamento entre “mônadas”. Se o tomamos partindo de relações mais localizadas, podemos visualizá-las em uma rede muito mais ampla que o Alto Paraguai, em que os ditos “blocos” eyiguayegui e guaná tampouco aparecem.

Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. I, p. 267) afirma que os Guaná foram conquistados pelos Eyiguayegui não pela coerção, mas pela “unión de sus casamientos”. O jesuíta explica: “[a]lgunos caciques o capitanes Eyiguayeguis se casaron a su modo con cacicas o capitanas Guanás. Los vasallos de estas, muertas ellas, quedaron en un perpetuo feudo a los descendientes de los maridos de sus señoras”. De acordo com o missionário, portanto, a relação de dominação que parecia acontecer entre os Eyiguayegui e os *niyolola* era na verdade um sistema de “vassalagem” complexo, em que era absolutamente normal que servos – ou melhor, *servas* – se casassem com seus “senhores”, os capitães eyiguayegui, e trouxessem consigo seus próprios “escravos”, aqueles da classe dos *kauti* (cativos).

Foi a partir desse relato do missionário que alguns antropólogos defenderam a hipótese de que os Guaná teriam “transmitido” sua estratificação para os Eyiguayegui. Essa tentativa de encontrar a origem da hierarquia, porém, não

²¹ As melhores descrições dessas visitas são feitas por Sánchez-Labrador. Ver, por exemplo, Sánchez Labrador ([1770-1776], v. II, p. 23).

²² Segundo Azara (1809, p. 26), “[e]n la época de la primera llegada de los españoles los guanás acudían [...] a reunirse en tropas con los mbyayás para obedecerlos y servirlos y cultivar sus tierras sin ningún salario. De aquí procede que los mbyayás los llamen siempre sus esclavos”.

parece produtiva – precisamos saber, antes, se ela realmente existe. O fato a ser considerado é que, assim que os europeus aportaram no Chaco, eles observaram duas “nações” que compartilhavam uma mesma matriz relacional operante em todos os níveis, do que chamaríamos “intra-aldeão” ao regional; em cada um desses níveis havia diferenciações que constituíam grupos diferentes. No primeiro, havia distinções entre *niniotagi* e *nibotagi* (no caso eyiguayegui) e entre *unati* e *kauti* (no caso guaná). No segundo, havia diferenças entre “os Eyiguayegui” e os “os Guaná”. Porém, em nenhum desses níveis essas diferenças eram cristalizadas: assim como os etnônimos, elas existiam apenas *em relação* ao outro, que era definido contextualmente. Todas as descrições sobre as relações entre índios eyiguayegui e guaná parecem se fundamentar nessa projeção: dos nomes dos grupos à sua existência como grandes blocos, todos esses elementos são resultado de uma leitura do Chaco feita por meio de um “ideário nacionalista”.

Aliado a esse compartilhamento da “matriz relacional” havia o fato de que os *niniotagi* (os “nobres” eyiguayegui) se casavam com as *unati* (as “nobres” guaná). Quando as capitãs guaná se casavam, elas se mudavam para as tolderias de seus maridos, trazendo consigo alguns *kauti*. Aí se explica a quantidade relativamente grande de “guanás” nas tolderias eyiguayegui: eles se mudavam junto com suas “senhoras”. Justifica-se também os “mutirões” de *wahere-txané* – a parte dos “trabalhadores” guaná – que vinham cultivar as roças eyiguayegui: tudo indica que os Guaná tinham uma divisão de atribuições muito parecida com a dos Eyiguayegui, em que a parte dos capitães não devia cultivar a terra²³. Esses mutirões vinham, portanto, realizar serviços que não deveriam ser feitos pelos “senhores”.

Por último, explica-se também as visitas realizadas pelos “senhores” eyiguayegui às vilas guaná: eles iam visitar as famílias de suas esposas. Nessas ocasiões, de acordo com Sánchez-Labrador, os “senhores” se hospedavam nas aldeias de seus “servos” e recebiam homenagens, produtos agrícolas como arroz, mel, frutos e raízes, milho e abóboras, grãos e urucum, além de mantas de algodão tecidas pelas capitãs guaná. Em troca, os nobres eyiguayegui davam “aos Guaná” tudo que lhes era solicitado, em especial bens obtidos no contato com não-índios, como facas, lâminas de ferro, agulhas, pinças e anzóis²⁴.

