UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RENATA BORTOLETTO SILVA

**Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um
grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia**

São Paulo

2007

RENATA BORTOLETTO SILVA

Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

São Paulo

2007

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA FONTE.

Catálogo na Publicação

Serviço de Documentação Antropológica

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

FICHA CATALOGRÁFICA

Bortoletto Silva, Renata

Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia. São Paulo/SP, 2007.

226 p.:il.; 21x29 cm

Bibliografia: 207-218

Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)-USP, Depto. de Antropologia.

Orientador: Silva, Márcio Ferreira da.

1. Chiquitano; 2. Índios da América do Sul; 3. Identidade Social; 4. Parentesco; 5. Antropologia

**Para meu avô, Dionísio, que nos deixou no meio
desse caminho.**

Agradecimentos

Agradeço, inicialmente, ao CNPq que me concedeu uma bolsa de 2003 a 2006.

Agradeço, em seguida, à Prof^a Renate Viertler e à Prof^a Marta Amoroso pela gentileza em participar do exame de qualificação e pelas críticas e sugestões formuladas.

Nas viagens contei com o apoio de diversas pessoas. Em Cuiabá, agradeço aos funcionários da FUNAI, Áurea Santana, Benedito Garcia e José Eduardo Costa, que intermediaram os primeiros contatos com os Chiquitano, colaborando para que obtivesse permissão para realizar meu trabalho de campo. José Eduardo Costa foi também um importante interlocutor, devido a sua larga experiência e seus conhecimentos sobre a região da fronteira e, em especial, sobre os Chiquitano. Em Porto Esperidião, contei com o apoio do vereador chiquitano José Roberto Rodrigues, que interrompeu suas atividades para me levar ao bairro onde moram os Chiquitano, onde me apresentou a vários deles, facultando-me assim, um acesso rápido e tranqüilo a essas pessoas. Ainda nessa cidade, agradeço ao Sr. Francisco Massaé Jovió, ao Sr. Antônio Poquiaviqui e ao Sr. José Jeované, por confiarem em mim e concederem-me as entrevistas. Agradeço ainda ao Secretário Municipal de Desporto, Sr. Sebastião Bonfim e ao Sr. Henrique Alberto Moura, Secretário de Educação, pela atenção e pelas informações prestadas.

Ricardo Cavalcanti-Schiel gentilmente me trouxe duas publicações sobre os Chiquitano da Bolívia, antes que eu pudesse ir até lá.

Já na Bolívia, Jürgen Riester colocou à minha disposição o acervo da APCOB (Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano), além de me auxiliar com informações valiosas para a minha pesquisa. Aos funcionários desta organização, pela gentileza com que me atenderam em todos os contatos feitos. A Isabelle Combés por me propiciar, em diversas oportunidades, os contatos com outros pesquisadores da chamada Chiquitania.

Aos colegas do INCRA, Saulo René Pereira, Nelson Juvenal da Silva Filho, Hugo Sousa e Simone Gianotti pela compreensão e pelo apoio que me ofereceram na etapa decisiva da confecção da tese.

Aos meus pais e a minha avó que sempre me apoiaram e cuidaram do Vítor para mim durante duas das etapas de campo. Meu irmão, mesmo de longe, sempre foi importante.

Stela Abreu é minha amiga de muitos anos e de todas as horas e, como não poderia deixar de ser, muito me ajudou nos momentos finais deste trabalho, quando leu uma das versões e me deu sugestões valiosas. Comadre.

Prof. Marcio Silva me orienta desde o mestrado. Agradeço, sobretudo, pela confiança que durante todo esse tempo depositou em mim.

Nas aldeias, Sr. Paulino e D. Francisca, de Santa Luzia, hospedaram-me em sua casa. Do mesmo modo, Cirilo Rupe, Cleonice de Fátima Rupe e seus filhos receberam-me com enorme generosidade por várias vezes na aldeia Fazendinha. Dona Rosália, Sr. José Ito e sua esposa, D. Lucinda, da aldeia Acorizal, muito contribuíram com seus conhecimentos. Sr. Lourenço Rupe mostrou-se muito perseverante em sua tentativa de ensinar-me a língua chiquitano, a despeito das imensas dificuldades que sempre tive de aprendê-la. De maneira perspicaz e paciente me apresentou às narrativas míticas de seu povo e me forneceu um rico material para análise.

Ao Evandson, por me fazer acreditar que seria possível concluir o trabalho, pelos mapas e por todo o resto. Ao Vítor, sem quem isso tudo não teria razão, nem graça.

Resumo

BORTOLETTO SILVA, R. **Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia.** 2007. 226 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Este trabalho apresenta uma reflexão baseada em pesquisa bibliográfica e etnográfica a respeito das formas de socialidade dos Chiquitano, grupo indígena da família lingüística Chiquitano que habita a região da fronteira mato-grossense com a Bolívia. Mesmo com uma expressiva população em território brasileiro, de cerca de 2.000 indivíduos, apenas recentemente esses índios foram reconhecidos pelo órgão indigenista oficial por ocasião de uma perícia realizada em suas terras. Com base em uma pesquisa bibliográfica apoiada no levantamento das fontes documentais de origens diversas sobre a longa história de contato, que remonta ao século XVI, é aqui efetuada uma análise que possibilita mapear certas características dos contatos dos Chiquitano com as populações vizinhas, ao mesmo tempo em que procura circunscrever um conjunto de denominações atribuídas a eles ao longo destes anos. A partir de uma pesquisa etnográfica de campo é efetuada uma descrição da constituição dos grupos locais denominados de Fazendinha, de Vila Nova e de Santa Luzia, em especial quanto às relações de parentesco, de casamento e de compadrio, com enfoque no modo de inserção de estrangeiros ao grupo. Do mesmo modo, o xamanismo e a escola são estudados com o objetivo de refletir sobre os espaços de abertura para o outro, integrando aspectos sociológicos e cosmológicos de um grupo ainda pouco conhecido pela Etnologia Brasileira.

Palavras-Chave: Chiquitano. Índios da América do Sul. Identidade Social. Parentesco. Antropologia.

Abstract

BORTOLETTO SILVA, R. **The Chiquitano of Mato Grosso: a study of the social classifications in an indigenous group from the Brazil-Bolivia border region.** 2007. 226 f. Thesis (Doctoral) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This study presents a reflection based on bibliographic and ethnographic research into the forms of sociality of the Chiquitano, an indigenous group of the Chiquitano linguistic family that inhabits the border region of the Brazilian state Mato Grosso with Bolivia. Despite having a substantial population in Brazilian territory, of around 2,000 individuals, only recently were these Indians recognised by the official agency for indigenous peoples following an investigation performed on their land. Based on bibliographic research of documental sources of various origins about the long history of contact with the group, dating back to the 16th century, an analysis is carried out to enable the mapping of certain characteristics of the contacts between the Chiquitano and the neighbouring populations. At the same time the study attempts to determine a set of denominations attributed to the group throughout these years. Based on ethnographic field research a description is made of the constitution of the local groups named *Fazendinha*, *Vila Nova* and *Santa Luiza*, especially as regards relations of kinship, marriage and companionship, focused on the form of inserting outsiders into the group. Similarly, the shamanism and the school are studied in order to draw conclusions about the spaces of access to the other, integrating sociological and cosmological aspects of a group which remains largely unknown by Brazilian Ethnology.

Key words: Chiquitano. South American Indias. Social Identity. Kinship. Antropology.

Sumário

Introdução.....	13
Apresentação.....	14
Reflexões sobre a literatura etnográfica anterior.....	18
Bases teóricas e metodológicas.....	20
Aspectos teóricos.....	20
A pesquisa em arquivos.....	22
A pesquisa de campo.....	24
Sobre os capítulos.....	29
Capítulo 1 Sobre o país e a nação dos Chiquitano.....	32
1.1 Introdução.....	34
1.2 Etnonímia, localização e organização social nos séculos XVI e XVII.....	37
1.3 Os “índios das missões”: 1692-1767.....	56
1.4 Depois das missões: os <i>pueblos</i> dos séculos XVIII e XIX.....	64
1.5 Considerações finais: o contexto das relações interétnicas.....	72
Capítulo 2 O contexto regional.....	74
2.1 Apresentação.....	75
2.2 A região do Aguapeí: geologia, regime hídrico e térmico, clima e vegetação.....	76
2.3 A cidade de Porto Esperidião: aspectos históricos, econômicos e demográficos....	80
2.4 História recente: século XX.....	84
2.5 O contexto regional: índios e brancos em Porto Esperidião.....	95
2.5.1 A chegada em Porto Esperidião.....	95
2.5.2 O tempo dos migrantes.....	103
Capítulo 3 Dos grupos locais.....	118
3.1 Introdução.....	120
3.2 Alguns comentários iniciais.....	122
3.3 O Vale do rio Barbados.....	126
Santa Luzia.....	126
Fazendinha.....	136

Vila Nova.....	143
3.4 Comentários sobre a morfologia social.....	147
Capítulo 4 O lugar do parentesco.....	154
4.1 Introdução.....	156
4.2 Homens e mulheres.....	157
4.3 Homens de fora.....	165
4.4 As categorias de parentesco.....	166
4.5 As teorias da concepção: a noção de pessoa.....	175
Capítulo 5 De xamãs e professores.....	181
5.1 Introdução.....	182
5.2 Xamanismo e religiosidade.....	183
5.3 O lugar da escola.....	194
Considerações Finais.....	204
Bibliografia.....	207
Anexos.....	219

Lista de Figuras

Figura 1 – Mapa da área de ocupação chiquitana.....	17
Figura 2 – Mapa Etnohistórico de Nimuendaju (1944).....	43
Figura 3 – Mapa das Cortes.....	61
Figura 4 – Índios castelhanos.....	65
Figura 5 – Vila Maria do Paraguai (época de sua fundação).....	66
Figura 6 – Mapa de localização da região da Serra de Santa Bárbara.....	79
Figura 7: Mapa da Serra do Aguapeí.....	81
Figura 8 – Carta do Estado de Mato Grosso e regiões circunvizinhas (1952).....	93
Figura 9 – Foto da bandeira do carnaval de Santa Luzia.....	101
Figura 10 – Mapa da localização dos grupos locais.....	126
Figura 11 – Croqui da aldeia Santa Luzia.....	128
Figura 12 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Santa Luzia.....	132
Figura 13 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Santa Luzia.....	134
Figura 14 – Foto de sogro e genro com respectivas esposas e filhos de Santa Luzia.....	136
Figura 15 – Croqui da aldeia Fazendinha.....	139
Figura 16 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Fazendinha.....	140
Figura 17 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Fazendinha.....	141
Figura 18 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Fazendinha.....	142
Figura 19 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Fazendinha.....	143
Figura 20 – Esquema das relações genealógicas do grupo local Vila Nova.....	145
Figura 21 – Foto de meninas de Santa Luzia.....	159
Figura 22 – Foto de casa de Santa Luzia.....	166
Figura 23 – Quadro contendo os termos de parentesco.....	169
Figura 24 – Foto de caçadores com o veado abatido.....	191
Figura 26 – Foto de Lourenço Rupe e seu filho, chefe de Fazendinha.....	195
Figura 27 – Foto dos alunos durante a apresentação.....	201

Convenções

1. Os termos em chiquitano são grafados na Tese em itálico (exceto os etnônimos), registrados tal como nos propõe Riester (1967-68: 177-179), em seu trabalho sobre a língua chiquitano, que sintetizamos a seguir¹:

Consoantes:

b, č, g, h (j), k, m, ñ, p, r, ř, s, š, t, y, z

Indicações de pronúncia:

1. Para o som d + s, que é alheio ao espanhol, empregamos a letra z.
2. š corresponde ao sch do alemão (sh do inglês, ch do francês).
3. ř corresponde a: r + s, r + š.
4. č corresponde a: t + š.

Vogais:

As vogais a, e, i, o, u estão contidas no chiquitano. Estas vogais aparecem também nasalizadas: ã, ě, ĭ, õ, ũ. O som ĭ (semelhante ao guarani, como por exemplo em ĭ = água) tem aqui um caráter palatal, sua pronúncia é curta e surda.

Regras de Acentuação:

1. Acentua-se a última, em palavras sem acento escrito terminadas em ř, s, (z), y, š.
2. Acentua-se a penúltima, se a palavra (terminada em vogal), não tem outro acento.
3. Todas as palavras não pertencentes a estas duas classes recebem o acento escrito.²

¹ A descrição fonética e fonológica da língua chiquitano, feita a partir de materiais coletados no Brasil vem sendo elaborada, tendo sido apresentados alguns de seus resultados na dissertação de mestrado de Santana (2005). Conforme informação pessoal, a definição do alfabeto vem sendo feita com a participação dos professores nas aldeias.

2. As siglas para as relações genealógicas seguem a notação inglesa. Assim, temos: F (father), M (mother), B (brother), Z (sister), S (son), D (daughter), MF (mother's father), MM (mother's mother), MB (mother's brother), BZ (brother's sister), e assim por diante, para cada uma das posições encontradas.
3. Quando cito trechos de falas de meus informantes faço uma ou outra correção gramatical, uma vez que não temos como objetivo na Tese, a análise fonética dos termos. Nessa perspectiva, preservamos na transcrição, apenas os termos que indicam uma distintividade do português falado por esses índios.
4. Procuramos também preservar a identidade dos informantes, utilizando para tanto nomes fictícios, com exceção feita aos créditos das narrativas e outros textos.
5. Além dos termos em chiquitano, estão em *itálico* todas as outras palavras que não fazem parte da língua portuguesa.

² Há diferenças referentes a uma fala masculina e feminina que consistem basicamente na adição de uma sílaba em substantivos, no caso dos homens. Por exemplo: *kibiš* (para a mulher), *okiubiš* (para o homem).

Introdução

Apresentação

Essa pesquisa visa realizar uma etnografia dos Chiquitano, um grupo indígena da família Chiquito, que habita a região de fronteira com a Bolívia. No Brasil, a presença desse grupo circunscreve-se atualmente aos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Nesse último, são conhecidos como Camba¹. A linha que marca os limites entre o Brasil e a Bolívia parece servir orientação para os índios que vivem no lado brasileiro da fronteira, que aí estabelecem suas cerca de 32 comunidades, como se vê pelo mapa correspondente à figura 11 (FUNAI, 1999). A região ocupada pelo povo está compreendida entre os paralelos 15° e 16°30' de latitude sul e os meridianos 57°30' e 60°30' de longitude oeste de Greenwich, no extremo sudoeste do Estado, nos municípios de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela da Santíssima Trindade.

Os dados etnográficos aqui utilizados foram obtidos em minha própria pesquisa de campo nas aldeias localizadas no sudoeste de Mato Grosso, bem como na cidade de Porto Esperidião, além daqueles publicados em uma extensa bibliografia etnográfica que se refere, principalmente, às comunidades situadas em território boliviano. A análise desse conjunto de informações tem por objetivo formular um modelo interpretativo da sociabilidade dos Chiquitano, a partir de suas classificações cosmológicas, políticas, institucionais e pessoais. Enfim, os capítulos que compõem a Tese procuram analisar, entre os Chiquitano, um conjunto de categorias de identidade e alteridade forjadas em contextos sociais específicos. Espera-se, com a sua conclusão, fornecer uma contribuição à Etnologia das Terras Baixas da América do Sul, ao deslindar o modo como tais noções operam em um grupo indígena tão pouco estudado em território brasileiro.

Os conquistadores que primeiro chegaram à região definiram os índios ali encontrados invariavelmente como Chiquitos, “os pequenos”, numa alusão a sua altura,

¹ Há controvérsias em relação a essa designação. Para Riester (1976: 17), o termo Camba é utilizado em oposição a *Colla* (moradores do Altiplano boliviano que migraram para a região de Santa Cruz de La Sierra). Já Chibnik (1991) e Mora (1995), atribuem a essa categoria um sentido distinto. Seriam grupos de moradores não indígenas e não colonos, ou seja, que não são provenientes de migrações recentes à região, como os colonos, mas também não são considerados índios. Em minha pesquisa nas aldeias em Mato Grosso não encontrei tais termos.

sugerida pelo pequeno tamanho das portas de suas casas, e aglutinaram sob essa denominação vários outros grupos pertencentes a famílias lingüísticas diferentes, como *Arawak*, *Txapacura* e *Bororo*. Frente a isso Métraux (1942) chega a classificar como tarefa sem esperança para a etnologia sul americana a tentativa de obter um quadro claro das afiliações lingüísticas e até mesmo da exata localização desses grupos da vasta região conhecida como Chiquitos (MÉTRAUX, 1942: 115).

Os Chiquitano falam um idioma próprio, o Chiquitano, elevado à língua geral pelos Jesuítas no período das missões, uma vez que eram os índios mais numerosos à época. Tal fato fez com que, nas terras baixas do nordeste boliviano, os demais idiomas da família *Arawak*, *Txapacura* e *Bororo*, perdessem lugar. Atualmente, grande parte dos índios da região, denominados Chiquitano, tem esse como idioma materno ou corrente (RIESTER, 1967-68: 174-ss).

O que hoje se denomina “complexo Chiquitano” é composto por remanescentes dos outrora chamados de *Samucos*, *Paikoneka*, *Saraveka*, *Otuke*, *Kuruminaka*, *Kuravé*, *Koraveka Tapiis*, *Korokaneka* e *Paunaka*, além dos grupos Chiquitano propriamente ditos, que foram reduzidos pelos jesuítas na Missão de Chiquitos entre os séculos XVII e XVIII (CRÉQUI-MONFORT e RIVET, 1913 *apud* MÉTRAUX, 1942). O território hoje ocupado por essa população é regado pelos altos cursos dos afluentes da margem esquerda do rio Guaporé (Iténez) e da direita do alto Paraguai, ao norte da estrada de ferro Corumbá-Santa Cruz de La Sierra (RIESTER, 1986; MELATTI, 1998) (vide Figura 1). Em território boliviano, chega-se à casa dos 40.000 indivíduos (MATOS MAR, 1993) que habitam as Províncias de Ñuflo Chavéz, Velasco, Chiquitos, Sandoval e Germán Busch. Grande parte da população habita os locais onde os jesuítas estabeleceram as missões e mantêm vivas as festas em homenagem aos santos padroeiros ou ainda durante a semana santa, para as quais concorrem muitos turistas da Bolívia e de outros países.

No Brasil, em decorrência das constantes disputas entre espanhóis e portugueses pela região em que viviam, os Chiquitano sempre foram reconhecidos pela população regional brasileira como índios bolivianos. Apenas recentemente, há cerca de 9 anos, o órgão indigenista oficial brasileiro (FUNAI) reconheceu a existência dos Chiquitano em

território brasileiro, a partir de uma perícia realizada por ocasião da construção de um trecho do gasoduto que liga o Brasil à Bolívia.

Nos grupos locais, estão distribuídos os cerca de 2.400 indivíduos que perfazem o total da população no lado brasileiro. As comunidades aí vivem em situações um tanto quanto diversificadas, uma vez que umas estão instaladas em trecho de domínio de rodovias, outras encontram-se em áreas concedidas pelo exército brasileiro, e são ditas “permissionárias”, e mais outras estão localizadas dentro de fazendas e, mais recentemente, com o início dos trabalhos de demarcação de uma Terra Indígena², há duas comunidades situadas dentro dessa área.

Os grupos locais ou aldeias são designados, via de regra, pelo nome de um santo e apresentam certa variação em termos dos números de suas populações. Abrigam assim, em alguns casos, de 5 a 8 famílias nucleares ou quando se trata de agrupamentos maiores de 30 a 40 famílias nucleares (SILVA *et all.*, 1998)³.

Mesmo com essa expressiva população em solo brasileiro, esse grupo carece de um trabalho etnográfico de fôlego. A literatura sobre os Chiquitano contemporâneos é, com certeza, mais encorpada no que concerne às comunidades que habitam a porção boliviana da fronteira. Há um artigo que traz informações sobre economia (THIELE e NOSTAS, 1994), trabalhos sobre lingüística e cosmologia (RIESTER, 1986) e sobre história oral (HAGEN 1994; RIESTER 1986). De qualquer modo, seja em terras brasileiras ou bolivianas, grande parte das análises tem como enfoque o estudo das mudanças culturais desencadeadas pelo processo de contato com os brancos.

² Trata-se da Terra Indígena Portal do Encantado, com cerca de 4.000 hectares, localizada no município de Porto Esperidião, cujo processo encontra-se em tramitação na FUNAI.

³ Variações também encontradas pelo Major Frederico Rondon (1938: 178): “Algumas dessas localidades têm um só morador. Outras têm mais de dez”.

Figura 1: Mapa da área de ocupação chiquitano.

Fonte: http://jupiter.umsanet.edu.bo/misc/la_paz/camino/pueblos/pueblos.htm.

Reflexões sobre a literatura etnográfica anterior

Como mencionado antes, a literatura histórica e etnográfica sobre os Chiquitano é mais ampliada sobre os grupos da Bolívia. Na maior parte dos trabalhos, a história de contato dos Chiquitano é privilegiada, mesmo por aqueles que enfocam a realidade atual. O período ao qual dedicam maior atenção é, sem dúvida, o que se refere à instalação das missões jesuítas na Província de Chiquitos (LOBO, 1960; HOFFMAN, 1979; MEIRELLES, 1989).⁴ Há um consenso por parte destes autores em relação à forma como se constitui a identidade do grupo que remete diretamente ao período das missões. Isso porque este funda um modo de ser baseado na ocupação das antigas reduções, na atualização dos rituais dedicados aos santos padroeiros que, por sua vez, nomeiam a grande maioria das comunidades (nos vários trabalhos de RIESTER; SCHWARZ s.d.; THIELE e NOSTAS 1994; BALZA ALARCÓN, 2001).

Assim, no interior desta bibliografia, há estudos sobre as festas que ocorrem nas missões desde os tempos da conquista (STRACK, 1991), sobre as relações de gênero nas comunidades missionais do século XVIII (RADDING, 2001), encontramos ainda descrições etnográficas sobre as comunidades a partir de fontes jesuíticas (FREYER 2000). Já no que se refere à história da conquista do chamado Oriente Boliviano, há relatos mais gerais que provêm de historiadores, tais como Finot (1939), dentre outros.

Além dos já citados, há um artigo do antropólogo americano Heath (1966) que se propõe a estudar a história de uma área, que considera pouco conhecida, mesmo reconhecendo que determinadas situações sejam familiares, tais como aquelas relacionadas ao início e fim das missões ou mesmo em relação às atrocidades motivadas pela exploração da borracha e a guerra do Chaco. Mais recentemente, a antropóloga alemã Krekeler (1984) fornece uma interessante análise sobre a história de contato dos Chiquitano, procurando evidenciar a agência do grupo nas mais variadas situações descritas.

Muitos dos trabalhos estão ligados a projetos governamentais que apóiam ações de sustentabilidade econômica para os Chiquitano em território boliviano ou de sustentabilidade ambiental. Um desses é a pesquisa feita pela antropóloga Bürk (2000) com

⁴ Na mesma época os jesuítas também instalaram missões junto aos Mojo, numa região ao norte de Chiquitos.

o apoio da Organização não Governamental APCOB, com vistas a resgatar certas práticas de manejo próprias aos Chiquitano e que, segundo a autora, teriam efeitos pouco destrutivos sobre o meio ambiente. Há outros trabalhos que buscam desvendar aspectos da organização social e cosmologia do grupo para propor projetos de produção alternativos para a região, tais como o de Schwarz (s.d.).

Sem dúvida, no interior dessa bibliografia, o trabalho do antropólogo alemão Riester é de suma importância, não apenas pelo longo tempo em que vem se dedicando ao estudo dos Chiquitano (seus primeiros trabalhos são da década de 1960), como também pela gama de temas abordados (organização social, mitologia, lingüística, história de contato). Como se verá no decorrer dos capítulos, minha tese é tributária das pesquisas empreendidas por esses autores, na medida em que complemento as informações obtidas em minha própria pesquisa utilizando-me dos dados apresentados nesses trabalhos.

Embora essa bibliografia tenha me fornecido um ponto de partida, procurei, no entanto, dar continuidade a uma produção buscando inserir novos temas e, acima de tudo, lançar novos olhares a algumas questões já abordadas. Assim, procurando afastar certas noções de que a religião chiquitano é fruto de um sincretismo que mesclou elementos pagãos e cristãos, bem como aquelas que operam por meio de dicotomias tais como as que equacionam moderno e tradicional. Assim, tentamos focar o que há de especificamente indígena nos processos analisados, buscando privilegiar fortemente o ponto de vista dos Chiquitano sobre o mundo e a vida social.

Bases teóricas e metodológicas

Aspectos teóricos

As linhas teóricas que guiaram a construção dessa etnografia serão apresentadas no percurso da tese, na medida em que formos desenvolvendo os capítulos. Neste momento, procuro apenas ressaltar algumas abordagens e autores que me possibilitaram investigar a realidade observada sob determinado prisma e construir uma análise decorrente daí.

Alguns trabalhos serviram de inspiração para essa pesquisa. O importante livro de Gow (1991) sobre as populações nativas do Baixo Urubamba no Peru é com certeza um deles. Isso porque, segundo Gow (1991: 282), se os Piro forem tomados em uma análise mais superficial, como ressaltava o autor, poderiam ser tidos como “aculturados”, devido a sua longa história de contato, o que teria ocasionado o desaparecimento de determinados sinais diacríticos considerados típicos de uma cultura amazônica.

Gow (1991) demonstra, no entanto que, para se obter um conhecimento adequado da visão de mundo piro, deveria utilizar as ferramentas que se usa no estudo de grupos indígenas considerados “tradicionais” e que são habitualmente analisados de forma diferente do que aqueles considerados “aculturados”. Propõe-se então a realizar uma etnografia nos moldes tradicionais em uma sociedade cujas categorias privilegiadas na construção da identidade social são tidas como exteriores. Além disso, teremos como base os trabalhos de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986) e, ainda, Viveiros de Castro (1992), os quais delimitam a abertura à história como marca da estrutura social dos Tupinambá.

A noção de religiosidade aqui empregada, e o que ela representa para a vida do grupo, não toma como base teorias concernentes à idéia de sincretismo. Sem que possa adentrar nesse terreno, procuro pautar meu olhar sobre a religiosidade chiquitano em idéias tais como as desenvolvidas por Ferreti (1995 *apud* TASSINARI 1998: 44), na medida em que este autor afasta noções que separam as religiões em tradicionais ou puras, de um lado, e aquelas que são sincréticas, de outro.

Assim, do mesmo modo que não podemos encontrar religiões puras, também não podemos encontrar culturas puras. Sobre tal ponto, como observa Lévi-Strauss (1993: 177-178) em relação à noção de empréstimo: “talvez fosse inclusive o caso de rejeitar a noção

de empréstimo e dizer, antes, que freqüentemente, numa matéria alógena, o espírito local reconhece elementos que, sob aspectos variados, nele já estavam ou poderiam estar presentes; de modo que o empréstimo permitira explicitar dados latentes perfazer esquemas incompletos”.

Dois trabalhos recentes feitos em grupos no Brasil tem um papel importante tanto na escolha das questões que costuram o trabalho como na metodologia da investigação de campo. O trabalho de doutorado de Hartung (2000) sobre os negros do interior do Paraná serve de inspiração uma vez que apesar de ter como objeto uma população negra, a autora não toma de antemão a questão racial como foco do trabalho, mas segue os temas de interesse próprios a eles. Assim, a autora vai à busca dos princípios e valores através dos quais eles se constituem enquanto grupo, seguindo aí uma lição já enunciada por C. Lévi-Strauss em seu clássico trabalho denominado *Antropologia Estrutural* ([1958] 1970: 386) ao afirmar que “a Antropologia se esforça em elaborar a ciência social do observado”.

Outra pesquisa de doutorado (TASSINARI, 1998) com um grupo da região do Oiapoque (Amapá), os Karipuna, interessa-me à medida que procura entender sobre quais bases o grupo assenta sua identidade e consegue manter-se como um povo diferenciado em meio aos intensos contatos com populações circunvizinhas.

A breve revisão das fontes feita no item anterior, embora ainda parcial e que será aprofundada no capítulo 1 (Sobre o País e Nação dos Chiquitos), já evidencia a temática abordada pela maioria dos trabalhos, a história de contato dos Chiquitano, com ênfase especial ao período das missões. Mesmo aqueles que se dedicaram a sua apreensão no presente, não se preocuparam em inseri-lo no panorama teórico geral da Etnologia das Terras Baixas da América do Sul. A Tese de Cristiane Lasmar, que foi publicada em 2005, ajudou-me a eleger o contexto urbano, no caso a cidade de Porto Esperidião, como um dos locais a serem pesquisados, uma vez que fornece um contexto interessante para vislumbrarmos o desenrolar das relações entre brancos e índios. Em seu trabalho, a pesquisadora fornece uma contribuição original, ao mostrar de que maneira o deslocamento dos grupos indígenas do Rio Negro para as cidades da região, em especial, para São Gabriel da Cachoeira, é apreendido no interior da cosmologia nativa.

A apreensão que faço a respeito das relações entre os grupos sociais dos Chiquitano procura evidenciar a importância do parentesco para compreendê-las. Assim, tal como a

pesquisa de Woortman (1995) ao trabalhar com comunidades camponesas no interior do Brasil, sua crítica parte do pouco interesse dos teóricos do campesinato acerca do modo como o parentesco articula os grupos. Do mesmo modo, o compadrio, visto normalmente como uma esfera da vida individual, é tomado nesse estudo por seu atributo de articulação de grupos, e acaba sendo inserido pela autora no interior do parentesco.

Além disso, a pesquisa de Gow (1991) sobre os Piro me ajuda a entender certas indagações que surgiram em minha pesquisa na medida em que ele também trabalha com uma população cujos casamentos ocorrem freqüentemente com pessoas de fora, conferindo uma certa abertura ao grupo local que, no entanto, é considerado pelas aceções nativas como formado por um conjunto de parentes.

A pesquisa em arquivos

A pesquisa dos documentos, cujos dados obtidos obviamente permeiam a tese como um todo, serão apresentados e discutidos mais pontualmente no Capítulo 1. Compreendeu a visita às bibliotecas da Universidade de São Paulo (FFLCH, MAE, IEB, MP), Universidade de Campinas (IFCH, Biblioteca Central). Já nas bibliotecas do Museu Nacional, pude fotocopiar materiais impressos de expedições que passaram pela Bolívia e se referem aos Chiquitano. Tais documentos não podiam ser encontrados nos acervos de São Paulo.

O levantamento na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, cujos arquivos visitei em julho de 2003, centrou-se no acervo da Coleção De Angelis, que agrupa documentos históricos obtidos por Pedro de Angelis, quando este historiador morou na Argentina, no século XIX. O material compreende originais e cópias autênticas de relatos, correspondências e processos de vários tipos que documentam a conturbada história das áreas de fronteira entre a América Portuguesa e Espanhola (região em que tradicionalmente estão os Chiquitano), da segunda metade do século XVI até o final do período colonial. Desse material, destacam-se como de interesse ao meu objeto, as referências e descrições dos grupos que utilizaram a fronteira em suas estratégias de resistência e de dominação sobre outros povos da região. Assim, há documentos que mostram como os Chiquitano

dominavam os Zamuco, pelo temor destes por suas flechas envenenadas, ou ainda as relações conflituosas entre eles e os Mbayá (também conhecidos como Guaikuru).

No recesso de dezembro de 2003, realizei outra viagem de pesquisa desta vez ao estado de Mato Grosso. Em Cuiabá, mais precisamente na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), fiz um levantamento documental no Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR). Neste Núcleo encontra-se o material denominado *Documentos Ibéricos*, que se constitui de correspondências de Governadores de Província com a metrópole sobre questões relativas à fronteira. No conjunto desses documentos há referências importantes aos Chiquitano como, por exemplo, no documento de fundação de Vila Maria, hoje a cidade de Cáceres, em que aparecem como primeiros moradores índios fugidos das Missões de Chiquitos.

Se a documentação pesquisada no Rio de Janeiro compreende, sobretudo material oriundo da Coroa Espanhola; nas bibliotecas de Cuiabá estão os documentos do governo português. Uma diferença que se pode notar com relação às referências aos índios da região é que, nos registros espanhóis, estão mais preservadas as distinções entre os grupos indígenas, enquanto que os portugueses, até por se depararem com os índios já confinados nas Missões, quase não fazem menção às diferentes identidades étnicas.

No mês de maio de 2004 realizei uma viagem à Bolívia, mais precisamente à cidade de Santa Cruz de La Sierra, onde se encontra a organização não governamental APCOB (Apoyo para el Campesino-Indígena Del Oriente Boliviano). Esta instituição conta com uma biblioteca especializada em povos dessa região da Bolívia, além de ter como diretor o antropólogo alemão Jürgen Riester, que há muitos anos trabalha na região. Desse material obtido junto a APCOB, há trabalhos mais antigos elaborados por historiadores no século XIX, mas grande parte compreende pesquisas recentes que foram publicadas nesse país, sobretudo reflexões sobre o período das missões. Já os estudos etnográficos sobre essa população no presente têm como tema políticas indigenistas voltadas à questão da terra, economia, etnoconhecimento e gênero. Nesse sentido, um trabalho de pesquisa tal como objetivamos que procure mapear relações sociais que hoje estabelecem os Chiquitano entre si e com seus outros, o que inclui um levantamento de dados sobre parentesco, bem como de outras categorias sociais encontra um campo ainda bastante inexplorado pela etnologia sul-americana.

A pesquisa de campo

Levando em conta o que até aqui foi explicitado, do ponto de vista da metodologia de trabalho de campo, procurei evitar que as entrevistas e as conversas sofressem de minha parte uma maior condução, ao contrário, desenrolaram-se de maneira solta, conduzida pelos interesses de meus informantes. Tal situação pode se apresentar como uma vantagem, na medida em que é possível aflorar “o ponto de vista do outro”, ou melhor, como diz Viveiros de Castro (2002: 123) “o meu ponto de vista não pode ser o do nativo, mas o de minha relação com o ponto de vista nativo. O que envolve uma relação de *ficção*, pois se trata de pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos”. Por outro lado, há uma dificuldade em encontrar a inserção do trabalho em uma perspectiva teórica e este acaba tendo que circular por várias searas, diversos aspectos da vida social, tais como o parentesco, o ritual, sobre os quais a tradição antropológica muito já se debruçou. Ainda no interior dessa perspectiva, a língua chiquitano, denominada por eles *Besüiro*, que significa ser direito (ADAM e HENRY, 1880: 81), ou correto Santana (2005) é descrita como língua isolada, novamente retirando-os de uma paisagem comparativa, nesse caso, que seria garantida por uma afiliação lingüística comum.

A primeira visita a uma comunidade Chiquitano ocorreu quando eu ainda realizava a pesquisa documental em Cuiabá, em dezembro de 2003. Trata-se de Porto Limão, comunidade situada há cerca de 40 quilômetros de Cáceres, à beira da Br 070. Segundo um levantamento inicial são cerca de 100 indivíduos que moram ali. Em sua maioria tem a posse da terra concedida pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) e tem como fonte de renda a pesca no rio Jauru, à margem do qual algumas das casas estão situadas. Há ainda aqueles que estão empregados nas fazendas de gado da região.

A visita à comunidade revelou-se importante, na medida em que pude me familiarizar um pouco mais com a realidade do povo, desta vez *in loco*. Além disso, pude fazer os primeiros contatos que me permitiram o acesso às pessoas dessa comunidade, bem como das outras, uma vez que há laços de casamento e parentesco que os unem.

Quando voltei à Cuiabá, no início de abril de 2005, tinha dois objetivos iniciais. Primeiramente, visitaria alguns órgãos públicos tais como a Administração Regional da FUNAI, para conversar com José Eduardo Costa, geógrafo da área de estudos fundiários

desta Instituição, e que desenvolve paralelamente pesquisa entre os Chiquitano. Além disso, visitaria também a Secretaria de Planejamento do Estado de Mato Grosso (SEPLAN), a Fundação Estadual de Meio Ambiente (FEMA), bem como a sede regional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a fim de obter dados sobre a configuração ecológica da região, sobre a situação sócio-econômica e populacional das cidades vizinhas às comunidades chiquitano. Esses dados compõem o capítulo 2, que descreve esses aspectos da região de fronteira entre o Brasil e a Bolívia, mais especificamente sobre a cidade de Porto Esperidião e as relações entre os Chiquitano e os brancos nesse contexto urbano.

As visitas a esses órgãos deveriam durar no máximo uma semana, no entanto, quando estive na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) soube que havia sido estabelecido há cerca de um mês um Posto Indígena na região da Serra de Santa Bárbara, onde estão estabelecidas duas comunidades chiquitano, a saber, Fazendinha e Acorizal. Apesar do processo de delimitação da Terra Indígena estar ainda em tramitação em Brasília, foi construída a casa que deve abrigar o Posto Indígena, com um chefe de posto já designado e trabalhando na área, como também já existe a sede da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) no local, com um convênio estabelecido com a prefeitura do município de Porto Esperidião por meio do qual foram designados 4 profissionais (2 enfermeiros, 1 dentista e 1 motorista) para atuar em área.

Nos contatos estabelecidos na FUNAI, pude perceber a expectativa de que meu trabalho poderia contribuir nesse processo de demarcação da Terra Indígena, na medida em que traria novos dados sobre uma população que, em terras brasileiras, ainda não havia sido objeto de pesquisa mais intensiva na área de antropologia. O novo quadro que se delineava, juntamente com o interesse manifesto pela Administração Regional da FUNAI em me apoiar no contato com o grupo que, por sua vez, também tinha interesse em que eu realizasse o levantamento, levaram-me à decisão de não mais, pelo menos naquele momento, proceder a investigação na comunidade de Porto Limão, próxima à cidade de Cáceres, mas ir às comunidades de Fazendinha, Acorizal e Santa Luzia, situadas na região em que a FUNAI atuava no momento.

Os acertos para minha pesquisa de campo, tanto com a administração da FUNAI, como também com as lideranças das comunidades, que estiveram em Cuiabá naqueles dias,

duraram mais de duas semanas. As lideranças indígenas, com que conversei nesse momento, provinham de Acorizal e Fazendinha. Na ocasião eles me disseram que levariam a proposta às respectivas comunidades, bem como entrariam em contato com o chefe de Santa Luzia, para que também pudesse trabalhar lá. Essa última comunidade, apesar de estar há cerca de 10 km da área compreendida pela Terra Indígena, tem suas casas instaladas no trecho de servidão de rodovias estaduais, mais precisamente no entroncamento das rodovias MT 265 e MT 473, que ligam as cidades de Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela da Santíssima Trindade. Apesar da acolhida ter se mostrado, até certo ponto favorável, esses entendimentos comprometeram a previsão inicial de estadia na aldeia.

Anunciadas as devidas permissões, pude seguir viagem à área ainda no mês de abril, aproveitando o carro da FUNAI, que levaria dois de seus funcionários a Rondônia, passando pela Terra Indígena. Permaneci na área até maio, quando então voltei a Cuiabá.

Durante essa etapa do trabalho de campo, visitei quatro comunidades, Acorizal, Vila Nova, Fazendinha e Santa Luzia. Em Acorizal e Vila Nova, fiz apenas visitas, sendo que, nesta última, pude coletar as genealogias, bem como os dados sobre a composição dos grupos domésticos. Já em Fazendinha e Santa Luzia, permaneci por períodos mais longos. Nesses locais estive hospedada, por indicação dos próprios índios, nas casas de seus respectivos chefes. Tal condição me permitiu, além de realizar entrevistas, coletar genealogias etc, vivenciar o cotidiano das casas.

Esse ponto merece uma consideração adicional, na medida em que se mostra fundamental para o bom andamento do trabalho de campo. Considero que não se pode mergulhar na vida do grupo sem tomar parte de seu cotidiano. Se me ativesse apenas às entrevistas formais ocorridas durante o dia e depois pernoitasse no Posto da FUNAI, com certeza perderia parte das práticas, das relações, das conversas e brigas. Nesse sentido, o fato de ter permanecido e de procurar permanecer nas próximas estadas no campo na casa deles pode garantir um contato e uma apreensão mais profundos dessa realidade.

Desse modo, nessa primeira etapa procurei realizar entrevistas, levantamentos genealógicos, registrar mitos e histórias de vida tanto em fitas cassetes, como no caderno de campo, fotografar os indivíduos nas mais diferentes atividades, além de tentar me integrar na rotina dessas pessoas. Sempre na companhia de um dos moradores das casas em que me

hospedei, visitei cada um dos outros grupos domésticos das comunidades, momentos em que obtinha os dados de sua composição, das relações genealógicas interna a seus moradores e aquelas relativas a outras pessoas da comunidade ou fora dela.

Já quanto aos dados sobre a época da formação das comunidades os informantes privilegiados eram os mais velhos, com quem pude obter também as descrições dos procedimentos rituais e relatos dos mitos. As mulheres mostram-se bastante conhecedoras de procedimentos fitoterápicos, amplamente utilizados por eles, bem como dos procedimentos e das histórias relativas aos santos de devoção das casas.

A pesquisa foi toda realizada em português, uma vez que essa é a língua falada por todos, enquanto a “língua materna”, como chamam o chiquitano, está vivendo um processo de resgate cultural impulsionado pelas ações na área da educação indígena. São poucos os falantes da língua nas aldeias em que estive, mais precisamente, três ou quatro indivíduos. Desse modo, eles ainda hoje se mostram muito mais à vontade falando o português, o que, de qualquer modo, fez com que tivesse que me adaptar às especificidades regionais, às quais procurei estar sempre muito atenta.

As distâncias em relação aos locais de pesquisa de campo e documental, além de outros contratempos acabaram tendo um papel decisivo nos encaminhamentos e na feição final da tese, por isso, menciono tais ocorrências. O fato que o recente reconhecimento dos Chiquitano pelo órgão indigenista oficial não supriu a carência existente de trabalhos etnográficos que pudessem fornecer pontos de apoio para novas investigações, tal como a que iniciei, foi um deles. Os trabalhos disponíveis, sobretudo aqueles que forneciam certo número de informações etnográficas atualizadas, encontravam-se em território boliviano, o que exigiu que eu realizasse, nesse país, parte substancial da pesquisa documental. Mesmo no interior da literatura encontrada, as reflexões eram especialmente voltadas à história de contato, o que me fez gastar um tempo adicional na tentativa de circunscrever um campo profícuo ao encaminhamento de minhas próprias investigações. Já quando realizava os primeiros contatos para a pesquisa de campo, tive que aguardar, por duas semanas, em Cuiabá, para obter a permissão de entrada na Terra Indígena.

Além disso, em meio a uma das etapas do trabalho de campo, que previa o registro da festa de santo, fui informada que tal cerimônia não se realizaria, o que comprometeu, em parte, meu planejamento, assim como os próprios objetivos da pesquisa, que acabaram

sendo alterados. Um outro problema que quero registrar diz respeito às dificuldades de aceitação que enfrentei em uma das aldeias, que me impossibilitou de coletar dados lá. Isso, apesar de, cuidadosamente, ter feito todos os contatos preliminares a fim mitigar quaisquer suspeitas sobre os objetivos de meu trabalho. Ao que parece, isso estaria relacionado a uma visão, corrente em outros grupos do Estado, de que os estudos sobre o grupo devem ser feitos pelos próprios índios e não por antropólogos de fora.

Em outubro de 2005 estive mais uma vez em Santa Cruz de la Sierra, desta vez para participar de um seminário organizado pelo *Institute Français d'Études Andines* (IFEA), denominado *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas em el Chaco y la Chiquitania*⁵. Na ocasião, pude coletar materiais bibliográficos adicionais na APCOB, estabelecer contatos com outros pesquisadores da região e conhecer uma das missões jesuíticas de Chiquitos, a Missão de Concepción.

Aliado a isso, no início de 2006, fui chamada a tomar posse em uma vaga para Antropólogo no INCRA, em Cuiabá. Morando nessa cidade, fiz, entre junho e julho de 2007, minha última viagem de campo, quando pude coletar as terminologias de parentesco além de aprofundar questões suscitadas pelas etapas anteriores do trabalho. A questão da terminologia apresentou uma dificuldade porque durante essa última viagem, um de meus informantes, ou seja, com quem deveria obter os dados a partir de um ego masculino estava fora da área, pois acompanhava sua filha em um tratamento médico em Cuiabá. Por fim, infelizmente, ainda que o tivesse esperado, acabamos nos desencontrando. Para suprir essa lacuna da coleta, agrego os dados coletados na Bolívia (RIESTER, 1967-8) e por uma lingüista brasileira (SANTANA, 2005).

Não apenas em relação à terminologia de parentesco, pois ao enfrentar uma série de contratempos que foram prejudicando os trabalhos no campo, acabei tendo que recorrer aos materiais já publicados que, como já vimos, provêm em sua grande parte da Bolívia. Quando então retornei à bibliografia, tendo estado já entre os Chiquitano, fui percebendo que havia uma série de continuidades entre os dados, especialmente no que se refere aos processos de formação e fissão de aldeias, a um *corpus* mítico compartilhado e, por

⁵ Na ocasião apresentei um trabalho que continha resultados parciais de minha pesquisa sob o título "Morfologia social de los chiquitanos de la frontera entre Bolivia y Brasil: un análisis preliminar" (BORTOLETTO SILVA 2006), que veio posteriormente integrar uma publicação sobre o Encontro (COMBÉS, 2006).

decorrência, em concepções que lhes são advindas, como aquelas que dizem respeito aos espíritos donos dos recursos naturais.

Embora esse diálogo mais intenso tenha sido determinado por questões alheias a minha vontade, acabou oferecendo uma contribuição aos estudos sobre os Chiquitano ao levar em conta paisagens não consideradas até então conjuntamente, já que as pesquisas na Bolívia não costumavam inserir em suas perspectivas as aldeias situadas no Brasil.

Sobre os capítulos

A tese é composta por cinco capítulos, além da introdução e das considerações finais. O capítulo 1, intitulado **“Sobre o País e a Nação dos Chiquitano”** apresenta e discute os dados da pesquisa documental. Procura percorrer a literatura sobre os Chiquitos, denominação utilizada para designar o grupo, sobretudo nos séculos XVI e XVII, prestando especial atenção aos vários etnônimos a eles atribuídos, ao mesmo tempo em que busca mapear o conjunto das relações que estabelecem com os demais povos da região. A maioria dos trabalhos sobre a história de contato do grupo privilegia aquele período em que estiveram reduzidos nas missões jesuítas cuja importância, para constituição de sua identidade, parece inegável. No entanto, ao enfocarmos outros momentos, acreditamos poder lançar luz também sobre um modo de ser do grupo atualmente.

Já o capítulo 2: **“O contexto regional”** trata, inicialmente, da configuração sócio-econômica dessa cidade vizinha ao território Chiquitano, momento em que procuramos apresentar os aspectos ecológicos, que incluem dados sobre clima, relevo, hidrografia, vegetação, bem como os processos históricos e sociais porque passou a região, com o intuito de entender minimamente quem são os indivíduos com os quais os Chiquitano interagem nesse contexto. Tal interação, ponto focal do capítulo, é chave no modo como se dá a construção das categorias sociais que envolvem a relação entre brancos e índios, tendo em vista a utilização de Porto Esperidião para freqüentes visitas a familiares que ali residem, compras, auxílio médico etc.

O capítulo denominado **“Dos grupos locais”**, propõe-se a apresentar, com base em pesquisa etnográfica de campo, os 3 grupos locais chiquitano, situados na região próxima à

Serra de Santa Bárbara. O foco da apresentação recai sobre a análise de um conjunto de genealogias que nos permite entrever a constituição desses grupos em termos de sua população, a composição das casas e a forma de ocupação do espaço, tendo em vista determinadas concepções segundo as quais as aldeias seriam formadas por um conjunto de parentes.

No capítulo 4 que se intitula **“O lugar do parentesco”** procuramos complementar a análise feita no capítulo anterior apresentando as categorias de parentesco, obtidas a partir de dados publicados, bem como das informações coletadas na pesquisa de campo. O enfoque recai sobre os casamentos com homens “de fora” procurando mapear processos de inserção do estrangeiro ao grupo.

Um último capítulo é denominado **“De xamãs e professores”** e dedica-se à descrição de algumas características do xamanismo, assim como representações ligadas ao lugar do xamã e da escola entre os Chiquitano, com vistas a considerar qual o nível de inserção que esse marido estrangeiro pode vir a obter na aldeia da esposa.

Capítulo 1

Sobre o País e a Nação dos Chiquitano

Falavam sofrivelmente a língua espanhola; indicavam uma notável educação e ensino nos dogmas da Fé e nas demonstrações exteriores de religião; pediam e recebiam o que se lhes davam com urbana humilhação, acrescentando ao benefício o agradecimento expressado pelas palavras –

Diós se lo pague.

(FERREIRA, 1974)

1.1. Introdução

O presente capítulo tem por objetivo apresentar, de forma sintética, a história de contato dos Chiquitano tomando como base para a reflexão materiais de naturezas diversas: etnografias, textos publicados sobre a história regional e fontes primárias coletadas em arquivos. É fundamental salientar, a princípio, que, como todos os capítulos da Tese, a incursão pela história não tem um fim em si mesma, mas concorre, como os demais, na tentativa de deslindar teorias de identidade e alteridade próprias a esses índios. Dentro desta perspectiva, os dados sobre o passado são importantes aqui, à medida que auxiliam na compreensão da trajetória do que hoje entendemos como *complexo Chiquitano* e quem sabe, talvez mais além, ao seu modo de ser no presente.

Sobre as fontes publicadas a respeito da porção de fronteira entre o Brasil e a Bolívia habitada pelos Chiquitano, a bibliografia compulsada aqui inclui relatos de exploradores, geólogos e missionários que lá estiveram desde o século XVI. Não se trata, porém, de oferecer, neste capítulo, uma reconstrução etnográfica da chamada Província de Chiquitos, mesmo porque, como já bem apontou o etnólogo Métraux (1942: 114-5), os dados que provêm dos cronistas, documentos oficiais, registros de autoridades e, mais tarde, correspondências de jesuítas, naturalistas e viajantes, não nos permitem compor um quadro claro das afiliações lingüísticas ou da localização dos grupos nessa extensa região. Vale lembrar que, segundo o naturalista francês D'Orbigny (1945), que visitou as missões jesuítas entre 1826 e 1833, poucos grupos têm tantas denominações quanto os Chiquitano. De qualquer modo, esta tarefa escapa aos objetivos aqui propostos, quais sejam, o de demarcar o cenário das relações sociais que esses índios, genericamente chamados de Chiquitano, estabeleciam com os povos vizinhos, bem como com aqueles que vieram à sua região, que permita subsidiar nossa pesquisa sobre essas relações no presente, tema para os capítulos subseqüentes.

Em relação às fontes compulsadas, para os primeiros anos da conquista, no século XVI, há as informações deixadas por Pedro Hernandez, cronista da expedição de Cabeza de Vaca (1999). Entre os séculos XVII e XVIII, período que compreende a instalação e a redução dos Chiquitano nas missões jesuítas, há o relato do missionário Juan Patricio Fernández que descreve, como apontou Hoffman (1979: 2), suas próprias experiências ou aquelas vividas por seus contemporâneos. Ainda para esse período, há outro missionário, Julián Knogler, cujos relatos constituem importante documento sobre a vida dos índios das missões de Chiquitos, e foram publicados em espanhol na obra de Hoffman (1979). Em relação ao século XIX, os dados provêm do naturalista francês D'Orbigny (1945), que chegou à Bolívia alguns anos depois de sua independência, no início do XIX. Ainda para essa época, outra importante fonte é o historiador boliviano Gabriel René Moreno, que compilou documentos da região e publicou o *Catalogo Del Archivo de Mojos e Chiquitos* (RENÉ-MORENO, 1888). O naturalista francês Castelnau (1949) apresentou importante relato em sua *“Expedição às regiões Centrais da América do Sul”*, sobre sua passagem pela área chiquitana, em meio à viagem que empreendeu desde o Rio de Janeiro até Lima, no Peru.

A análise das fontes citadas acima não é obviamente inédita, tendo sido realizada por uma série de estudos que têm como tema a história de contato dos Chiquitano. Excelentes compilações foram feitas por Métraux (1942) e pela arqueóloga Susnik (1978, 1994), cujas sínteses fornecem, sem dúvida, importante apoio para entendimento da complexidade étnica posta em tela.

Mesmo aqueles que se debruçam sobre a realidade atual reservam ao assunto um espaço considerável em seus trabalhos. O período ao qual dedicam maior atenção é, sem dúvida, o que engloba a instalação das missões jesuítas na Província de Chiquitos (LOBO, 1960; HOFFMAN, 1979; MEIRELLES, 1989)¹, que se estende do ano de 1692 a 1767. Isso se deve a um consenso que parece existir na literatura etnográfica sobre a constituição da identidade desse povo remeter diretamente ao período das missões jesuítas, que fundaria um modo de ser baseado na experiência das antigas reduções, na atualização dos rituais dedicados aos santos padroeiros, os quais, por sua vez, nomeiam a grande maioria das

¹ Na mesma época os jesuítas também instalaram missões junto aos Mojo, numa região ao norte da Província de Chiquitos.

comunidades (RIESTER, 1976; 1986; SCHWARZ, S.D.; THIELE e NOSTAS, 1994; BALZA ALARCÓN, 2001).

Há trabalhos sobre as relações de gênero nas comunidades missionais do século XVIII (RADDING, 2001), sobre as festas desde o início da conquista até os dias de hoje (STRACK, 1991), descrições etnográficas sobre as comunidades a partir de fontes jesuíticas (FREYER, 2000). Sobre a história da conquista do chamado Oriente Boliviano, que compreende a região leste da Bolívia, onde estão os departamentos de Santa Cruz, Beni e Pando, há relatos mais gerais que provêm de historiadores, tais como Finot (1939), Fernández (1973), bem como da antropóloga alemã Krekeler (1984).

O trabalho de Krekeler (1984) oferece uma análise diferenciada na medida em que busca evidenciar o ponto de vista dos Chiquitano ao mapear os fatos que compõem essa história. Assim, a autora evoca a agência desse povo nas situações de contato, sejam tais situações marcadas por sublevação e rebelião, atos de violência isolados, ou ainda de resistência passiva, quando aceitam a chegada dos jesuítas. Já o antropólogo americano Heath (1966) propõe-se a estudar a etnohistória de uma área, segundo suas palavras, “poco conocida de tierras bajas tropicales”, apesar de alguns de seus “dramas históricos” serem familiares, como acontecem com os fatos que envolveram o estabelecimento e o fim das missões, ou em relação às atrocidades motivadas pela exploração da borracha e a guerra do Chaco.

As fontes compulsadas compreendem assim, em sua maior parte, o material publicado disponível tanto em bibliotecas no Brasil, como na Bolívia. Já quanto às fontes manuscritas, o levantamento realizado não pretendeu exaurir a totalidade dos documentos, tendo sido complementadas, essas informações, com os dados trazidos pela historiografia da região que, como se viu acima, é razoavelmente encorpada.

1.2. Etnonímia, localização e organização social nos séculos XVI e XVII

As primeiras informações sobre os Chiquitano provêm de Hernandez (1852)², cronista da expedição de Cabeza de Vaca que, em 1543, ao avançar mais à oeste de Porto dos Reis³, encontrou índios com certa quantidade de ouro e prata “y que los índios se llaman tarapecocies, los cuales tienen bastante bastimentos” (HERNANDEZ, 1852: 588). Os Tarapecocies, Tobacicosis ou Tibicicosis, como também apareciam na literatura sobre a época, estavam localizados ao sul da Província de Chiquitos e eram certamente um grupo de língua chiquitana, uma vez que os Guarani, que acompanhavam a expedição, diziam não compreendê-los⁴. Além disso, como mais uma prova de sua origem, eles portavam flechas envenenadas que, como veremos, vêm a caracterizar os Chiquitano. Mais precisamente, eles eram falantes do dialeto Tao, um dos quatro dialetos da língua chiquitana, como veremos a seguir.

Métraux (1942: 115-116), baseado no jesuíta Herváz, apresenta uma classificação lingüística para os grupos à época, apesar das dificuldades que o próprio autor reconhece, de se obter um panorama claro das afiliações lingüísticas na região. Segundo tal classificação, a língua chiquitano apresenta-se como uma língua isolada, recobrindo subgrupos falantes de quatro dialetos distintos. O dialeto Tao, falado por cerca de 14 subgrupos; o dialeto Pinoco, pertencente a 8 subgrupos; o dialeto Manasi a 6 subgrupos; e, por fim, o dialeto Penoqui, falado por apenas um subgrupo de mesmo nome. O dialeto Tao

² Outra fonte importante é o cronista alemão Schmidel (1946), que acompanha a expedição de Domingos Martinez Irala e, em 1548, chega onde, anos mais tarde, Nuflo de Chaves fundaria Santa Cruz de la Sierra.

³ Alvar Nunes Cabeza de Vaca partiu de Cádiz na Espanha em 1541. Ao chegar à Ilha de Santa Catarina a expedição cindiu-se em três grupos: um deles, chefiado por Cabeza de Vaca, atravessou os Campos do Planalto e desceu o rio Iguaçu; o outro, liderado por Nuflo de Chavez, seguiu por terra acompanhando os rios Paraná e Paraguai, conduzindo os animais, enquanto as naus seguiram pelo rio da Prata.

⁴ O que se confirma pelo relato de Hernandez (1852: 275), ao dizer que, quando retornava ao acampamento, o capitão Ribera perguntara aos *Tarapecocies*, que os acompanhavam, porque os outros tinham agido daquela maneira, obtendo como resposta o fato de terem levado consigo índios Guarani, seus inimigos, além de não poderem servir de intérprete para esclarecer as intenções da viagem.

compreende os subgrupos Tao, Boro, Tabiica, Tañopica, Xuberesa, Zamunaca, Bazoroca, Puntagica, Quibiquica, Pequica, Booca, Tubacica, Arupareca e Piococa (da Província de San Inácio e Santa Ana). O dialeto Pinoco é falado por Piococa (da Província de San Xavier), Quimeca, Guapaca, Quitagica, Pogisoca, Motaquica, Zemuquica, Taumoca. E, por fim, o dialeto Penoqui, falado pelos Penoqui. Assim chega-se a um total de vinte e três subgrupos chiquitano.

Muito embora na classificação apresentada por Métraux (1942: 115-116), o Manasi também apareça como um outro dialeto Chiquitano, falado pelos Manasi, Sibaca, Cucica, Quimomeca, Tapacuraca e Yaracareca, o mesmo autor vai considerar, nessa mesma publicação, um pouco mais à frente, o Manasi como não pertencente ao grupo Chiquitano, mas sim à família Txapakura. Do mesmo modo, Zamunaca, que aparece como um dos subgrupos Tao, é uma denominação muito semelhante a Zamuco que, conforme Susnik (1972: 100) era um grupo do Chaco. Ocorre que, no começo do século XVIII, tendo fracassado uma tentativa dos Jesuítas de fundar uma missão ao Norte do Chaco, parte dos grupos Zamuco foi levada às Missões de Chiquitos, daí talvez se explique tal inserção.

Como notou Combés (2006: 77), o sufixo *ca*, uma marca do plural na língua Chiquitano, começou a aparecer grafado no período das missões, precisamente nos relatos dos padres, como é o caso dos termos para os subgrupos apresentados por Métraux (1942), baseado em Herváz (1800), ou seja, segundo a autora, nas primeiras tentativas sérias de aprendizado da língua. Isso vem de encontro ao que, segundo Métraux (1942: 123), é uma das maiores dificuldades na etnografia da área chiquitana, já que as informações extraídas dos documentos históricos mais antigos não são corroboradas pelas evidências posteriores, obtidas nos documentos jesuítas. Os numerosos índios, citados pelos conquistadores no século XVI, já não são mais mencionados. E não se sabe se eles foram exterminados ou se continuavam ali, mas com outras denominações, o que parece ocorrer, já que, entre o século XVI e o final do século XVII, os etnônimos registrados têm terminação em *coci*, assim, Tobacicoci, autodenominação dos Chiquitano, a qual reaparece, posteriormente, como Tobacicas (COMBÉS, 2006: 76), portando o sufixo *ca*. Há, na lista de Métraux acima mencionada, o subgrupo Tubacica, pertencente ao dialeto Tao, que parece então ser um caso em que o termo que designa o subgrupo coincide com a autodenominação do grupo como um todo.

Apesar de ser a auto-denominação dos Chiquitano, não é possível, porém, saber se esse etnônimo apresentava um caráter mais inclusivo ou ainda menos inclusivo, pois indicaria um particular subgrupo do dialeto Tao, os Tubacica. Há apenas uma referência no trabalho de Susnik (1978: 40) sobre o assunto, em que a autora sugere o termo *oñeica*, que corresponderia a algo como “os homens”, como um auto-designação⁵.

Combés (2006) considera que Susnik (1972a) apresenta poucos dados em favor de sua tese de que houve um processo de chiquitanização da região, afirmando ainda que considera difícil de comprovar a idéia de que o Chiquitano tenha sido uma língua geral, antes mesmo da chegada dos Jesuítas. Para o que nos interessa aqui, ou seja, uma caracterização da organização social do grupo através das fontes, há dados que indicam a difusão de termos do Chiquitano, como *hichi* e a aplicação do sufixo *cocis* a grupos chiquitanos, bem como aos grupos incorporados por eles. Além disso, ocorria também a inclusão de estrangeiros, mais especificamente, dos cativos de guerra, por meio dos intercassamentos. Tais fatos podem apontar para um caráter específico da guerra dos Chiquitos, e para o tipo de relacionamento que estabeleciam com sua vizinhança étnica, à época da conquista.

Assim, a política integracionista desses índios apoiava-se na aplicação do sufixo *cocis*, próprio de subgrupos Chiquitos, a outros grupos étnicos. Esse sufixo, que serve para designar grupos chiquitos, como se viu acima, é encontrado em povos de origens diferentes, a saber, em grupos que não possuem flechas envenenadas, como coloca Susnik (1968: 185).

“el designativo tribal ‘ocis’ es tipicamente chiquitano del grupo tarapacocis, característica que se refleja tambien en índios encomendados”.

Desse modo, a literatura da conquista é carregada de referências a povos cujos etnônimos exibiam tal partícula, em especial aos Zamuco, conhecidos como Tamococis, no século XVI e aos Chané, que como veremos, recebiam uma variedade de etnônimos.

⁵ O termo é encontrado no estudo que realiza Grasso (1996) sobre as línguas indígenas da Bolívia. No vocabulário coletado por Riester (1986) não encontramos esse verbete, o que não significa que ele seja incorreto. Tal ausência pode estar associada à diversidade dialetal que produziu diferenças nas coletas de ambos.

Já a respeito do subgrupo Chiquitano denominado Boxos (ou Boros, como também aparece acima citado), termo que provém de “oboxos”⁶, ou seja, a designação para a árvore da qual é extraído o veneno para flechas, que fizeram fama. Este subgrupo foi o que acompanhou os missionários em suas tentativas de conversão dos Zamucos e Morotocas, no século XVII (SUSNIK, 1978: 38). É, entretanto, em território dos Peñoqui, que ocorreu a primeira fundação de Santa Cruz de la Sierra (FINOT, 1939: 37-ss), o que só se tornou possível depois de lutas sangrentas com os Tubacicocis ou Chiquitano (KREKELER, 1984: 42).⁷ Segundo Susnik (1978: 38), estavam incorporados a eles, nesse momento, grupos Gorgotoquis, um grupo de fala diferenciada (MÉTRAUX, 1942: 115) e Ceritococis (Chanés, *Arawak*), o que se constatou pelas particularidades de seu idioma em comparação ao dos Chiquitano.

Manasicas-Chiquitos, cuja região em que habitavam foi, mais tarde, invadida pelos Chapacura-Quitemocas e Paretis (SUSNIK, 1978: 42). Se de fato eram, ou não, um grupo Chiquito, não se sabia ao certo. Quando o missionário Fernández⁸ ([1895] 2004: 154-ss) refere-se aos Manasicas, afirma serem “tan esforzados y valientes (na guerra) como los Chiquitos, y antiguamente eran una misma nación, y las discordias se dividieron, de donde les vino el corromper el idioma Chiquito; y la idolatria que nos tiene los Chiquitos, la aprendieron de las naciones confinantes, como también el ser caribes ó comedores de carne humana”⁹. Por outro lado, diferentemente dos Chiquitano, estes tinham sua sucessão por

⁶ Em Riester (1986), o termo “obóisch” está ligado a feiticeiro, aquele que causa mal. Talvez esse seja mais um indício de que as diferenças que se verificam em relação aos dados de Susnik (1978) devam-se ao fato dos dados terem origem em subgrupos diferentes.

⁷ Devido aos constantes ataques dos Chiriguano, os habitantes de Santa Cruz acabaram se mudando para um povoado fundado em 1582, San Lorenzo de la Barranca, que mais tarde vem a se chamar Santa Cruz (KREKELER, 1984: 45). Durante esses ataques, morreu Nuflo de Chaves no ano de 1568. O novo governador, nomeado pela população, usou de muita violência para vingar seu antecessor.

⁸ Esse missionário foi considerado o primeiro historiador das missões, embora também tenha fornecido ricas descrições sobre o período anterior.

⁹ Esses mesmos Manasi eram considerados os responsáveis pela morte de Frei Lucas Caballero, que esteve entre eles em 1704, quando este estava evangelizando os Puizocos, com a ajuda de “neófitos” Manasi. “Foram recebidos com cordialidade, mas sem que se saiba por que, foram inesperadamente atacados” (MEIRELES, 1989: 90).

descendência, além de possuírem uma organização social mais verticalizada, com a ocorrência de uma classe de sacerdotes e chefes.

Já mais ao norte, encontram-se os Tapuy miri (dialeto Pinoco), entre os quais foi instalada a primeira missão jesuítica no século XVII, a de São Francisco Xavier. A designação Tapuy miri provém dos Chiriguano e significa “pequenos inimigos”, segundo Métraux (1942: 122), ou “os servos da pequena casa” (CASEVITZ et all, 1986: 195), como veremos mais adiante.

No século XVI, esses subgrupos estavam espalhados por uma região que se estendia desde os afluentes do rio São Miguel às Serras de São José e Santiago, ao sul, passando pelas margens do rio Santo Coração a leste e, ao norte, até as nascentes do rio Paragua (SUSNIK, 1978: 38). Segundo Lévi-Strauss (1963: 371), a área, localizada na porção oriental da Bolívia, compreendia uma diversidade étnica bastante grande: era um limite de culturas, entre as cordilheiras e as florestas, entre os grupos andinos e as sociedades de planície, local também onde alguns grupos dominadores expandiam suas fronteiras, conquistando povos.

Assim, segundo Susnik (1972a: 86), a área ao norte do Chaco Boreal, onde predominavam os Chiquitos e os Gorgotoquis, constituía-se, em uma verdadeira fronteira étnica. Isso porque havia os Chiquitano pressionando os antigos proto-povoadores Otuqués-Bororos. Por essas terras fluía também a rota de troca entre os Andes e os Xarayés, sendo esses *Arawak* responsáveis por organizar o intercâmbio de bens, especificamente das famosas “pranchitas de metal”. Por aí também passavam rotas migratórias dos Itatins-Guaranis¹⁰, “estos buscando su ‘candire’, mucho antes que los conquistadores hispanos su ‘El Dorado’” (SUSNIK, 1972a: 86).

¹⁰ Estes seriam os modernos Guarayo.

Apenas sobre os Manasi, encontra-se uma monografia específica (FERNÁNDEZ, [1895] 2004). Dos relatos compilados sobre essa época, o que se destaca é uma alta densidade demográfica¹¹, como, por exemplo, aparece nos textos reunidos por Cortesão (1596-1760: 289), em que se reporta aos “índios que se chamam Chiquitos, que são dos que caíram na população da primeira Santa Cruz. São três mil, têm grande veneno nas flechas, e nos beijos bitoques de prata, usam no comércio com os espanhóis”. Além disso, há referências a uma grande diversidade de grupos e ao estreito relacionamento entre eles. Tais relações podem ser definidas em termos de guerra e comércio.

¹¹ Do mesmo modo ocorre quando a expedição chegou à região dos Gorgotoquis, ao sul de Chiquitos, onde a grande densidade demográfica causou apreensão aos espanhóis que diziam encontrar “tanta gente reunida como no habíamos visto nunca en toda el viaje, de lo que nos entró gran miedo” (SCHMIDEL, 1986: 94-95), e fez com que aguardem a chegada do restante da tropa, para poder invadir a aldeia. Devido ao maior número de espanhóis que depois chegaram, e por estarem expostas mulheres e crianças, os Gorgotoquis acabaram concordando com o contato.

Figura 2: Mapa Etnohistórico de Nimuendaju (1944).

A complexidade era tal que havia caçadores e coletores nômades, além dos sedentários agricultores, e também aqueles considerados seminômades, que alternavam períodos de caça e coleta de animais e plantas silvestres, em que viajavam pelas matas, com aqueles em que se estabeleciam por mais tempo em um local para organizar a agricultura (BÜRK, 2000: 54-ss).

Em termos gerais, sua agricultura era de subsistência. Plantavam mandioca, milho, amendoim, tabaco, dentre outros itens. Com a chegada dos europeus, passaram a cultivar também o arroz e o cacau. A agricultura praticada era rotativa, ou seja, com o esgotamento do solo em quatro ou cinco anos, mudavam-se para outro local. Os métodos de plantio e colheita dos produtos não eram descritos em detalhes, mas sabe-se que em agosto, ao final do período de caça e de pesca, os Chiquitano começavam a trabalhar nos campos (MÉTRAUX, 1942: 118-ss).

A bem da verdade, também não há muitos dados a respeito das atividades de caça e de pesca. Sobre esta, sabe-se que usavam veneno de pesca, uma planta ictiófaga do gênero *Serjania* (Sapindaceae) (FERNÁNDEZ, 1896: 43-ss *apud* HOFFMAN, 1979: 135-ss).

A caça era praticada pelos homens que deixavam as famílias na aldeia, enquanto estavam na mata. Quando Cabeza de Vaca encontrou os Tarapécocis, afirmou terem eles grande quantidade de mantimentos, além de criarem porcos e galinhas (HERNÁNDEZ, 1852: 275). O caráter sedentário dos grupos, próprio de populações agricultoras, mostra-se também pela importância conferida pelos Chiquitano aos *Toirs*, espírito dono dos frutos cultivados, ao lado dos *hichi*, dono dos recursos naturais (SUSNIK, 1978: 39).

Apesar da sedentarização de alguns grupos, os autores referem-se a pouca atenção que dão à construção das casas, bastante simples e feitas em pouquíssimo tempo. As habitações são caracterizadas como tendo pequenas portas que serviam de aberturas, daí alguns autores conferirem a esse fato a origem do nome Chiquitano, os pequenos em espanhol, numa alusão a sua altura, sugerida pelo pequeno tamanho das portas de suas casas. Nas aldeias existiam também as chamadas casas dos homens, espaço cerimonial onde ficavam os garotos na puberdade. Eram construções abertas, e lá recebiam os visitantes e faziam as festas.

Quando os adolescentes iam para a casa dos homens, cortavam seus cabelos bem curtos. Depois desse período, o jovem poderia se casar. Já a noiva, ou melhor, sua família,

precisaria ser conquistada pelo noivo, o que conseguia demonstrando destreza na caça ao entregar presas à família da noiva. Caçadores hábeis eram tidos com muito orgulho pelo grupo (MÉTRAUX, 1942: 125).

Outra característica dos Chiquitano era o uso de tatuagens e pinturas corporais. Utilizavam cores como o vermelho, retirado do urucum e faziam desenhos com formas específicas para marcar tais diferenciações. Homens perfuravam seus lábios inferiores e enfeitavam também suas orelhas. Em ambos, homens e mulheres, os cabelos eram deixados crescer até os ombros e eram mantidos presos à nuca (KNOGLER, 1945 *apud* HOFFMAN, 1979: 7).

Segundo Fernández (1896: 58-59 *apud* HOFFMAN: 10) “en materia de religion son brutos y se diferencian de otros bárbaros, pues no hay nación por inculta y bárbara que sea, que no reconozca y adore alguna deidad; pero estos dan culto a cosa ninguna visible ni invisible, ni aun al demonio, aunque que lo temen”. A lua era uma divindade feminina, mas não havia um culto para ela. Eles vêem manifestações de fúria dos espíritos em raios e trovões. Na época do eclipse lunar, dispararam flechas em direção a um cão celestial, que é quem se acredita atacar a lua, por isso ela some.

Sobre os Manasicas, grupo descrito por Fernández (1896), com base nos relatos do padre Lucas Caballero, sabe-se que os deuses dirigiam-se ao grupo por meio de seus feiticeiros, *Mapono*. Em geral, tratava-se de predições favoráveis à colheita, às chuvas, à boa sorte na caça e na pesca. Falavam também sobre a necessidade de ataques aos vizinhos (FERNÁNDEZ, 1896: 269-274 *apud* HOFFMAN, 1979: 14). Como forma de agradecimento, ofereciam produtos da caça e da pesca, faziam festas com chicha e dançavam. Nesse ponto, Manasicas e Chiquitano não diferiam, uma vez que *iriabo*, figura que agregava as funções de chefia e feitiçaria entre os Chiquitano, eram também muito respeitados e faziam o papel de interlocutores entre humanos e os seres sobrenaturais (HOFFMAN, 1979: 15).

É a *mapono* que cabia acompanhar as almas dos mortos através dos caminhos: passando por montanhas, vales, rios caudalosos, lagos etc até chegar ao reino dos mortos.

Nesse percurso, dependendo da pessoa a quem ele conduzia, um ser sobrenatural denominado *Tatusiso*, figura descrita como de semblante pálido, cara feia e coberto de chagas, impedia seu trajeto obrigando-o a limpar a alma deste morto (HOFFMAN, 1979: 15).

Na visão de Susnik (1972b), a população chiquitana não era etnicamente homogênea, tratando-se de uma expansão essencialmente colonizadora e integracionista. Por outro lado, não se tratava de uma invasão de um grupo étnico compacto (D'ORBIGNY, 1945). Essa faceta dos Chiquitano foi percebida, sobretudo, em relação aos Zamuco, seus vizinhos à leste.

Segundo Fernández (1896: 58-59 *apud* HOFFMAN, 1979: 10), os parentes mortos eram enterrados com seus objetos pessoais (como arcos e flechas, por exemplo), o que, para este autor, permitiria que este buscasse os recursos para sua sobrevivência. No entanto, isso não combina com a imagem que os Manasicas apresentavam da terra dos mortos, ou seja, como de um lugar onde não seria preciso trabalhar para obter sustento; os alimentos brotavam como seiva das árvores (HOFFMAN, 1979: 15).

Quando chamado para atender um paciente, o xamã procurava saber, primeiramente, a causa da enfermidade. Para eles, as doenças tinham duas causas principais. A primeira delas, a vingança de um ente sobrenatural pela quebra de um tabu, tal como a proibição de derrubar chicha ou jogar a carne da caça para os cachorros. Neste último caso, a alma do animal entraria no corpo de quem quebrou o tabu. Doenças podiam ser também motivadas por feitiçaria. A prática da feitiçaria, em geral, imputada às mulheres, aparecia associada a conflitos de ordem social envolvendo famílias (KNOGLER, 1945: 155-156 *apud* HOFFMAN, 1979: 17).

Iriabo devia prevenir e curar as doenças. Caso fosse detectado um *hichi* como seu causador, com parte da dieta para curá-lo, o doente deveria abster-se de ingerir carne. Além disso, o xamã fazia a sucção do mal que se encontrava dentro do enfermo e que aparecia na forma de uma pequena pedra ou osso, retirado pelo xamã. Outro procedimento utilizado era o de bater com pedaços de pau no chão, o que afastaria esses entes sobrenaturais do local (KNOGLER, 1945: 155-156 *apud* HOFFMAN, 1979: 17).

A noção de *hichi* corresponde a uma categoria mais inclusiva (dono dos recursos naturais). Existem entidades específicas que são, por exemplo, o dono da mata (*hichi-*

iúrsch), o dono das pedras (*hichi-káarsch*), o dono da água (*hichi-tuúrsch*) e o dono da planície (*hichi-shoés*). Ocorre ainda uma outra categoria para representar o dono dos animais, com exceção dos peixes (*Henaschírsch-tí*) e o dono dos frutos do campo (*Toírsch*) (RIESTER, 1976: 150-ss).

A importância destes seres poderia ser avaliada pelo costume segundo o qual, durante a gravidez, o marido ficava impedido de matar cobras para que não prejudicasse seu bebê. Além disso, após o quarto mês de gestação, a mulher já não podia mais ter relações sexuais com seu marido, o que perdurava até o momento em que a criança já estivesse mais crescida, com cerca de dois ou três anos.

O caráter pervasivo do termo *hichi*, no passado, foi também assinalado pelo historiador Germán Coimbra Sanz (FERNÁNDEZ, [1895] 2004: XXVI) quando afirma que tais donos “no se han quedado en la Chiquitania sino se han extendido hasta el territorio de Pando”. Isto leva Susnik (1994: 163) a defender a idéia de que teria ocorrido um processo de chiquitanização na região, dentre outras razões, devido à ampla distribuição do termo *hichi* pelo que ela chama periferia étnica, em particular entre os Zamuco, para os quais, segundo a autora, essa apropriação é bem documentada. Em vários trabalhos, Susnik (1972: 100, 1994: 52, 163) apresenta indícios dessas influências entre os grupos.

Politicamente, as aldeias apresentavam chefias independentes, além de desfrutarem de autonomia sócio-econômica e cerimonial (SUSNIK, 1978: 41). Como mencionado, *iriabo* era ao mesmo tempo xamã e chefe. Seu poder como chefe era restrito aos momentos de guerra e nas saídas para caçar ou pescar (KNOGLER, 1945: 155-156 *apud* HOFFMAN, 1979: 17). Por essa razão, eram selecionados entre os homens que se destacavam nas guerras, além de serem assistidos por um conselho de anciões. A poligenia, normalmente a sororal, era um dos atributos da chefia, e aparece relacionada a um outro atributo do chefe, a generosidade, avaliada pelo tamanho das festas de chicha que podia proporcionar.

Há que se notar também na literatura sobre a época que eram freqüentes as visitas festivas no interior dos Chiquitano e outros, sobretudo entre aqueles que mantinham

relações amistosas entre si. Em outros casos, as festas de chicha ofereciam justamente os momentos em que se resolviam conflitos e ofensas anteriores.