²³ As atribuições eyiguayegui são tema da minha dissertação de mestrado (FREIRE, 2018).

²⁴ Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. II, p. 23); Richard e Combès (2015, p. 240).

Ao descrever esses eventos por meio desse vocabulário – “servos” e “senhores”, além dos etnônimos de “nações” inteiras – o missionário muda totalmente o cenário dessas visitas, que aparecem como um indício da sujeição de um grupo pelo outro. Somos levados a enxergar essa relação como resultado de um contrato de vassalagem em que os poderosos nobres ao mesmo tempo ameaçavam e ofereciam proteção aos agricultores, recebendo em troca os frutos da terra por eles cultivada. A interpretação de Santos-Granero (2009, p. 83) sobre as relações constituintes do “complexo hierárquico” é bem parecida com essa: o autor afirma que “os Guaná” podiam ser entendidos como populações tributárias porque, ainda que os capitães eyiguayegui se casassem com as donas guaná, essa relação estava sempre permeada pela guerra. A “hostilidade crônica” seria a maneira encontrada pelos Eyiguayegui para trazer os Guaná, que eram mais numerosos porém “mais fracos”, para uma relação tributária.

A comparação com as relações de vassalagem se complica quando percorremos a extensa lista dos bens manufaturados que os Eyiguayegui davam a seus “servos” em troca dos produtos agrícolas. Aliado a isso está o fato de que os nobres pareciam ser espoliados quando voltavam das vilas arawak, ficando sem praticamente nada. Segundo Sánchez-Labrador ([1770-1776], v. II, p. 23), os capitães eyiguayegui saíam das vilas guaná “ricos y contentos com sus bollos de *nibadena* [urucum]” mas, ao voltar para suas esteiras, repartiam o que haviam ganhado entre todos. Assim, escreve o missionário, “sus viajes a las tierras de los Niyololas les acarrear gran molestia y utilidad casi ninguna”. Nesse sentido, a relação em questão não pode ser reduzida à “economia”, como acontece com a vassalagem na Europa feudal. O próprio “esbanjamento” dos chefes parece ser próprio dos encontros festivos entre os índios, que extrapolam em muito o plano “econômico” (PERRONE-MOISÉS, 2015). Na realidade, as visitas eram eventos que envolviam famílias, *tolderias* ou até vilas – nunca “os Eyiguayegui” e “os Guaná”.

Segundo Robert Lowie (1948, p. 348), um fato “curioso” sobre a relação “Eyiguayegui-Guaná” era o de que “os Guaná nunca se viram como inferiores aos Mbayá comuns, mas apenas aos chefes”. Essa afirmação parece ser mais uma evidência de que não havia, no Alto Paraguai, uma hierarquia entre duas “mônadas”. Sugiro que os dados trazidos pelas fontes acerca dos casamentos eyiguayegui-guaná sejam lidos como indício de que as “partes” dos “nobres” (*niniotagi* e *unati*) e dos “comuns” de cada grupo, contextualmente definidos,

formavam algo como “metades exogâmicas” que precisavam casar fora, mas com pessoas “do mesmo nível”. Mesmo Susnik (1972, p. 86) parece trazer essa ideia, quando afirma que os “comuns” eyiguayegui tinham o “costume de casar com as mulheres de origem chané, ainda que mantivessem certa distância dos *nibotagi*” – eles preferiam contrair matrimônio com pessoas de fora (os “comuns” guaná) a se casar com “membros” de outra “camada”.