Sua rotina diária era tal que lhes dava tempo para visitas, passeios e beberagens (FERNÁNDEZ, 1896: 49-ss *apud* HOFFMAN, 1979: 9). As visitas aconteciam no interior das aldeias ou fora delas, de modo inter-comunitário. Quando chegavam, os visitantes ficavam alojados na casa dos homens (STEWART, 1949: 704), espécie de construção aberta localizada no centro da aldeia. Em seguida, os moradores das aldeias organizavam festas com duração de dois a três dias em que se dançava, se tomava bebida fermentada de milho e se jogava o jogo de bola com cabeça (FERNÁNDEZ, 1896 *apud* HOFFMAN, 1979: 10). Os Chiquitano eram assim conhecidos por sua grande vivacidade festeira (SUSNIK, 1968: 78).

A importância das festas pode ser avaliada pelo fato de que, mesmo sem a presença de estrangeiros, “son entre sí muy frecuentes los convites á beber la chicha”, bem como pela “cólera y venganza provocaba á aquellos bárbaros, que se enfurecían y exasperaban tanto”, quando da tentativa dos missionários de acabar com suas comemorações (FERNÁNDEZ, [1895] 2004: 31-32).

A tematização da guerra nos rituais inter-comunitários é também notada por outro missionário. Knogler (*apud* HOFFMAN, 1979: 142-ss) relata jogos rituais em que eram utilizadas flechas arredondadas, com as quais eram promovidos ataques contra os adversários. Outro jogo citado nas fontes é aquele em que se arremessava, apenas com a cabeça, uma bola feita de látex. Duas equipes se enfrentavam e não podiam deixar a bola tocar o chão.¹² Como parte do ritual, o caráter de troca também era evidenciado, uma vez

¹² O jogo de bola de cabeça foi analisado em minha dissertação de mestrado (BORTOLETTO, 1999) para um outro grupo indígena, os Paresi, na atualidade. Esse grupo pertence à família lingüística *Arawak*, mas é bastante próximo geograficamente aos Chiquitano. *Zicunati* é um dos dois jogos comumente praticados nas festas paresi, e apresenta um caráter fortemente ritualizado. Por essa razão, seguindo as conclusões evidenciadas no trabalho, deve ser distinguido de outras modalidades, como os campeonatos de futebol, de que também participam os Paresi, uma vez que nos confrontos rituais as equipes devem se enfrentar até que ambas tenham obtido a vitória (COSTA, 1985: 408; MACHADO, 1994: 102). Assim, a diferença entre as partidas de futebol e os jogos tradicionais pode ser melhor esclarecida quando recorremos às sugestões feitas por Lévi-Strauss (1970: 54) sobre a distinção entre rito e jogo. O jogo, por seu caráter disjuntivo, resulta em uma divisão diferencial entre jogadores individuais ou equipes, que não eram designados, a princípio, como desiguais. No entanto, no fim da partida, distinguir-se-ão em vencedores e perdedores. De maneira simétrica e inversa, o ritual é conjuntivo, uma vez que, de uma diferenciação inicial, institui uma união ao final. Nessa perspectiva, nas partidas de futebol paresi,

que ao final do jogo de bola de cabeça, o ganhador devia convidar o seu concorrente a tomar chicha.¹³ Obviamente, as festas eram retribuídas pelos visitantes.

Para além das festas, sabe-se que os Chiquitano, por sua vez, apesar de nunca terem cruzado o rio São Miguel, com sua tática de domínio sobre outros grupos ao seu redor, mantinham em certa dependência as populações Chané (*Arawak*), incluindo os que como “viajantes-trocadores” Guapay - Alto Paraguai, passavam por suas terras (SUSNIK, 1994: 74). Por meio dessas trocas eles obtinham metais dando como pagamento arcos e flechas, e mais tarde utilizavam o ouro e a prata no comércio com os espanhóis.

Susnik (1972b) aponta, baseada em dados colhidos pelo Pe. Chomé e por D’Orbigny, diferenças fonéticas e gramaticais entre Chamococo e Ayweo-Zamuko, ambos de fala Zamuko, que viriam, segundo essa autora, a demonstrar uma maior predominância cultural e lingüística dos Chiquitano sobre os Chamacoco, além de influências de grupos Guaranis. No interior das influências lingüísticas, encontramos um item que sublinha tais relações. Trata-se da noção de *hichi* que, como vimos, aparecia em vários grupos, tendo sua origem na cosmologia chiquitana.

Além disso, mesmo as relações com os Guarayo, os antigos Itatins-Guaranis, revestiram-se, em épocas seguintes, de outras roupagens. Hanke (1949: 276) faz referência à participação dos Chiquitano, após a saída dos jesuítas, “en la civilización de los Guarayos” tentada pelos franciscanos. A autora também notou, durante sua viagem pela Província de Chiquitos, a presença de “cántaros e platôs grandes parecidos com de los Guarayos. Las flautas de tacuara y las calabazas, se parecen como un todo a las de los Guarayos y los Cainguáes”. Em termos rituais, as trocas também se evidenciavam, já que “la fiesta a que asistí en Dolores tenía el carácter de las fiestas guarayas mudernas: musica

terminada a competição, os homens voltam às suas respectivas aldeias, alguns como vencedores e outros como perdedores. De modo inverso percebemos nos “jogos” que acontecem durante um ritual, que terão continuidade em outras ocasiões para que, enfim, terminem “empatado”, ou seja, até que os oponentes terminem iguais, como no ritual. Os jogos chiquitano apresentam, ao meu ver, também um caráter ritualizado.

¹³ Da mesma forma, o missionário Cardiel (s.d.), que viveu no século XVIII, em sua descrição das missões do Paraguai, sobretudo as guaranis, quando trata das festas de padroeiro, faz referência à simulação de uma guerra no ritual.

con instrumentos de los nuestros, danzas en filas y en círculos, chicha y aguardiente en abundancia”.

Por outro lado, a literatura histórica apresenta inúmeros relatos que fazem referência ao caráter belicoso dos Chiquitano e o poder de suas flechas envenenadas. Assim, sabe-se que as aldeias eram protegidas com paliçadas e cercadas também de espinhos, o que serviria para evitar a invasão de guerreiros inimigos (MÉTRAUX, 1942). Em uma expedição entre os anos de 1557 e 1558, quando Nuflo de Chaves encontrou, dentre outros grupos, os Chiquitano de dialeto Pinoco chamados, *Tapuy miri, pelos Chiriguano*, o conquistador refere-se a eles como “gente belicosa de yerba” (MUJÍA, 1914: 89 *apud* MÉTRAUX, 1942: 122):

“Caminó el general con su campo por unos bosques muy ásperos en demanda de los Trabasicosis, por otro nombre Chiquitos, (...) es gente muy belicosa y indómita (...) procurando impedir el paso a los nuestros, y se les antepusieron en una fuerte palizada, convocándose para ello todos indios de aquella comarca y visto pelo general e pelos demás capitanes, determinaron atacarlos, y ganarles el fuerte, dominando su soberbia para ejemplo de las demás naciones, sin embargo de saber la muchedumbre de su gente y flechería de palos venenosísimos” (DÍAZ DE GUZMÁN, 1945: 85).

Porém, há notícias que dão conta de que o principal objetivo da guerra consistia em obter prisioneiros (MÉTRAUX, 1942: 125). Esses cativos (*cumanaca*) podiam ser trocados, assim como arcos e flechas, com os Chanés por adornos de metal (SUSNIK, 1978: 38-ss). Os *cumanaca*, que em geral eram homens, podiam ainda ser incorporados por meio de intercassamentos.

De fato, os dados etnográficos que se pôde obter para uma caracterização dos Chiquitano, àquela época, não apontavam unicamente para um comportamento belicoso, de invasão e conquista de inimigos. Segundo Susnik (1978: 39), os Chiquitano nunca foram navegantes, sua dispersão era abertamente terrestre, com tendência a buscar áreas de floresta entre as pequenas serras, onde abundavam os riachos. Quando não havia água

permanente, eles a armazenavam em represas, por isso eram conhecidos os seus *paaros*, ou reservatórios.

Na visão de alguns cronistas (FERNÁNDEZ, [1895] 2004: 30), o uso das flechas conferia a eles uma valentia e ímpeto guerreiro que contrastava com as atitudes das “naciones vecinas que viven pacíficas y quietas em sus confines y por eso les es de terror y espanto la milicia de los Chiquitos”, ao que parece, no entanto, as relações intertribais, em geral, na região misturavam trocas e guerras:

“O cacique dos índios Chanes disse que quando Garcia os trouxe de suas terras passaram por terras dos índios Mayaes e saíram nas terras dos Guaranis, onde foram atacados e muitos deles mortos. Fugiram então pela margem do rio Paraguai acima, até chegar ao povoado dos Sacocies, onde foram por eles recolhidos. (...) disse ainda que os índios Guaraní que vivem nas montanhas¹⁴ conhecem bem todos os caminhos existentes por ali e poderiam ensiná-los. Inclusive costumam ir e voltar terra adentro para guerrear com os índios de lá, que são os Chimeneos, os Carcaraes e outros de terras ainda mais adentro, que são os Gorogotoquies, os Payzuñoes, os Estarapecocies e os Candires. Mas não só os Guaranis vão guerrear com esses índios, disse que também os seus os enfrentam e, além disso, todas aquelas tribos guerreiam entre si. Da mesma forma também comerciavam entre si, visando suprir suas necessidades para os combates” (CABEZA DE VACA, 1999: 247-48).

Ou ainda:

“sin embargo, para ellos la guerra era um especie de desporto, de modo que no los atemorizaba excesivamente el riesgo de invasores por parte de los pueblos vecinos. En cambio, tenían um miedo paníco de los españoles y portugueses.” (HOFFMAN, 1979: 20)

À diferença de outros grupos, como os Guarayo, que buscavam vítimas para seus festins antropofágicos, inclusive entre os Chiquitos, ou como os Chiriguano que buscavam

¹⁴ Aí o autor refere-se aos Chiriguano.

vítimas entre os Chané (SUSNIK, 1978: 53), os prisioneiros estrangeiros dos Chiquitano recebiam bom tratamento e podiam, como mencionado, casar-se com mulheres dentro do grupo captor¹⁵.

No que se refere às relações com os espanhóis, a princípio houve certa amistosidade (MEIRELES, 1989: 67). Como mencionado, os primeiros conquistadores espanhóis chegaram em 1542, através do Paraguai, em busca do Eldorado, mas esse empreendimento logo se mostrou pouco lucrativo. Assim, o interesse dos espanhóis, ou *ixaaras*, como os chamam os Chiquito (SUSNIK, 1978: 40) por essa região ligava-se ao fato de ser o caminho mais curto até as terras peruanas ricas em ouro e prata.

Com o fim do sonho do Eldorado, e alguns anos de um certo abandono da região, iniciou-se um período em que a colonização mudou seu foco e os espanhóis passaram, então, a fundar povoados. Voltaram-se, nesse momento, para a exploração dos recursos naturais e da mão-de-obra vinda dos grupos indígenas conquistados. Surgia, então, o sistema de *encomiendas*, através do qual se escravizava a mão-de-obra indígena para utilizá-la na exploração das minas de outro de Potosí, ou ainda, nas fazendas agrícolas de proprietários espanhóis, que estavam, à época, em formação (BÜRK, 2000: 54-ss).

Santa Cruz de la Sierra teve sua primeira fundação em 1561, em um local à beira do rio San Miguel, pelo conquistador espanhol Nuflo de Chavez. Com a morte desse conquistador, assassinado em 1568, começaram a ocorrer disputas pela sua sucessão. Um dos grupos envolvidos nesse embate fundou um povoado às margens do rio Piray, para onde acabaram se mudando os moradores da cidade e, mais tarde, com o desaparecimento da primeira Santa Cruz, o novo local acabou levando também seu nome (MEIRELES, 1989: 66).

Segundo algumas fontes, os Chiquitano ofereciam resistência ao domínio espanhol até o momento em que se manteve a eficácia de sua arma. Fernández ([1895] 2004:243), ao

¹⁵ Lafone-Quevedo (1910: 20-21) em seu estudo comparativo entre a língua Guaycuru e o Chiquito encontra elementos lingüísticos comuns, que o levam a apontar para um parentesco lingüístico entre elas. Guardados os limites de sua pesquisa na época poderiam, pois, indicar trocas motivadas por encontros entre esses povos. Outro ponto de destaque tem a ver com a característica comum a ambas, a existência de uma língua feminina e outra masculina, o que poderia estar ligado, no caso dos Guaycuru, à existência de cativas de guerra que, mais tarde, se tornariam esposas dos Guaycuru.

caracterizar brevemente os costumes desses índios, refere-se aos conquistadores do século XVI e afirma que:

“entre essa nação achou (...) resistência (...) repetidos conflitos se travaram; algumas das tribos serviam-se de setas envenenadas, e o espanhol, desanimado das perdas sofridas e trabalhos passados, instava com o comandante, que, voltando atrás, fosse estabelecer-se entre os Xaraiés, segundo o plano original da jornada.”

Como analisa Métraux (*apud* MORA, 1931), a impossibilidade das relações pacíficas se deu muito mais por culpa dos espanhóis e mestiços, sendo que os índios procuravam reagir a estas deslealdades. De qualquer modo, a “invenção” de Santa Cruz de la Sierra, só se tornou possível depois da vitória de Nuño de Chaves sobre “los crueles índios Chiquitos” e sua “flecheria envenenada, (...) de cuya ferida nadie escapaba” (DÍAZ DE GUZMAN, 1945: 185-ss).

Assim, o missionário Bartolomé de Mora, cujos manuscritos sobre as ofensivas dos espanhóis contra “los nobles y feroces Chiriguano” foi publicado em 1931 (MORA, 1931), também se refere aos Chiquitano como peça importante nessas batalhas ocorridas no início do século XVIII¹⁶ Livres eles próprios das flechas envenenadas, procuraram aliança dos Chiquitano para que, com sua ajuda, pudessem dominar outros povos da região.

Outros foram recrutados contra traficantes de escravos procedentes do Brasil. “También se les conocia con los nombres Penoquis, Tapuimiris e indios de la yerba por las yerbas ponzoñosas con que envenenaban sus flechas motivo porque esta nación el terror de todos los Países Chiriguano” (GANDIA, 1929: 66).

“los españoles supieron sacar provecho del terror que los Chiquitos infundían a sus vecinos y formaron cuerpos auxiliares de estos indios que les prestaron los mayores

¹⁶ Em relação aos Guaycuru, a mesma estratégia parece ser utilizada, uma vez que esses também temiam os Chiquito por serem excelentes arqueiros, capazes inclusive de lançar flechas sem arcos e usarem veneno (KNOGLER, *apud* HOFFMAN, 1979), por isso “es necesario que este enemigo se conquiste primero por la parte de los Chiquitos, ó asiente paces con ellos. Aunque son tan traidores, que hantas veces las han ajustado los dichos enemigos con los del Paraguay, mas en breves dias las han quebrantado con nuevas matanzas y robos” (CORTESÃO, 1596-1760: 304).

servicios (...) y a los mestizos da frontera, incapaces de conquistar por si solo el territorio de los temibles Chiriguanos” (MORA, 1921: 102-103).

As inimizades com os Guaranis remontavam ao período pré-colombiano, quando já ocorriam migrações para sua região. Supõe-se que os Tapuy miri-Chiquitos (os subordinados aos Chiriguano) tinham desbaratado parcialmente algumas delas, fatos esses que faziam deles “los únicos a quienes temen los migrantes guaranies” (SUSNIK, 1968: 168). É por essa razão que, quando o conquistador Cabeza de Vaca chegou à região do Alto Paraguai, então acompanhado por índios Guaraní, sofria um ataque por parte dos Tarapecosi (Chiquitano do sul) (CABEZA DE VACA, 1999: 275).

A alusão a esse grupo Guaraní que, vindo da Cordilheira dos Andes no século XVI conquistava povos e dominava a região, chama-nos atenção por uma característica dessa conquista, a saber, o fato de “los Chiriguanos y los Guaranies no se atrevieron a conquistar las regiones ocupadas por los Chiquitos” (MORA, 1931: 102), o que poderia ser atribuído mais ao temor pelas flechas envenenadas do que propriamente à belicosidade dos Chiquitos. Para esses povos, os venenos em geral, eram de manipulação exclusiva dos xamãs e detinham um poder especial. É o que explica, por exemplo, o fato de os Guaranis que acompanhavam Nuflo de Chaves adquirirem flechas junto aos Chiquitano, por acreditarem que o simples fato de as possuírem já os livraria dos espanhóis.

Na verdade, como afirma Susnik (1968: 41) “las flechas envenenadas, elemento cultural chiquitano, nunca fueron adoptadas por los Chiriguanos en forma integral, tratándose más bien de um ensayo accidental de la nucleación norteña igual como la intención de usar pólvora”, uma vez que “por otra parte, el uso del veneno contradecía la concepción que los Chiriguanos manifestaban respecto a cualquier ‘tupicho’ shamanico”¹⁷. De qualquer modo, “desgraciadamente para los guaranies, el veneno perdió con el tiempo su efecto y las bajas españolas fueron insignificantes y ninguno de los heridos murió como se prevía” (MORA, 1931: 108). Por essa razão, segundo Mora (1931: 110-ss), os espanhóis não ousavam partir para a guerra sem a companhia dos Chiquitano.

¹⁷ Infelizmente a autora não nos fornece maiores informações para entendermos melhor porque se trata de uma contradição.

“Quam necessários sean los Chiquitos para la guerra de los Chiriguanos, á demas de la fama de sua valentia, bien experimentada antiguamente de los mismos chiriguanos, á quienes vencieron, y emplacaron sus antepassados, de q’hasta ahora tienen bastante memoria por la tradición de unos a otros” (MORA, 1931: 108).

Como mencionado, a conquista da região de Chiquitos foi obtida por Nuflo de Chaves entre os anos de 1557-1560. A primeira Santa Cruz havia sido fundada em território habitado por grupos chiquitano. Com a transferência dos moradores da antiga Santa Cruz para um local à beira do rio Piray, poucos foram os escravos índios levados com eles. A maior parte dos Chiquitos acabou voltando à vida em seu antigo território. Neste retorno, vários foram os conflitos com os espanhóis, sobretudo em razão da necessidade que tinham das ferramentas, antes obtidas com os colonizadores. Os índios passaram então a saquear os moradores de Santa Cruz (MÉTRAUX, 1942: 118-ss). Frente a essa situação, muitos grupos se rebelaram, retirando-se para regiões ainda não conquistadas pelos espanhóis. Além disso, vindos da fronteira brasileira, os portugueses buscavam invadir a região em busca de escravos, e também com o intuito de enfraquecer o domínio espanhol para avançar os limites de seu reino (MEIRELES, 1989: 67). Como resultado dessa invasão pelos europeus, a região de Chiquitos viu o extermínio ou a drástica diminuição das populações que a ocupavam, como efeito de epidemias, matanças e deportações.

1.3. Os “índios das missões”: 1692-1767

A aceitação dos missionários, por parte dos Chiquitano estava intimamente relacionada, segundo Hoffman (1979) e Métraux (1942), à situação de penúria a qual eles encontravam-se submetidos. Primeiramente, tentaram a sublevação diante dos maus-tratos e exploração do governo de Nuflo de Chaves, mas, quando foram descobertos em assaltos aos moradores de Santa Cruz de la Sierra para obter ferramentas, acabaram sofrendo forte repressão dos espanhóis. Tal repressão se deu na forma de expedições, as quais, com a derrota dos Chiquitano, e sua falta de reação nos períodos seguintes, possibilitaram a sua escravização e sua transferência para Santa Cruz de la Sierra.

Tal visão é corroborada por relatos de missionários que participaram de sua evangelização, como o Padre Arce que, em 1691, quando encontrou o subgrupo Pinoco, seu estado caracterizava-se por uma extrema pobreza e doença. Segundo seus relatos, “hasta que abatidos con tantos golpes la altivez de los Chiquitos, vinieron el año de 1690, mensajeros de parte de los Paracás, Zumiquies, Cozos, Piñocas á San Lorenzo á pedir merced y paz á Don Agustín de Arce, Gobernador em la ocasión de Santa Cruz” (FERNÁNDEZ, [1895] 2004: 39-40).

Quando comparada a outras situações, como as que aconteceram no Paraguai e Argentina, os povos da região do Chaco ofereceram certa resistência à fundação de missões. Por sua vez, os Chiquitano não foram os primeiros a aceitarem a evangelização, antes deles uma missão foi instalada entre os Zamuco (CARVALHO, 1998: 463). A primeira redução entre os Chiquitos, a de São Francisco Xavier, foi fundada em 1692 pelo Padre José de Arce entre os Pinocas, Kimeras, Ponajikas, Guapakas, falantes do chiquitano, assim como entre os Kibicikas, Paikonekas, Burekas e Itatins, que falavam outros idiomas (KREKELER, 1984: 52).

Padre Arce promoveu a cristianização nas reduções contra a vontade dos moradores e autoridades de Santa Cruz de la Sierra, pois estes tinham interesses comerciais na região. Começou pelos Pinocas, considerados de mais alto nível dentre os subgrupos chiquitano. A incursão obteve êxito, já que estava instalada na aldeia deles uma devastadora epidemia que os tinha deixado em situação de mais completa penúria, fazendo com que aceitassem, prontamente, a ajuda dos jesuítas e seu deslocamento para fundar a missão de San Javier no

período subsequente (HOFFMAN, 1979: 35). Em seguida, os Penoquis, vizinhos dos Pinocas, foram cristianizados e reduzidos às missões (HOFFMAN, 1979: 36).

Ao todo, as missões chegaram a uma dezena. Além de San Javier, foram estabelecidas inicialmente cinco: San Rafael, San José, San Juan Baptista, Concepción de Chiquitos e San Miguel. Depois de um lapso de vinte anos, surgiram as missões de San Ignacio, Santo Corazón, Santa Ana e Santiago (MEIRELLES, 1989: 95; HOFFMAN, 1979: 53).

Os trabalhos sobre esse período citam que as reduções serviram de proteção para índios, que fugiam do sistema colonial imposto pelos espanhóis uma vez que, nesses lugares, a administração colonial não podia intervir. O sistema reducional previa o que os jesuítas chamavam de caça às almas, que consistiam em excursões em que iam à mata em busca de índios isolados para trazê-los ao sistema evangelizador. Para atraí-los, os jesuítas ofereciam, como foi dito, proteção e presentes, na forma de ferramentas de ferro, muito apreciadas. Em outros casos, eram capturados à força. Os Chiquitano foram muito usados como guias nessas expedições.

A forma como os Chiquitano fizeram tal trabalho de conversão tem como característica o que Hoffman (1979: 46-47) chamou de um “pacifismo fanático”, que os levava a serem, muitas vezes, surpreendidos por aqueles que iam evangelizar, sendo mortos e feridos muitas vezes em emboscadas. Para entendermos melhor a afirmação do autor, recorremos a um episódio relatado, segundo o qual os Chiquitano, encontrando-se entre um grupo desconhecido deixaram suas armas ao chão enquanto comiam, sendo estas recolhidas pelos seus anfitriões, que os atacaram em seguida. Segundo Hoffman (1979), os padres tiveram que desencorajar seu pacifismo fanático e, recuperando seu velho espírito guerreiro, incitando-os a valer-se da força em caso de ataque.

Ao chegarem a cada nova aldeia, os próprios padres, quando conheciam a língua nativa, dirigiam-se aos índios na tentativa de convencê-los, utilizando seus argumentos. Caso contrário, utilizavam intérpretes índios para tanto (HOFFMAN, 1979: 22). Os argumentos utilizados giravam em torno do oferecimento de uma vida mais farta nas missões, frente à instabilidade na qual viviam. Ofereciam também as ferramentas. Contrapunham à vida mais isolada a que estavam habituados na floresta, a segurança de

viver com mais pessoas nas missões, onde a defesa contra os inimigos seria mais eficaz (HOFFMAN, 1979: 23).

Em 1726 havia registros que atestavam ataques dos Chiriguanos às Missões de Chiquitos, sendo então repelidos pelos índios convertidos (MARTIN DE MOUSSY, 1864: 69). No ano seguinte, “en la sublevación del año de 1727, los Españoles recurrieron a la ayuda de los Chiquitos, guerreros temidos por los Chiriguanos” (SUSNIK, 1968: 125). Como resultado:

“los soldados de Santa Cruz e indios Chiquitos, con su gobernador (...) entraron e dieron muerte a muchos enemigos, y cautivaron a más de mil chiriguanás de ambos sexos (...) y lo ejecutaron al año siguiente de 1729” (GANDIA, 1929: 48).

Há estudos que conferem à presença dos índios nas missões jesuítas na região, a responsabilidade pela guarda de suas fronteiras, como o trabalho de Meireles (1989) sobre a formação da fronteira entre Brasil e Bolívia no século XVIII¹⁸, que procurou mostrar como os grupos indígenas, reduzidos nas missões, serviram como muralha contra a invasão dos portugueses vindos pelo pantanal mato-grossense.

Para reforçar este argumento, Meireles (1989) mostrou como que, com o fim das missões no século XVIII, os bandeirantes paulistas acabaram invadindo a região e fundando fortes, destacamentos militares e cidades, de novo com a presença indígena.

“No século XVII, a região de Santa Cruz transformou-se em um foco de expedições escravagistas. (...). Nesse período houve uma das mais graves incursões ao reduto jesuíta: uma bandeira vinda de territórios portugueses entrou em terras espanholas aprisionando e escravizando índios. A bandeira havia chegado através do rio Taquari, afluente do Paraguai, onde alcançou a “Lagoa dos Xarayés”, ou seja, o pantanal mato-grossense, e encontraram a ocidente um grupo de Chiquitanos: os Taos e os Peñoquis,

¹⁸ Parte importante da história da formação do estado de Mato Grosso teve como palco a região abordada neste capítulo, cuja primeira ocupação se deu na segunda metade do século XVI, por iniciativa dos espanhóis, como se vê pelos relatos acima descritos. Na tentativa de conter tal expansão, os bandeirantes da Capitania de São Vicente empreenderam expedições de conquista e fundaram, no ano de 1752, um povoado, Vila Bela da Santíssima Trindade, que se transformou na primeira capital da Capitania de Mato Grosso. Além da capital e, também para garantir o domínio sobre a região, os portugueses ergueram o Forte Príncipe da Beira, no Vale do rio Guaporé.

que prenderam como escravos. Numa ofensiva da coroa espanhola, com a ajuda de 500 Chiquitanos (Boros, Tabicas, Taucas e outros) armados de flechas puderam deter os portugueses” (FERNANDES DA SILVA et al, 1998: 25).

Assim,

“el año de 1681 se atrevieron 40 portugueses del Brasil a atravesar toda la Provincia del Paraguay hasta una nación que habita no lejos de Santa Cruz de la Sierra llamada Chiquitos, de quienes apresaron buena cantidad; pero ellos dejando descuidar a los portugueses los mataron a todos. No asimilaron por esto los portugueses, pues al año de 1683 se aprestaba otra esquadra de Paulistas p.^a dha empresa, como dize el P. Altamirano en informacion dada el año de 1683 por mandado del Sr. Presidente de Indias” (CORTESÃO, 1596-1760: 318).

Para ajudá-los nessa defesa, os espanhóis forneceram armas aos Chiquitano para que pudessem “resistir a las invasiones de los Mamelucos que en ciertos años han penetrado hasta las Misiones” (CORTESÃO, 1596-1760: 323). No entanto, mesmo quando isso não ocorria, conforme se viu pelos registros deixados por um cabo, morto por índios nas missões no ano de 1770, quando em viagem de reconhecimento na região entre Vila Bela da Santíssima Trindade e Santa Cruz de la Sierra, as missões de São João, São Tiago e Santo Coração eram aquelas que tinham as nações “mais ferozes: não tem armamento nenhum, mais do que seus arcos e frexas” (Ofício de João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres acerca da sublevação da dos índios da missão de San Ignacio. Doc 1585 de 04/09/1790).

Os pagamentos ocorriam também com base em outros bens, como enfatiza o padre Lascamburu, afirmando:

“que los Chiquitos por si se han defendido de los Portugueses con cuanto más facilidad podrán romper por los dichos enemigos Guaycurús y sus aliados; y después de vencidas todas las dificultades de alli; se procurará ayudarles con vacas y cabalgaduras” (CORTESÃO, 1596-1760: 310).

Mesmo que “los ha hecho temibles desde su infidelidad; es verdad que antes en sus guerras y después en alguns encuentros con los portugueses usaron y jugaron flechas envenenadas de certo árbol que ellos conocen”, o padre Sánchez (1910: 79) foi obrigado, assim, a admitir que os Chiquitano prestavam ajuda também aos missionários. Esse padre continuou falando das ofensivas portuguesas na tentativa de levar consigo os Chiquitano, dizia que eles haviam tentado atravessar os povoados de Santa Ana e San Rafael.

Vários autores destacaram o papel que os Chiquitano tiveram na formação da fronteira luso-brasileira. De qualquer modo, a disputa territorial e o processo histórico de formação do Brasil e da Bolívia enfatizaram esse movimento de inserção territorial dos grupos da região de fronteira, bem como uma intensa articulação étnica (COSTA, 2000: 42). Do lado brasileiro, o crescente interesse dos portugueses pela consolidação das fronteiras ocidentais de sua colônia levou-os a identificar as principais vias de acesso e de comunicação com as vilas do litoral e a fortalecer os pontos estratégicos por onde poderiam ocorrer invasões de território¹⁹.

Esses fatos justificavam a criação da Capitania de Mato Grosso independente de São Vicente, bem como a escolha de Vila Bela, situada na margem oriental do Guaporé, como a sua capital. A Capitania de Mato Grosso, desmembrada de São Vicente, abrangia uma imensa região que se limitava ao norte com a Capitania de Grão-Pará e Rio Negro, ao sul com as capitanias de Goiás e São Vicente, e ao ocidente com as Províncias de Chiquitos e Mojos e com o Paraguai, totalizando 48 mil léguas quadradas (MEIRELES, 1989).

¹⁹ O Tratado de Tordesilhas definiu a região do Pantanal como pertencente à Coroa espanhola, compondo assim, o Vice-reino do Peru até o ano de 1535. Após esta data passou a pertencer ao Vice-reino da Prata, e de 1617 a 1750 ficou sob a administração do Governo do Guairá. Com a assinatura do Tratado de Madrid, a área foi oficialmente incorporada ao território brasileiro sob o domínio da Coroa portuguesa. As disputas por questões territoriais, tanto em nível diplomático como militar, entre portugueses e espanhóis, permaneceram ininterruptas de 1640, quando da separação das duas coroas ibéricas, até 1750, ou um pouco mais. Em decorrência dessas lutas, as coroas assinaram os tratados de Madrid (1750) e de Santo Ildefonso (1777), que estipularam claramente o rio Paraguai como faixa limítrofe, desde o rio Ipané ao rio Jauru, incorporando ao território brasileiro, de domínio português, toda a área compreendida entre o rio Paraguai e a linha de Tordesilhas (MEIRELES, 1989).

Figura 3: Mapa das Cortes. Fonte: Fundação Odebrecht 1985.

A organização espacial das missões obedecia a um padrão, segundo o qual havia uma grande praça central, em relação à qual desenhavam-se ruas perpendiculares. Nessas ruas, organizadas por grupos étnicos, estavam as casas dos índios. Um conjunto de ruas habitadas por um grupo formava o que se chamava de bairro (HOFFMAN, 1979: 55).

A disposição espacial das ruas era tal que a forma geométrica adquirida pelas missões aproximava-se a de um quadrilátero. Em uma das ruas ficavam os prédios que serviam de moradia para os padres, e se destinavam também às atividades coletivas: escola, refeitório, despensa, incluídos também aí os salões onde aprendiam ofícios, como os de ferreiro ou de carpintaria, tecelagem, fabricação de instrumentos (HOFFMAN, 1979: 55).

Como mencionado, o sistema reducional organizava-se espacialmente em parcialidades, em que cada uma delas possuía seu chefe, chamado por eles cacique. Foi instituída uma língua geral ou franca, o Chiquitano, que deveria ser utilizada por todos. O sistema econômico estabelecido pelos jesuítas diferia daquele vivenciado pelos grupos ali reduzidos, uma vez que a agricultura em grande escala, e com produção de excedentes, foi implantada nas missões, incluindo aí novos cultivos, como o arroz, e principalmente, algo que se tornou, em tempos futuros, economicamente e simbolicamente muito importante: a introdução do gado bovino (HOFFMAN, 1979: 55-ss).

Como foi dito, nas missões, os indígenas tinham que produzir para sua subsistência, bem como gerar excedentes. Assim acontecia em relação aos produtos agrícolas, mas também em relação a outros produtos usados para o comércio, como a cera de abelha, além de telas e outros, que eram trocados com outras reduções que não os produziam, ou então vendidos a outras regiões do país, ou ainda para o Peru. Os produtos agrícolas excedentes eram usados para atender aqueles que não podiam arcar com as próprias necessidades, como os idosos, inválidos e órfãos. Em três dias da semana, trabalhavam nos campos particulares e, em outros três dias, nos campos coletivos, nos cultivos e atividades nas áreas que eram comuns. Como não conseguiam suprir sua demanda por proteínas, ficavam na mata em alguns períodos para caçar, o que lhes possibilitou vivenciar, por curtos períodos, seus modos de vida tradicionais (HOFFMAN, 1979: 55-ss).

Outra modificação imposta pelo sistema jesuítico foi a hierarquização política, instituindo o *cabildo*, ou seja, estrutura constituída por cargos políticos ocupados por índios das diferentes parcialidades, mas sempre encabeçado por um missionário, obviamente com poderes bastante superiores aos dos outros. As autoridades indígenas eram utilizadas para garantir a manutenção da ordem, frente aos índios, oferecendo-lhes algumas regalias que os mantinham subordinados aos missionários (HOFFMAN, 1979: 55-ss).

Nessa perspectiva, *iriabo*, que antes agregava as funções de chefe e xamã, passou, neste momento da vida nas missões, a ter apenas a sua primeira prerrogativa preservada. Os chefes eram responsáveis por manter a unidade de cada tribo nos bairros dentro da redução. Já a função de curandeiros passou a ser assumida pelos missionários, que atuavam utilizando um procedimento da medicina à época, conhecido como sangria. Segundo Fernández (1896: 49 *apud* HOFFMAN, 1979: 18), a eficácia de tal prática era muito difundida entre os índios das Missões de Chiquitos, uma vez que se adequava a sua crença de que “lo sangre y otros humores de que se alimenta la parte inferior del hombre podrían corromperse y causar malignos efectos y malas impresiones aun en la alma; por esto, por la más leve indisposición se querían sangrar”.

O principal objetivo das missões era a evangelização dos índios, o que se conseguia também por meio da celebração das freqüentes missas, aproveitando-se o talento e o gosto indígenas em expressões artísticas, como a música e o teatro, dentre outras, as quais eram utilizadas nas celebrações religiosas, nas procissões, nas festas etc. Garantiam a obediência dos índios, pelo medo frente aos castigos divinos, causadores de desgraças individuais. Além disso, traçavam um paralelo entre os poderes dos padres e dos xamãs, precisamente pela capacidade de ambos de curar e trazer os malefícios etc (HOFFMAN, 1979: 18).

O caráter monogâmico dos Chiquitano, a exceção feita aos chefes, foi obviamente preservado nas missões, além da prerrogativa de serem os pretendentes de uma moça, bons caçadores, o que demonstravam ao depositarem as caças obtidas à frente da casa da noiva para provar sua perícia (FERNÁNDEZ, 1895 [2004]: 56).

Na visão de Hoffman (1979: 2), o isolamento das missões permitiu que os ensinamentos dos padres tivessem perpetuidade.

1.4. Depois das missões: os *pueblos* dos séculos XVIII e XIX

Com a saída dos jesuítas em 1767, a administração das missões passou a ser colonial. Nesse momento, muitos indígenas, sobretudo aqueles que haviam chegado mais tardiamente, voltaram para seus antigos locais de ocupação e retornaram à vida de antes. Outros, mais acostumados, tentaram permanecer, mas foram muitos os conflitos com os novos responsáveis pelo regime que se instalava desde então, os franciscanos, e depois os funcionários públicos, e que “convierte em vasallos del Rey a esos rebaños de los padres” (RENÉ MORENO, 318 *apud* HOFFMAN, 1979: 64). Tal mudança, como veremos, acarretou grande parte dos conflitos, ocasionando o fim do sistema missional no ano de 1850.

Uma das modificações mais sensíveis ocorreu em relação aos cuidados médicos, que os jesuítas ofereciam e foram negligenciados pelos novos administradores. Assim, muitas doenças instalaram-se nas reduções concorrendo para uma depopulação bastante acentuada no período pós-jesuítico (HOFFMAN, 1979: 67). A queda dos níveis populacionais das missões deveu-se também à intensificação da vinda de índios para o outro lado da fronteira.

“A fuga de índios para o lado português aumentou consideravelmente durante o governo de Luiz Albuquerque de Melo e Cáceres, que substituiu Sousa Coutinho em julho de 1771, a evasão de Chiquitos foi notável” (MEIRELES, 1989: 165).

No entanto, foi em 1778 que ocorreu a maior emigração de índios da Província de Chiquitos para Mato Grosso. Tratou-se na verdade de um grupo Saraveka, de filiação lingüística *Arawak* que, no século XVIII estava localizado em uma região próxima à Missão de Santa Ana, quando foi recolhido a ela e que, posteriormente dirigiu-se para a margem direita do rio Paraguai. O fato colaborou para que, segundo Meireles (1989: 162), o capitão-general Luiz Albuquerque de Melo e Cáceres pudesse fundar a cidade de Vila Maria, hoje Cáceres.

Conforme o documento da fundação de Vila Maria, escrito por Luis de Albuquerque,

“cerca de quarenta famílias de mesma sorte desertados das Missões Castelhanas do Coração, de São José de Chiquitos, cujas famílias vieram todas a cavalo em mullas, e éguas desde as referidas missões, trazendo noticias de que estas estavam quase solitárias pelo crescido numero de seus habitantes desertados...” (carta de Luis de Albuquerque, 29/11/1778, doc.1218).

Figura 4: Índios castelhanos. Fonte: Alexandre Rodrigues Ferreira (1974).

Figura 5: Vila Maria do Paraguai (época de sua fundação). Fonte: Fundação Odebrecht (1985)

Ainda com o objetivo de povoar a região, Luiz de Albuquerque fundou em um local onde estavam estabelecidas fazendas de gado, à margem direita do rio Barbados, a povoação de Casalvasco, que recebeu grupos Saraveka (grupo *Arawak*) e Koraveka (grupo *Otuke*, do tronco Macro-Jê) da Missão de Santa Ana em seu aldeamento para índios (MEIRELES, 1989: 199). Além disso, o então governador adquiriu uma boa fazenda de gado (Fazenda Nacional de Caiçara) na margem oposta de Vila Maria, que serviu para abrigar famílias de Chiquitano evadidas das missões espanholas, confrontantes com a Província de Mato Grosso.

“Em 1763 fundou-se a aldeia de S. João na margem direita do Guaporé, abaixo da foz do rio Bauré, onde se recolheram os índios que haviam fugido da missão hespanhola de S. Miguel” (CALDAS, 1887: 45-6 *apud* COSTA, 2000: 32).