Essa hipótese já foi levantada por Roberto Cardoso de Oliveira (1983, p. 48) sobre os Terena. Segundo o antropólogo, por conta da restrição do mercado matrimonial causada por sua nobreza, os *unati* terena precisavam procurar esposas em outros aldeamentos e se casar com capitães de outras localidades. Assim, a existência da “sociedade terena” só se fazia possível com esse movimento ao exterior realizado pelos capitães, uma vez que os nobres não podiam se restringir a seus aldeamentos se quisessem casar. O mesmo parecia acontecer entre os “índios cavaleiros”: os “senhores” eyiguayegui, para não se casarem com pessoas de outros “níveis”, acabavam procurando nobres de outras *tolderias* ou vilas, como as dos índios guaná²⁵. Note-se que essa hipótese dialoga com a reflexão feita por Lévi-Strauss (1996, p. 208), que se perguntava se era possível a sobrevivência da sociedade *kadiwéu* mesmo que seus nobres se preocupassem em “não perder a dignidade e, sobretudo, não contrair um casamento com gente inferior”. Ao que parece, a “assimetria desvairada”²⁶ eyiguayegui, que foi entendida pelo francês como uma ameaça, se entrelaçava às assimetrias guaná e tornava a existência desses grupos possível exatamente porque os colocava em relação.

Em suma, “os Guaná” e “os Eyiguayegui” não devem ser entendidos como duas totalidades em relação. As assimetrias encontradas pelos autores das fontes pareciam ser mais localizadas, entre famílias ou entre pessoas que tinham um trânsito entre *tolderias* *guaicurú* e vilas *arawak*. Longe de restringir essas relações a pequenos espaços, como se poderia objetar, essa constatação permite pensar

²⁵ Sabe-se que na América o *status* de “nobre” ou “comum” sempre tem de ser feito e refeito em corpo e comportamento; nunca é dado por uma mera questão de genealogia. Essa discussão é apresentada em Freire (2018)..

²⁶ Lévi-Strauss (2012, p. 347-87) utiliza a expressão em seu artigo sobre as artes da Ásia e da América, onde desenvolve uma reflexão já presente no capítulo sobre os *Kadiwéu* em *Tristes Trópicos*. Na ocasião, o francês comparava o sistema político *kadiwéu* àqueles constituídos por metades, como o dos Terena e Bororo.

essa matriz relacional funcionando em diversos contextos. O que as fontes observaram fazia parte de uma rede muito maior de relações, ainda que seu pequeno alcance devido à sua colocação às margens do Chaco lhes permitisse ter apenas uma visão muito limitada, além de claramente enviesada.

Não eram apenas grupos “guaná” que os capitães eyiguayegui visitavam: eles também iam rotineiramente ao encontro de outras tolderias e parcialidades, bem como outras populações, como grupos guarani e chiquito. Elas pareciam, enfim, ser uma etiqueta presente em todo o Chaco. Nem mesmo os europeus escaparam a essa lógica. As visitas a seus fortes eram muito similares: Cabeza de Vaca ([1555], p. 163), comandante espanhol, descreve algumas visitas em que índios denominados por ele “guaicurús” levavam “carne de veado, de porco montanhês assada e grelhada, pescado, couros de “tigre”, anta e veado e mantas, e os trocavam por “milho, mandioca, arco, flechas” dos índios aldeados ao redor dos Forte Assunção, definidos como “os Guarani” pelo explorador. Nessas visitas aos fortes europeus, grupos de eyiguayegui também conseguiam objetos como facas, garfos, contas de vidro e agulhas, que eles trocavam com guanás e outras populações chaquenhas pelos objetos descritos acima (SÁNCHEZ-LABRADOR [1770-1776], v. I, p. 64).

Não por acaso o Gran Chaco foi qualificado como um local em que diversos povos se encontravam e se “misturavam” (CARVALHO, 2002; PIMENTEL, 2012, p. 62), na mesma direção, chama atenção para a existência de um intenso comércio de metais entre os povos andinos, a oeste, e os povos guarani, a leste. Esse comércio movimentava todo o Chaco e o Alto Paraguai, intensificando a mobilidade de suas populações, imersas em um contexto de intercâmbio em que os índios que se autodenominavam Eyiguayegui tinham um papel ativo. O fato de esses índios participarem da “grande cadeia de troca de metal andino” (RICHARD; COMBÈS, 2015, p. 233), estendendo relações comerciais até a Bolívia deixa também em aberto a possibilidade de que suas visitas e relações matrimoniais não estivessem restritas ao Alto Paraguai.

Falar na subjugação de uma totalidade social por outra é desconsiderar aquilo que Richard (2011, p. 219) entende como a especificidade da região chaquenha, ou seja, a “[...] maleabilidade de suas formações sociais, a extrema rapidez dos processos de recomposição e rearranjo étnico” e a grande facilidade “com a qual

os povos de línguas e de horizontes diferentes se misturam, se decompõem e se recompõem” em períodos relativamente breves²⁷. Em cada local e momento dado, é certamente possível encontrar no Chaco grupos que se autodenominam Eyiguayegui ou Terena, Layana e Kinikinau, por exemplo, e sempre relacionados uns aos outros por suas diferenças. Mas nem os grupos nem as relações entre eles são fixos. Aplica-se ao Chaco, como ao resto da América (a julgar pelas evidências e contando com as análises de Lévi-Strauss) o retrato feito por Viveiros de Castro (2002, p. 220), de sociedades que pareciam não existir fora “de uma relação imanente com a alteridade”.

4.1 Simbiose

Utilizada por muitos antropólogos para suavizar as descrições da “dominação” de uns pelos outros, que – desde os tempos coloniais – nunca foi irrevogável, a noção de *simbiose* tem origem nos estudos de botânica. Trazido à baila em 1878 pelo botânico alemão Heinrich Anton de Bary, o conceito se refere à “vida conjunta de organismos diferentes” (OULHEN; SCHULZ; CARRIER, 2016, p. 135; LOPES, 199, p. 552). Em seu estudo sobre a associação entre fungos e algas, de Bary percebeu que este convívio interespecífico acabava constituindo uma terceira espécie: a dos líquens. Uma terceira unidade, portanto, seria formada a partir da agregação de dois organismos inicialmente separados.

Obviamente, o uso antropológico do conceito não está plasmado a seu significado na botânica, mas parece levar consigo três de suas características. Primeiramente, a noção de interdependência entre “espécies” diferentes. Segundo, a ideia de que dois “organismos” se beneficiam da relação de complementaridade que define a simbiose. Por fim, a unidade resultante da simbiose entre dois organismos.

A primeira característica emprestada do conceito botânico pela antropologia já foi discutida: sabemos que essa diferenciação das populações em “espécies” diferentes não se aplica, pelo menos nos termos até agora apresentados. A complementaridade entre duas “nações” por sua vez, merece uma reflexão pormenorizada.

²⁷ Note-se que essa parece ser uma característica ameríndia mais do que chaquenha (ver, por exemplo, Perrone-Moisés, 2006, e Perrone-Moisés e Sztutman, 2010).

A noção de simbiose aparece na literatura muitas vezes de modo a abrandar a de hierarquia, afirmando que Eyiguayegui e Guaná estavam ligados por uma relação de hierarquia, *porém* estavam também conectados por uma simbiose que os fazia viver de forma praticamente harmônica. A “hierarquia” parece ser, aos poucos, colocada em um plano subjetivo e formal: as diferenciações entre *niniotageleudi*, *niniotagilionigi*, *uneleiguá*, *nibotagi* e *niyolola*, bem como aquelas entre *unati*, *wahere-txané*, *shuna-asheti* e *kauti* operariam apenas no nível do discurso, enquanto a simbiose estaria no plano do vivido.