Segundo Meireles (1989: 177),

“não há dúvida de que os portugueses preferiam acolher os índios vindos das missões, familiarizados com o trabalho, do que os índios que vinham das aldeias, ‘selvagens’. Os espanhóis reagem a essas acolhidas recebendo os escravos fugidos da margem direita”.

Mesmo assim, em carta ao secretário de Estado Martinho de Melo e Castro, Luiz de Albuquerque reclamou a falta de famílias brancas para povoar a recém criada Vila Maria que, até então, apenas havia acolhido índios desertados das Missões e que eram tidos como “índios ferozes quase sempre inconstantíssimos, ferozes e indomáveis ou duma indolência e preguiça sem exemplo, (...) depois de executarem as suas costumadas rapinas, mortes e outros danos...” (FERNANDES DA SILVA et all, 1998: 26).¹ Recebe, no entanto, em seguida mais 40 famílias que haviam desertado da Missão de Coração de Jesus e São João, da Província de Chiquitos, que a esta altura encontravam-se “quase solitárias”.

As missões que àquela época mais cederam índios para o lado português foram as de São Simão e São Ignácio, segundo atestam documentos em que espanhóis pedem a devolução de índios evadidos dessas missões conforme Ofício de Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres sobre a pretensão do governador de Chiquitos, doc 1405 de 14/03/1783 e conforme Ofício de João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres acerca da sublevação da dos índios da missão de San Ignácio, doc 1585 de 04/09/1790. Ou ainda é o que se viu pelos dados extraídos do Catálogo das Missões de Chiquitos, no ano de 1767, ao evidenciar os casos de fugas de índios de São Simão para Mato Grosso e a depopulação do

¹ As impressões sobre o caráter dos índios alternam-se em função talvez do interesse daqueles que os descrevem. Em uma comparação entre os índios de Mojos e Chiquitos, lê-se: “Chiquitos são mais doces e submissos que Mojos, porém menos industriais. Porém não são desprovidos de resolução ou bravura” (DESDEVISES DU DEZERT, 1918: 6-ss).

lugar, também devido às epidemias (Catálogo das Missões de Chiquitos no ano de 1767, doc. 811).

Outro fator que pode ter acarretado as fugas são os castigos imputados pelos espanhóis nas sublevações que ocorreram nas missões, como aquela de 1790, em São Ignácio, que ocasionou a fuga de índios para escapar dos castigos. As próprias autoridades espanholas reconheceram isso (Ofício de João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres acerca da sublevação da dos índios da missão de San Ignácio, doc 1585 de 04/09/1790).

Há um relato apresentado por Ferreira (1974: 94) em que apresenta o episódio ocorrido no ano de 1787, quando encontra dois casais de “índios espanhóis”, provenientes da Missão de Santa Ana, da qual haviam desertado, e orienta que sejam aceitos nos novos povoamentos que estão sendo fundados no lado português da fronteira.

“Falavam sofrivelmente a língua espanhola; indicavam uma notável educação e ensino nos dogmas da Fé e nas demonstrações exteriores de religião; pediam e recebiam o que se lhes davam com urbana humilhação, acrescentando ao benefício o agradecimento expressado pelas palavras – Diós se lo pague; beijavam de joelhos o escapulário ao religioso carmelita, capelão da Expedição; ajoelhavam-se para rezarem quando ouviam as badaladas do meio dia e trindades; não desconheciam o uso do açúcar, da manteiga, do chocolate e das carnes, particularmente a da vaca, que eles diziam que, nas suas Povoações a comiam fresca todos os domingos, por haver nelas muito gado. Vestiam umas túnicas sem mangas a que eles chamavam camisetas, que eram mais curtas e mais compridas as das mulheres, sem outra alguma roupa interior. Eram as ditas túnicas de tapuirana, que é um certo tecido de algodão entre os nossos índios, com a diferença que o de que usavam os ditos espanhóis era entremeado de listras de lã tinta de encarnado”.

Com a independência da Bolívia, em 1825, o governo dividiu as terras da Chiquitania entre os brancos e mestiços de Santa Cruz, sendo que os indígenas acabaram se tornando, juntamente com a terra, propriedade dos patrões. Entre os anos de 1880 e 1920, estiveram envolvidos nos trabalhos dos gomais, ao norte da Bolívia, em um sistema que os endividava e obrigava-os, por causa das dívidas impossíveis de pagar, a permanecerem explorados no trabalho (BÜRK, 2000: 58).

Uma emigração importante ocorreu durante os quatorze anos das guerras de independência, de 1810 a 1824, momento em que o então governador da região de Santa Cruz comete horrores contra índios da missão de Santa Ana (formada pelos Chiquitano, Koraveka, Saraveka e Kuruminaka). As tropas espanholas, necessitando evacuar Santa Cruz, refugiaram-se na Província de Chiquitos, sendo perseguidas em 1814, pelo general Uvarnes, chefe do partido independente. O então governador apoderou-se de todos os objetos sagrados e ornamentos da igreja de Santa Ana, requisitando ainda gado e cavalos da missão, além de obrigar os índios a segui-lo com as famílias em sua fuga para o Brasil “(...) muitos escaparam e os brasileiros se apoderaram de 300 famílias que foram retidas em Casalvasco. (...). A guerra continuou e muitos índios morreram sob os golpes do exército em Santa Bárbara. Muitos outros foram mortos em São José” (FENANDES DA SILVA et al, 1998: 27).

Ainda no século XIX, há notícias de índios saídos da região das Missões de Chiquitos, mais propriamente dos grupos Saraveka e Koraveka², que se dirigiram para Casalvasco (Meireles 1989: 118). Há um registro feito por Riedel (TAUNAY, 1891: 30), membro da expedição do Barão de Langsdorff, realizada em 1827, quando encontrou os Chiquitano próximos ao destacamento militar de Casalvasco:

“nous nous occupâmes à prendre les relations les plus interessantes sur les indiens Chiquitos, qui s’y trouvent em grand nombre, sur leur langue, moeurs, sur les progres de leur civilisation”.

Segundo os relatos de D’Orbigny, viajante francês que visitou a missão de Santa Ana, “el carácter de esas naciones estriba em um fondo de bondad a toda prueba y en uma sumisión sin limites a sus jefes. Su trato inspira confianza, y entre ellos la hospitalidad está llevada ao extremo. Semejantes a niños grandes sin voluntad, están, empero, dotados de natural agudeza. Tan ardientes en el placer como pocos trabajadores, se entregan

² Ainda hoje, em Cáceres, como em Porto Esperidião, encontramos seus descendentes ocupando os bairros periféricos das referidas cidades, como será descrito em maior detalhe no capítulo subsequente.

sucesivamente a la danza y a los juegos de destreza” (D’ORBIGNY, 1945: 1271 *apud* HOFFMAN, 1979: 71).

Conforme tais informações, recebiam os visitantes com festas em que, mesmo nessa época, se bebia chicha. D’Orbigny (1945 *apud* HOFFMAN, 1979: 80-ss) considerou ter havido certa tolerância dos jesuítas em relação às festas, que perduraram até o tempo em que esteve lá, assim como o jogo de bola de cabeça.

O secretário do governo provincial, Bach (1843), alemão que foi morar na Bolívia, é outra fonte importante para o século XIX. Bach (1843) confirmou os relatos de D’Orbigny (1945) sobre a permanência de certos costumes, dentre eles a festa do padroeiro, que reúne a todos na igreja da missão, e tem duração de três dias (BACH, 1843: 74 *apud* HOFFMAN, 1979: 85). Assim também ocorria na Semana Santa, onde pôde assistir a muitas encenações que assumiam, segundo Bach (1843: 74 *apud* HOFFMAN, 1979: 88), um caráter bastante realista.

Os dados de D’Orbigny (*apud* HOFFMAN 1979: 79) são interessantes na medida em que compara as taxas populacionais de 1767 às do início do século XIX, mostrando que, em algumas reduções, a população caiu pela metade. Como esse autor procura separar por etnias os grupos ali reduzidos, verificando aqueles que ainda se distinguiram dos outros pela língua, trouxe conclusões acerca da pequena distintividade étnica no interior das missões.

A economia dos tempos dos jesuítas permaneceu, com a obrigação de se cultivar os campos comunais em três dias na semana, e os particulares também por três dias. Pelas observações de Bach (1843: 74 *apud* HOFFMAN, 1979: 88), percebeu-se que tanto em relação àqueles que foram para as cidades, como em relação aos que permaneceram nos *pueblos*, como passaram a ser chamadas as antigas reduções, conservaram-se as especialidades individuais criadas pelos jesuítas: havia os curtidores, ferreiros, sapateiros, torneiros. Produtos, tais como a cera das abelhas, utilizada para a confecção de velas para as igrejas podiam ser comercializados livremente pelos índios, o que se estabeleceu a partir de 1824. De qualquer modo, segundo Hoffman (1979: 74), a exploração ainda permanecia, uma vez que não sabiam mensurar corretamente o valor dos produtos, sendo por isso logrados pelos comerciantes, conclusão da qual talvez possamos discordar, tendo em vista

as suas noções relativas aos donos dos recursos naturais e as obrigações decorrentes das relações que têm que estabelecer com esses seres para poder acessar tais recursos.

Ainda segundo Hoffman (1979: 76), a administração secular representou um mau negócio para o governo, já que a produção era bem menor do que a obtida no tempo dos jesuítas. Uma epidemia de varíola, em 1830, acarretou grande decréscimo populacional nas missões (HOFFMAN, 1979: 79).

Os autores que deixaram observações sobre essa época reiteraram a decadência da região e da produção de gado, enfim, da economia em geral, e afirmaram que o governo tinha mais gastos com funcionários que mantinha lá, do que lucro com a venda dos produtos das missões. Castelnau (1949), naturalista francês que atravessou grande parte da América do Sul no século XIX, chamou a atenção para o fato dos índios continuarem sendo subjugados, apesar da liberdade obtida. Mesmo decadentes, a impressão que Castelnau (1949) tem das reduções é de comunidades organizadas (HOFFMAN, 1979: 97).

Relatos para o final do XIX não provêm de viajantes, pois nenhum esteve lá nessa época. Há dados que provêm de René Moreno, historiador da Bolívia. Esse período corresponde ao fim do sistema missional, e à vida dos Chiquitanos nos *pueblos*. O quadro que emerge em suas observações evidenciou a exploração e dependência dos índios em relação aos patrões, o que é ainda melhor manejado por estes pela inclinação à bebida por parte dos índios. Imputa a esse fato uma característica das relações inter-étnicas, e chama a atenção para a preferência das índias pelos brancos e mestiços de Santa Cruz, pois “el indio es ebrio e impotente en Chiquitos, la india voluptuosa e insaciable, el clima un excitante afrodisíaco muy enérgico, señaladamente para con los forasteros” (RENÉ MORENO, 1888: 587-88 *apud* HOFFMAN, 1979: 99). Para além dessa visão pouco lisonjeira sobre os Chiquitano, fato é que as relações com os grupos vizinhos, formados dentre outros, também pelos mestiços e negros da fronteira brasileira, eram bastante evidenciadas pela literatura da época.

1.5. Considerações finais: o contexto das relações interétnicas

No percurso deste capítulo relatamos a história de contato do grupo procurando enfocar igualmente os mais variados períodos dessa trajetória. A incursão por essa longa história revelou-se muito importante para que pudéssemos entender certos aspectos da identidade dos Chiquitano, tal como esperamos também auxiliie o leitor deste trabalho.

Vimos que a categoria Chiquitano, ou pelo menos aquela que lhe deu origem, Chiquitos, foi usada pelos primeiros viajantes para designar alguns povos no século XVI, serviu também para denominar uma região, a Província de Chiquitos. Sabe-se, além disso, que a designação Chiquitano recobriu, desde as primeiras notícias que se obtém desta região, uma série de grupos com características culturais e lingüísticas próprias. Apesar das dificuldades para a apreensão dos termos, nas informações deixadas nos primeiros anos da conquista, Tobacicocis corresponderia a um etnônimo de grupo Chiquitano, sendo o sufixo *coci* utilizado, em geral, para designar grupos Chiquitano ou incorporados por eles.

Isso nos levou a uma característica mencionada em diversas fontes compulsadas e que diz respeito ao alto grau de relacionamento entre os grupos que povoavam essa região, por meio de visitas, trocas rituais, jogos, guerras de captura e casamentos. No interior do sistema missional, organizado na Província de Chiquitos de forma que, em uma mesma missão, encontravam-se reduzidos índios de diversas origens étnicas, tais características foram ainda mais realçadas, e o Chiquitano passou a aglutinar também grupos de origem *Arawak* e *Otuke*, dentre outros, além de seu idioma ter sido utilizado como língua franca nas missões. Nos anos subseqüentes, isto é, no início do século XX, tal como veremos no próximo capítulo ao tratarmos do contexto regional e da história recente do grupo, a categoria continua sendo utilizada para recobrir outros grupos, tais como os Bororo e os Guató, que habitavam a porção oeste do território brasileiro. Mesmo assim, e retomando certas concepções do século XVIII quando eram designados “índios espanhóis”, a literatura mais recente produzida aqui os identifica como “índios bolivianos”.

Os grupos designados como Chiquitano vivem atualmente dos dois lados da fronteira mato-grossense com a Bolívia. Na Bolívia, os centros missionais agregam grande parte da população, assim também os ranchos, comunidades situadas ao redor das antigas missões. Tanto na Bolívia como no Brasil, os grupos locais, autônomos política e

economicamente, como veremos em capítulos subseqüentes, reproduzem certa lógica das missões, e sua identidade aparece ligada a um santo padroeiro que, em geral, dá nome ao lugar.

Nessa perspectiva, o termo Chiquitano tal como hoje é concebido, no Brasil, aparece relacionado a comunidades situadas na fronteira, ou a descendentes de grupos bolivianos que estiveram reduzidos nas missões, e são, portanto, “católicos” e “civilizados”, o que, no imaginário regional, os diferencia de outros grupos, tidos como “índios” e “selvagens”, tal como, por exemplo, os Nambikwara, localizados mais ao norte dos Chiquitano.

Capítulo 2

O contexto regional

2.1. Apresentação

O capítulo que ora se apresenta é intitulado “O contexto regional”, sendo seu propósito o de apresentar a configuração geográfica, bem como sócio-econômica da região que engloba não só as aldeias em que fiz trabalho de campo, mas também a cidade de Porto Esperidião, vizinha ao território Chiquitano, tendo em vista a ampla utilização da cidade pelos Chiquitano para freqüentes visitas a familiares que ali residem, compras, auxílio médico etc. Desse modo, procuramos apresentar os aspectos ecológicos, que incluem dados sobre clima, relevo, hidrografia, vegetação, bem como os processos históricos e sociais recentes porque passou a região, com o intuito de resgatar os traços mais marcantes do processo de contato dos índios com os brancos nesse contexto.

Os dados arrolados no capítulo provêm de material bibliográfico publicado em livros, tal como a literatura sobre o início do século XX, que compreende textos de militares, viajantes e padres, bem como uma monografia feita por um etnólogo. Há ainda estudos editados pelos órgãos do Governo do Estado de Mato Grosso, ou do Governo Federal, através do IBGE, entrevistas com funcionários da prefeitura de Porto Esperidião, bem como pesquisa de campo nesta cidade. Nesse sentido, a descrição histórica que emerge no item que lhe é dedicado, neste capítulo, procura associar informações trazidas pelos documentos com aquelas oferecidas pelos relatos orais, diferentemente do que ocorreu no capítulo 1, em que as fontes empregadas foram essencialmente documentos escritos. Vale lembrar que, tanto para este capítulo, como para o anterior, os dados da história regional são discutidos tendo em vista a apreensão de elementos que nos ajudam a compreender tais representações de identidade e de alteridade envolvendo índios e brancos que, no contexto urbano, são mais facilmente apreendidas.

Uma importante fonte de inspiração para a construção desse capítulo foi o trabalho da antropóloga Lasmar (2005) sobre os processos de aproximação das populações indígenas do Alto Rio Negro em relação ao mundo dos brancos, a partir de uma etnografia feita na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Além disso, o modo como a autora aborda os temas de interesse para sua tese, ou seja, aqueles ligados à mudança, tais como as relações matrimoniais entre mulheres indígenas e homens brancos, a busca pelas mercadorias, a mudança para a cidade, tem como foco prioritário o ponto de vista dos índios sobre o mundo e sobre a vida social, tal como pretendemos realizar aqui.

2.2. A região do Aguapeí: geologia, regime hídrico e térmico, clima e vegetação.

Então, foi, pois de água que se encheu... Mas antes a terra foi destruída pela água, com vento e também com fogo. Sim, com fogo também a terra se acabou, antes, e depois veio o Senhor Jesus Cristo... Por último foi o dilúvio. Antes havia muitas coisas, sim! Com o fogo se queimava tudo. Não havia colinas antes. Por isso é que quando vinha o vento, derrubava tudo, não é?
(Fragmento extraído do Mito Chiquitano de Origem da Terra.
In: BÜRK 2000: 76)

As localidades enfocadas na tese pertencem à região do Aguapeí, um divisor de águas entre as Bacias Amazônica e do Prata. Mais especificamente, a T.I. Portal do Encantado, de onde provém a maior parte dos dados, situa-se no interior do Parque Estadual da Serra de Santa Bárbara, uma unidade de proteção integral localizada nas terras altas da Amazônia Ocidental, entre os estados de Mato Grosso e Rondônia, próxima à fronteira com a Bolívia (IBGE, 1998).

A área de proteção ambiental foi criada pelo Decreto 1.797 em 04/11/97, o qual posteriormente foi homologado com a Lei nº 7.165 em 23/08/99. Com uma área total de 120.092 hectares e abrangendo os municípios de Pontes e Lacerda (1.312.292 ha) e Porto Esperidião (581.473 ha), na sua área está localizado o ponto mais elevado de Mato Grosso, o cume de Monte Cristo, com 1.023m. A Terra Indígena Portal do Encantado está inserida na Depressão do rio Guaporé, no interior daquele parque (IBGE, 1998).

Denominada de Formação Guaporé, essa seqüência possui o nível inferior constituído por sedimentos argilo-arenosos parcialmente laterizados (depósitos aluviais antigos) e o superior em fase de formação, formando os sedimentos das áreas sazonalmente alagáveis, incluindo as planícies fluviais, correlacionadas à Formação Pantanal (ALMEIDA, 1964; BRASIL, 1982; AB'SÁBER, 1988; PCBAP, 1997)¹. Os principais córregos que banham as

¹ Desde meados do século XIX foram feitas referências aos sedimentos arenosos e inconsolidados que ocorrem ao longo do rio Guaporé, cuja espessura máxima é de 30m e a mínima é de cerca de 10m. A Formação Guaporé ocorre de forma restrita na Bacia do Alto Paraguai e ocupa uma porção de 900 km² situada a oeste de Cáceres, sendo o contato com as demais litologias pertencentes ao Complexo Xingu feito por meio de discordâncias litológicas. O nível superior dessa formação acha-se ainda em fase deposicional, enquanto o nível inferior apresenta-se parcialmente laterizado. As fontes

terras ocupadas pelos Chiquitano são os córregos Fortuna e Tarumã, da Bacia do Alto Paraguai e o Barbado, da Bacia do Guaporé (IBGE, 1998).

O regime da precipitação é tipicamente tropical e representado por dois períodos distintos: um chuvoso, de outubro a março, período em que se registra 80% do total anual das chuvas, e outro seco, de abril a setembro. O trimestre mais chuvoso compreende os meses de dezembro a fevereiro, com cerca de 50% do total anual das chuvas nas porções norte e central, e 30% na porção sul. Janeiro é o mês com maior índice pluviométrico, com precipitação média de 150mm a 250mm, respectivamente ao sul e ao norte, e julho é o mês mais seco, com precipitação média de 10mm a 40mm, respectivamente no norte e no sul da bacia (BRASIL, 1982; PCBAP, 1997)².

De acordo com a classificação de Köppen, o clima da Bacia do Alto Paraguai não apresenta variação de tipo, podendo toda a região ser descrita como Clima Tropical de Savana (AW) (PCBAP, 1997). A temperatura média anual na Bacia do Alto Paraguai varia de 22°C a 25°C, com valores mais altos na planície do Pantanal mato-grossense. Outubro é o mês mais quente, com temperatura média entre 23°C e 27°C, e julho o mês mais frio, com temperatura média entre 17°C a 22°C, sendo que a amplitude das temperaturas médias no ano é de cerca de 4°C ao norte, e 7°C ao sul.³

dos depósitos são formações geológicas que compõem o Grupo Aguapeí, a Formação Pimenta Bueno e o Complexo Xingu, tendo a bacia de deposição seu início próximo ao Destacamento de Fortuna, área que atua como um divisor de águas da Bacia Amazônica, representada pelo rio Guaporé e seus afluentes, e da Bacia do Prata, representada pelos afluentes do Alto Rio Paraguai (ALVARENGA et al, 1984]; BRASIL, 1982; PCAB, 1997).

² A precipitação média anual na Bacia do Alto Paraguai varia de 800mm a 1.600mm e mostra uma distribuição espacial diretamente relacionada com o relevo da região. Apresenta um total anual de 1.400mm a 1.600mm nas encostas circundantes dos Parecis e do Planalto dos Guimarães, ao norte, nas Serras de São Jerônimo de Maracaju, a leste, e na Serra do Bodoquena, ao sul, locais com altitudes maiores que 500m, e um entre 800mm a 1.200mm na parte mais baixa da bacia, que engloba toda a planície do Pantanal mato-grossense (PCBAP, 1997).

³ A temperatura máxima média anual varia de 29°C a 32°C, sendo na planície pantaneira e ao norte da bacia registradas as maiores temperaturas. As máximas médias mensais no norte da bacia variam de 30°C a 34°C em julho e agosto, de 28°C a 34°C de julho a agosto na planície do Pantanal, e de 25°C a 32°C em março no sul da bacia, respectivamente. A temperatura mínima média anual na Bacia do Alto Paraguai oscila entre 17°C a 20°C, sendo também as maiores temperaturas mínimas médias anuais registradas no Pantanal mato-grossense. Em toda a bacia, as temperaturas médias mínimas mensais variam de 8°C a 15°C, nos meses de julho e agosto, e de 20°C a 23°C nos meses de dezembro a fevereiro (PCBAP, 1997).

Embora situado em área da Amazônia Legal, o Cerrado é a formação dominante nas paisagens da região (AB'SÁBER, 1971; 1977), com o Pantanal do rio Guaporé apresentando grande riqueza de ambientes em razão das inundações sazonais decorrentes dos períodos de inundação. Na região há registros de transição de vegetação do Cerrado para a Floresta Amazônica: abaixo dos 300m, em áreas planas, dominam o Cerrado e a floresta estacional semidecidual, já ao longo dos rios ocorrem as florestas de galeria (VELOSO, 1947; 1972; BRASIL, 1982; PCBAP, 1997), também conhecidas como florestas beiradeiras (AB'SÁBER, 2004).

Com característica ecológica peculiar dentre os sistemas ecológicos brasileiros, o Parque Estadual da Serra de Santa Bárbara compreende áreas de transição entre a Amazônia, o Cerrado e o Pantanal numa região que apresenta alto grau de diversidade de espécies da fauna e da flora, com elevado grau de endemismos, bem como áreas de ocorrência de animais em processos de extinção, como boto-cor-de-rosa, e o boto cinza, a preguiça-real, o tamanduá-de-colete e a onça-pintada.

2.3. A cidade de Porto Esperidião: aspectos históricos, econômicos e demográficos.

A cidade está situada a uma distância de 317 km de Cuiabá, às margens da BR 174, que liga os estados de Mato Grosso e Rondônia¹. Sua população é de 12.847 habitantes, sendo que 60% deles estão concentrados na zona rural, a faixa etária mais alargada é, para os homens, dos 50-55 anos e para as mulheres, dos 35-40 anos (PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ESPERIDIÃO, 2003: 4).

A principal atividade econômica do município de Porto Esperidião é a pecuária de corte, sendo esta também a maior fonte de arrecadação de ICMS. Por ser uma atividade que gera poucos empregos e por consequência, baixo aproveitamento ocupacional da população local, é notável a saída dos jovens em busca de oportunidades para cidades vizinhas, ou Cuiabá. Nota-se, desse modo, certo envelhecimento da população (PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ESPERIDIÃO, 2003: 6). Além da pecuária de corte, há produtores que se dedicam à pecuária leiteira, normalmente como uma segunda atividade produtiva, o que gera poucos investimentos na área, com baixa produtividade e rendimento. A agricultura já teve um papel mais destacado, isso até meados da década de 80, quando o setor viveu uma crise, e a atividade foi paulatinamente sendo substituída pela pecuária de corte. Hoje, destacam-se os cultivos de arroz, milho, melancia, mandioca e algodão, que são sustentados por pequenos produtores, cuja agricultura é basicamente para subsistência. Esses agricultores estão concentrados nas áreas dos assentados rurais do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT). Esses mesmos assentados têm gerado uma nova onda de migrações para o local (PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ESPERIDIÃO, 2003: 6-ss).

O surgimento da povoação, originalmente denominada de Porto Salitre em uma referência geográfica às salinas ali existentes, ocorreu com a chegada do marechal Cândido Rondon, na primeira década do século XX quando, com a conhecida Comissão Rondon foi responsável pela instalação das linhas telegráficas, cuja estratégia era a ocupação das fronteiras mato-grossenses com a Bolívia e o Paraguai (MACHADO, 1994: 119).

¹ A cidade está situada a uma altitude de 170m, com clima tropical quente e úmido, sendo 4 meses de seca, de junho a setembro e precipitação média anual de 1.500mm.

O trecho da linha em questão, que pretendia ligar Mato Grosso ao Amazonas, seguia até o Vale do Guaporé compreendendo a instalação de um Posto Telegráfico¹ à beira do rio Jauru, um dos rios da grande Bacia do Prata.

Foi a partir dos anos 20 do século XX, que a Vila denominada de Porto Salitre, passou a se chamar Porto Esperidião, em homenagem a um engenheiro que havia chegado à região por volta de 1890, com o intuito de estudar o local para construir uma estrada de ferro, que unisse Porto Salitre (no rio Jauru) à Ponte Velha (no rio Guaporé) (FERREIRA, 1997: 531-ss)².

O oficial do exército Frederico Rondon (1938: 103), que empreendeu uma viagem de inspeção à fronteira Brasil-Bolívia no ano de 1936, fornece dados sobre a paisagem social da região à época:

“(...) havia, na Ponte Velha (Pontes e Lacerda) um armazém e uma oficina do mesmo industrial. O locomóvel fez diversas viagens, com quatro vagões entre o Guaporé e o Jauru (Porto Esperidião), conduzindo borracha do Guaporé e mercadorias de volta. Andava pelos campos e, nas chapadas, desenvolvia mais de 15 km por hora”.

“Com a desvalorização da borracha, a empresa de Balbino Maciel entrou em decadência. O material Fowler foi abandonado e o tráfego suspenso. A máquina foi aproveitada numa lancha construída no estaleiro da Cachoeira. Os vagões ficaram, uns, na Cachoeira, outros, no Salitre; outros foram queimados pelos índios, no Guaporé”.

Na década de 40 houve certo desenvolvimento local por conta da instalação da 2ª companhia Militar do Exército, bem como da construção da rodovia que ligava as cidades de Cáceres e Vila Bela da Santíssima Trindade. Nesse período, mais precisamente em 1944, Porto Esperidião passou à condição de Distrito (PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ESPERIDIÃO, 2003: 4).

Com a implantação do sistema de telefonia na região em 1950, foi desativada a linha telegráfica. Nessa mesma época ocorreu a construção da segunda e última ponte de madeira

¹ O posto telegráfico foi tombado em 1984, passando a incorporar o Patrimônio Histórico do Estado.

² Porém, em uma de suas viagens acabou sucumbindo à malária e morreu, no ano de 1906, em Vila Bela da Santíssima Trindade.

sobre o rio Jauru, sendo que esta ponte de concreto foi aberta ao tráfego a partir de 1982. Esse período coincidiu com a chegada de grande contingente de migrantes vindos do sudeste do país, em especial do interior de São Paulo e Minas Gerais, mas também de Mato Grosso do Sul. Em 13 de maio de 1986, foi então criado o município de Porto Esperidião.

2.4. História recente: século XX

A região de fronteira mato-grossense entre o Brasil e a Bolívia possui uma história de ocupação colonizadora bastante longa, que remonta ao século XVII, quando da chegada dos conquistadores espanhóis, como vimos no **Capítulo 1: Sobre o País e a Nação dos Chiquitano**. Por ora, ao recorrermos à história de contato em um período mais recente, que compreende o século XX, buscamos circunscrever um cenário mais geral em que esses índios se inserem, levando em conta aspectos sociais, econômicos e culturais, que possibilite a compreensão das relações entre índios e brancos em um contexto urbano específico.

A configuração sócio-histórica obtida indica que, durante esse período, os Chiquitano tiveram participação intensa nas guerras, e em atividades econômicas extremamente exploradoras, tais como nos seringais, o que produziu severas depopulações do grupo e a emigração da região de fronteira para as cidades em formação no Brasil.

Como já tratado com mais detalhe em momento anterior, após a expulsão dos jesuítas, vários grupos retomaram sua autonomia e outros criaram novas aldeias apartadas das antigas missões. Estas foram paulatinamente ocupadas por não índios que buscavam mão-de-obra barata e rapidamente as riquezas das missões foram desbaratadas. Na opinião de alguns autores, os índios que permaneciam nos locais das antigas reduções encontravam-se, de certo modo, mais protegidos do que aqueles que vivam em grupos locais menores e mais isolados. Estes foram, em grande parte, levados a trabalhar nos gomas que se estabeleceram no norte da Bolívia (HOFFMAN, 1979: 103).

A exploração do trabalho indígena, em um regime denominado de *encomiendas*, em que se troca trabalho por comida e aguardente, constituiu-se em uma forma de exploração muito empregada na América Espanhola onde, de maneira legal, os índios podiam ser submetidos a um “*patron*” e eram vítimas de maus-tratos constantes (FERNANDES DA SILVA, 2003: 14).

Já em terras brasileiras, há relatos feitos por um bispo franciscano da Cúria de Cáceres a partir de suas viagens de desobriga pela região de fronteira, em que afirma que esses índios sofreram severas depopulações durante o período da extração da borracha, no início do século XX, devido à fome e ao impaludismo e que nessa época continuam afluindo

para terras brasileiras. Segundo informações levantadas por Dom Máximo Biennes (1987: 116-ss), havia milhares deles na Diocese de Cáceres.

A sua participação na guerra do Chaco (1932-1935), entre a Bolívia e o Paraguai, quando esses índios lutaram pelo exército boliviano trouxe uma série de conseqüências para a configuração social da região. Por um lado, uma grande dizimação dos Chiquitano na Bolívia, uma vez que o exército boliviano obrigava os meninos, mesmo os mais jovens a se engajarem na guerra. Assim, aumenta o fluxo para o lado brasileiro da fronteira, em uma tentativa de pouparem seus filhos da guerra.

“(...) quando os homens não bastaram mais, levaram mulheres e crianças. Em 1913, achando-se na cidade de Mato Grosso, um de nossos padres viu descer Guaporé abaixo uma caravana de 60 pessoas, poucos homens, muitas mulheres, algumas de idade bem avançada, alguns meninos de 12 para 14 anos (...)” (BIENNES, 1987:116 *apud* FERNANDES DA SILVA, 2003: 15).

Esta guerra é responsável também pela dispersão de muitas comunidades no Brasil, uma vez que o exército boliviano entrava em terras na fronteira brasileira, para arregimentar homens para a guerra. Rondon (1938) testemunhou o horror da guerra para este povo:

“Enquanto bolivianos civilizados emigravam para o Brasil ou desertavam das fileiras, refugiando-se nos campos da fronteira, os Chiquitos seguiam em grandes levar para o teatro da guerra. Agora, restituídos aos seus “montes”, os sobreviventes lutam com os horrores da fome, na zona fronteiriça empobrecida com a retirada de seus trabalhadores por tantos anos” (RONDON, 1938: 269).

Com o fim da guerra, a população pode voltar a cuidar de suas lavouras abandonadas:

“Na região boliviana fronteiriça, cuja população, quase toda de Chiquitanos, somente agora volta a cuidar de suas lavouras abandonadas, reina a decadência, tendo havido mesmo dias de fome nos povoados (...) perambulam nos povoados da Fronteira numerosos desertores bolivianos, civilizados e naturais (indígenas), os quais, tendo deixado de atender ao chamado para a mobilização, quando rebentou a Guerra do Chaco,

estão agora impossibilitados de retornar à pátria. Contudo, vivem em paz com a população da fronteira, procurando trabalho nas fazendas” (RONDON, 1938:169).

Na Bolívia pós-guerra os Chiquitano continuaram ligados aos *patrones* e servindo de mão-de-obra escrava. Apenas em 1952 romperam-se os elos entre patrões e índios na Bolívia, mas:

“ (...) la imagen histórica de los Chiquitano está acuñada por la encomienda del servicio personal, las prestaciones laborales en los gomales, el alquiler en las estancias y establecimientos, en el trabajo en el Ferrocarril (FC) Santa Cruz-Corumbá, en los algodones y la safra, etc. – el catálogo podría ser ampliado” (RIESTER, 1986: 13).

Durante os anos da guerra do Chaco diminuiu muito a produção nos gomais, nas fazendas agrícolas e de gado. Com o final da guerra e toda essa situação vivenciada, eles acabaram sendo libertados desses trabalhos o que fez com que formassem comunidades livres. São empregados posteriormente em um novo auge da borracha, na década de 40, quando havia projetos de construção de vias férreas ligando Bolívia ao Brasil.

Antes da chamada “Marcha para o Oeste”, programada no governo Getúlio Vargas, nas décadas de 30 ou 40, houve na região intensiva e extensiva procura por árvores produtoras da seringa, bem como da poaia (*Ipecacuanha*), cuja raiz tem propriedades medicinais. Com a chegada da Missão Rondon, nas primeiras décadas do século passado, encarregada da extensão dos fios telegráficos de Cuiabá a Porto Velho, foram fortalecidos os núcleos populacionais e surgiram as vilas, entre elas Pontes e Lacerda. Parece que houve um vazio em relação às informações históricas referentes a um período de 50 anos no século XX.

O incentivo dado pelo Governo Federal, com o plano de povoamento denominado de Marcha para o Oeste, incentivou a ida para a região de milhares de indivíduos que, por muitos motivos, inclusive saúde e transporte, foram absorvidos e acabaram frustrando o plano, tendo, contudo, resultado em intenso desmatamento e, amplas e repetidas queimadas (GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO, 1997: 82).

A grande migração para a região noroeste aconteceu nas décadas de 60, 70 e 80, quando muitas pessoas provenientes do interior do Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, foram atraídas pelas facilidades oferecidas pelo Governo do Estado de Mato

Grosso. Estes imigrados ocuparam expressivas porções dos platôs das Serras Ricardo Franco e de Santa Bárbara, onde praticam pobre agricultura, porém extenso pastoreio (GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO, 1997: 82).

A década de 1970 parece ter sido marcada pela apropriação das terras indígenas para dar espaço à implantação de fazendas e projetos de desenvolvimento. Os grupos indígenas que estão nas proximidades da região da serra de Santa Bárbara são: Nambikwara e Paresi, que ocupam cerca de 1.000.000 hectares em terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação pela FUNAI, localizadas nos municípios de Pontes e Lacerda, Vila Bela da Santíssima Trindade e Comodoro (GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO, 1997: 89).

Essa breve exposição buscou traçar, em linhas gerais, o contexto mais amplo em que se deram as relações entre índios e brancos na região de Porto Esperidião. É importante salientar que essa maneira de apresentar a história não reflete necessariamente a visão que os índios têm do processo histórico, o que poderia ser delineado a partir dos sentidos que dão a esses acontecimentos. Porém, alguns momentos que a historiografia sobre a região evidencia, também parecem pontuar a memória coletiva do grupo, tais como as guerras para as quais foram recrutados, os trabalhos forçados e as dívidas a que estavam submetidos nos trabalhos nos seringais, assim como também o significado que imputam a tais fatos, a dominação política, a exploração econômica, dentre outros.

Mesmo para o período das missões, o qual os Chiquitano não vivenciaram³, conferem um sentido que, nesse caso, corresponde a um passado mítico, apresentado como “*tiempo de la huasca*”, uma palmeira resistente usada como cabresto (Riester 1986: 36). É por essa razão, que se percebe nos seus relatos, a idéia de que o passado é ruim, um tempo em que eram mais explorados, tinham menos liberdade, pois além de ficarem presos aos patrões, havia muita rigidez na educação e não podiam, por exemplo, sequer escolher com quem se casar. No caso das guerras, pudemos recolher relatos de participação em uma guerrilha ocorrida na região de fronteira no ano de 1959, em que servindo ao exército boliviano ajudaram a impedir que, um golpe militar em curso naquele país, se efetivasse. Nos relatos,

³ Ao que parece, a legitimidade do discurso estaria muito ligada ao fato de ter vivido a época sobre a qual se pretende falar: “alcancei aquele pedaço, então posso contar”.

sobressaem os momentos de fome, sede e medo vivenciados, além da tristeza de deixar a família.

Para além dessa contextualização, interessa-nos resgatar, no interior dessa história regional, um conjunto de classificações que permitam entender os sentidos de algumas categorias postas em operação no presente. Assim, como se extrai da literatura sobre o início do século XX, que compreende textos de militares, viajantes e padres, bem como da primeira monografia feita por um etnólogo, o sueco Nordeskiöld (1922 [2003]), que visitou, entre outros grupos, determinados Chiquitano chamados Churapa pelos regionais, quando acompanhava uma expedição entre os anos de 1908 e 1909, na Bolívia.

“Tomando San Ignacio como punto base, emprendo excursiones a los bosques de Sara para buscar antiguas urnas funerarias. Aqui hago también contacto con los churapa o choropa, como los nombran los blancos. Churapa significa amigo. Estos indios, que son chiquitano, llegaron desde el Río Grande a la región que ocupan en la actualidad. En 1723, los jesuitas fundaron entre ellos la misión de Buenavista” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 24).

E ainda:

A finales del siglo XVIII había 2.017 churapa, en la actualidad hay entre 500 y 1.000, incluyendo mujeres y niños. Por regla general, cada familia vive independiente, nunca formando aldeas, exceptuando las que viven en la antigua misión de Buenavista” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 24).

Esses Chiquitano foram capturados pelos espanhóis por volta de 1690. Isso ocorreu nas proximidades do Rio Grande e então foram reduzidos em uma missão que teve diversas localizações, até ser transferida para Buenavista em 1723 (Métraux 1942: 133; Hoffman 1979: 100). O tempo passado nas missões teria contribuído enormemente para o modo de vida que encontra entre os Churapa que, na visão de Nordeskiöld (1922 [2003]: 29), evidencia-se quando o autor compara-os a outros grupos como, por exemplo, os Siriono que, em sua opinião, viviam nas matas e eram considerados índios selvagens. Assim, as acepções

aí utilizadas definem, de um lado, “índios das missões”, designação utilizada para diferenciá-los dos índios selvagens.

“En Sara, además de los churapa, viven algunos pocos chiriguano en Santa Rosa y un yuracaré en San Carlos. También sus antepasados vivían en las misiones, también son civilizados” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 31).