Esse “estatuto ontológico” dos dois conceitos é também alvo de críticas de Viveiros de Castro (1983, p. 255) em sua resenha dedicada ao livro *Hierarquia e simbiose* (RAMOS, 1980)²⁸. Segundo o autor, o modo como esses dois conceitos são articulados (de maneira muito parecida com o que acontece na literatura chaquenha) faz com que a hierarquia seja tomada como “fenômeno no ‘plano ideológico’ (i.e. das representações), e a simbiose como seu equivalente que o *nega parcialmente* no ‘plano do comportamento’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1983, p. 255-6, grifos do autor). Para Métraux e Baldus, a assimetria entre “senhores” eyiguayegui e os “escravos” de suas esposas, de forma parecida com a interpretação de Ramos, parecem ser *apenas* subjetivas. Essa forma de explicar os movimentos contra-hierárquicos chaquenhos, posicionando a suposta hierarquia desses sistemas em um plano subjetivo, não resolve, porém, as contradições desse modelo analítico: a hierarquia continua a parecer furada, mas agora com menos importância.

No mais, segundo Viveiros de Castro (1983., p. 254), a noção de simbiose presente no livro de Ramos surge em meio a uma problemática contraposição com a “sociedade nacional” e tendo como principal objetivo focar na “complementaridade” e na facilidade da resolução dos conflitos dessas relações interlocais. Aliado a ela estaria o conceito de hierarquia, que se referiria mais aos *status*, distintivos de pessoas que, no plano material, não seriam tão diferentes assim. *Simbiose* desponta, enfim, como uma maneira de suavizar o complexo conceito de hierarquia. Complexo porque ele tem que comportar em si o seu contrário: o casamento entre “nobres” e “servos”, o comércio e a festa entre eles.

²⁸ O livro discute alguns casos: Sanumá/Maiongong (Roraima), Makú/Tukano (noroeste amazônico) e Guarani/Kaingang (Paraná).

Nesse sentido, tanto Métraux quanto Baldus e Ramos dão a entender que duas sociedades – essencialmente diferentes entre si – se juntaram em relações harmônicas permeadas, porém, por *status* hierárquicos. Longe de resolver as contradições colocadas pela utilização do conceito de *hierarquia* para descrever essas relações, entretanto, a adição da noção de *simbiose* parece apenas multiplicá-las, separando indevidamente alguns aspectos dessas relações em subjetivos e materiais. A partir da leitura de Baldus, Lowie (1948, p. 349) chega a solapar a ideia de hierarquia nesse caso, considerando a ideia de *simbiose* – entendida como fundamentada principalmente na troca – muito mais aplicável à relação Eyiguayegui-Guaná. A troca, como vimos, estava mesmo presente nesse caso, mas as assimetrias ali presentes não podem ser deixadas de lado, nem colocadas em um nível apenas subjetivo. Permitindo que esses movimentos aconteçam, a *simbiose* acabou por adicionar mais uma dose de contradição a essas relações.

Além disso, a noção de simbiose atrelada à ideia de troca acaba por trazer a discussão para um campo “econômico”: acredita-se que ambos os “organismos” envolvidos na relação têm “vantagens mútuas”. “Os Guaná” se beneficiariam com a proteção dos guerreiros e “os Eyiguayegui” com a comida ofertada por seus parceiros. Porém, essas assimetrias entrelaçadas não pareciam ter em vista nenhuma vantagem visando algum acúmulo: o que estava em jogo era o relacionar-se com o outro.

No mais, partindo da ideia da relação entre diferentes, a noção de *simbiose* acaba por criar a ideia de que esses diferentes, no fim, se tornarão um, englobados por uma mesma relação: a de hierarquia. Essa unidade final, porém, nunca foi alcançada. Aliás, vimos que não havia nem uma unidade inicial: os grupos que se relacionavam formando o que hoje se chama “complexo hierárquico” existiam apenas contextualmente, não formando “nações” em nenhum nível.

Não podemos sequer afirmar que as relações denominadas “hierárquicas” englobavam todas as relações entre pessoas eyiguayegui e guaná: quando olhamos esse complexo a partir de diferentes ângulos, o enxergamos de modos muito diversos. Os “servos” Guaná se aproveitavam muito bem da relação com os Eyiguayegui, espoliando-os em suas visitas e “usando-os” como intermediários nas negociações com os europeus. Essa posição de “intermediários” dos Eyiguayegui é uma das evidências que faz Richard e Combès (2015, p. 241) “inverterem” a

hipótese de dominação dos Guaná pelos índios de língua Guaicurú. Essa mesma posição de intermediários, porém, é vista, em outros contextos etnográficos, como uma evidência do privilégio dessas populações habitantes de regiões de confluência, que tinham fácil acesso a diferentes populações indígenas e não-indígenas²⁹. Dependendo da perspectiva, a posição de intermediários dos Eyiguayegui pode ser vista tanto positiva quanto negativamente, assim como o lugar dos Guaná, que pode ser lido como sinal de sujeição ou dominação.