“Índios das missões”, “civilizados”, “cristãos”, eis algumas das classificações utilizadas para se referir aos Chiquitano pela literatura do início do século XX, o que caminha lado a lado com uma visão de que se trata de um grupo aculturado no qual se evidencia a convivência de um modo de vida cristão e idéias ligadas a uma religiosidade nativa. Isso ocorreria tanto do ponto de vista da cultura material quanto dos aspectos simbólicos, que tem como características, dentre outras, a presença de crucifixos e imagens de santos ornamentando as casas (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 25), além de outros artefatos encontrados, tais como máscaras rituais e adornos feitos de pena de avestruz que são usados, no entanto, em festas cristãs.

“Desafortunadamente, nunca tuve oportunidad de ver a los churapa en grandes festividades cristianas en las que los hombres bailan vestidos con llamativos atuendos de plumas de avestruz desde la cabeza hasta los pies, cubriendo la cara con máscaras de madera y tela. En la Plaza central de Buenavista se celebran torneos con flechas que en vez de puntas tienen una bola de cera. Después del juego, los combatientes beben juntos” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 25, 27).

Continua o autor mais adiante:

“No quieren contar sus viejas leyendas. Los índios civilizados conservan aún muchas tradiciones e ideas, pero no quieren admitir que siguen creyendo en estas fábulas (...) Son cristianos y no les gusta que los blancos sepan en cuántas más viejas creencias preservan. Les daría vergüenza” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 30).

Também em sua vida doméstica, esse autor afirma terem demonstrado que perderam seu caráter indígena, porque não fabricavam mais os utensílios domésticos, tal como se fazia

antes. Além disso, suas casas eram retangulares, com portas em suas fachadas principais; o teto era feito de folhas de palmeira, e as paredes de bambu ou de barro. Apesar de não terem a propriedade das terras onde moravam, era-lhes permitido terem plantações que suprissem suas demandas por subsistências e, apesar de toda situação, eram reconhecidos como bons e dedicados agricultores, já que suas roças “son no pocas veces productivas y bien cuidadas” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 26). Dentre outras atividades, caçavam e pescavam, utilizando-se do veneno de pesca. Refere-se ainda à existência de jogos, sobretudo o jogo de bola com cabeça, chamado por eles de *táurósh* (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 29-30).

A inserção no mundo dos brancos era ainda afirmada pela relação de subordinação a eles, considerada pelo autor como patriarcal, já que os filhos de patrões e empregados cresciam juntos, inclusive os filhos dos índios recebiam seus nomes. Nesse sentido, na visão de Nordeskiöld (1922 [2003]), com a saída dos jesuítas, os Churapa ficaram completamente dependentes dos patrões brancos, em relação aos quais eram tidos quase como propriedades, já que dispunham inclusive dos seus filhos, caso, por exemplo, precisassem emprestar a outros para algum serviço.

“Un hombre churapa gana al día 20 centavos, más la comida. Las mujeres solo reciben 10 centavos. Son raras las estancias en las que se les pague a los hombres más de 30 centavos” (NORDESKIÖLD, 1922 [2003]: 26).

Em razão dessas condições em que se mantinham, os Churapa acabavam se endividando e vivendo uma situação de semi-escravidão. Nordeskiöld (1922 [2003]: 30) relatou um episódio em que, na tentativa de se livrar de tal exploração, algumas famílias mudaram-se para um lugar mais distante. Lá, construíram uma igreja e fundaram uma comunidade. Em represália a essa atitude, alguns patrões organizaram uma expedição que invadiu a localidade e queimou suas casas, obrigando-os a voltar ao antigo regime de trabalho. Os deslocamentos dos índios em busca de melhores condições de vida incluíam as regiões limítrofes entre o Brasil e a Bolívia.

“(...) o agrupamento indígena mais numeroso do Pantanal (...) vivem disseminados nos municípios de São Luiz de Cáceres e Mato Grosso (...) a maior parte

vive na região de fronteira. Vivem indistintamente no Brasil e na Bolívia, mas consideram-se bolivianos, falam o castelhano” (RONDON, 1938: 267-ss).

Rondon (1938) fornece mais detalhes sobre a presença dos Chiquitano em Casalvasco⁴. Segundo o major, quando de sua visita ao local em 1936, encontrou instaladas em povoados nas serras ao redor, famílias de Chiquitano cujas mulheres trabalhavam como domésticas nas fazendas, e os homens como vaqueiros (RONDON, 1938: 160-ss).

Conforme Fernandes da Silva (2003: 15), sua inserção nos seringais brasileiros é atestada por Badariotti (1898: 60), que menciona sua presença na fazenda de Marcelino Prado, provavelmente um grande seringalista:

“Ao penetrarmos no vasto terreiro, a nossa primeira ocupação consistio, a nosso pezar na pacificação da cachorrada que travara luta desesperada. A algazarra infernal atraiu das choupanas muitas pessoas, velhos, mulheres e crianças de physionomia um tanto estranha para mim: eram índios Chiquitanos mansos provenientes da Bolívia e empregados como colonos pelo Dr. Marcellino Prado, um dos homens mais beneméritos do Estado” (BADARIOTTI, 1898: 59 *apud* FERNANDES DA SILVA, 2003: 15).

Pelos relatos de Rondon, podemos visualizar certa continuidade nos modos de vida dessa população radicada nos dois países, muito embora algumas nuances possam ser notadas. Rondon (1938: 269), como se vê em uma passagem bastante interessante em que, para além da descrição da situação vivenciada, fornece pistas sobre a maneira como esses índios eram percebidos pela população regional:

⁴ Esse deslocamento para Casalvasco, no início do século XX, ocorreu durante a Guerra do Chaco, quando muitos Chiquitano vieram para o lado brasileiro da fronteira, ao tentar fugir do recrutamento feito pelo exército boliviano. Mesmo assim, como já mencionado, há grande participação desses índios na guerra, como se pode avaliar, dentre outros elementos, pelo fato de mais uma vez a língua Chiquitano ter se tornado geral, agora por ter sido adotada como código cifrado para a comunicação (RIESTER, 1986; FERNANDES DA SILVA, 2003).

“As mulheres e os meninos que se dedicam à vida doméstica são tranqüilos, submissos. Os homens gostam da vida aventureira do vaqueiro e do poaieiro. Levam quase todos a vida de camaradas insolvíveis. Entregam-se muitos aos vícios da embriaguez. Gostam da cachaça, mas sabem também fazer uma bebida fermentada de milho – a chicha – que pode causar embriaguez ainda mais forte. Acusam-nos de falsidade e inclinações rapaces. Na Bolívia, apesar da afinidade de raça e da identidade da língua, os Chiquitos são tratados com desprezo pelos civilizados. Dizem estes que os brasileiros da fronteira ‘estragam’ os ‘naturales’ (os Chiquitos), dando-lhes bom trato e mesa para as refeições. Os indígenas (naturales) não podem viver sem patrão na Bolívia. As autoridades não consentem que os naturais vivam independente, salvo em condições muito especiais. Compelem-nos ao trabalho, fazendo-os submeterem-se a um patrão (...) Livres, ficam indolentes.” (RONDON, 1938: 269)

Assim, ao que parece, a designação “índios das missões” encontra-se relacionada a um modo de ser submisso e de dependência e, nesse sentido são considerados diferentes dos índios selvagens, ao mesmo tempo em que são diferenciados dos chamados “civilizados”.

Já em suas relações com povos vizinhos, o que se apreende pela literatura parece reforçar um traço já discutido no capítulo 1, sobre a incorporação de grupos diferenciados sob a designação Chiquitano. Assim, afirma Rondon (1938) que, em sua viagem de inspeção à fronteira Brasil-Bolívia, já não encontra, conforme as notícias de que dispunha àquela época, “a tribu dos Bororo Cabaçais”, sobre a qual diz que “está completamente assimilada à população sertaneja da região em que outrora vivia”. Ainda segundo Rondon (1938: 178):

“partindo de Cáceres, a estrada para o Guave, sempre em território brasileiro, é balisada pelas seguintes localidades: Caissara, Cordilheira, Campo Alegre (Rio Jauru) (...) São José, São Pedro e Guave. Algumas dessas localidades têm um só morador/ Outras têm dez ou mais (...) São José e Belém têm mais de 15 casas. São Miguelito, perto de Guave, tem umas seis casas. Em São José se reúne o povo dos arredores, das roças e fazendas, nos dias de festa. Predomina o elemento indígena – Chiquitos” (RONDON, 1938: 178).

Figura 8: Carta do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas (1952).

Outros grupos, como os Guató, também são poucos a essa época (Rondon 1938: 54). Em outra publicação, sobre os Bororo da Campanha, é dito que, em parte “vivem aldeados entre os Bolivianos que ocupão as imediações de Salinas, e outra aldeia está situada quasi à frente do Paraguay em distancia de uma légua da beira do rio” (ALBUM GRAPHICO DE MATTO GROSSO, 1914: 91). Assim, a inserção sob o termo Chiquitano é do mesmo modo afirmada de forma direta, pois em outro trabalho os autores postulam estarem os “Bororo-Otukean-speaking groups among the Chiquitoans” (STEWART e FARON, 1959: 349). Além desses processos de incorporação por grupos indígenas, são constantes os processos que acarretaram perdas demográficas, fazendo com que, por exemplo, os Bororo Cabaças¹ já não sejam encontrados pelo militar.

João Severiano da Fonseca, médico que escreveu “Viagem ao redor do Brasil”, também destaca a supremacia numérica dos Chiquitano pela região. Em suas palavras “são estas bandas povoadas pelos restos das nações de Chiquitos e Bororos, aldeados outrora pelos jesuítas espanhóis. San Matias é toda de chiquitanos” (FONSECA, 1880: 363), o que diz comprovar-se pelo fato de ter recolhido extenso vocabulário entre aqueles (FONSECA, 1880: 365-ss).

O caráter de um termo genérico que acompanha a designação Chiquitano desde a chegada dos primeiros colonizadores parece persistir aqui. Ademais, apesar de reconhecerem a presença de grupos como Bororo e Guató, na visão de alguns autores (FONSECA, 1880; BADARIOTTI, 1898; RONDON, 1938), os Chiquitano encontrados em território brasileiro podem ser também chamados de bolivianos. Isso parece estar relacionado ao fato de que, como vimos no capítulo anterior, o termo ter sido também um topônimo, servido para designar uma região da Bolívia além de denominar as missões e abranger, desde o início, um conjunto variado de grupos.

¹ Os assim chamados Bororo Ocidentais dividem-se em Bororo Cabaçais, Bororo da Campanha e Bororo da Bolívia (VIERTLER, 1990: 144-ss).

2.5. O contexto regional: índios e brancos em Porto Esperidião

2.5.1. A chegada em Porto Esperidião

“Alcancei aquele pedaço, então posso contar”

Procuramos resgatar nas conversas com os antigos moradores um pouco do que era Porto Esperidião antigamente, e a imagem vislumbrada foi a de uma cidade com poucas casas, com uma população branca restrita a alguns funcionários do DNER e aos soldados do quartel. “Aqui eram só umas taperas do DNER, aqui era só mato, nós caçávamos tatu em volta daqui. Em volta eram chácaras, tinha morador, mas era tudo separado”. A fala de um dos antigos moradores de Porto Esperidião parece refletir a visão que têm do povoamento da cidade que, segundo eles, passou por dois momentos distintos, classificação essa que acabamos utilizando na construção desse item. Em um primeiro momento, que corresponde à chegada dos primeiros chiquitano à cidade, a mesma era habitada por poucos moradores, como dizem eles, compostos por pescadores que ocupavam chácaras situadas à beira do rio Jauru.

Em todos os relatos, a busca por melhores condições de vida, trabalho e educação para os filhos motivaram a vinda para as cidades, ao mesmo tempo em que fugiam de situações extremamente desfavoráveis a eles na Bolívia, tais como as guerras que ocorreram à época. Do mesmo modo que em relação ao passado, a vida nesse outro país é percebida por eles como sendo pior do que a vivenciada no Brasil, em razão da autonomia econômica conseguida aqui, além de se considerarem mais respeitados e valorizados em fazendas do Brasil, quando comparado ao que ocorre na Bolívia (FERNANDES DA SILVA, 2003: 16).

Contam os antigos moradores que os primeiros índios a chegaram ao local vieram com um fazendeiro, como eles dizem sobre sua origem, “daqui mesmo, um mato-grossense”. Ele se estabeleceu em uma fazenda na fronteira, distante uns 100 km de onde está Porto Esperidião, em um local chamado São Miguel. Em certo período, esse homem vendeu suas terras, vindo com a família, bem como com seus agregados, cerca de 40 ou 50 famílias de chiquitano que moravam com ele na fazenda, para Porto Esperidião.

Além disso, durante a década de 1940, a chegada do Exército Brasileiro à região, além de um Posto do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), responsável pela construção da rodovia e da ponte sobre o rio Jauru, acaba desencadeando a chegada de moradores vindos de fora, bem como o emprego de mão-de-obra indígena para serviços braçais nessas construções.

Transcrevo, a seguir, trecho da história de vida de um antigo morador da cidade, João, por conter algumas características que nos parecem recorrentes nas trajetórias dos índios que estão no antigo Porto Salitre. Vejamos o que revelou, sobretudo no que se refere aos locais de origem dos índios e a mobilidade pela região de fronteira:

“Minha mãe nasceu em Santa Ana, boliviana pura, meu pai nasceu em Santa Cruz, ele morreu acidentado, que ele teve na guerra de 32, 1932, aquela guerra do Paraguai e Bolívia, lutou, foi baleado, você sabe, em outros tempos atrás não existia problema de operação, doutor, então ele sarou em casa. Mas depois criou aquele tumor por dentro do intestino dele e estourou e matou meu pai. Eu nem conheci, tava com um ano, dois anos... Com o tempo eles mudaram aqui para o Brasil. Eu estou com 74 anos.

Eu nasci em Limão², eu não sei como que... Não sei bem como nós fomos parar lá, mas meus documentos, tudo...eu tenho meus documentos com a data de nascimento aqui no Limão, já no Brasil. Depois de muito tempo, mudamos aqui para baixo do Jauru, no Matão, aí viemos para cá, aliás, minha mãe ficou lá, eu vim para cá, porque tinha uma tia minha que trabalhava com um dos comandantes do exército.³ Acabei de criar aqui. Com o tempo minha mãe também mudou para cá. Aí fiquei jovem e consegui essa minha esposa. Ela também é boliviana, filha de um boliviano, morava aqui na fronteira, casei com ela em 1954, entrei no DNER, trabalhei 36 anos, eu trabalhava de tudo, não era profissional, então de tudo que era serviço eu enfrentava, no cabo de machado, picareta, juntava cascalho, fazer pontilhão, com o tempo que eu fui para a oficina de carpintaria, da carpintaria, foi que eu vim e construímos essa ponte em 1954.⁴

² Refere-se a Porto Limão, localidade próxima a cidade de Cáceres.

³ O informante está se referindo ao antigo Destacamento Militar de Fronteira que havia em Porto Esperidião, e que se encontra desativado.

⁴ Faz alusão à ponte de madeira sobre o rio Jauru.

A cidade aqui tinha bem dizer nada, nem luz não tinha, a prefeitura não existia. Quando eu vim para cá, existia um velhinho pescador, sr. José Amâncio, com certeza ele foi um dos fundadores de Porto Esperidião. Depois tinha aqui embaixo, na beira do rio, Sr. Barnabé, um pescador, tem só um filho até agora que mora aqui no Porto Esperidião, (...) um moreno. Quando eu cheguei aqui já tinha aquele debate de índio, mas na época do Marechal Rondon, era onde tinha a escola, foi destruído... Eu vi quando eu voltei de Cáceres, eu fui para lá transferido em 62, eu trabalhei tudo esse tempo lá. Essa igreja ali foi construída pelo DNER, aquele campo de aviação foi construído pelo DNER, esse campo de esporte...

Tinha um tal de Paulo Veríssimo, que morava bem ali assim. Ele morava aqui dentro da vila. Era um senhorzinho pobre também. Tinha o Sr. Amadeus, pai de um amigo meu, Rogério. Tinha sr. João Cabrera, um boliviano. Antes aqui era um sertão. Depois o DNER veio, foi criando mais gente, foi evoluindo.”

Nessa época, por volta de 1962, os moradores continuavam afluindo para a cidade, instalando-se em suas regiões centrais. Em geral, os homens iam primeiro, tentavam se estabelecer no local, o que significava obter algum trabalho, o que nesse período não se configurava em algo fácil já que “não tinha trabalho, não tinha patrão”. Enquanto isso, o restante da família permanecia na fronteira, e depois voltariam a se juntar, quando podia trazer os parentes: a esposa e filhos, alguns irmãos, e os sogros.

As localidades da fronteira a que nos referimos são Santana, São Simão e Porto Limão. Mais recentemente, houve fluxos provenientes de Fazendinha e Acorizal, já que, como veremos, com o incremento das famílias, os filhos que se casavam não podiam continuar lá, uma vez que eram permissionários do Exército e muitas vezes não obtinham permissão para permanecerem no local.⁵

A vinda desse contingente indígena da fronteira é responsável, segundo eles próprios, pelo surgimento das festas, como *curusé*, que aparecem atualmente no calendário oficial das festas de Porto Esperidião. *Curusé* é algo próximo ao nosso carnaval, sendo denominado nas

⁵ Os processos de formação das aldeias que estão no interior da Terra Indígena Portal do Encantado serão tratados com mais detalhe no capítulo 3. Por ora, resta-nos apontar que, conforme já indicado no Relatório de Identificação da Terra Indígena (FERNANDES DA SILVA, 2003: 34), a população dessas aldeias pode ser considerada muito maior, pois há muitos filhos e outros parentes morando em Porto Esperidião, uma vez que o exército mantinha um número fixo de permissionários, obrigando os outros a saírem.

aldeias onde se realiza de carnaval, ou carnavalito, mas é importante frisarmos que guarda algumas peculiaridades em relação à nossa festa. O nome que leva em Porto Esperidião pode ser considerado uma metonímia, já que é a denominação dada a um tipo específico de música e dança, que ocorrem no carnaval ou em outros momentos da vida ritual. Os instrumentos utilizados são a *flauta* e *fifano* (*pífano*), este é também uma espécie de flauta; o *bombo* e *caixa*, instrumentos de percussão, como o tambor de nossas bandas militares.

Em um ciclo de festas dos Chiquitano, temos que considerar também a existência das chamadas festas de santo, comemorações em homenagem a essas entidades, que ocorrem em geral nos meses de seca, de maio a outubro. As festas maiores, tais como as que ocorrem nas antigas missões, são marcadas por procissões, como a de Santa Ana, cuja saída acontece de uma comunidade da Bolívia e prossegue percorrendo diversas comunidades, inclusive no Brasil. O chamamento para a festa é realizado antecipadamente por emissoras de rádio populares que anunciam as datas de chegada (COSTA, 2006). Assim como no carnavalito, as casas são visitadas e o dono que aceitou receber a santa, deve receber os festeiros com bebida e comida.

No carnaval também nos chamou a atenção o fato de ocorrer, como eles próprios advertiram, entre pessoas próximas socialmente, como se mostra claramente no momento do açoitamento ritual. Além disso, ao contrário das festas de santo, que parecem ter um caráter inter-comunitário, já que prevêem a participação de convidados de outras aldeias, *curusé* não ocorre assim. Por se realizar ao mesmo tempo em todos os locais, cada aldeia realiza o seu separadamente.

A breve descrição do carnavalito que faço a seguir é obtida por meio dos relatos e da bibliografia existente e não tem como objetivo a análise pormenorizada do rito. Desse modo, assim como todo o resto, converge para a apreensão das categorias de identidade e alteridade próprias ao grupo.

De forma resumida, tal como a festa de santo, *curusé* também tem um festeiro, aquele que recebeu a bandeira no ano anterior e tem como responsabilidade preparar a festa no seguinte. No caso de Porto Esperidião, os donos da festa restringem-se a três homens, que se revezam ano a ano. O festeiro é responsável por fornecer a alimentação e a bebida para as pessoas convidadas, bem como o vestuário para os que participam, os músicos, o rei, a rainha e o príncipe. “Quem recebe a bandeira, recebe o compromisso”, é o que dizem. As bandeiras

envolvidas no carnaval são de 5 cores (amarela, azul, branca, preta e verde), cujos significados vão desde o luto pela morte de Jesus Cristo, representado pela cor preta, até o verde, que simboliza a esperança.

“(...) Essa cor, novamente volto a interpretar de novo, é a esperança que iria voltar novamente e chegar onde está o nosso pai... nossos irmãos têm que, por menos, ter uma sementinha no coração, tamanho de uma semente de mustá (mostarda, talvez)...” (José Ito *apud* FERNANDES DA SILVA, 2003: 90).

“Essa cor preta, sabe o que é? Essa cor preta aqui é luto que nos deixou de mostra, deixou essa mostra, essas cinco cores em nossas mãos, nas flores da montanha, a cor preta tem o significado de luto. Nós perdemos nossa mãe, nosso pai (....)” (José Ito *apud* FERNANDES DA SILVA, 2003: 90)⁶

Como as variações ligadas à simbologia das bandeiras, o carnavalito mistura sentimentos de alegria e tristeza. São três dias de duração. A festa tem início no sábado, na casa do festeiro, que faz um discurso invocando os convidados a participarem daquela ocasião sem, no entanto, cometerem excessos; lembra ainda que esse é um momento dedicado a deus, de tristeza e não de alegria, concedida aos que participam, mas com os devidos limites. Vejamos nas palavras de um festeiro:

⁶ Recorremos novamente ao trabalho de Fernandes da Silva (2003) para complementar as informações sobre o carnavalito, registrado na aldeia Acorizal:

“(...) essa cor branca é a mesma que Jesus passou quando entregou a vida à morte, entregou a vida... essa cor branca é o hábito, a roupa que ele foi para o túmulo... Jesus já sabia o que ia acontecer com ele.

O significado dessa cor amarela ... sabe qual o significado dessa cor amarela? Tristeza, tristeza que Ele ia passar esse dia, então é como nós às vezes pedimos para nosso filho: - “Meu filho, vai até a cidade. Vai lá onde está o irmão (ou filha, ou afilhado) e fala pra ele vir”. Então o pai sabe que se sair daqui, e o filho andando pra essa distância igual Jesus Cristo quando ele saiu da montanha, já tinha muitos que perseguiam ele, mas ele não achava. Passou 40 dias e 40 noites no jejum e assim ele perdia aquela tristeza.... a tristeza nossa ocupa lugar, enche aquele lugar de tristeza... A tristeza de nós é essa aqui... Jesus Cristo mostrou essa cor amarela porque ele ia passar uma tristeza muito grande no meio de nós (...).

Essa cor representa onde ele ia subir para alcançar o pai, essa é a cor azul, demonstrando o céu, onde Ele ia subir, onde está hoje ao lado do pai, o filho chegou lá. Esse aqui (mostrando a bandeira)- o azul é indicado o céu para nós, estão vendo? O céu, as estrelas, né? O céu abriu, vindo essa claridade como estamos, desde o dia que nós nascemos...” (Fernandes da Silva 2003: 90-ss).

“Enquanto não encerrar os 42 dias, o povo indígena, o povo índio, não está nada, ele está de luto, passou os 42 dias o povo indígena tem essa liberdade, de fazer uma alegria depois desses 42 dias. O povo indígena, a tendência dele é só rezar, pedir algum jejum....” (José Ito *apud* FERNANDES DA SILVA, 2003: 91).

Em seguida, os músicos iniciam o toque de seus instrumentos e todos saem já em clima mais informal. Nesse dia, e no seguinte, eles dançarão passando pelas casas que aceitaram receber a bandeira do *curusé*. Para as famílias que participam da festa, sua obrigação, ao receber os convidados, é o de preparar a bebida fermentada de milho, a chicha e, a cada vez que os dançarinos entrarem no quintal de sua casa, recebê-los com copos, jarras ou garrafas cheias da bebida (FERNANDES DA SILVA, 2003: 90).

Figura 9: Bandeira do carnaval de Santa Luzia

No decorrer do dia, a excitação vai aumentando, o ritmo das músicas e das danças também se intensifica, cujo ponto culminante é um momento ritual no qual os participantes aparecem fantasiados e pintados e, ao final, começam uma espécie de guerra de lama, deixando-os todos muitos sujos ao final (FERNANDES DA SILVA, 2003: 90).

A relação do ritual com certas regras de sociabilidade é evocada em outro momento do rito, que ocorre na noite desse segundo dia, quando todos, já banhados, vão à igreja da aldeia, e vivenciam o que se poderia chamar de um rito de açoitamento, já que os parentes, pai e filho, cônjuges, irmãos realizam uma espécie de acerto de contas, em que a pessoa a ser açoitada deita-se no chão, de bruços, enquanto seu parente lhe dá uma ou duas chibatadas. A força que vai empregar parece ligada à gravidade da falta cometida. Ao final de cada açoite, a dupla envolvida se abraça em um sinal de que a querela está resolvida.

É importante reter, desse momento ritual que, segundo os informantes, ele apenas pode envolver pessoas “que têm intimidade e este é o momento em que tudo o que foi feito é cobrado através do dolorido ritual” (FERNANDES DA SILVA, 2003: 93).

“Os abraços se sucedem a cada açoitamento, que foi precedido por um sinal da cruz e de uma pequena oração. Depois de tudo terminado, novamente rezam e está terminado o carnaval” (FERNANDES DA SILVA, 2003: 93).

O carnaval, tal como acontece hoje na cidade, já não contém mais algumas dessas passagens, tal como o banho de lama e o açoitamento. Pelo que sabemos, a supressão dessas fases rituais se deve a uma imposição dos brancos que consideravam pouco atraentes esses momentos. “Antigamente tinha, mas foi abolido. Muitas pessoas não gostam, elas se afastam”, é o que dizem seus participantes hoje em Porto Esperidião.

Muito embora não conte mais com esse evento, ao que parece, o sentido desse momento ritual, cuja importância se verifica pela ocorrência generalizada entre as aldeias chiquitano, é garantido de algum modo. Há informações que em outras localidades a lama é substituída por diferentes materiais, tais como trigo, pó de café ou até mesmo fezes e urina, ou por “coisas que cheiram mal” (FERNANDES DA SILVA, 2003: 92). A passagem para o momento seguinte ocorre quando todos se banham e tiram a sujeira, o que na cidade é garantida num certo sentido, quando em substituição às partes abolidas, no último dia do ritual, que eles chamam de “o dia”, e ocorre na terça-feira, as pessoas cobrem o corpo de talco e surgem as figuras do rei, da rainha e do príncipe que, vestidos de branco, devem dançar e portar a bandeira.

A associação do branco com o tema da purificação é ainda confirmada pela narrativa mítica que relata a origem do mundo o que, para os Chiquitano, não se caracteriza por ser um evento único, mas algo cíclico, que ocorre toda vez que a terra é considerada suja:

“Depois do dilúvio, a terra foi embranquecendo, porque dizem que antes a terra era branca, porque havia lavado com essa água que quase chegou até o céu e depois baixou e caiu como açúcar. Os antigos sabiam o momento em que o mundo ia

acabar, era quando já estava sujo novamente, porque antes, diziam, era branco” (BÜRK, 2000: 76).⁷

Ao que parece, mesmo suprimidos tais momentos, a transformação dos enlameados, feita na aldeia por meio do açoitamento, é obtida no *curusé*, pelo uso do talco no último dia, ou ainda pela troca de cores nos trajes que vestem as figuras centrais do rito, marcando do mesmo modo uma passagem. Adiante voltaremos a tratar do ritual e sua relação com uma identidade chiquitano. Antes, é necessário que façamos a contextualização da vinda dos migrantes de fora e as mudanças produzidas em vários âmbitos da vida dos moradores da cidade.

2.5.2. O tempo dos migrantes

A chegada dos migrantes vindos do sul do país coincide, no imaginário local, com a emancipação do município. Pois, conforme o relato de um antigo morador do local, João:

“Quando começou a ter prefeito aqui, aí já começou a chegar gente... é que já foi chegando... tem paulista, tem carioca, tem mineiro, tudo, mas esses foram chegando e foram povoando aqui. Quer dizer lá. Só falava em gleba, onde era Mirassol, Quatro Marcos, Glória⁸. Isso foi mais ou menos 70. Depois é que vieram mais para cá.”

Essa migração correspondeu a uma mudança na configuração sócio-espacial da cidade, à medida que eles se instalam em locais mais próximos à rodovia BR 174, recém construída. As novas casas foram então erguidas à beira da rodovia, assim como as construções para o comércio, o que acabou provocando o fechamento das lojas que à época estavam concentradas à rua principal, que ligava o “Porto do rio Jauru”, onde se encontrava a antiga ponte, passando pelo Posto Telegráfico, chamado por eles de “correio velho” e

⁷ A narrativa em sua versão original, tal como coletada por Bürk (2000), encontra-se em anexo.

⁸ Aí o informante está se referindo às cidades da região: Mirassol d’Oeste, São José dos Quatro Marcos e Glória d’Oeste.

abrigava todo o comércio local, então formado por mercearias, lojas de armarinhos etc. Com a mudança do trajeto da estrada que ligava a cidade à Vila Bela da Santíssima Trindade, os pontos de comércio também foram para outro lugar, perto da rodovia.

A nova configuração representou também uma mudança no controle das atividades comerciais da cidade, das mãos dos antigos moradores para os que haviam acabado de chegar. Nesse sentido, a divisão da cidade que se estabeleceu cria um centro antigo, onde estão algumas famílias dos Chiquitano, e que abriga as construções do Destacamento Militar, hoje desativado, a antiga igreja construída pelo Departamento Nacional de Estradas de Rodagem, o Posto Telegráfico que agora está sendo reformado, a antiga ponte etc. Já a parte nova da cidade tem a escola, os estabelecimentos comerciais, banco, supermercados, farmácias, controlados pelos migrantes do sudeste do país, ginásio, prefeitura, a praça central onde foi erguida uma nova igreja.

A inserção dos índios nas esferas de poder é, do mesmo modo, bastante reduzida, embora contem atualmente com um vereador que é uma liderança surgida entre eles. A maioria das famílias indígenas de Porto Esperidião habita dois bairros da cidade: “Aeroporto e Cohabinha só mora bugre”.

Embora a forma como se referem a tal denominação guarde, nesse momento, um tom de brincadeira, a designação “bugre” é nessa região bastante impregnada de estigmas, sobretudo quando é adjetivada com outra denominação também relacionada, como vimos, aos Chiquitano: bolivianos. “Bugre boliviano”, nesse sentido, acarreta dupla depreciação e pode aparecer associada às ações de criminosos, tais como o roubo de gado, de carros e caminhões ou ainda ao tráfico de drogas, tidas como parte do cotidiano dessa região de fronteira: lugar sem lei. Assim eles dizem, brincando com a visão que prevalecia sobre eles, até bem pouco tempo atrás. Hoje, mais conscientes de sua posição e procurando resgatar uma identidade cultural, rechaçam essa designação e se posicionam contra a condição em que vivem, como, por exemplo, quando vêem o descaso das autoridades em relação ao lugar onde moram, e acusam o poder público de não ter interesse em pavimentar as vias desses bairros da cidade, ao contrário do centro novo, todo asfaltado.

Os índios que moram na cidade trabalham como braçais em fazendas da região, em empreitas para roçar pasto, com uma remuneração diária em torno de R\$ 20,00. Muitas vezes vão para outras cidades como Vila Bela da Santíssima Trindade e Pontes e Lacerda, para

conseguir trabalho. Como nas aldeias, os homens permanecem durante a semana nas fazendas, sendo que nas casas ficam apenas as mulheres e os filhos (as) pequenos (as).

É interessante notar que, muito embora a situação verificada no que se refere às relações com os brancos, não seja muito diferente do que aqueles que estão na fronteira, como aludem aos Chiquitano das aldeias, já que como eles trabalham por baixa remuneração, consideram as relações com os fazendeiros menos conflituosas do que na cidade.

Na visão que têm, os que moram lá têm outros problemas, que não existem na cidade, uma vez que lá enfrentam os conflitos oriundos da demarcação das terras, sendo mais pressionados pelos fazendeiros em relação aos quais têm interesses antagônicos. Na cidade, a luta que enfrentam é por melhores condições de vida e por poder afirmar-se enquanto um grupo diferenciado preservando as marcas de sua cultura, como se vê por algumas falas, tais como Mário que se refere a tais diferenças dizendo que:

“Os daqui já estão mais aculturados, algumas coisas que se tem acesso aqui e os de lá não têm. Os ditados são diferentes, lá a cultura é mais pura (...). O jeito de falar é diferente, os contatos com pessoas de fora são menos intensos e por isso se mantêm com uma pureza (...). Eles vêm para receber aposentadorias, visitar os filhos que estudam e moram na cidade, vêm também para escoar os seus produtos, vender suas coisas (banana, farinha, feijão).”

Na sua percepção, o que diferencia a fronteira da cidade é um modo de viver que lhes é característico, no primeiro caso, associado à identidade indígena e no segundo, com um ritmo de vida próprio e relacionado aos brancos. Esses ritmos diferenciados referem-se à calma que marca a vida no interior, de um lado, e à agitação e violência da cidade, de outro. A noção de calma estaria ainda relacionada ao fato de poder trabalhar quando quiser, pois “não tem que pagar água, pagar luz, comércio, lá eles vivem independente de tudo”.

A visão de que a cidade é um local que oferece perigo é compartilhada pelos que moram nas aldeias, uma vez que quando vão à cidade ficam hospedados nas casas de seus parentes e compadres. O comércio com a cidade é feito, no mais das vezes, por meio desses parentes que moram lá, nas casas dos quais deixam seus produtos para serem comercializados. Assim, não participam diretamente, são os parentes que o fazem. Demonstam certa dificuldade em interagir no espaço urbano, mostram timidez ao se

relacionar com os brancos e, em geral, dizem que preferem não ficar andando muito pela cidade, têm temor, principalmente à noite.

A lógica que utilizam no comércio de seus produtos (arroz, feijão, banana) é mediada pelas relações que têm com as entidades donas dos recursos naturais, *hichi*. Para os Chiquitano, as plantas e os animais têm donos aos quais devem prestar oferecimentos através das festas de santo, ou ainda oferecer tabaco, quando vão ao mato para caçar. Dentre outras coisas, os animais devem ser pegos apenas na medida em que serão consumidos, além de ser proibido machucar o animal na tentativa de abatê-lo e deixá-lo ferido na mata. Do mesmo modo, os animais caçados não podem ser vendidos, apenas podem entrar nos circuitos de reciprocidade.

Em relação aos produtos das roças, as restrições não são tão grandes, mas é preciso observar certas prescrições. Segundo as concepções nativas:

“Do mesmo jeito que com a caça acontece com as plantações, nesse caso, não foi eu quem fez o feijão, o arroz, a banana, por isso é que eu não posso vender por um preço muito alto. Eu vou plantar com a fé de Deus, Deus vai dar para mim. Eu vou plantar, eu vou cuidar, eu planto um pouquinho (de semente) e vou colher bastante”.

Ao utilizar essa lógica nas relações que estabelecem na cidade, acabam vendendo os produtos por preços inferiores do que aqueles praticados nos supermercados. Por exemplo, o quilo de feijão no supermercado é vendido a R\$ 2,50, enquanto ele vende o litro⁹ a R\$ 1,00. A relação com os seres donos dos recursos naturais obedece a certos preceitos que estão na base também da articulação dos Chiquitano com os brancos, seja na aldeia, no destacamento militar, ou em Porto Esperidião. Tal associação interfere, assim, nas relações comerciais que realizam pela proibição da venda de produtos por preços que possam ser, segundo tal lógica, considerados abusivos.

⁹ A unidade de medida utilizada, o litro, toma como base embalagens PET de dois litros de refrigerante.

Mas voltemos ao tema das classificações sociais. Ao que parece, segundo sua visão, os lugares são considerados mais ou menos próximos ao modo de ser e viver dos brancos, quanto mais ou menos distantes da fronteira.

A palavra fronteira é utilizada por eles para se referir, por exemplo, às comunidades chiquitano que se situam indistintamente nos limites entre os dois países. Tal idéia já foi apresentada em Fernandes da Silva (2003: 34), quando esta autora se refere aos constantes deslocamentos entre os dois países que, na visão dos Chiquitano, não eram tidos como migração entre lugares distintos.

Nesse sentido, os estudos apontam que, na região de fronteira entre Bolívia e Brasil, a população aí residente transitava de um para outro lado, sem que essa separação se tornasse operante para eles. Mesmo hoje, quando se visita parentes e compadres no outro país, não se diz, “vou à Bolívia”, mas apenas, “vou à Ascención”¹⁰ sem pensar que se está atravessando fronteiras entre dois países.

Segundo as noções locais, o que diferenciava um país do outro era a língua falada, sendo predominante o Chiquitano, seguida pelo castelhano, que correspondia à Bolívia, além do português, correspondente ao Brasil. Em outras palavras, não havia uma dissociação cultural, ao contrário, havia uma continuidade entre os dois países (FERNANDES DA SILVA, 2003: 34).

Mesmo para as autoridades brasileiras, uma maior ênfase na distinção entre moradores como “brasileiros” ou “bolivianos” tem ocorrido apenas recentemente, quando, por exemplo, as diferentes identidades têm sido reforçadas pelas escolas municipais no lado brasileiro, que procuram realçar o fato deles serem brasileiros, na insistência no uso da língua portuguesa e outros detalhes que são percebidos como diferenciadores, dentre os quais podemos citar as concepções de que as condições das estradas diferem de um ou outro lado (as brasileiras são consideradas melhores), as características das lojas (mais modernas), o comércio (mais dinâmico), vestuário, dentre outros (FERNANDES DA SILVA, 2003: 35).

¹⁰ Para se ter uma idéia do que isso significa, em certa ocasião, quando o chefe da aldeia Fazendinha e eu voltávamos de motocicleta, de uma festa de casamento em Ascención, já de madrugada, fomos parados pelo Polícia de Fronteira, quando nos solicitaram que apresentássemos nossos documentos de identidade. Apenas nesse momento me dei conta de que não portava nenhum, assim como o chefe chiquitano que me conduzia e que, sequer tinha em mãos os documentos da motocicleta. Conversamos com o guarda na tentativa de explicar a situação inusitada e ele, por fim, nos liberou.

Enfim, para pensarmos no modo como essas aldeias estabelecem seus contatos dos dois lados da fronteira, devemos empregar uma idéia de conjunção, mais do que de separação. Assim, a noção de fronteira para os Chiquitano é algo definido por critérios bem diferentes dos nossos. Em vez de pensá-la como limite ou muralha, aqui é concebida e vivenciada como interação e conjunção.

De outro lado, estão as cidades situadas em território brasileiro, tais como Mirassol d'Oeste, São José dos Quatro Marcos e Glória d'Oeste, cidades cujos nomes remetem a outras do interior do estado de São Paulo, como Mirassol, São José do Rio Preto, evidenciando a origem dos migrantes que fundaram essas novas localidades no sudoeste de Mato Grosso, ou seja, cidades onde a presença de migrantes vindos do sul é bastante nítida. Por essa razão também é que os Chiquitano consideram esses lugares como piores para se viver, principalmente no quesito violência.

A essa classificação dos lugares está relacionada outra, que diz respeito a pessoas. Assim, as categorias aparecem relacionadas a um lugar de origem e a um modo de vida (relacionado à fronteira e à cidade) e não se apresentam, por decorrência, em pólos opostos, mas ocupando posições em um gradiente, mais ou menos próximos aos modos de vida relacionados à fronteira ou à cidade.

A gradação utilizada nessa categoria pode ser melhor compreendida ao recorrermos a uma situação vivenciada por mim na aldeia, na época do trabalho de campo. Quando cheguei pela primeira vez entre os Chiquitano, a dona da casa onde me hospedei, logo me achou parecida com uma professora, que havia dado aulas na aldeia e que residia em Tangará da Serra, cidade geograficamente distante da Terra Indígena e relativamente desconhecida para a maioria dos moradores. Em seguida, passados alguns dias de minha permanência entre eles, associaram-me a uma enfermeira de Pontes e Lacerda, cidade mais próxima à aldeia e que utilizam para alguns serviços. Já na outra ocasião, em que voltei para uma segunda etapa do trabalho de campo, a dona da casa me achou parecida com uma cunhada sua que morava em município vizinho à aldeia.¹¹

¹¹ Também evidenciava minha exterioridade o fato de me usarem para amedrontar as crianças dizendo-lhes, quando faziam algo errado, que eu as levaria comigo para bem longe.

Por essa mesma lógica, a categoria branco engloba dois tipos diferenciados: os mato-grossenses¹², que são nascidos na região, e os “de fora”, migrantes recentes do sul e sudeste, que vieram ocupar a cidade. Assim, a escala de classificação social que liga um pólo indígena a um pólo branco é utilizada para determinar também as diferenças no interior da população branca de Porto Esperidião. Os brancos de fora representariam o que os índios consideram como um modo de ser e de viver mais autenticamente branco, assim como os da fronteira ao modo de ser e de viver mais legitimamente indígena.

É por essa razão que para a confecção dos artesanatos consideram a origem das matérias-primas um fator tão importante na definição do valor dos itens. Por isso, preferem trazer da fronteira, vários desses itens: o milho fofo, usado para a preparação do aluá, ou a cera de abelha, os fios de algodão e as palhas, utilizados na confecção dos chapéus e peneiras etc.

A diferença entre brancos e índios remonta a uma separação original, motivada pelo caráter agressivo do branco. Segundo um mito coletado na Bolívia (HANKE, 1949: 277), antigamente não havia índios selvagens, todos eram civilizados e bons, porém quando Jesus Cristo foi crucificado, uma parte da humanidade sentiu muita vergonha e se recolheu nas matas, mudou seu modo de vida e se tornou selvagem.

Tendo em vista tais critérios utilizados na construção das categorias de identidade e alteridade é que podemos entender certas escolhas que fazem para marcar o pertencimento ao grupo. Os Chiquitano de Porto Esperidião, no momento, estão em fase de formação da “Associação Cultural Asa Branca”, que pretende ser um espaço para a preservação da cultura chiquitano. Constitui-se em uma tentativa, a nosso ver, de manter uma identidade étnica que os diferencie dos brancos da cidade, de cujo modo de vida, entretanto, consideram-se mais próximos do que estariam os que moram nas aldeias.

É por essa razão que, em uma das reuniões de fundação da Associação da qual participei, grande parte da discussão girou em torno da amplitude que deveria ter, ou seja, se poderia ou não abranger outros aspectos da cultura, além do *curusé*. Não pude acompanhar os desdobramentos das reuniões, mas pelo que vi, a Associação deverá abrigar também uma orquestra, oficina de artesanato para os jovens e para as mulheres, que aprenderiam a

¹² Segundo Rondon (1938: 110), mato-grossenses, por exemplo, são os moradores de Vila Bela, chamada antigamente Mato Grosso, “raros de raça branca, nenhum índio puro, laboriosos e pacíficos.”

confeccionar as redes e tecelagens em geral etc. Outro ponto discutido foi a possibilidade de participação de pessoas “de fora” como associados, decidindo-se que, para ser um associado, a pessoa deverá ser reconhecida como chiquitano, o que poderia ser garantido, em primeira instância, por um sobrenome indígena, o que então confere ao sobrenome, o apelido, como dizem, um papel na demarcação de fronteiras do grupo, em conjunto com outros, a serem ainda definidos ao longo deste trabalho.

Dentre os objetivos da entidade está, portanto, a preservação de determinados elementos, considerados por eles como marcas de sua identidade, tais como, certas bebidas, comidas e artesanatos. As artesanias são artefatos como chapéu feito de palha, peneiras e *apás*, que fazem para vender tanto no comércio local como regional. *Pataska* é uma comida feita utilizando-se a cabeça de um animal assado, normalmente de vaca, e servida com milho cozido. *Aluá* é uma bebida feita a partir do milho cozido e não é fermentada, ao contrário da chicha, que inclui o processo de fermentação.

A importância das bebidas como operadoras de uma socialidade pode ser vislumbrada em várias passagens no interior da literatura histórica levantada. Como já tratado no Capítulo 1, eram freqüentes as visitas festivas no interior dos Chiquitano e com outros, isto é, entre aqueles que mantinham relações pacíficas entre si. Em outros casos, as festas de chicha ofereciam justamente os momentos em que se resolviam conflitos e ofensas anteriores (FERNÁNDEZ, 1896; SUSNIK, 1968).

Badariotti (1898: 64) presenciou uma dança entre os Chiquitano que estavam trabalhando em um seringal em Mato Grosso, no século XIX, ao que parece muito semelhante ao *curusé*. Vejamos em sua descrição:

“(....) Dansavam em roda e descreviam um circulo que ora se abria ora se estreitava sem perder o passo e passando diante de mim dobravam os dous joelhos até o chão e rapidamente erguiam-se para ir ocupar o seu lugar na roda, mas tudo com ordem e symetria sem nenhuma interrupção” (BADARIOTTI, 1898: 64).

A descrição de algumas festas de padroeiro realizadas nas Missões Jesuítas na Bolívia chama a atenção para uma categoria social que pode nos ajudar a entender o lugar do branco em relação ao *curusé*. Strack (1991) refere-se à categoria de *pozoca*, denominação dada aos convidados da festa que, na Bolívia, são os índios provenientes de outras missões, devendo

compartilhar com os anfitriões a comida, a bebida, o alojamento, etc. Ele é parte da festa, diferentemente do turista, que apenas assiste.

É por essa razão que há hoje, em Porto Esperidião, um problema adicional em relação ao *curusé*, já que a festa foi também tomada pelo discurso oficial e figura no calendário do município como uma festa da cidade. A criação de uma Associação Cultural Chiquitano é tida por eles como uma forma de conseguir um patrocínio governamental que possa livrá-los de certas pressões locais. As modificações que ocorreram estavam relacionadas ao fato dos Chiquitano, como festeiros, terem dificuldades de patrocinar as festas. A ajuda financeira dos “de fora” era uma possibilidade obter os recursos necessários, mas que acarretava também certo comprometimento da realização da festa, nos moldes em que eles consideravam corretos, tais como nos define um morador de Porto Esperidião:

“Outras pessoas poderiam pegar, mas desde que mantenham a tradição, ou seja, essa pessoa teria que ser um chiquitano, e tem que entender do povo chiquitano. O Chiquitano para nós até um tempo atrás, era cultivar uma cultura diferente, era dançar o *curusé*, era tomar chicha, era comer a *pataska* etc. A partir do momento em que foram vindo os estudos, vimos que o Chiquitano é uma etnia, é uma raça, é um povo diferente com valores e cultura diferente. Antes chamavam de bugres, os que vinham de fora, bugres era preguiçoso, não inteligente, pejorativamente”.

A importância do comportamento como marca de um modo de ser chiquitano será tema tratado ao longo do trabalho como um todo. Por ora, faremos apenas alguns apontamentos.

Na vida cotidiana, um fato facilmente observável por um visitante, mesmo recém-chegado, é a existência de códigos bastante rígidos que organizam as saudações, sobretudo quando se trata de estranhos, mas também em relação aos co-residentes. Desse modo, a chegada do visitante faz, por exemplo, com que os homens se apressem em vestir uma camisa, caso necessário. Bonés e chapéus, que são freqüentemente usados, devem ser retirados quando estão na igreja ou em presença de algum altar dentro de casa. As crianças, mesmo as bem pequenas, colocam-se com as mãos juntas em frente ao peito e pedem a benção ao visitante. Do mesmo modo, quando as crianças ou mesmo os adultos chegam a um lugar onde estão seus pais, também os cumprimentam com um pedido de benção.

Segundo eles, tais procedimentos ligam-se ao fato de que “aqui nós temos muito respeito, é cheio de lei, é senhora, é senhor, é um grande respeito”.

Além disso, a comensalidade desempenha um papel importante na definição das relações sociais. Segundo Hagen (1988: 154-56), as visitas recíprocas seriam muito controladas socialmente, com fórmulas pré-estabelecidas de saudação e de despedida¹³. Do mesmo modo, os feiticeiros são distinguidos dos outros porque eles nunca recebem em suas casas, eles só visitam os outros. Assim também, há um princípio que rege as visitas de pessoas estranhas às casas, é que aos visitantes sempre se oferece algo para comer, que, nesse caso, serviria para despachar o visitante e não, como pode parecer, para agradá-lo.

Para definirmos melhor um conjunto de atitudes consideradas corretas, lançamos mão de uma narrativa mítica denominada “História da abelha” que, na verdade, ao descrever como vivem as abelhas parece querer ensinar, pela negação, como deve ser a vida em sociedade. Resumidamente, a história¹⁴ diz que:

“Esses moradores, que habitam casas com muitos andares, são vermelhos, ao contrário dos seus filhotes, que são brancos e apenas serão como os pais depois de crescerem. Eles também são bravos. Não se pode chegar perto deles, pois eles já vão brigando. É por essa razão que estão sempre sozinhos em sua casa, ninguém vai visitá-los. Se alguém for importuná-los, vão embora carregando seu chefe. Além disso, eles apenas comem mel, apesar de terem também a chicha que, no entanto, não bebem. Não precisam trabalhar para ter tudo em casa.”

Assim, as abelhas fazem a chicha, mas não bebem; esse marcador leva a pensar nas outras oposições: filhos diferentes dos pais; o fato de não receberem visitas, ou ainda de não precisarem trabalhar para ter alimento, que nunca acaba apesar de terem muitos filhos.

A produtividade dessa interpretação para os Chiquitano é justificada pela ocorrência, no interior de um conjunto de mitos coletados entre eles, de uma narrativa que põe em cena

¹³ O “tchau”, por exemplo, só deve ser utilizado quando se vai embora de fato, e não quando se trata de uma saída rápida, momentânea.

¹⁴ A versão integral, tal como coletei na aldeia Fazendinha em julho de 2005, encontra-se nos anexos.

um outro animal, o lobo que, segundo Lévi-Strauss (1966 [1971]), é associado ao mel em vários grupos indígenas, ora por ser o dono do mel, ora por ser louco por ele.

Vejamos, de maneira resumida, a narrativa intitulada *A guerra da onça e do grilo*.

Certo dia, quando a onça andava na beira da lagoa, acabou tropeçando nas fezes da vaca justamente onde o grilo tinha construído sua casa. Aborrecido, o grilo quis brigar com a onça, que zombou do tamanho do grilo. Para resolver a questão, combinaram uma guerra.

Cada um dos dois animais organizou, então, um grupo de aliados. Do lado do grilo estavam os marimbondos - marimbondo-chapéu (*Apoica pallida* Oliv.), marimbondo- tatu (*Synoeca cyanae*), dentre outras espécies. Já no grupo da onça estão o tatu (*Dasyprocta*), o caititu (*Tayassu tajacu*) e a anta (*Tapirus terrestris*).

No dia marcado, a onça mandou o lobete ir à frente, para avisar o grilo de que já era hora da guerra.

Mesmo receoso, o lobete aceitou a incumbência, mas quando já estava lá, o grilo pegou uma cabacinha, onde havia colocado os marimbondos e soltou sobre o visitante, que saiu correndo enquanto era atacado pelos marimbondos. Só conseguiu se livrar dos insetos quando pulou dentro da lagoa. Levou tantas picadas que sua cara ficou toda inchada. Quando voltou para falar com a onça, esta quase não o reconheceu. Mas o lobete, que era muito danado antigamente, disse que estava assim porque havia tomado umas vitaminas dadas pelo grilo que o tinham feito engordar.

Aí foi a vez dos outros animais. De novo o grilo soltou os marimbondos sobre eles e começaram a rolar pelo chão para se livrar dos insetos. De longe, o lobete gritava: lagoa, lagoa, lagoa, indicando o caminho para eles se salvarem. Todos ficaram inchados e não quiseram voltar. Daí então o grilo ganhou a guerra contra a onça.

O mito poderia ser inserido em uma série mítica discutida por Lévi-Strauss ([1966] 1971: 71) que reparte os animais em dois grupos, no qual se insere nosso par formado pela onça e pelo grilo, cujas oposições pertinentes residem entre animais respectivamente, grandes e pequenos, terrestres e celestes. Geralmente a onça manda no primeiro bando e o grilo no segundo. O *melero*, no caso do mito Chiquitano, representado pelo lobete, intervém duas vezes neste grupo de mitos, ora como negociador entre os dois bandos, ora como antagonista principal do grilo (no lugar da onça). É então o chefe dos animais terrestres. Na maioria dos

casos, o grilo vence sempre, graças à ajuda das vespas que picam cruelmente seu rival ávido por mel.

Segundo Lévi-Strauss ([1966] 1971: 216), a passagem do conjunto de mitos do mel ao tabaco, discutidas pelo autor no volume dois das Mitológicas visa reconstruir a função que o mel desfez – restabelecer entre o homem e a ordem sobrenatural uma comunicação que o poder sedutor do mel (que não é senão o poder sedutor da natureza) interrompeu. Em razão de um desvio do aliado, o caráter desse conjunto de mitos, ao contrário do que ocorre no primeiro volume (LÉVI-STRAUSS, [1964] 1991), é fundamentalmente regressivo, da cultura para a natureza (LÉVI-STRAUSS, [1966] 1971: 197).

Trata-se sempre da ruptura de um vínculo de aliança, e tem por objeto ora o mel, alimento sedutor, ora um personagem sedutor batizado por mel. Lévi-Strauss ([1966] 1971: 55) já havia chamado a atenção para uma ambigüidade do mel, o fato de ser a um só tempo alimento e veneno. Assim também o vêem os Chiquitano, como afirmam em uma música: “eles ficam tontos de tanto tomar mel de jati” (*Trigona jaty*).

Nesse conjunto de mitos trata-se sempre da mesma mensagem, que uns falam de modo passivo, outros de modo ativo. Há os que explicam o que se passa quando se faz o que se deve; outros adotam a hipótese inversa, e consideram as conseqüências de fazer o contrário do devido.

Se os comportamentos são tão importantes na vida cotidiana, no ritual o mesmo acontece. Durante as festas de santo, o casal da casa é quem abre a festa dançando¹⁵, o festeiro faz vários discursos durante a mesma, sempre chamando a atenção para o comportamento correto, o que significa para eles “sem bagunça”, que deve ser seguido.

As danças e as ofertas de comida e bebida são marcas dessas ocasiões. Os santos homenageados nas festas são, dentre outros, Santo Antonio, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora da Conceição, São Miguel. Há festas em homenagem a São Sebastião, e em algumas delas são organizados também torneios de futebol, quando eles matam gado e trazem até mesmo banda para tocar.

¹⁵ À exceção de quando se está em luto pela morte de um membro da família, o que perdura por cerca de um ano. Nesse período, é permitida a realização da festa desde que sejam respeitadas algumas interdições.

“Fazia roda, um segurava na mão do outro, caixa comendo, pessoal gritando. Meu pai fazia festa de Santo Antonio e a primeira noite dançava, no dia seguinte fazia chá c’bolo. Matava uma rês e a almoçava, depois do almoço, dançava até 5 horas [....] depois começaram dançar com toca disco. De primeiro só dançava com música de caixa e flauta” (José Ito *apud* FERNANDES DA SILVA, 2003: 90).

Nas festas registradas na fronteira, tal como na procissão que sai de Santa Ana percorrendo várias aldeias entre o Brasil e a Bolívia, há um momento do ritual que nos parece próximo ao que na literatura histórica é chamado de baile dos *abuelos*. Segundo Hoffman (1974: 11-ss) até hoje tem lugar procissões nas grandes festas cristãs. Entre os personagens que desfilam nestas procissões há alguns que parecem representar os Chiquitano antes da conversão: o *abuelo* e a *abuela* que aparecem ornados de plumas de papagaios e peles de animais; também os bailarinos mascarados são registros de tempos pagãos. Até pouco tempo, as máscaras eram destruídas depois da festa, aparentemente para expressar, segundo o autor, simbolicamente a ruptura com as velhas crenças e ritos.

Durante o baile, os *abuelos* ou *chininis* como também são chamados em referência aos enfeites sonoros que trazem nas pernas (COSTA, 2006: 150), portam outros objetos além dos mencionados acima que, de qualquer modo, parecem referir a uma alteridade social. Em um registro da procissão de Santa Ana encontramos:

“Um dos *chininis* empunha uma câmera improvisada (feita) a partir de uma peça de madeira entalhada, reproduzindo a forma de uma verdadeira, habilmente enriquecida com o encaixe lateral de uma fita cassete e de uma lanterna à pilha em substituição à lente. Ele acompanha todos os movimentos, os foco são as autoridades e os estranhos à comunidade” (COSTA, 2006: 155).

Sejam *abuelos* ou *chininis*, tais figuras representam posições de alteridade para os Chiquitano, sejam elas encarnadas por seu próprio passado ou por brancos e que causam o riso da audiência que os assiste, por se portarem de maneira inadequada, como também assinala Strack (1991) em relação às festas que presenciou nas missões de Chiquitos.

Assim, utilizando novamente o recurso da oposição, os Chiquitano parecem querer mostrar o que deve ser feito. As máscaras rituais, os objetos e os enfeites portados podem

funcionar, tal como propôs Viveiros de Castro (2003: 394) como instrumentos, não como as fantasias de nossos carnavais: o interesse que há nelas é menos no que elas escondem e mais no que essas máscaras fazem. Assim, e o que nos interessa reter aqui é que as posições diferenciadas são marcadas pelos comportamentos apresentados.

Tal como o interpretamos também o carnaval guarda relações com as regras do convívio social, sobretudo quando se faz a punição pelos erros cometidos durante aquele ano, mas não apenas aí. Como se viu anteriormente, o dono da festa deve sempre lembrar aos convidados que certas regras e códigos devem ser seguidos, o que, na visão deles, só poderia ser garantido quando feito por um Chiquitano.

No decorrer deste capítulo em que procuramos, primeiramente, contextualizar a região em que estão inseridos os Chiquitano estudados na tese, vimos que, apesar de sua antiga inserção em território brasileiro, esses índios ainda aparecem identificados, em território nacional a bolivianos, ou seja, como estrangeiros em seu próprio país.

Ao tratarmos do modo como os Chiquitano operam determinadas categorias de identidade e alteridade social no contexto urbano, percebemos que a classificação utilizada para pensar as categorias sociais, brancos e índios, é sobreposta a uma classificação que remete a lugares: à cidade e à fronteira. A primeira ligada a um modo de ser branco e a segunda a um modo de ser indígena. Decorre daí, ao nosso ver, o sentido de buscarem nas aldeias as matérias-primas para a confecção dos itens culturais demarcadores das fronteiras do seu grupo no contexto urbano. A identidade indígena remete assim a um modo de ser vivenciado na fronteira, local de onde vieram os índios que estão hoje na cidade, assim como é local onde vivenciaram um passado de sofrimento e opressão.

Esse modo de ser tipicamente chiquitano poderia ser definido de maneira mais precisa em comportamentos adequados que procuramos circunscrever por meio das observações das atividades cotidianas, tanto nas aldeias como nas cidades, bem como nos relatos obtidos dos rituais, nas festas de santo e no *curusé*. Nesse sentido, procuramos refletir sobre fenômenos da experiência social dos Chiquitano residentes em Porto Esperidião, bem como os que estão nas aldeias próximas à cidade, buscando seu sentido à luz da sociocosmologia nativa.

Feita essa contextualização inicial que procurou mapear um conjunto de categorias sociais próprias a esses índios ou imputadas a eles, passamos nos capítulos seguintes à descrição da vida nas aldeias. No capítulo 3, descreveremos os grupos locais onde realizamos o trabalho de campo, tendo em vista aspectos de sua organização social, tais como a sua composição genealógica, a distribuição espacial das casas, dentre outros. À medida que os dados etnográficos forem sendo apresentados nos próximos capítulos, quando tratarmos das rotinas nas aldeias, bem como da inserção dos brancos por meio dos intercasamentos e as classificações que decorrem dessas situações, os princípios que sustentam esses esquemas classificatórios tornar-se-ão mais claros, bem como certas sutilezas inerentes às definições de índios e brancos poderão, então, ser melhor percebidas.

Capítulo 3

Dos grupos locais

“... eu não conheço nenhum índio! Aqui são todos civilizados. Mas, se vocês quiserem conversar com o Cacique, pode! Eu não respondo pela comunidade. Sou apenas um ramo do tronco” (Manoel Mukisai – Aldeia São Fabiano apud COSTA, 2000).

3.1. Introdução

O presente capítulo visa apresentar três grupos locais¹ chiquitano em termos das trajetórias das famílias que os compõem, a forma de ocupação do espaço, bem como aspectos de sua organização tendo como base a análise de um extenso conjunto de genealogias. Lançamos mão das genealogias a princípio porque as consideramos fundamentais para entender situações simples, tais como os laços que ligam pessoas que participam de uma festa, seja como convidados ou anfitriões, ou que participam de um mutirão, dentre outras circunstâncias. No capítulo seguinte, a terminologia de parentesco será abordada tendo em vista a investigação do lugar do parentesco para os Chiquitano. Aqui, vamos analisar os mecanismos que lhes possibilitam vivenciarem uma ideologia da consangüinidade, no nível do grupo local, tendo em vista a inserção de pessoas de fora, sobretudo por meio de relações matrimoniais. A análise desse conjunto de dados genealógicos nos ajudará a estabelecer, então, os vínculos entre o discurso e a prática nativos.

Na Bolívia, onde a bibliografia etnográfica sobre os Chiquitano é mais extensa, a questão da organização social foi tratada em alguns trabalhos, tais como o de Riester (1976: 146) e Schwarz (s.d.: 67) em que afirmam que a residência após o casamento sofre uma tendência uxorilocal, sem no entanto aprofundar a questão, além de chamarem a atenção para o fato de que as comunidades demonstram a capacidade de integrar indivíduos que não tenham origem chiquitana (*collas* e mestiços) por meio de vinculações de reciprocidade e parentesco.

De qualquer modo, procuramos realizar o levantamento sem me preocupar excessivamente em investigar de antemão a existência de regras estabelecidas. Acreditamos que as relações detectadas através das genealogias permitem-nos vislumbrar certas tendências nas opções de casamento e residência, além de nos possibilitar uma reflexão que

¹ Tomo aqui a noção de aldeia, comunidade ou ainda grupo local como sinônimos e que se referem ao “lugar”, como eles chamam o local onde estão localizadas as casas que o compõem. Nesse sentido é diferente do que se conhece por grupo local nas guianas que corresponde em geral a apenas uma casa.

insira os Chiquitano em um modelo mais geral de parentesco das Terras Baixas da América do Sul (RIVIÈRE, 1984; OVERING, 1983; VIVEIROS DE CASTRO, 1993).

Isso porque, mesmo não nos importando nesse momento as terminologias, sabemos, desde estudos sobre outros grupos, em especial aqueles publicados na coletânea organizada por Viveiros de Castro (1993), que, por exemplo, o dravidiano na Amazônia é amplamente informado por variações de proximidade e distância, o que torna a distinção entre consangüíneos e afins, que no dravidiano clássico é a oposição central, em algo definido por critérios mais graduais do que absolutos, e em que o sistema de atitudes e os comportamentos, enfim, têm um papel nesta definição.

Outro trabalho que ampara esta pesquisa é o de Gow (1991), sobre as populações nativas do Baixo Urubamba, no Peru. A sua análise nos ajudou a entender certas indagações, que surgiram durante a pesquisa, na medida em que ele também trabalhou com uma população cujos casamentos ocorrem freqüentemente com pessoas de fora, conferindo uma certa abertura ao grupo local que, no entanto, é considerado pelas aceções nativas como formado por um conjunto de parentes.

3.2. Alguns comentários iniciais

As aldeias pesquisadas encontram-se a cerca de 120 km da cidade de Porto Esperidião, em meio a fazendas de gado e ao longo da rodovia MT 265, conforme o mapa correspondente à figura 11. O acesso aos grupos locais visitados é feito por rodovias. Saindo de Cuiabá, pela rodovia Marechal Rondon, a BR 070, que liga a capital à cidade de Cáceres, são cerca de 240 km por uma via asfaltada. De Cáceres, pela BR 174, que liga Mato Grosso a Rondônia, chega-se à cidade de Porto Esperidião. De lá até o destacamento de Fortuna são mais 140 km pela rodovia estadual MT 265, que não é asfaltada e segue sempre em paralelo à fronteira com a Bolívia.

Os grupos locais são designados, via de regra, pelo nome de um santo ou por um topônimo e apresentam certa variação em termos dos números de suas populações. Assim, dentre os grupos estudados, encontramos um deles instalado na faixa de domínio de uma rodovia estadual. Trata-se do grupo local designado Santa Luzia, ou Suvacão. São cerca de 130 indivíduos distribuídos em 20 casas ao longo das rodovias estaduais MT-265 e MT-473. Outro grupo local, conhecido como Vila Nova, está localizado em uma área de cerca de 1 hectare no interior de uma fazenda particular. Sua população compreende aproximadamente 90 indivíduos que ocupam 10 casas. Já um terceiro, situado no interior da Terra Indígena Portal do Encantado, é designado Fazendinha e conta com 130 indivíduos, à época do levantamento, distribuídos por 22 casas.

Apesar do modelo de estabelecimento ser similar, no entanto, a configuração atual de vários grupos locais, no que diz respeito ao acesso à terra, é bastante diferenciada. Alguns se encontram em áreas coincidentes com destacamentos militares, ou próximos a eles, como é o caso de São Simão, de Fortuna, de Asa Branca, de Casalvasco e de Palmarito. Outros estão situados na faixa de domínio de estradas, tais como Abandonado e Beira da Estrada. Há ainda os que estão em áreas de “assentamentos” criados pelo INCRA, tais como a Vila de Limão, próxima à cidade de Cáceres, onde se encontram indivíduos de origem Bororo e Guató, Nova Fortuna e áreas completamente pressionadas por fazendeiros, tais como Roça Velha e São Sebastião (FERNANDES DA SILVA, 2003: 46).

Como mencionado, os grupos locais levam o nome de um santo ou um topônimo. Na mitologia, a formação do grupo local pode estar relacionada a um evento religioso, em

geral ao aparecimento de uma entidade, como pudemos ver em uma narrativa mencionada várias vezes por eles, cujas versões são bastante próximas entre si, há que se frisar, e expõem os seguintes acontecimentos:

“Um homem saiu certo dia para caçar quando, já no mato, começou uma forte ventania². Ele então resolveu se esconder sob uma árvore denominada por eles Toco. Nesse instante, viu a imagem de uma santa sob a árvore. Voltou então a sua vila e foi contar ao padre. Eles então decidiram voltar e, chegando ao local do aparecimento, lá estava a imagem. O padre então decidiu levá-la para a igreja da vila. No entanto, sempre que a noite chegava, a imagem sumia e apenas era reencontrada no dia seguinte ao pé do arbusto em que primeiramente aparecera. Fizeram vigílias, mas de nada adiantou. Depois da terceira vez em que o fato ocorreu, resolveram então construir uma igreja para a santa no local onde ela estava. Surgiu então a vila Nossa Senhora da Cotoca, ainda hoje existente na Bolívia ³ (Versão contada por Ito – Aldeia Acorizal).”

Muito embora a aparição da santa constitua o motivo central do mito, segundo Schwarz (s.d.: 66) a fundação de uma nova comunidade estaria relacionada, para os Chiquitano, a um ato coletivo perpetrado por um grupo de homens. Trata-se de um fundador cujo sobrenome é o de maior prestígio dentro da comunidade. Em torno dessas famílias fundadoras é que o espaço comunal será organizado. A importância disso pode ser avaliada por situações evidenciadas em um processo de fissão de uma aldeia, motivada por disputas políticas entre dois grupos familiares, momento que pude acompanhar durante o trabalho de campo, em que o grupo dissidente lastimava o fato de ter que sair para fundar um novo grupo local, já que eram os descendentes diretos do fundador da aldeia e, portanto, detentores dos direitos de permanência no local.

Encontramos referências, na literatura etnográfica, à existência no passado de *sibs* (RIESTER, 1976: 146-147), ou seja, uma forma de organização que compreendia

² O tema da ventania é bastante comum na mitologia Chiquitana, e aparece associado ao fim do mundo, vide mito de origem nos anexos da tese. Foi o surgimento das serras que estabilizou esses acontecimentos.

³ Localizada nas proximidades da cidade de Santa Cruz de la Sierra.

indivíduos consangüíneos ou não com um sobrenome em comum. Os chefes dessas unidades detinham um importante papel político na resolução das questões internas relativas ao grupo, em detrimento daquele desempenhado pelo cacique, cujas atribuições se restringiam às questões externas, isto é, em relação à sociedade nacional.

A despeito das variações mencionadas anteriormente, o espaço aldeão define, via de regra, uma área residencial composta por casas ou habitações que seguem a orientação de um rio ou de uma estrada. As casas abrigam em geral um grupo doméstico, ou seja, um grupo formado a partir de uma relação de casamento, sendo seus membros responsáveis pelo cuidado da casa e de seus arredores, que incluem a área que circunda a casa, as plantações, o curral, o galinheiro, dentre outros. É comum morarem junto com os pais filhas solteiras com filhos (as) ou apenas os netos (as). As casas contam em média com sete moradores.

As habitações são construídas relativamente distantes entre si, obedecendo a um modelo que já se verificava no passado – “several small houses” (cf. Steward 1949: 704). Atualmente, nas aldeias situadas no interior da Terra Indígena, com a construção do posto da FUNAI em um local equidistante das aldeias e os conseqüentes benefícios que essa estrutura montada, como posto de saúde, escola e etc pode trazer aos índios, estaremos talvez assistindo, em breve, a centralização das casas em torno dessas construções, como, de resto, verifica-se em outras sociedades que já passaram por esse processo. Entre os Chiquitano, apesar de já percebermos essas alterações, sabe-se que a intenção manifesta de algumas famílias que estão construindo novas casas é a de manter as antigas para uso nos finais de semana.

Antes da chegada da FUNAI e do estabelecimento da Central, como é chamado pelos índios o lugar onde está instalada a referida estrutura, no entanto, nas 3 aldeias onde a pesquisa se concentrou, não havia espaços ou construções coletivas que servissem para agregar coletivamente os membros da aldeia. Mesmo o campo de futebol acaba sendo utilizado mais freqüentemente pelas crianças, e não pelos adultos. As reuniões políticas ocorriam na escola que existia em Fazendinha, mas que ficava no terreno da casa de um dos moradores. Assim, são os espaços de moradia que oferecem o local para os encontros comunitários: na escola construída no terreno, ou mesmo no salão, espaço contíguo à casa e usado especialmente para as festas.

Durante o trabalho de campo ouvia os chiquitano referindo-se à casa da seguinte maneira: “casa é como uma pessoa”, quando queriam me explicar, por exemplo, que a casa também era batizada, recebia um nome, que era também o nome de um santo, e até mesmo padrinhos. Além disso, a noção de casa surge em alguns contextos como um adjetivo, em geral quando se quer diferenciar objetos, idéias e pessoas próximas e distantes. Nesse caso, a noção de casa aparece contraposta àquela de mundo, ou seja, o que não é familiar, o que é de fora.

Nas casas visitadas em Porto Esperidião o mesmo se dá: no terreno da casa há o espaço em que se vivencia a coletividade, são os salões, onde há a reunião da igreja, das decisões políticas, dentre outras. A casa reproduz esse microcosmo social, o que torna mais compreensível, por exemplo, a intenção de se construir uma igreja no próprio terreno da casa, como está ocorrendo em Porto Esperidião.

Em geral, as moradias mais próximas são ocupadas por pessoas aparentadas, formando o que aqui denominamos de grupo familiar. Esse grupo, um agregado de grupos domésticos, tem como nexos, normalmente, a relação entre sogros e genros e entre mães e filhas. O grupo familiar formado pelos grupos domésticos de sogros e genros pode ocupar uma mesma casa, mas espera-se que logo cada um tenha sua própria moradia.

No que segue, apresentamos os dados sobre a ocupação do “lugar” pelas primeiras famílias de cada uma dos grupos locais, o que evidencia uma realidade de constantes deslocamentos, ocorridos em virtude da invasão das terras por fazendeiros vindos do sul do Brasil. São apresentados, também, os dados sobre a composição das casas e as relações que estas estabelecem entre si.

Figura 10: Mapa da localização dos grupos locais. Fonte: FUNAI (1999)⁴

3.3. O vale do rio Barbados

Santa Luzia (Suvacão ou Trevo)

Como o próprio nome sugere, este grupo está localizado à beira de um entroncamento das rodovias estaduais MT-265 e MT-473, entre as cidades de Porto Esperidião e Pontes e Lacerda. Sua população é de cerca de 130 indivíduos, distribuídos por 20 casas, que podem abrigar um ou mais grupos domésticos, entendidos aqui como um grupo formado a partir de uma relação de casamento.

⁴ Os números 10, 13 e 14 correspondem aos grupos locais Vila Nova, Acorizal, Fazendinha. O grupo local Santa Luzia não aparece identificado neste momento.

Na ocasião do levantamento genealógico seguimos as orientações do cacique local, que indicava as casas onde deveríamos realizar as coletas. Nesse sentido, foram excluídas as famílias dos donos de pequenos estabelecimentos comerciais e dos pastores de duas igrejas evangélicas que ali se instalaram. Além desses, há uma escola ligada ao município de Vila Bela da Santíssima Trindade, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Santa Luzia, que atende a 69 alunos de 1ª a 8ª séries do ensino fundamental em um sistema que se chama de multisseriado. Ao lado da escola, há ainda um pequeno prédio do Posto de Saúde, não utilizado para esse fim, mas que serve como mais uma das salas de aula.

As casas estão localizadas, em sua maioria, em terras de domínio da estrada, mas há aquelas que estão em lotes demarcados pelo INCRA em “sítios” como eles os chamam, que chegam a trinta hectares em alguns casos. Apesar de algumas residências situarem-se à margem do rio Barbados, a água utilizada pela comunidade provém, em geral, de poços artesianos. Algumas casas possuem motores movidos a óleo que fornecem energia, mas nem sempre são usados pelo alto custo do combustível, oneroso demais para os padrões dessas famílias.

Figura 11: Croqui da aldeia Santa Luzia.

A origem das famílias é, como se verá mais adiante, de comunidades próximas dali e que recebem os nomes de Guave, de Sítio Pescaria⁵, de Belizário e de Perizeiro. Algumas dessas localidades são encontradas por Rondon (1938) em sua viagem de inspeção pela fronteira:

“Partindo de Cáceres, a estrada para o Guave, sempre em território brasileiro, é balisada pelas seguintes localidades: Caissara, Cordilheira, campo Alegre (Rio Jaurú), Morrinho, Pirizeiro, Areias, Toca-Vaca, Aguassú, Vargem Funda, Virtude, Araras, Córrego das Pedras, Morro Branco, Conchas, Santa Bárbara, Santa Rita, São Pedro, Boqueirão, Barbecho, Retiro, Mutacú, Fortuna, Belém, São José, São Pedro e

⁵ O uso do termo “sítio” é encontrado em cartas do Exército para se referir às comunidades (COSTA, 1999). Encontramos essa expressão sendo utilizada hoje pelos Chiquitano para indicarem os lotes demarcados pelo Incra.

Guave. São José e Belém têm mais de 15 casas, algumas vendas. São Miguelito, perto de Guave, têm umas seis casas. Em São José se reúne o povo dos arredores, das roças e fazendas, nos dias de festa. Predomina nesta zona o elemento indígena – Chiquitos” (RONDON, 1938: 178).

Como se vê pela maioria dos relatos, a vinda dos moradores para o novo local é impulsionada por razões que incluem a busca por melhores condições de vida, saúde e educação. A comunidade surgiu com a chegada do atual cacique. Os moradores são oriundos do sítio Pescaria, como mencionado, além de outras famílias que vieram na mesma época.

“Quando a gente chegou aqui, a vida era muito ruim. Para ir a Cáceres, era em carro de boi, 30 dias para ir e 30 dias para voltar; a gente ia para fazer as compras de primeira necessidade. (...) Isso aqui era só mato, era uns índios mesmo, era uma aldeia de índios porque era só mato” (Carlos, Santa Luzia)

É interessante notar que, desde que chegou ao “lugar”, como ele se refere ao grupo local, já morou em 3 casas. As mudanças ocorreram por problemas enfrentados, dentre eles um derrame que o deixou de cama por quase dois anos. Por estar situada à beira da estrada, a família se sustentava com a atividade em um pequeno comércio que atendia aos viajantes da rodovia. Com os percalços que foi enfrentando e com a chegada de pessoas vindas do sul com mais recursos, acabou tendo que vender a casa a uma família migrante de Goiás, já que o terreno situado à beira da estrada, é considerado trecho de domínio da rodovia, não podendo ser vendido. Atualmente, no lugar funciona um mercadinho e o ponto de ônibus de uma linha que, diariamente, faz o trajeto até Pontes e Lacerda. É para esta cidade que vão os moradores desse grupo local para atendimento médico, para fazer compras, dentre outros.

Na época do trabalho de campo (2005), esse homem estava ocupando uma terceira casa que construiu, por mais uma vez ter tido que sair daquela que ocupava. O interessante aí é que, mesmo havendo uma certa queda em seu padrão de vida econômica, por uma série de contratempos e também devido à chegada de pessoas de fora, que acabam comprando e

tomando as posições dos antigos moradores, no comércio e em outras atividades locais, considera que houve uma melhora em sua vida. O passado é visto, assim, como algo sempre pior do que o presente⁶.

“Aquele tempo, as coisas eram mais difíceis do que hoje, não tinha roupa, criamos tudo no poder de minha mãe, 12 filhos, criou todos os filhos sem pai. Hoje está fácil, antes a escola era muito longe, a gente vinha lá do Tarumã para ter aula aqui⁷. Saíamos às 3 horas da madrugada e chegava às 5 horas aqui. Trazia uma matula com carne de anta de paca e farofa. A gente sofria” (Rosa, Acorizal).

A educação é tida em alto valor para eles. O fato de manterem os filhos na escola é um sinal de orgulho para os pais. Isso explica o esforço dos primeiros moradores de Santa Luzia para a instalação, no local, de uma escola de ensino fundamental ligada ao município de Vila Bela da Santíssima Trindade. Apesar dos esforços empreendidos pelo cacique, bem como de outros moradores para a vinda da escola e para sua difícil manutenção no início, hoje é controlada apenas por pessoas de fora. A visão que têm da educação explica também o empenho despendido ainda hoje pelos que já saíram do ensino fundamental para continuarem estudando: viajam diariamente para freqüentar escola de 2º grau em um assentamento próximo a Pontes e Lacerda.