A própria definição das relações inter-regionais dos Guaná feita por Susnik (1972, p. 201) já traz consigo elementos contra-hierárquicos. De acordo com a antropóloga, quando se tratava da interação com populações belicosas e agressivas, os Guaná decidiam não oferecer resistência guerreira, e sim se “sujeitar”, criando uma situação de reciprocidade sociopolítica. Note-se que a autora acaba por sugerir que a “sujeição” guaná fazia parte de uma estratégia prévia à relação com os Eyiguayegui. Levando a sério a voluntariedade dessa “servidão”, torna-se possível enxergar o “serviçalismo” característico dessa relação como fruto da vontade dos Guaná e não de submissão forçada.

Sugiro que essa relação seja lida de maneira parecida com aquela dos Paumari, descrita por Oiara Bonilla (2005). Assim, a proteção oferecida pelos cavaleiros eyiguayegui em troca dos produtos agrícolas pode ser um modo de “cuidado” buscado pelos Guaná. Aliás, talvez não tenham sido os Eyiguayegui os primeiros a se interessarem por essa relação: mesmo os cronistas, que definiam esse complexo de relações como “vassalagem”, não podiam negar os benefícios que alguns aldeamentos Guaná tinham na manutenção do relacionamento com certos capitães Eyiguayegui, tanto que, quando o cerco colonial começou a efetivamente enclausurar os Eyiguayegui a uma só área, os Guaná afastaram-se de seus “senhores”, entabulando relações diretas com os não-índios. Sem precisar mais da proteção dos “índios cavaleiros” e nem mesmo de seu papel de intermediários, eles teriam começado a criar relações diretas com os lusitanos, deixando cada vez mais de lado sua relação de “servidão” com os Eyiguayegui. Essa hipótese é corroborada por alguns dados das fontes, que narram a gradual aproximação de alguns chefes guaná dos fortes portugueses. Aos poucos, os relatos começam a narrar aquilo que antes seria (em sua concepção) inimaginável: o desmantela-

²⁹ Sobre esse privilégio dos grandes anfitriões regionais, ver Perrone-Moisés (2015, p. 85-6).

mento da “vassalagem” por iniciativa dos próprios “vassalos” e sua opção de lutar ao lado dos portugueses e contra os Eyiguayegui – seus antigos “senhores” – em algumas batalhas (RODRIGUES, 2009, p. 46).

Azara (1809, p. 230), por exemplo, afirmava ser comum ver-se “cotidianamente grupos de cinquenta a cem Guaná descerem para o Paraguai para oferecerem aos espanhóis seu trabalho como agricultores e, inclusive, como marinheiros [...]”. Segundo o militar, depois de um ou dois anos trabalhando para os europeus, “as tropas guaná” voltavam às suas vilas, “levando consigo o que ganharam, ou seja, roupas e utensílios de ferro”. Alguns Guaná trocaram, portanto, as visitas às *tolderias* pelas visitas aos fortes portugueses. Mais do que terem deixado de ver *utilidade* nos capitães eyiguayegui por conta de sua então reduzida capacidade de proteção e intermediação, os Guaná podem ter passado a enxergar os portugueses como “predadores” muito mais perigosos que os Eyiguayegui e “patrões” que podiam despender cuidados maiores que os dos índios cavaleiros³⁰.