No interior da localidade pudemos observar uma divisão entre as famílias de Chiquitano e os migrantes recentes do lugar. Assim como foi detectado na cidade, aqui as relações com esses moradores que vieram de fora não são tão próximas. Embora haja caminhos que ligam as casas da comunidade para quem vai a pé, eles procuram utilizar aqueles que passam por terrenos de moradores chiquitano. Quando é necessário passar pelos quintais das casas dos “de fora”, usam o caminho pela rodovia, mais longo e menos confortável, pois os moradores ficam expostos ao movimento da estrada e quase não há sombra. Isso, mesmo quando se vai ao rio, que usam para lavar a roupa, situado a cerca de 2 km do local onde estão as casas do cacique e vizinhos.

⁶ À diferença de nós e nossos projetos de preservação do passado, por meio de resgates culturais, projetos de preservação do patrimônio público, dentre outros, os Chiquitano parecem encarar o passado como um momento ruim, e que, portanto, deve ser superado.

⁷ Refere-se ao Destacamento de Fortuna, onde havia escola.

A despeito da separação evidenciada acima, a proximidade com a estrada implicou certas peculiaridades a esse grupo local e, de certo modo, o diferenciou dos outros dois analisados em seguida. Como será tratado com maior detalhe no item sobre organização social, Santa Luzia mostra uma maior abertura ao mundo exterior, propiciado em parte pela maior frequência dos contatos com “pessoas de fora”, como eles chamam dentre outros, os viajantes que passam pela estrada. O uso de veículos motorizados, motocicletas de um modo geral, é muito mais comum entre os moradores de Santa Luzia, e são utilizadas até mesmo para suprir distâncias bem curtas ou para se locomover até as fazendas onde trabalham os homens.

Além disso, o contato com a mobilidade de uma rodovia confere certa peculiaridade aos termos usados no cotidiano, existindo expressões que tomam a vivência da estrada, chamada por eles de “reta” como uma inspiração, tais como quando dizem sobre uma pessoa quando está morando em determinado lugar que “ela está parada lá” como se estivesse referindo-se a um automóvel estacionado, o que dá à situação a condição de algo momentâneo.

A análise das genealogias permitiu identificar um total de oito unidades familiares compostas, por sua vez, por grupos domésticos com laços de afinidade e consangüinidade verificados entre si. O primeiro deles é o de Pedro, viúvo, que mora em um pequeno sítio próximo a MT 473. Sua filha adotiva, na verdade filha de uma irmã de Pedro, é casada com o cacique de Santa Luzia, com quem tem cinco filhos. O cacique foi o primeiro a construir sua casa no trecho de servidão da estrada, ainda na década de 70. Ele diz que sua origem é indígena, mas ligada aos Terena, do Mato Grosso do Sul e veio com os pais para a região aos onze anos de idade. Sua família estabeleceu-se primeiramente em um lugar chamado Sítio Pescaria, nas proximidades da Fazenda São João do Guaporé e Nossa Senhora Aparecida (COSTA, 2000: 90). Apesar da designação “sítio”, trata-se de uma antiga aldeia Chiquitano. Com a morte do pai, a família “vendeu” o sítio que possuía e segundo suas palavras os irmãos passaram a trabalhar “por conta própria”, ou seja, nas fazendas da

região. A mãe casou-se novamente e mudou-se para São Simão, onde há um grupo Chiquitano nas terras do Destacamento Militar.

A história de vida de Carlos também inclui mais de uma união. Quando foi morar em Cáceres e depois serviu no Destacamento Militar de Casalvasco, fez seu primeiro casamento. De volta à região casou-se com uma irmã da esposa de seu atual sogro, com quem teve vários filhos. Por fim, esse homem casou-se com a filha adotiva da irmã de sua primeira mulher. Alguns dos filhos dessas duas últimas uniões de Paulo moram na comunidade. São eles: um rapaz casado e duas moças também casadas, além dos filhos e filhas solteiros (as).

Figura 12: relações genealógicas do grupo local Santa Luzia.

O esquema acima apresentado permite visualizar algumas relações que serão retomadas mais tarde. Vê-se, por exemplo, que alguns dos filhos do primeiro casamento residem com a atual esposa de Carlos e os filhos deles. Nessa mesma casa (casa 1) moram

uma filha e seu marido, cujos pais vieram de Minas Gerais e estão em um assentamento do INCRA, próximo ao local. Em uma casa ao lado (casa 19) estão um filho, sua esposa e os filhos do casal, além de uma menina que é filha apenas da esposa. Em outra casa (16) mora outra filha e o marido, cuja família é da comunidade chiquitana denominada Santa Clara.

Alguns grupos familiares têm em comum o sobrenome Paxuri. Entre esses grupos, no entanto, nem todas as relações de parentesco puderam ser mapeadas, por isso apresento-os de modo separado. Um deles é o grupo familiar constituído pelos descendentes de José, casado com Vilma. O casal que vive em um sítio de aproximadamente um hectare à beira do rio Barbado (casa 9). Esse grupo tem origem em um local chamado Sítio Belizário, onde moravam outras famílias também expulsas pelos fazendeiros.

Do primeiro casamento de Vilma descende Jorge casado com Laura (casa 2), filha da irmã de José (casa 9). Lídia conta que foi no Sítio Belizário o local onde conheceu o marido e nasceram seus filhos. O irmão de sua mãe, José teria passado em seu nome as terras e depois vendido a um fazendeiro. Frente a essa situação, ela, o marido e os filhos tiveram que sair de lá. Mais tarde, José também foi obrigado a sair. Em sua casa moram: um filho casado com uma moça de San Marquito, localidade chiquitano próxima, mas já na Bolívia, seus os filhos solteiros e seus netos. Uma irmã de Vilma reside com o marido e os filhos na casa 5, situada ao longo da MT-473.

Figura 13: relações genealógicas do grupo local Santa Luzia

Também à margem dessa rodovia encontra-se a unidade familiar composta pelos parentes de D. Fidela Ribeiro, viúva, que mora com filhos solteiros, um filho e uma filha casados em 3 casas (respectivamente 3, 20 e 4). Em seu relato, conta que conheceu o marido em um local denominado Perizal, talvez o mesmo que Rondon (1938: 178) chamou de Pirizeiro, situado nas proximidades do Rio Jauru.

Ivo Paxuri, a esposa e os filhos casados e solteiros formam outra unidade familiar. Há dois irmãos, filhos de Maria Paxuri, já falecida, um deles é casado com Marta Poquevique⁸ e o outro com Amélia Bazan. Um dos filhos deste casal uniu-se com Rosa Poquevique, o que pode indicar reiteração de aliança. O sobrenome Pocuvique é encontrado por Rondon quando ele passa por Tarumã⁹, localidade antiga designando um homem que

⁹ Alguns identificam esse local àquele onde se encontrava a comunidade Perizeiro.

nascera no Guave (RONDON, 1938: 185). Na época em que Rondon visitou a região, Guave era:

“Um povoado, cerca de dez léguas a sueste de Salinas. São vinte moradores disseminados pela cordilheira, nos arredores do sítio principal, propriedade de um argentino D. Trânsito Bordon. É uma das mais antigas localidades da fronteira. Foi fundado pelo Boliviano Maturana que vendeu as casas a Bordon há cerca de 30 anos” (RONDON, 1938: 177).

Outra unidade familiar formada por pessoas que também têm origem nesse lugar é composta por duas irmãs solteiras, Hilda e Mônica Romão, que são provenientes do Guave. Além disso, Pedro, nascido em São Miguel, localidade que Rondon (1938: 178) encontra “perto do Guave, (e que) tem umas seis casas”. Próximo à casa das duas irmãs mora Sr José Surubi, cuja mulher separou-se dele indo residir, desde então, na Bolívia, e alguns dos parentes estão na aldeia Fazendinha.

Figura 14: Sogro e genro com respectivas esposas e filhos de Santa Luzia, 2005.

Fazendinha

A comunidade denominada Fazendinha está situada em um vale próximo às encostas do Parque Estadual da Serra de Santa Bárbara¹⁰, em terras que até há pouco tempo atrás eram controladas pelo Exército Brasileiro, mais precisamente pelo Destacamento Militar de Fortuna, fundado em 1940. O córrego Fortuna, ao longo do qual as casas dessa

¹⁰ Vide dados de sua fundação no capítulo 2.

aldeia estão situadas consistia¹¹, segundo Rondon (1938: 184) na época em que visitou a região “na fronteira conhecida pelos habitantes”, ou seja, um pouco mais para o interior do que oficialmente se considera como território brasileiro. O povoado denominado Fortuna é assim, o primeiro que se encontra, vindo de Ascención¹², na Bolívia, porém:

“em 1935, a varíola, contradizendo o optimismo dos fundadores, dizimou a população que já se havia reunido neste povoado”.

É importante salientar que, pela política de terras exercida pelos comandos militares, as novas famílias que se constituíam não podiam continuar lá, uma vez que eram permissionários do Exército e, com seu incremento, os filhos que se casavam já não conseguiam permissão para permanecer, sendo então obrigados a buscar outros locais de moradia. As regras fixadas pelo Exército incluíam a proibição da abertura de novas roças e o controle do desmatamento, o que na prática, impediam o crescimento da população (FERNANDES DA SILVA, 2003: 47).

Fatores de ordem pragmática podem estar também relacionados aos processos de formação e dispersão dos grupos locais: necessidade de acompanhar os filhos quando eles chegam à idade de freqüentar a escola secundária, a busca de trabalho e de acesso à medicina ocidental. Uma pessoa pode juntar-se a uma comunidade de afins onde haja escola para seus filhos.

Além disso, as disputas internas pelo poder, também podem acarretar processos de fissão de grupos locais, como já apontou Fernandes da Silva (2003: 52), e como encontramos na última etapa de nosso trabalho de campo, quando um grupo familiar descendente de um dos fundadores da Aldeia Acorizal, tinha se mudado para um local próximo ao Posto da FUNAI (Central) com a intenção de fundar uma nova aldeia. Foi para lá com sua parentela, o que incluiu, além de seus filhos e filhas casados, os respectivos

¹¹ É do córrego Fortuna que retiram a água para beber, além de ser utilizado para o banho.

¹² Conforme Rondon (1938: 183), “Ascención é um povoado, cerca de vinte casas de Chiquitos disseminadas na mata, uma pequena praça invadida pelo matagal, uma capela. Com a guerra Ascención se despovoou. A maior parte dos moradores bolivianos mudou-se para Matacú (Brasil) cerca de 3 léguas da fronteira.” O autor se refere à Guerra do Chaco e Matacú é, segundo ele, o nome em espanhol para Acorizal.

genros e noras, filhos (as) solteiros (as), além dos netos (as), ainda pequenos. Os processos de fissão e fusão de grupos locais como os responsáveis pela constituição e pelo padrão dos grupos são amplamente discutidos na literatura antropológica, desde os trabalhos de Fortes (1958 [1969]) e Arvello-Jimenez (1977). Encontramos processos semelhantes em grupos indígenas vizinhos, tais como os Paresi (BORTOLETTO 1999: 93-94). Razões de outras ordens, tais como a busca por melhores condições ambientais, terras melhores, mais caça, dentre outras, como apontou Fernandes da Silva (2003: 41). Além disso, a busca por educação e saúde, bem como a forte pressão exercida pela crescente regularização de títulos para as grandes propriedades nessa região de fronteira do Mato Grosso com a Bolívia também proporcionam tais movimentos.

O que atualmente se conhece como Fazendinha é a junção das famílias de duas comunidades outrora existentes lá. Uma delas denominada Lagoa, situada bem mais próxima ao destacamento, à beira de uma lagoa que secou há alguns anos. Contam os moradores mais antigos que os primeiros a chegarem ao local vieram de São José para que os filhos pudessem freqüentar a escola do destacamento.

Já Fazendinha, um pouco mais afastada do destacamento, foi fundada com a vinda de uma família, que morava relativamente isolada das demais, proprietária de algumas cabeças de gado, daí o nome do grupo local. Com a doença desse homem, a família acabou se mudando para a cidade, onde ele faleceu. Um dos filhos desse antigo fundador retornou há pouco tempo ao local, onde está residindo com sua família.

Segundo dados coletados em 2005, Fazendinha conta com 129 moradores distribuídos por 22 casas, essa aldeia está localizada no interior da Terra Indígena Portal do Encantado, cujo processo de demarcação encontra-se em tramitação no órgão indigenista oficial¹³. Mesmo assim, como mencionado, já se encontram instalados no local: um posto indígena com a presença de um chefe de posto e um prédio da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), em cuja enfermaria atendem uma enfermeira e um dentista.

Apesar de possuir o mesmo número de moradores de Santa Luzia, à diferença dessa, apresenta um número menor de grupos familiares. Aqui são apenas dois, o que parece indicar, já à primeira vista, uma maior tendência à endogamia nessa comunidade.

¹³ Além de Fazendinha, a aldeia Acorizal encontra-se também no interior da Terra Indígena. O Posto foi construído de tal modo que sua localização está à distância de aproximadamente 3 km de cada uma das aldeias.

Figura 15: Croqui da aldeia Fazendinha

Começamos pela família do chefe, que mora com sua esposa e os quatro filhos solteiros na casa 1. Seguindo o rio à jusante, encontra-se a casa 3 de uma de suas irmãs, casada com um homem “de fora” (ou seja, cujos pais moram em uma cidade relativamente próxima chamada Mirassol D’Oeste) e os filhos (as) solteiros (as). Na casa seguinte (4) está o pai de Cássio, Luís Urupi, com a esposa, uma filha casada, seu marido (proveniente de Cuiabá) e os filhos pequenos desse casal, além de uma filha solteira do Sr. Luís. Apesar de morarem em casas separadas e terem roças próprias, as pessoas dessas casas são muito próximas e visitam-se freqüentemente. Vejamos pela grade abaixo:

Figura 16: relações genealógicas do grupo local Fazendinha

Ainda dentro do conjunto das relações internas a essa unidade familiar estão: uma irmã de Luís, Verônica Surubi, que é viúva e mora com dois filhos solteiros. Outro filho dessa mulher, Peteá Surubi é casado com Janete Surubi e mora com seus filhos (as) solteiros (as) na casa 6. Já a filha casada mora com o marido e a filha em outra casa (8). Os pais do moço e a sua parentela, constituída por filhos solteiros além de duas filhas casadas e os seus respectivos maridos moram na casa 16. Seu filho casado mora com a esposa, filhos pequenos e a sogra na casa 9.

Figura 17: relações genealógicas do grupo local Fazendinha

Seguindo as relações genealógicas, a mãe de Janete Surubi, Carla, viúva, que mora na casa 7 com o filho Lucas, vice cacique da aldeia, a mulher e o filho pequeno, além de um rapaz e uma moça, netos de Catarina. Outra neta dessa mulher mora com o marido, que veio de Cuiabá e os filhos pequenos na casa 10. Há ainda uma filha mais velha de Carla casada com Paulo, cuja família veio do Sítio Belizário, morando com um neto na casa 15.

Figura 18: relações genealógicas do grupo local Fazendinha

O filho de um primeiro casamento de Maria Surubi (casa 15) promove a ligação com a família de João e Ione Surubi, em cuja casa (20) mora também um casal de netos. Na casa ao lado (21) estão a filha, o marido e os filhos (as) solteiros (as), juntamente com a irmã do pai de João e o seu marido, que antes moravam na aldeia Lagoa¹⁴. Em outra casa (11) mora uma segunda filha casada. O irmão do seu marido tem um irmão casado residindo na casa 13. Já os pais desses dois homens moram com netos solteiros na casa 14. Um desses rapazes namora a filha de Cássio, o chefe da aldeia, o que, se o casamento se concretizar, em breve poderá reforçar os laços entre esses dois grupos familiares.

Por fim, a unidade familiar que inclui as casas 17, 18 e 19 é constituída pelos parentes de Anísio. São eles, a saber, os filhos de uma filha solteira, a filha casada, o seu marido e filhos, além de um filho casado, sua mulher e os filhos do casal.

¹⁴ Até 1999 a aldeia Lagoa existia em uma área contígua à Fazendinha (COSTA, 2000: 80).

Figura 19: relações genealógicas do grupo local Fazendinha

Vila Nova

Seguindo por uma estrada perpendicular¹⁵ à MT265, no sentido da fronteira com a Bolívia, por cerca de quatro quilômetros avista-se Vila Nova, comunidade em que vivem aproximadamente 90 indivíduos distribuídos por 10 casas em uma porção de terra cuja dimensão chega a aproximadamente 1 hectare. O chefe e também o fundador do local é Nelson Urupi. Ele é irmão de Luis Urupi da aldeia Fazendinha, e mora com a esposa, Cleide.

Com base nos relatos coletados, a família de Nelson e de Cleide moraram primeiramente em um local denominado Perizeiro. Depois de expulsos foram se instalar em

¹⁵ Segundo Costa (2000: 73) essa estrada é uma cabriteira, termo que designa uma via clandestina que serve para escoar produtos roubados, em geral carros.

outro lugar chamado Córrego Seco. Dali ainda moraram em Barbecho, nome que se dá a uma serra localizada próxima de onde está hoje Vila Nova. Juntamente com a Serra da Graciosa e a Serra de São Fabiano formam um único maciço (COSTA, 2000: 75). Para os antigos moradores desse local, a saída das famílias de lá está relacionada à falta de condições que oferecia para a subsistência: “não tinha mato pra trabalhar, pra plantar, só pedra, era um oco”.

Nessas condições, a parentela de Nelson obteve a “permissão” junto ao antigo proprietário da fazenda onde estão hoje, para ocupar o lugar. A essa época era facultado aos moradores o direito de utilizar o córrego que fica nas proximidades. Com a venda da fazenda algum tempo depois, o novo proprietário impôs restrições ao uso. Hoje eles são obrigados a suprir quase que totalmente as necessidades de água com o que conseguem obter de um poço aberto no local. Nessa comunidade tem também uma pequena igreja.

Do ponto de vista das relações de parentesco, nessa aldeia elas parecem praticamente circunscritas aos descendentes de duas famílias, Urupi/Mukisai e Tossuê (ou Shuê), unidas por vários casamentos concentrados quase todos em uma mesma geração. Dona Cleide Mukisai possui dois irmãos casados e uma irmã também casada morando nessa aldeia. Os dois irmãos (casas 4 e 6) são casados com mulheres Tossuê, cuja relação de parentesco, no entanto, não pude precisar. Já a irmã é casada com um homem de sobrenome Charupá (casa 5).

Em seguida estão os filhos, que levam o sobrenome do pai, ou seja, Urupi. Um deles é casado com a irmã da mulher da casa 6, Cleusa Tossuê. Essa mulher possui uma filha de seu primeiro casamento com um homem “de fora”, bem como um irmão, casados com um filho e com uma filha de Cleide, respectivamente. Por fim, um filho dessa mulher é casado com uma mulher cujos pais moram à beira do rio Tarumã.

Figura 20: relações genealógicas do grupo local Vila Nova

Há outras duas comunidades que, embora não tenha podido obter dados mais acurados, vão ser mencionadas com o intuito de nos fornecer alguns elementos adicionais que ajudam a compor um quadro da forma como os grupos locais constituem-se. São Acorizal e Porto Limão.

Acorizal está dentro da Terra Indígena delimitada para os Chiquitano. A formação da aldeia Acorizal remonta há mais de 50 anos e está circunscrita a chegada de dois homens, dois compadres, um deles já não mora mais lá, mas cujos filhos, em sua grande parte está no grupo local, havendo, inclusive, alguns deles casados entre si. Segundo uma das versões sobre a época de fundação da aldeia, quando a família do fundador, ou seja, daquele que primeiro chegou ao lugar trouxe em seguida o seu compadre, que moravam em um lugar denominado Córrego Seco. Os primeiros moradores e seus familiares ocupavam inicialmente uma mesma casa, até que a nova moradia foi construída. Os esquemas de cooperação que marcam a vida na aldeia, tais como os trabalhos coletivos, o *muxirum*, eram também existentes.

Assim como Fazendinha, seus moradores, antes do estabelecimento do processo de identificação da área pela FUNAI tinham que obter permissão junto ao exército para permanecerem no local. Sobretudo com o casamento dos filhos, para construir a nova casa que deveria abrigar a família em formação.

Do mesmo modo, ocupavam espaços bastante reduzidos e diziam ter que pagar taxas aos comandantes para poder ter um pasto, por exemplo, que custava em torno de R\$ 50,00. Hoje, por uma série de disputas internas, estamos assistindo a um processo de ruptura da aldeia, com a saída de um dos grupos envolvidos, liderado por um descendente direto do antigo fundador.

Já Porto Limão é um grupo local localizado a cerca de 260 km de Cuiabá, mais próximo à cidade de Cáceres. Por alguns quilômetros pela BR 364, saindo de Cáceres, segue-se por um desvio à esquerda e adentra-se pela BR 070, rodovia Marechal Rondon em direção à Bolívia. São 40 km de Cáceres aproximadamente. A comunidade encontra-se situada à beira dessa estrada. Há inclusive uma linha de ônibus que segue até o Destacamento Militar de Fronteira Corixa, distante alguns quilômetros dali. Vou extrair um trecho de meu caderno de campo para ilustrar melhor:

“A primeira visão que temos da comunidade é da escola e em seguida da Igreja, que estão à direita da rodovia no sentido Brasil-Bolívia. Do lado esquerdo visualizamos também algumas casas. Mais adiante, vemos uma pousada que recebe turistas para a pesca no rio Jauru, do lado direito, também margeando as casas”. (29/12/2003)

Nessa época eram cerca de 100 moradores, incluídos ali os de origem chiquitano, outros Bororo e alguns não índios que trabalham como caseiros em chácaras usadas nos períodos de pesca e nos finais de semana. Os Chiquitano que lá estão são, em sua maioria, antigos moradores que se tornaram proprietários de pequenos lotes de terra regularizados pelo INCRA a partir da década 70 do século passado.

3.4. Comentários sobre a morfologia social

Segundo alguns autores (BÜRK, 2000: 69-70), até algum tempo atrás, a base da organização social chiquitana era a família extensa, composta por 3 ou 4 gerações que compartilhavam uma casa e cujos membros colaboravam entre si nos diversos trabalhos agrícolas e domésticos. Atualmente as casas são formadas por uma família nuclear. Quase sempre, os filhos casados e suas esposas convivem um a dois anos com os pais do homem antes de mudarem-se para sua nova casa. Mesmo com essas modificações, o parentesco rege as relações entre os Chiquitano, na cooperação no trabalho, na troca de bens, na tomada de decisões e na resolução de conflitos.

Quando coletava as genealogias, um informante, ao se lembrar de episódios do passado que envolveram seus parentes já mortos, assim se expressou: “nós somos só os bracinhos, os velhos já se foram”. Da mesma forma, em outra fala coletada pela equipe que fazia o levantamento das comunidades chiquitano à época da construção do gasoduto, assim se expressava o interlocutor, quando perguntado sobre a possibilidade dos pesquisadores conhecerem sua aldeia:

“... eu não conheço nenhum índio! Aqui são todos civilizados. Mas, se vocês quiserem conversar com o Cacique, pode! Eu não respondo pela comunidade. Sou apenas um ramo do tronco” (Manoel Mukisai – Aldeia São Fabiano *apud* COSTA, 2000).

Entre os Chiquitano, tanto o parentesco quanto a própria noção de aldeia são pensados em torno de uma única metáfora, ou seja, ambos são expressos em termos de uma árvore com seus galhos. A comunidade, assim, é vista como algo cujos membros são ramos, o que dá a idéia de uma ligação entre todas as partes, que tem no parentesco sua natureza. Nesse ponto, em particular, os Chiquitano se aproximam de um modelo mais geral do parentesco na América do Sul, em que, no nível do grupo local, há ênfase da consangüinidade em detrimento da afinidade (Viveiros de Castro 1993).

Ao examinarmos um total de 42 casamentos temos que em 17 deles os casais estão na aldeia dos pais da noiva, outros 16 são virilocais e o restante, 9, são ambilocais, ou seja,

o casal está onde estão os pais de ambos. Como mencionado antes, os grupos locais Vila Nova e Fazendinha apresentam uma tendência maior ao fechamento e isso reflete no fato dos casamentos endogâmicos estarem concentrados aí.

As grades genealógicas apontam, assim, para um certo estreitamento das relações entre determinadas famílias de um mesmo grupo local. Como vimos (Santa Luzia 1a), o cacique casou-se com duas mulheres ligadas à família de Pedro. A primeira delas uma irmã de sua esposa, a segunda sua filha adotiva. As famílias Justiniano e Costa Leite possui ainda outros laços. Na aldeia Fazendinha, vemos pela grade 2b a família de um homem de sobrenome Justiniano casado com uma mulher Costa Leite. O exemplo talvez mais evidente ocorre, entretanto, com os moradores de Vila Nova, em que as famílias Tossuê (Shuê) e Mukisai (ver grade 3a) têm vários de seus membros casados entre si.

Além disso, pudemos constatar que, nas aldeias mais isoladas, quase a totalidade dos grupos familiares apresenta laços por troca de cônjuges, costurados em geral pela família do chefe da aldeia.

Os grupos familiares podem, desse modo, estar baseados em laços virilocais. Os exemplos de grupos familiares formados por sogros e seus filhos casados provêm, em geral, de uniões de filhos de chefe e/ou aquelas uniões com mulheres que vêm de um outro casamento e que permanecem em geral na aldeia dos pais do marido.

Em relação às preferências residenciais, há praticamente uma equivalência entre as taxas de virilocalidade e uxorilocalidade. A favor da uxorilocalidade podemos citar certas noções encontradas entre eles, quando afirmam que “quem manda na moça é o pai e não o marido”, além do fato de que “a mulher tem que ficar com os parentes, porque o filho vai seguir a mulher dele”.

Além disso, é preciso reconhecer a possibilidade de que a posição social da família influencie na escolha do local de moradia do novo casal. Dentre os casamentos virilocais encontrados, estão inseridos o do chefe de Fazendinha e o filho do chefe de Santa Luzia. Um outro fator que parece ter um papel relevante está relacionado ao fato de que, em pelo menos 3 deles, a mulher já vinha de uma relação anterior e o novo marido a acolheu, bem como aos filhos desse primeiro casamento. Um outro fator que devemos levar em conta aponta para o fato de que os sobrenomes vêm muitas vezes da mãe.

Já em relação aos casamentos uxori-locais, há uma parcela deles que ocorre com homens considerados de fora. Sejam eles de cidades vizinhas, como Cáceres, Porto Esperidião, Mirassol D'Oeste, ou mais afastadas, aí eles se referem ao estado de origem, Mato Grosso do Sul, Goiás, Minas Gerais: são homens que vieram com os pais ou mesmo sozinhos para trabalhar nas fazendas da região.

Essas uniões com homens de fora parecem adquirir uma vulnerabilidade maior. É comum encontrarmos mulheres separadas morando com os filhos na casa dos pais, ou como já mencionado, mulheres casadas pela segunda vez, nesse caso com homens de dentro da comunidade. A expressão encontrada, “casamento aqui é pra vida toda” não parece condizer assim com a realidade. Apesar de mais instáveis são comuns as uniões com homens de fora. Como explicar isso?

Gow (1991), em seu interessante estudo sobre os Piro da Amazônia Peruana, encontra situação semelhante nessa região. Segundo o autor, as mulheres acabam se casando com homens que se encontram em uma posição social superior, em geral brancos ou mestiços; enquanto que os homens acabam encontrando suas esposas em áreas mais remotas, entre os Campa, por exemplo. Assim, os casamentos das mulheres são feitos rio acima, enquanto os dos homens, ocorrem rio abaixo. Não sei se essa explicação cabe ao caso chiquitano, uma vez que a posição de superioridade do homem de fora parece ser aqui mediada por outras peculiaridades.

Como sabemos, o local de origem é um dado relevante quando da classificação de um indivíduo enquanto membro de um grupo ou não. Há grande preocupação em que os filhos nasçam nas aldeias, e não em hospitais na cidade, o que parece se relacionar a isso. Por essas falas, pode-se verificar a importância da escolha do local de moradia do novo casal no interior das preocupações que os ocupam no cotidiano. Daí decorre que esses filhos de estrangeiros não são distinguidos das demais crianças do grupo.

Talvez por isso também o fato de que a maioria dos cônjuges venha de grupos locais próximos. Na região estudada, os grupos locais que trocam cônjuges entre si são Acorizal, Fazendinha, São Simão, Santa Luzia e São Fabiano, no Brasil. Na Bolívia, os cônjuges vêm de Ascención e San Marquito.

Isso pode se constituir em algo próximo aos conjuntos multicomunitários dos Yanomami (ALBERT, 1985). Esses conjuntos maiores não são nomeados e, a exemplo do

que ocorre com os Waimiri-Atroari (SILVA, 1993: 76) não configuram grupos corporados ou segmentares, mas antes, articulações indutivas constituídas pelos adensamentos de redes de relações sociais estabelecidas entre seus sujeitos constituídos. São as visitas, as festas de casamento e de santo, os trabalhos nas fazendas são formas de reforçar tais laços e momentos em que novos são criados, já que podem se tornar oportunidades de encontro e de novos conhecimentos, portanto, ocasiões de excelência para o encontro de parceiros conjugais. Da mesma maneira, os que pertencem aos outros núcleos, preferencialmente encontrarão parceiros nas comunidades mais próximas (FERNANDES DA SILVA, 2003: 45).

Além disso, há um certo número de cônjuges de origem não indígena, que vieram das cidades de Porto Esperidião, Cáceres e Vila Bela da Santíssima Trindade, ou seja, cônjuges considerados “de fora”, tema que será abordado em maior detalhe adiante, quando tratarmos das rotinas das casas e da posição de exterioridade dos homens de um modo geral. Isso pode levar a um desequilíbrio na proporção entre os sexos, o que talvez explique termos encontrado a média de dois homens adultos solteiros por grupo local. Talvez essa tendência esteja também na base de um certo número de casamentos com mulheres mais velhas, que são viúvas ou separadas. De qualquer modo, essa opção de casamento pode ser verificada mesmo em gerações passadas, antigamente era comum homens casarem-se com mulheres viúvas e mais velhas. Na aldeia Santa Luzia, há um caso que exemplifica esse tipo de casamento, cujo homem, hoje viúvo, ao contar sobre sua situação, ou seja, de que a esposa era bem mais velha que ele, dizia que “é assim que tem que ser aqui”. Mesmo relatos da época das missões afirmam que lá as viúvas se casavam rapidamente (MÉTRAUX, 1942: 125).

Na acepção “de fora”, tal como vimos anteriormente, estão incluídos os brancos que se distinguem, segundo tal classificação em dois tipos: aqueles que se consideram como mais próximos, ou seja, os brancos vindos de cidades vizinhas, como Cáceres, Porto Esperidião, Mirassol D'Oeste, ou os mais distantes de um mundo indígena, aqueles oriundos de cidades mais afastadas, aí eles se referem ao estado de origem, Mato Grosso do Sul, Goiás, Minas Gerais. Nesse caso, a categoria social diz respeito aos homens que vieram com os pais ou mesmo sozinhos para trabalhar nas fazendas da região.

No interior desse grupo de estrangeiros que se casaram com mulheres chiquitano podemos identificar também homens cujas famílias e ocupam lotes nos assentamentos para a reforma agrária da região. De um modo ou de outro, sendo trabalhadores braçais nas fazendas ou clientes da reforma agrária, eles têm em comum o fato de não serem proprietários de terras, não serem “patrões”. Nesse sentido, são “pobres” também, como se referem a eles os Chiquitano, o que os torna próximos de algum modo.¹⁶

Ao contrário das uniões com homens “pobres”, os casamentos com os “ricos” podem ser objeto de desaprovação por parte da família da mulher. Na acepção local, tais casamentos não dariam certo porque acreditam que eles não se acostuariam à vida no lugar e então levassem a esposa para morar em outro local.

No passado, como vimos no capítulo 1, há muitas referências das guerras empreendidas pelos Chiquitano como uma maneira peculiar de estabelecer relações com os grupos vizinhos (MÉTRAUX, 1942: 125). Mais especificamente, esses embates tinham como característica o fato de trazer possíveis cônjuges para as mulheres do grupo, uma vez que os cativos de guerra, *cumanaca*, podiam ser objeto de trocas, assim como, por exemplo, arcos e flechas, com os Chanés por adornos de metal (SUSNIK, 1978: 38-ss). E os *cumanaca*, que em geral são homens, e podiam integrar o grupo por meio de intercassamentos.

Lembremos que em relação a outros grupos vizinhos aos Chiquitano à época, como os Guarayo, cujas vítimas eram parte de seus festins antropofágicos, inclusive quando se tratava de Chiquitano, ou ainda como era verificado entre os Chiriguano, cujos prisioneiros eram obtidos junto a grupos Chané (SUSNIK, 1978: 53). Já com os prisioneiros Chiquitos, ocorria algo diferente, já que tinham bom tratamento e podiam, como mencionado, casar-se com mulheres dentro do grupo captor.

Tais processos nos ajudam a entender a proibição de determinados tipos de casamento, ou seja, aqueles entre pessoas que não exibem entre si laços genealógicos, mas são consideradas muito próximas. Em um dos casos, um homem se casou com a filha da irmã da primeira esposa e, em outro, com a filha adotiva da própria irmã. Em ambos, o casamento se deu com mulheres da primeira geração descendente. Trata-se, ao que parece,

¹⁶ Embora não possa me aprofundar aqui, há diversos registros em que os Chiquitano referem-se a si mesmos como “pobres”, identificando-se, assim, com outros grupos dessa região de Mato Grosso e em oposição aos fazendeiros, considerados “patrões” e “ricos”.

de relações de parentesco oblíquas, que podem ser aproximadas, sobretudo no segundo caso, a uma relação de tipo avuncular.

Algumas uniões, tais como as descritas acima, são consideradas muito próximas e devem ser evitadas. Isso pode ser verificado ao analisarmos os croquis das aldeias em que estes casamentos ocorreram. Em geral, essas casas apresentam um certo afastamento em relação ao restante do grupo familiar. Por outro lado, e subsidiários desse mesmo processo, estão os casos em há casas situadas bem próximas umas das outras que não exibem qualquer ligação genealógica.

Na aldeia Santa Luzia, as casas do chefe e de uma família vizinha oferecem um interessante exemplo. Entre as famílias de ambos ainda não se verificaram laços de parentesco, mas além da proximidade física, eles reiteram a proximidade social existente. O chefe refere-se sempre com respeito aos trabalhos de curandeira e parteira de sua vizinha, ao dizer que “todos os seus filhos vieram ao mundo pelas mãos dela”, mesmo nos casos em que isso não ocorreu, como no nascimento do mais novo dos filhos, com 2 anos em 2005, quando a sua esposa passou mal e tiveram que conseguir uma carona que os levasse à cidade. O bebê nasceu então em uma maternidade. Ao indagá-lo sobre essa situação dizendo que nesse caso nem todos os filhos tinham nascido pelas mãos dela, ele afirmou que Laura acompanhou a esposa até o hospital e permaneceu a seu lado durante o parto, o que na sua visão parece ser o mesmo.

Já a família vizinha afirma que se mudou para atual aldeia, segundo sua expressão “vindo no rastro do cacique”. Além disso, há cooperação entre os grupos familiares nas festas de padroeiro que cada um deles realiza em sua própria casa, situações em que esses grupos agem como co-anfitriões, papéis relegados em geral aos parentes.

Uma situação similar e que também envolve a família de uma respeitada curandeira, moradora em terras bolivianas, deve acontecer em outra aldeia, já que há uma intenção manifesta de algumas famílias de convidá-la a vir morar no Brasil. Mesmo estando do outro lado da fronteira e sem apresentar ligações genealógicas próximas, é a ela que sempre recorrem em casos de doenças.

Paralelamente, encontramos estratégias de controle dos perigos que podem representar ao grupo a entrada de estrangeiros, tais como os processos de consubstanciação,

a co-residência, a comensalidade e o contato sexual, uma vez que promovem a diluição das diferenças no ambiente do grupo local.

Do mesmo modo que famílias não conectadas por laços genealógicos podem ser aproximadas por outras formas de troca. Cônjuges vindos de fora são incorporados ao grupo através de sua inserção em circuitos de reciprocidade (os mutirões, por exemplo), assim como também a própria família desse ‘estrangeiro’, por meio da vinda de parentes que também se casarão no interior do grupo, sedimentando a aliança entre as famílias.

Como espero ter mostrado ao longo deste capítulo, os grupos locais apresentam certa variação em termos da sua composição, sobretudo no que se refere à situação fundiária, uma vez que apenas recentemente a FUNAI iniciou os trabalhos visando a demarcação de territórios no local.

Há, na base dos processos de formação de novas aldeias, razões que envolvem a busca de melhores condições de vida, assim como a existência de conflitos internos e externos, dentre outros, o que faz com que um homem funde uma nova aldeia levando consigo seu grupo familiar. Verificou-se ainda uma certa ideologia em relação à composição da aldeia, tida como formada por um grupo de parentes. As bases de tal ideologia, que começamos a entrever aqui, serão mais evidenciadas no capítulo subsequente. Por ora, procuramos por meio da análise das genealogias coletadas, verificar os espaços de abertura ao outro, razão pela qual enfocamos os casamentos com homens de fora. Já a maneira como se dá a incorporação do estrangeiro e suas implicações para as noções de alteridade aí envolvidas, serão temas tratados a seguir.

Capítulo 4

O lugar do parentesco

Primeiro foi a água, não? ...mas antes foi a ventania. Qualquer ventania e acaba o mundo. Mas então a gente não trabalhava. Trabalhava só um pouquinho, mas havia muito o quê comer. Não é como hoje que custa para ter o que comer. Antes da vinda de Jesus Cristo, a vida era mais fácil. Antes se trabalhava muito pouco, mas se viam os frutos, claro que também não durava. Qualquer ventania, como hoje se vê, derrubava a casa. Tudo se perdia, tudo.
(Extrato de Mito de Origem, In: Bürk 2000: 76).

4.1. Introdução

A reflexão que seguimos nesse momento da tese tem em vista a apreensão do parentesco chiquitano tendo por base as relações de identidade e alteridade percebidas por meio dele. Isso porque o parentesco chiquitano parece se caracterizar por uma certa abertura ao exterior, verificada pelo grande número de casamentos exogâmicos (BÜRK, 2000: 74). Nessa perspectiva, nosso foco recairá sobre os casamentos entre mulheres chiquitano e homens de fora, no mais das vezes, brancos.

Sabemos, desde os estudos de Overing (1983) nas Guianas, da importância conferida à reciprocidade como princípio organizador da socialidade entre os grupos ameríndios. Embora apresentassem grande variedade nos modelos de suas morfologias sociais, em todas elas estava presente a idéia de que a sociedade só seria possível na medida em que elementos diferentes fossem colocados em relação. Assim, a idéia de um mundo constituído apenas por um tipo de ser poderia fazer dele um mundo pacífico, embora não se apresentasse como sendo possível socialmente. A exterioridade, apesar de necessária no engendramento de uma vida propriamente social é, no entanto, de acordo com essa filosofia, algo perigoso. A reciprocidade tem um papel aí, na medida em que se apresenta como um modelo de relação com o exterior, que poderia neutralizar o perigo, caso fosse sempre cumprida, daí a visão de Overing (1983) de que a reciprocidade nos regimes ameríndios adquire o caráter de um princípio metafísico.