No mais, não podemos deixar de reconhecer que o interesse no cuidado dos europeus, que lhes rendia uma sorte de produtos manufaturados, estava imerso numa rede de relações mais ampla, “onde o ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 224), por conta do perigo sedutor que eles representavam. Uma parte do privilégio que os Eyiguayegui gozavam enquanto intermediários parecia provir de sua capacidade de fazer circular o que vinha de fora. Essa afirmação, ainda que não explique profundamente o caráter dessas relações, é suficiente para que nos afastemos de interpretações fundamentadas na ideia de hierarquia: pensar esse “complexo” como sujeito a uma única “regra” é extremamente delicado, porque no Chaco – assim como nos outros “mundos ameríndios” – é “impossível que uma só perspectiva englobe as outras” (GUERREIRO JR., 2012, p. 119). Tornar-se um, como sabemos, não é o destino ideal nas Américas (CLASTRES, 2003; LÉVI-STRAUSS, 1993).

³⁰ O vocabulário aqui presente, “patrões” “predadores”, é aquele utilizado na análise de Bonilla (2005).

5 CONCLUSÕES

Duas premissas basilares de grande parte das análises acerca das relações Eyiguayegui-Guaná – a de que existiriam dois grupos impermeáveis e de que haveria, entre eles, uma relação hierárquica – são abaladas quando nos propomos a analisar criticamente as descrições das fontes históricas. Ainda que afirmem uma situação de “subjugação”, elas geralmente questionam a si mesmas quando precisam apresentar os casamentos firmados entre *niyolola* e *oquilidi* e o caráter das visitas realizadas entre eles, por exemplo. Situações como essas fizeram com que Azara (1809, p. 56) chegasse a qualificar a relação Eyiguayegui-Guaná como “una esclavitud muy dulce”.

Nesse sentido, para entender o que as fontes históricas descrevem, é preciso questionar, primeiramente, os termos por meio dos quais elas o fazem. Mesmo quando qualificadas como “doces”, as noções de “escravidão”, “servidão” e “hierarquia” trazem consigo pressupostos quanto ao que sejam estratificações sociais. A utilização dessas noções pode transportar (ainda que involuntariamente) sistemas de exploração econômica e de poder coercitivo para as terras chaque-nhas, o que, segundo as fontes históricas, pareciam não ter lugar nas formas de organização da região. Assim, é necessário que essas fontes sejam submetidas à crítica indígena, sendo indispensável que as interpretações kadiwéu, terena e kinikinau acerca desses dados sejam conhecidas. No mais, é necessário também realizar uma crítica etnográfica das fontes, lendo-as por meio das atuais etnografias sobre essas populações.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, D. Juan Francisco. Etnografía del Chaco. Manuscrito del Capitán de Fragata D. Juan Francisco Aguirre. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, tomo XIX, p. 465-511, [1793] 1898.

AZARA, Félix. *Viajes por la América Meridional*. Madrid: Calpe, [1809] 1923. v. I.

BALDUS, Herbert. Introdução. In: BOGGIANI, Guido. *Os Caduveos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. p. 11-46.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. *Naufregios e comentários*. Porto Alegre: L&PM Editores, [1555] 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará. 1983.

CARVALHO, Silvia Maria Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting-pot” cultural. Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 2002.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify., 2003.

COMBÈS, Isabelle; LOWREY, Kathleen; VILLAR, Diego. Comparative studies and the South American Gran Chaco. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 7, n. 1, p. 69-102, 2009.

DRAGO, André. *Formas políticas ameríndias: etnologia jê*. 2012. Orientadora: Beatriz Perrone-Moisés. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FARON, Louis; STEWARD, Julian. *Native peoples of South America*. New York: McGraw-Hill, 1959.

FRANCO, Patrick Thames. Os Terena, seus antropólogos e seus outros. 2011. Orientador: José Antonio Vieira Pimenta. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

FREIRE, Gabriela de Carvalho. Distinções eyiguayegui. 2018. Orientadora: Profª Drª Beatriz Perrone-Moisés. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

GUERREIRO JR., Antônio. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. Orientadora: Marcela Stockler Coelho de Souza. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

HERBERTS, Ana Lucia. Panorama histórico dos Mbayá-Guaikuru entre os séculos XVI e XIX. In: JOSÉ DA SILVA, Giovani (Org.). *Kadiwéu: senhoras da arte, senhores da guerra*. Curitiba: Editora CRV, 2011. p. 17-47.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 1996. “Parte V – Cadiueu”; “Nalike”, p. 163-210.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 347-87.

LOWIE, Robert. Social and political organization of the tropical forest and marginal tribes. In: STEWARD, Julien (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Government Printing Office, 1948. v. 5, p. 313-50.

MENGET, Patrick. “Jalons pour une étude comparative”. In: *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, p. 131-41, 1985.

MÉTRAUX, Alfred. Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, Julien (Ed.). *Handbook of South American Indians: the marginal tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1946. v. I, p. 197-370.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *O estudo do político entre os indígenas americanos: alguns marcos teóricos e metodológicos*. Relatório de Pesquisa (Proc. FAPESP 02/04041-9) MS, 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. O mistério das confederações. In: COLÓQUIO GUIANA AMERÍNDIA: ETNOLOGIA E HISTÓRIA. Belém, 31 de out. a 2 de nov. de 2006, p. 43-50, Ms, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/31134016/T%C3%B3picos_Tem%C3%A1ticos_I_e_II_-_Hist%C3%B3ria_do_Brasil_UndeGraduate_Syllabus.

PERRONÉ-MOISÉS, Beatriz. L’alliance normando-tupi au XVIe siècle: la célébration de Rouen. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94, n. 1, p. 45-64, 2008.

PERRONÉ-MOISÉS, BEATRIZ. *Festa e Guerra*. São Paulo, Universidade de São Paulo: Tese de Livre-Docência, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 401-33, 2010.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. Orientadora: Beatriz Perrone-Moisés. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

- RADIN, Paul. *Indians of South America*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1946.
- RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. Brasília: Hucitec, 1980.
- RICHARD, Nicolás. La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97, n. 2, p. 201-30, 2011.
- RICHARD, Nicolás. *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux*. Archéologie des médiations indiennes dans le Chaco boreal. 2008. 2 v. Orientador: Jesús Garcia-Ruiz. Tese (Doutorado)- École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2008.
- RICHARD, Nicolás; COMBÈS, Isabelle. O complexo alto-paraguaiense: do Chaco a Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Org.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, MS: UFGD, 2015. p. 231-48.
- RODRIGUES, Valéria Nogueira. “Os índios Kadiwéu no século XIX: alteridade, identidade e transculturação”. 2009. Orientador: Otávio Navarros. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso. 2009.
- SÁNCHEZ-LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: [s.n.], [1770-1776] 1910. 2 v.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *Vital enemies: slavery, predation and the Amerindian Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.
- SCHMIDEL, Ulrich. *Relatos de la conquista del Rio de la Plata y Paraguay 1534-1554*. Madrid: Alianza Editorial, [1602] 1986.
- SUSNIK, Branislava. *El indio colonial del Paraguay*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1971. V. 3.
- SUSNIK, Branislava. *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia (enfoque etnológico)*. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1972.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paragua*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1972. V. 3.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

TOLA, Florencia Carmen. Introducción. Acortando disatancias: el Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco. *In*: TOLA, Florencia; MEDRANO, Celeste; CARDIN, Lorena (Ed.). *Gran Chaco Ontologia, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur, 2013. p. 11-37. (Colección etnográfica).

VILLAR, Diego; CÓRDOBA, Lorena. Relaciones interétnicas, etnonimia y espacialidad: el caso de los panos meridionales. *Boletín Americanista*, Barcelona, Espanha, n. 60, p. 33-49, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Hierarquia e simbiose em questão. *In*: *Anuário Antropológico*, v. 81, 1983. p. 252-62.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosas Naify, 2002.

Sobre a autora:

Gabriela de Carvalho Freire – Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). Antropóloga responsável pela unidade de Etnologia Indígena do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR). Pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP). Desenvolve pesquisa sobre formas políticas ameríndias e relações de gênero entre os povos indígenas. **E-mail:** gabscreire@gmail.com

Recebido em 14 de agosto de 2018

Aprovado para publicação em 20 de fevereiro de 2019