Diante dessa concepção da vida social, como algo formado a partir da mistura e relação de itens diferentes, tal formação característica perpassa os mais diversos níveis da vida dos grupos, tais como a cosmologia, a mitologia, as estruturas da aliança, etc. Em todos eles, além disso, o princípio que daria a possibilidade dessa convivência interna seria a reciprocidade, que ordena a vida social, subordinando a uma mesma lógica tanto a organização social como a cosmologia. Voltaremos a essa discussão ao final do capítulo, passemos agora a uma descrição das rotinas dos moradores dos grupos locais tendo em vista a discussão de padrões de socialidade que organizam as relações entre os co-residentes.

4.2. Homens e mulheres

Como vimos no capítulo anterior, os valores do parentesco sustentam a convivência entre os moradores de uma comunidade, todos devem tratar-se como parentes, o que significa, antes de mais nada, compartilhar alimentos, bens e propósitos. Assim, os processos de consangüinização são levados a efeito por meio da co-residência e da comensalidade. Comunidade é, desse modo, caracterizada como um só corpo simbólico, uma comunidade de parentes, o que, em um certo sentido parece também se dar na Bolívia, já que lá também o parentesco rege as relações entre os Chiquitano, na cooperação no trabalho, na troca de bens, na tomada de decisões e na resolução de conflitos (BÜRK, 2000: 69-70).

Além disso, a descrição que se fará a seguir sobre a divisão sexual do trabalho, pode nos auxiliar na distinção das identidades ligadas a cada um dos sexos, como, de resto, parece se verificar para a maior parte das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul para as quais a divisão das tarefas fornece a base simbólica para a constituição das identidades sexuais.

Com o intuito de visualizarmos melhor o sentido que tal cooperação adquire para os Chiquitano vamos enfocar as relações uxori-locais, em que o modelo chiquitano aproxima-se de certo modo ao dos Piro (GOW, 1991: 135). Assim, segundo tal concepção, espera-se que um genro ajude seu sogro, não como pagamento pela esposa recebida, como ocorre em sociedades de serviço da noiva (COLLIER e ROSALDO, 1981), mas é certo que, enquanto está morando com o sogro, o novo casal desempenha uma série de atividades. No interior dessas obrigações, a participação do genro é tida como uma forma da relação de respeito, a idéia aqui de uma ajuda mútua que ocorre em várias esferas, sendo tida como uma forma de inserção do homem de fora por meio da reciprocidade.

Na casa do chefe de um dos grupos locais, sua filha mais velha namora um rapaz cujos avós moram em outra casa da aldeia. O rapaz, devido aos problemas de relacionamento com o avô, passa a maior parte do tempo na casa dos futuros sogros. Dorme na cozinha e faz praticamente todas as refeições na casa. Por ainda não ter concluído o ensino médio, ele não consegue arrumar um trabalho remunerado que não o

impeça de estudar. Por isso, e por força da persuasão da esposa do chefe, ele ainda continua estudando e desempenha as obrigações apenas dentro da comunidade, o que não é pouco.

Enquanto está na casa do sogro, o genro é dos primeiros a se levantar. Logo cedo vai buscar lenha para acender o fogão. Em seguida vai até o rio buscar a água que será utilizada nos afazeres domésticos. Durante o dia, ele capina o terreno em volta da casa seja para limpá-lo das ervas daninhas, seja para plantar mandioca, feijão, arroz, plantas cultivadas nesse espaço. Ajuda também no cuidado com a roça que a família tem perto dali. Eventualmente sai com outros rapazes ou com os meninos da família para pescar e caçar.

Não só o genro deve obrigações, mas também a própria filha, a quem são imputadas várias tarefas, tais como o preparo das refeições, limpeza da louça e da roupa, sendo via de regra auxiliada pelas irmãs mais novas. Enquanto pequenas, as crianças não são incumbidas de tarefas, têm o tempo livre para brincar. Aos poucos vão sendo habituadas a alguns trabalhos. As meninas mais novas varrem e arrumam a casa. As que são um pouco mais velhas ficam responsáveis pela comida, limpeza da roupa e da louça, trabalhos esses supervisionados pela mãe.

Figura 21: Meninas de Santa Luzia, 2005.

Então, as jovens solteiras ficam bastante restritas ao espaço doméstico, tendo menos liberdade que as meninas mais jovens, que podem sair de casa, participar de pescarias, coletas etc. Com o casamento, a mulher modifica seu estatuto social. Passa a inspirar respeito e é tratada de “dona” ou “senhora”. Além disso, a entrada de dinheiro nos grupos locais é um item ligado quase que exclusivamente ao trabalho dos homens, que saem para trabalhar nas fazendas da região, ficando lá praticamente a semana toda. Do mesmo modo para os homens a ausência da mulher não é confortável. Com a saída do marido para os serviços nas fazendas, cabem a ela e aos filhos que ainda estão em idade escolar os serviços da casa e das plantações. A esposa deve organizar as tarefas a serem desempenhadas por cada um. Além disso, homens solteiros que residem com os pais são tratados com um certo

menosprezo, sobretudo pelos outros homens sendo objeto de comentários jocosos em que são comparados a bebês que não querem sair de perto da mamãe.

A maioria dos homens trabalha em fazendas da região, como diaristas ou por empreita. No sistema de diária, o trabalhador é contratado por dia, sendo tal acerto muito comum entre os fazendeiros da região, que contratam os índios para roçar o pasto e pagam em média R\$ 20,00. Quando se trata de trabalhadores que moram na Bolívia, o valor é menor, em torno de R\$ 15,00. Nesse tipo de trabalho, o trabalhador é responsável pelo seu próprio transporte e por levar sua comida. Já na empreita, essa relação é intermediada por um “gato” que é responsável por chamar os trabalhadores. Eles recebem pelo serviço prestado, não importando os dias que necessitem para fazê-lo.

Os finais de semana são usados para atividades comunitárias, como as reuniões de pastoral, dos comitês das aldeias etc, e para as visitas familiares. Irmãos que moram em locais diferentes aproveitam para se encontrar. Devido aos problemas de locomoção, muitas vezes apenas o casal vai, enquanto os filhos ficam para preparar o almoço para si próprios e para os menores, passam o dia em casa, durante o período da tarde jogam futebol na aldeia, vão apanhar frutas, dentre outras atividades.

Segundo Hagen (1988: 154-56), há um princípio que rege as visitas de pessoas estranhas às casas, é que aos visitantes sempre se oferece algo para comer, que serviria para despachar o visitante e não, como pode parecer, para agradá-lo. As visitas recíprocas seriam objeto de um controle social, uma vez que se vê fórmulas pré-estabelecidas de saudação e de despedida. Os feiticeiros são distinguidos dos outros porque eles nunca recebem em suas casas, eles só visitam os outros.

As relações entre sogra e genro são marcadas pela proximidade e jocosidade. São muito comuns os comentários engraçados e as brincadeiras. Isso também ocorre em relação às irmãs e irmãos da futura esposa. Já em relação ao sogro, o genro toma atitudes de respeito e distanciamento. No mais das vezes, conversam pouco entre si, utilizando intermediários na comunicação, seja a esposa ou a filha. Essa mesma situação é verificada quando o marido quer transmitir ordens aos filhos (as). Em geral, cabe à mulher fazê-lo, mesmo tendo entre pais e filhos muitas demonstrações de afeto. No caso do genro, no entanto, o afastamento persiste mesmo depois de anos do casamento ocorrido. Tratam-se por senhor e continuam afastados.

Aliado a isso, no passado, como já discutimos em capítulo anterior, o objetivo principal da guerra era a obtenção de cativos que, no caso chiquitano, acabavam sendo incorporados, não propriamente em uma classe de escravos, mas como futuros genros para as mulheres do grupo. Assim, embora por meio do trabalho de Gow (1991), possamos visualizar semelhanças entre os Piro e os Chiquitano, no caso específico do casamento com estrangeiros, a comparação melhor talvez seja pelo contraste. Enquanto nos Piro o estrangeiro mestiço é visto como superior, entre os Chiquitano, para entendermos a posição do genro de fora, talvez caiba evocar aquela do cativo de guerra do passado, que é tornado genro pela incorporação a um grupo que se considera superior socialmente.

Nas atividades econômicas há uma divisão sexual do trabalho, porém não muito rígida. A maioria das atividades produtivas é compartilhada por homens e mulheres. Os homens intervêm pouco nos afazeres domésticos, tais como o cuidado com os pequenos, a preparação da comida e a lavagem das roupas. Ajudam a mulher em algumas tarefas, como o corte da lenha, além de irem buscar a água. Quando estão nas matas mais distantes não são acompanhados pelas mulheres, que não vão muito além das roças.

Eles praticam a chamada roça de toco, modalidade de agricultura que consiste na abertura da mata e plantação dos itens, tais como mandioca, arroz, feijão, banana da terra, milho, abacaxi, melancia. Cada terreno, de cerca de 0,5 hectare, é usado por cerca de 2 ou 3 anos e depois disso, o local é abandonado para que a mata se recomponha e o solo se recupere. Outra porção de terra é ocupada pela plantação. Na etapa de derrubada da mata para a plantação é que entra o tipo de cooperação conhecido como *muxirum*, ou a *minga* na Bolívia.

O *muxirum*, modalidade de cooperação bastante difundida em comunidades rurais no interior de Mato Grosso consiste em um convite, feito por um dos homens do grupo local, aos seus co-residentes para o trabalho. Além disso, cabe a ele oferecer bebida e comida, cuja preparação é de responsabilidade das mulheres de sua família. Há relatos na literatura de que o *muxirum* envolvia uma festa, que depois do trabalho bebiam e dançavam. Em geral, o que é produzido nas roças serve para o consumo e o excedente é vendido para os soldados do quartel próximo dali, ou então é levado para Porto Esperidião, onde também é comercializado.

Quando há trabalhos para a comunidade como um todo, tais como a melhoria da escola ou outras atividades que se faz na Central, os chefes das duas aldeias ligadas à Funai se encarregam de chamar ajudantes das suas aldeias e organizar os trabalhos. Do mesmo modo que no *muxirum*, devem conseguir que mulheres se disponham a ir para a preparação do almoço. Interessante que mesmo procurando dividir os trabalhos de forma igualitária entre as aldeias, sempre há discussão e reclamação por parte deles, de que o outro lado teria colaborado menos.

Como vimos no capítulo 1, a venda de determinados produtos para Porto Esperidião não se inscreve apenas no domínio do comércio, da simples compra e venda, uma vez que itens como a cera da abelha, o milho fofo dentre outros são usados para a confecção de produtos que são manuseados na cidade como produtos que marcam uma identidade chiquitana, o fato de a chicha ser feita com o milho fofo que é proveniente da fronteira, confere ao produto um maior valor em termos de sua legitimidade. Enfim, diferentemente da caça, os produtos da roça podem ser vendidos, mas mesmo sobre eles há restrições, pois o preço não pode ser abusivo, e se o outro não tiver como pagar pode ser doado.

Além do trabalho, visto como forma de reciprocidade, no caso do *muxirum*, ou como comércio, no caso da empreita e da diária, certas mercadorias também se inscrevem num ou noutro modelo. Algumas bebidas e alimentos como a chicha e a *pataska* não são trocados, entram num ciclo de reciprocidade em que não se troca o produto pelo produto, mas sim o convite. Alguns animais e outros bens pertencem à esfera da reciprocidade, outros da troca, os da agricultura, farinha, etc, assim como o sabão, etc e outros do comércio. Essa classificação não é absoluta, depende ainda dos agentes envolvidos nas relações. No interior das comunidades, a maioria dos produtos nunca é vendida, sempre é objeto de trocas. Itens como farinha, sabão, produtos dos pomares ou das roças, que poderiam ser vendidos fora, na aldeia ficam restritos ao circuito da troca.

Os Chiquitano criam também galinhas e porcos. Em relação aos porcos, mantêm uma prática interessante, porque em geral não matam os próprios animais, dizem que não conseguiriam, porque o animal foi criado por eles e também porque, em muitos casos, são presentes de padrinhos dados às crianças da casa, por exemplo, e que não poderiam fazê-lo. Eles deixam os porcos soltos, como os cachorros, e esperam o momento em que eles estão prontos para a cópula. Depois disso, quando já deixou os filhotes, ele é vendido. A carne de

porco não é objeto de interdição para eles, mas desde que tenha origem nos animais criados pelos outros, em geral pelos vizinhos.

A carne de caça é um dos produtos que não podem ser vendidos (BÜRK, 2000: 69), um dos tabus associados à atividade, assim como aquele que prevê que não se deixe o animal no mato ferido dentre outros, como será tratado com maior detalhe adiante. Por ora, resta-nos assinalar que os homens saem para caçar em duplas formadas por dois homens ligados, em geral, por relações de afinidade e que pertencem a um mesmo grupo familiar. Vão para os locais de caça, “espera” como eles os chamam, onde ficam aguardando o animal aparecer para tomar água e se alimentar dos frutos, e aí são pegos, com o uso de rifles ou espingardas.

Nos tempos míticos, os Chiquitano viviam em um estado paradisíaco, sem necessidade de trabalhar para seu sustento, já que a natureza lhes dava tudo o que necessitavam para sua sobrevivência. (BÜRK, 2000: 74). De acordo com a mitologia, a terra sempre existiu. Era, no entanto, destruída periodicamente por tempestades, pedras que caíam dos céus, fogos e dilúvios, que eliminavam toda vida aqui existente. Os atuais Chiquitano consideram-se descendentes dos homens e mulheres que surgiram depois do último cataclisma, momento em que surgiram as serras que estabilizaram a terra.

Os bichos moram junto com seu dono em uma serra. É nesse lugar que ficam recolhidos quando não cumprimos nossa parte nesse acordo com os donos dos animais, que os guardam na serra, e, desse modo, não os podemos achar. Lá acontece tudo ao contrário daqui. Quando aqui é seca, lá é chuva. Quando aqui não tem alimento, por exemplo, na época da chuva, quando não é bom para caçar, é pelo fato dos bichos estarem recolhidos junto ao seu dono, na serra, onde ao contrário é o período da seca e há alimentos.

“O dono disse: desta vez eu o perdôo, e você pode levar meu gado, mas não pode vendê-lo, mas sim repartir aos demais de sua comunidade. Foi então embora e o gado, na verdade os porcos, o seguiram. Chegando em casa, ele e a mulher se regalaram com tanta carne. Como era muita, pensaram que podiam vendê-la. Assim o fizeram com o coração e outras partes. Às cinco da tarde chegou o touro e às seis da manhã despertou e o gado já não estava lá. O touro tinha levado todo o gado embora porque o homem não deu ouvido ao dono dos porcos” (BÜRK, 2000: 80).

Já o gado pode ser vendido, apesar de haver partes do animal que podem entrar no circuito de reciprocidade, como as vísceras, etc. Um animal tem em média 12 arrobas e cada arroba é vendida por R\$ 40,00. Além disso, como se vê na narrativa acima, o modo como opera o perspectivismo dos Chiquitano, utilizando-nos aqui de uma teoria elaborada por autores como Lima (1996) e Viveiros de Castro (2002), tal como será tratado de maneira mais detalhada adiante, coloca o gado como ponto de conjunção entre as visões de homens e entidades donas dos recursos naturais, tais como o curupira e o gigante.

Além disso, o gado tem certa relação com caça na forma como é criado entre eles, já que os pastos não são cercados, e o gado é criado solto. Para evitar que destruam as plantações e adentrem os quintais, as casas é que são cercadas. Há, sem dúvida, uma razão prática para isso, que tem a ver com as dificuldades financeiras para comprarem o arame usado nas cercas, caro demais para os padrões chiquitano, o que de qualquer modo não torna esse costume menos curioso.

Muitas vezes esses animais são criados por meio de parcerias com pessoas “de fora”, como soldados e ex-soldados do destacamento com quem criam de “a meia”. Essa pessoa “de fora” coloca o gado para que os sócios Chiquitano cuidem. Ao final de cada ano calcula-se o número de bezerros nascidos, número que é dividido em partes iguais. Apesar de ser um “sócio”, o termo que se usa para designá-lo é “patrão”, mesma denominação empregada para se referir aos fazendeiros que contratam seus serviços. Feita a repartição, cada um terá seu próprio gado, bem como o lucro proveniente da sua venda.

O sistema assinalado acima parece ser prática comum na região, ocorre que há uma inversão em relação ao que mostramos há pouco. Os proprietários menos abastados procuram terras em áreas de proprietários vizinhos e se associam a estes de “a meia”, dão o gado para pastar na terra alheia e dividem os nascidos com o dono das terras. No caso dos Chiquitano o patrão é, ao contrário, aquele que não tem a terra, usa a dos outros. A relação de dominação, em um certo sentido, permanece, mesmo quando os índios são os que detêm a propriedade.

4.3. Homens de fora

A posição de exterioridade dos homens, vivenciada no cotidiano de trabalho nas fazendas, encontra um reflexo na posição que os filhos solteiros ocupam no espaço da casa. A arquitetura das habitações obedece a um padrão que pode variar de dois modos. As casas possuem em geral 3 cômodos, um quarto, uma sala e uma cozinha, que podem ser contíguos ou construídos separadamente, com um espaço vazio entre eles.

Há dois pavimentos, o salão, utilizado para as festas e o corredor, também considerado interior às casas, onde a placenta é enterrada. A sala é considerada mais exterior, é onde os visitantes mais distantes socialmente são recebidos. É por essa razão que durante minha estada em Fazendinha, ao me indicarem um local onde deveria dormir na casa do chefe, perguntei se ficaria na sala, ao que eles surpresos com a minha sugestão, logo me disseram que eu não poderia dormir lá “fora”. Do mesmo modo, quando cheguei ao lugar, a dona da casa apanhou minhas coisas e disse que iria guardar lá “dentro”, no quarto.

Já a cozinha e o quarto são espaços mais íntimos, onde só os “de casa” circulam mais livremente. Mesmo nas casas maiores, como a do chefe de Santa Luzia, que abriga mais de uma família elementar além de vários filhos solteiros, o número de quartos e o tamanho de alguns cômodos são maiores, mas o padrão permanece.

Assim, onde há mais de um quarto, o quarto dos meninos solteiros é situado em uma das extremidades da casa e tem suas portas voltadas para o espaço externo à casa, ao contrário do quarto das meninas, com uma porta apenas e voltada para o interior da residência. Do mesmo modo, nas famílias em que todos os filhos e filhas solteiros (as) dormem juntamente com os pais em um único quarto, as camas dos meninos são dispostas estrategicamente próximas às portas do dormitório.

O padrão residencial atual, embora portando diferenças daquele que se apresentava no passado e que vem ao nosso conhecimento pelo material deixado por cronistas, detém, no entanto, determinados atributos que podem aproximá-los. Senão vejamos, no volume 5 do *Handbook of South American Indians*, Steward (1949: 704) refere-se à existência de “men’s club” em cada aldeia, que é descrito por Métraux (1942: 124) como um abrigo aberto, uma espécie de casa dos homens para onde os jovens iam no começo da puberdade.

No caso específico dos Chiquitano, esses espaços eram utilizados também para festas, e para receber visitantes, inclusive aqueles que depois permaneciam na aldeia casando-se com uma das mulheres locais.

Figura 22: Casa de Santa Luzia, 2005.

4.4. As categorias de parentesco

A incursão à vida cotidiana das aldeias, feita no item anterior, teve como objetivo iluminar os modos de sociabilidade que governam o dia-a-dia dos moradores e, sobretudo, os espaços de abertura para o mundo exterior. Do mesmo modo, a análise do casamento e parentesco foi feita de tal modo a nos permitir ver a inserção de estrangeiros no interior do grupo.

Assim, a apresentação dos termos de parentesco, que realizamos nesta parte da tese, não intenta a inserção do modelo chiquitano, que daí se pode depreender, em uma teoria mais geral do parentesco. Nesse caso, como sabemos desde os estudos de Lévi-Strauss (1949 [1982]) em seu monumental *As estruturas Elementares do Parentesco*, esse modelo geral que se quer válido para todos os tipos de sociedades humanas, para ser concebido enquanto tal deve englobar tanto as estruturas elementares, como as estruturas semi-complexas, além das estruturas complexas.

É o que pretendeu Heritier (1981) ao realizar a descrição do sistema *crow-omaha*, uma estrutura semi-complexa que permitiu, segundo a autora, por meio de sua análise, entender a passagem de uma estrutura elementar para uma complexa, do ponto de vista estrutural e não evolucionista, ao mesmo tempo em que ajudou a desvendar o funcionamento desses sistemas semi-complexos e complexos que, como coloca (HERITIER, 1979 [1989]), configura um terreno ainda desconhecido da antropologia do parentesco.

As estruturas elementares do parentesco podem ser caracterizadas, segundo Lévi-Strauss (1949 [1982]) como aquelas em que há, além das proibições matrimoniais, prescrições, ou seja, em que na terminologia encontram-se determinados os cônjuges possíveis. Os sistemas semi-complexos seriam aqueles em que são decretadas proibições matrimoniais, e não prescrições, mas em termos de filiação a grupos. Já nos sistemas complexos não há prescrição, mas apenas proibições, que são formuladas em termos de graus de parentesco calculados genealogicamente.

Assim, ao contrário das estruturas elementares, que reservam o acesso a certos consangüíneos próximos, deixando os seus consangüíneos mais afastados à disposição de outros grupos para quem eles são consangüíneos próximos, no interior das estruturas não elementares de aliança o acesso aos consangüíneos afastados é reservado para si, enquanto o acesso aos próximos é reservado aos outros (HERITIER, 1979 [1989]; 1981).

Uma terminologia de parentesco tipicamente elementar, embora não considerada por Heritier (1981), é a do tipo dravidiano, muito difundida entre os grupos indígenas da América do Sul, e que se caracteriza predominantemente por dividir o campo dos parentes em duas categorias distintas, que a literatura antropológica tem definido como “consangüíneos” e “afins”.

Não pretendemos aqui resgatar o debate em torno dessa tipologia concebida por Heritier (1979 [1989], 1981) e a crítica posterior feita por Viveiros de Castro (1990), posto que tal empreitada estaria além dos objetivos aqui propostos. Mas há que se registrar que a discussão esteve calcada em torno do peso concedido à aliança para a concepção dos modelos engendrados.

Como aponta Viveiros de Castro (1990), sabemos que para a definição das estruturas não elementares de aliança, como nos parece ser o caso Chiquitano, as terminologias não são pertinentes, mas o fazemos aqui pelas razões inerentes aos propósitos do presente trabalho, ou seja, circunscrever um conjunto de categorias sociais tendo em vista a compreensão das concepções dos Chiquitano acerca de suas teorias de identidade e alteridade social.

Apresentamos, a seguir, a terminologia coletada durante o trabalho de campo cotejando os dados obtidos por mim com aqueles coletados por Santana (2005), e apresentados em sua dissertação na área de lingüística, e também por Riester (2005), na Bolívia. Assim, as duas primeiras colunas trazem as informações relativas aos grupos localizados na Bolívia, enquanto as duas últimas, no Brasil. Passemos ao sistema chiquitano.

	BOLÍVIA		BRASIL	
Relação	Ego masculino	Ego feminino	Ego masculino	Ego feminino
FF, MF	Inuma	Nakari	Inuma	Nakar
MM, FM	Kiasi	Napae	Kias	Napae
F	Taita	Taita	Taita	Taita
M	Mama	Mama	Mama	Mama
B	Kiasi	Kiasi	Nichigausch	Nichigausch
Z	Saruki	Saruki	Saruki	Saruki
H, W	Nisipost	Nikiana	-	Kianañe
HM, WM	Piakiso	-	-	Nipiapatzo
HF, WF	Yaiso	Yaiso	-	Nispuma
S	Isai	Sai	Nesan	Nesan
D	Chakiumuku	Cheche	Nisich	Nisich
BS, ZS	-	Ñantinxá		
BD, ZD	-	-		
FB, MB	Yai, yobo	Yai, Yobo		Yobo
FZ, MZ	Piakii	Pietaiki		Yobo
FBS, MBS, FZS, MZS	Yobo? ¹	Yobo?		
FBD, MBD, FZD, MZD	Saruki	Saruki	Saruki	Saruki
BW	Komare	Pietaiki	Nichimana	Nichiana
ZH	Chamini	-	Nichimaka	Nichiana
SW	Piakintinxha	Piaptinxha		
DH	Ñantinxá	Ñantinxá		
SS, DS	-	-	Numa	Nakar
SD, DD	Nakari	-	Kias	Napae

Figura 23: quadro contendo os termos de parentesco.

¹ Informação pessoal de J. Riester, por mensagem eletrônica 15/02/2006.

FB, MB são chamados *yobo* ou *ysai*, sem distinção, dentre outras categorias que também operam sem tal distinção. Isso porque, como apontou Viveiros de Castro, nas estruturas não elementares, as distinções entre parentes cruzados e paralelos não são importantes. Encontramos as categorias *yaiso* e *yai* que são muito próximas, embora não tenha encontrado uma explicação para o significado do sufixo *so*, sendo usadas, conforme se vê pela terminologia coletada por Riestter (2005), na Bolívia, para sogro e tio, respectivamente. Do mesmo modo, há os termos *piakiiso* e *piakii*, que são utilizados para sogra e tia, respectivamente, o que poderia nos levar a pensar em vestígios do casamento entre primos. Outra correspondência que leva a essa suposição é em relação ao termo *ñantinxa*, empregado para genro ou sobrinho.

Por outro lado, não há categorias para primos, e há inclusive uma proibição atestada em várias falas do casamento entre esse tipo de parentes, sobretudo quando se trata de primos de primeiro grau, ou seja, filhos de dois irmãos, chamado por eles, como mencionado, de primos irmãos, não importando o sexo dos parentes de ligação. Aliado a isso, quando verificamos a ocorrência de casamentos entre primos, a partir da genealogia coletada, há, nesses casos, a necessidade de que o novo casal fuja para consolidar o casamento, tal como se viu com outros casamentos considerados próximos tal como discutido em capítulo anterior, em que durante um tempo, os noivos ficam morando longe dos parentes e, só mais tarde, podem voltar ao convívio na aldeia de origem. Os primos apenas podem se casar a partir do 3º. Grau, o que já os retira do círculo do parentesco.

Assim, no terreno das proibições, temos, para além daquelas que se referem às relações primárias de filiação e colateralidade, típicas de estruturas complexas, também as que se referem aos outros graus de parentesco. É o que indica o fato do termo *saruki* ser utilizado para designar tanto a irmã como a prima. Em português, conforme pude verificar em minha própria pesquisa de campo, os filhos de dois irmãos são considerados primos-irmãos, sendo-lhes, portanto, vetado o casamento. Entre os Yuracaré da Bolívia, os termos para filhos de irmãos ou irmãs são *ti-neshu* e *ti-yama*, e significam meu irmão, minha irmã (LEHM, 2002: 138). Segundo a interpretação da autora, é uma forma de estender a proibição do casamento dentro da família, e nesse estudo verificou-se que os termos em espanhol, hoje utilizados, seguem uma mesma lógica, mantendo tais proibições.

Ao observarmos a terminologia, vemos que o termo *comare* (comadre em espanhol) é usado para designar cunhada. Na terminologia coletada por Riester (2005) aparece essa categoria como termo de parentesco, nesse caso, para designar uma cunhada. Em meu trabalho de campo pude verificar ser bastante comum o fato das relações de compadrio se estabelecerem entre algumas posições de parentesco, tal como dois irmãos, em geral de sexo oposto.

Assim, acreditamos que haja uma estreita relação entre parentesco e compadrio. No cotidiano, os termos de parentesco não são utilizados para se referir às pessoas, se são parentes distantes ou próximos, chamam pelo nome. No entanto, se são parentes próximos e compadres, chamam por esse termo, ou seja, os termos de referência utilizados compadre X e comadre Y.

A ocorrência dos mesmos termos para se referir ao tio e ao sogro, dentre outros, parece indicar vestígios do casamento entre primos em algum momento, não mais hoje, como se vê pelos tabus que envolvem, bem como a mudança na própria terminologia. Por outro lado, esses tipos de parentes continuam relacionados, mas hoje pelo compadrio.

Os termos da relação permanecem num e noutro caso: são irmãos que trocam os filhos. A reciprocidade que envolve essa relação também permanece; o que muda é a relação em si: de afins passam a compadres. Do mesmo modo, as relações de reciprocidade entre os compadres são bastante evidentes, incluindo-se aí a obrigação do padrinho cuidar dos afilhados no caso da morte dos pais, de socorrê-lo em caso de necessidade, ou ainda, a troca de presentes e de serviços. Na educação das crianças, prestam especial atenção em ensiná-las a “pedir a benção”, não só aos padrinhos, mas aos adultos que chegam em suas casas. Desde bem pequenas, com menos de um ano de idade, as crianças já são treinadas para isso, sendo motivo de alegria dos adultos e de comentários ao ver os pequeninos fazê-los. São de fato incentivados, com palavras amorosas, toda vez que o fazem.

Entre os Chiquitano, em geral, são parentes próximos, casais que são escolhidos como padrinhos. Há pessoas de diferentes posições sociais, mas nesse caso, eles são geralmente escolhidos para o batismo da igreja. Segundo Gow (1997: 48), em um artigo que trata do parentesco piro, tal procedimento poderia ser designado como hiperparentesco, uma vez que haveria uma intensificação dos sentimentos envolvidos nas relações de parentesco que, no caso analisado pelo autor, seriam relativas à memória e ao respeito.

O sistema de parentesco, do mesmo modo, abre-se para o estrangeiro, uma vez que, além de encontrarmos termos de parentesco sendo usados, como um sinal de respeito e consideração, para se referir a pessoas mais velhas e co-residentes, mesmo não sendo aparentadas, como é o caso da designação “tia”. Outros grupos próximos geograficamente, como os Guarayo, apresentam situações que podem ser evocadas para pensarmos o caso Chiquitano. Senão vejamos.

Um estudo recente (LEHM, 2002: 48-ss) numa das comunidades Guarayo mostra que o casamento preferencial, no passado, era com a ZD e o termo *ichiper* era usado para sobrinha e esposa. Hoje, o sistema *Tutyr-ichiper* pode ser visualizado da seguinte forma: o termo *tutyr* é ainda empregado como pretendente da minha filha, mas o casamento com a filha da irmã não é mais permitido.

“Por esto, el sistema de compadrazgo, introducido por el cristianismo, ocupa hoy un lugar muy importante en el sistema social guarayo, en parte porque permite ampliar el parentesco y las redes de cooperación, lo que anteriormente, en el sistema de matrimonio tutyr-ichiper (tío-sobrina), se realizaba pela via de la devolución de mujeres entre grupos parentales. Así, cuando se trata, por ejemplo, de regalos, invitaciones o servicios, el término y la relación de “compadre” reemplaza a los términos que expresan relación de parentesco.” (LEHM, 2002: 50)

Lehm (2002) imputou essas mudanças ao sistema missional vivenciado por essa população no século XVIII, quando estiveram reduzidos nas missões de Mojos. Embora a explicação pareça um pouco funcionalista uma vez que o compadrio é visto aí como uma forma de ampliar as relações de reciprocidade, esse exemplo, pela proximidade geográfica e etnográfica, fornece um paralelo interessante para o caso chiquitano.

O sistema caracteriza-se por relacionar, de forma mais importante, dois homens adultos (mais que entre comadres) de mesma geração, ao invés de padrinhos e afilhados, porque entre homens estabelece relações de reciprocidade (troca e respeito).

Tais relações são, para esse grupo, recíprocas como aquelas entre afins de mesma geração, mas com o respeito que se tem entre irmãos. Dentro dessa lógica, nas relações de compadrio, também o casamento é evitado. Assim, dois compadres do sexo oposto não

podem se casar. Entre os Piro (GOW, 1991: 173) também, relações adúlteras entre compadres de sexo oposto são impensáveis.

Há, inclusive, um mito denominado *Mito de Lázaro* que se refere a essa proibição e iguala o tabu do casamento entre parentes próximos, tais como irmãos e entre pais e filhos a aquele entre os compadres. Vejamos:

“Havia um homem chamado Lázaro que, durante toda sua vida fez tudo errado. Andava com parente, mãe, irmã, filha e comadre. Quando esse homem morreu e foi enterrado, algumas coisas começaram a ocorrer. Como de costume quando alguém morre, no outro dia um parente vai até a sepultura para verificar se tudo está bem. Só que quando seus parentes lá chegaram verificaram que ele já não estava mais lá. Ao invés disso ele começou a rondar pelo povoado à noite e durante o dia ficava na Serra.

O povo dizia que ele tinha se condenado. Chamaram o padre porque temiam que ele atacasse as pessoas durante a noite quando percorria a cidade. Numa noite ele foi até a casa onde morava com sua mulher, na verdade sua comadre e tentou pegá-la. Nesse dia todos os moradores se trancaram em suas casas. Todos ficaram com muito medo. O padre então foi a Roma comunicar o acontecido e então voltou com as 3 crianças pastoras, Lúcia, Fátima e Jacinto que conseguiram amarrar Lázaro na Serra. Antes, na Igreja fizeram oração, tiraram missa.

Ele é um bicho, porque não respeita família. Depois o levaram para praça pública onde ficou preso durante 6 anos. Depois disso as correntes arrebutaram, ficando uma apenas. Nesse momento, voltou Santa Lucia e o prendeu com mais quatro correntes. Ele está preso até hoje num buraco perto da igreja, ainda se batiza gente lá, mas o povoado não existe mais, ninguém mora mais lá. No fim do mundo, Lázaro vai ser solto e pegar as pessoas. Assim que foi.” (Lourenço Rupe).

No caso aqui em pauta, temos que, embora relacione duas pessoas, as conseqüências advindas desse tipo de infração não são apenas individuais, mas afetam o grupo como um todo, uma vez que o morto incestuoso que volta, causa aflição a todos e sua prisão é feita coletivamente e em praça pública. Para aprofundarmos as implicações daí advindas, faz-se necessária uma imersão às concepções nativas referentes à construção da pessoa entre os Chiquitano.

Tal como coloca Heritier (1979 [1989]) para os Samo, o entendimento do sistema de parentesco para esse grupo deve levar em consideração a noção de pessoa, uma vez que os mais variados registros aparecem aí imbricados e, portanto, um mesmo princípio operador tangencia todos eles: meteorológico, biológico e social. Atitudes consideradas anti-sociais, por exemplo, têm uma consequência em outras esferas da vida.

4.5. As teorias da concepção: a noção de pessoa

Compartilhamos com Gow (1990: 173) a idéia de que, para os Chiquitano, assim como se verifica para os Piro, não há distinção entre nascimento cultural e natural das crianças ao contrário do que afirma um texto de Bloch e Guggenheim (1980). Como vimos acima, parentesco e compadrio devem ser tomados conjuntamente entre os Chiquitano.

Assim como para outros grupos da América do Sul, a formação de um novo ser é um tema caro à filosofia social desses povos. Para os chiquitano envolve cuidados que vão desde a gravidez, durante e depois do parto, tanto com a mãe, como com o bebê e com as pessoas mais próximas a eles. Além disso, é uma via de acesso interessante para entendermos o modo como concebem a pessoa, bem como uma etiologia chiquitano, ou seja, o modo como elaboram teorias de saúde e doença.

Isso porque, no interior de tais concepções, as noções relativas a quente e frio ocupam um lugar central e são fundamentais para entendermos a etiologia do grupo. Assim, os processos a que é submetida a parturiente, bem como a mãe durante o resguardo são modos de se evitar que ela tenha contato com o frio. Depois disso, em toda a vida da pessoa, os cuidados com a saúde estão associados ao bom uso de elementos quentes e frios.

Começemos pelos trabalhos de parto. Um dos cuidados iniciais é permanecer dentro de casa. Além disso, é posto algodão (*Gossypium hirsutum*, Malvaceae) no ouvido da parturiente para evitar que o vento frio penetre. Do mesmo modo, quando o parto está trancado, eles costumam fazer banhos mornos utilizando folha de pequi (*Caryocar brasiliense*, Caryocaraceae), capim-cidreira (*Kyllinga odorata*, Cyperaceae), ou folha de arruda (*Ruta graveolens*, Rutaceae) para facilitar o parto. As parturientes também ingerem chá de canela (*Cinnamomum zeylanicum*, Lauraceae). Há ainda um preparo feito à base de gordura de mocotó², com um pouco de folha de fumo, que é colocado no umbigo da mãe, para não manter sua barriga quente. As massagens também são realizadas com o objetivo de colocar a criança em uma posição “esticada” e assim, facilitar o nascimento.

Como dissemos, as noções de quente e frio estão na base das noções etiológicas do grupo, sendo assim, o contato do corpo com superfícies quentes ou frias pode provocar doenças. Evita-se assim, por exemplo, sentar-se no banco da moto ou da bicicleta que

² Parte interna da pata dos animais bovinos, sem o casco.

permaneceram sob o sol. Ou ainda, acredita-se que o orvalho da madrugada que esfria a superfície dos objetos pode trazer consequências, assim como não se deve urinar sobre o chão que recebeu o orvalho, o que pode provocar dores de barriga ou diarreia.

Na parturiente, os procedimentos quentes são usados, da mesma forma, para garantir a saída do bebê, da placenta, durante o parto, e dos fluidos corporais, durante o resguardo. Alguns dos remédios quentes, como por exemplo, o chá de quina (*Aspidosperma discolor*, Apocynaceae) com pinga e fava (*Dimorphandra mollis*, Leguminosae) que a mulher toma durante o parto são, como eles dizem, “para nascer a placenta”, considerada uma espécie de duplo da criança.

Depois que ela ganha nenê, a gente tem que ter muito cuidado com a placenta da criança, é como um pedaço da criança, uma tripa, um cordão. É um tipo de fígado.

A placenta é denominada *piekurr*, ou seja, o companheiro da criança, e deve ser enterrada dentro da casa, ou mesmo no corredor da casa, parte que, como vimos antes, está situada na sua porção lateral, entre os quartos e a cozinha. O termo companheiro é entendido por eles como aquele que vai junto, por exemplo, quando dois homens saem para caçar ou para trabalhar em uma fazenda, dizem também entre si, companheiros. Enterrar simplesmente a placenta não basta, há que se cuidar que seja “meio fundo senão nasce logo o dente dela”.

A Etnologia das Terras Baixas da América do Sul tem chamado a atenção para concepções mais gerais para a região e que nos ajudam a entender certas expressões encontradas, tais como a que afirma que “o companheiro não pode ficar fora, senão prejudica a criança, tem que enterrar”. Conforme coloca Viveiros de Castro (2002: 442), a placenta é freqüentemente concebida como um duplo da criança, como um gêmeo natimorto. Lévi-Strauss (1993) observou que a noção ameríndia da gemelaridade não almeja a identidade entre os gêmeos, mas ao contrário a divergência entre eles. É assim, algo a ser diferenciado. A gemelaridade é abominada pelos Yawalapíti, que a associam a um excesso animalesco, produto de uma sexualidade exagerada, como se observa entre eles para o caso do sol e da lua, que eram gêmeos, e filhos de um animal, o que aponta para um

mundo excessivo que é o mundo dos mitos e das coisas originais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 63).

A associação que fazem entre a placenta e o natimorto pôde ser vislumbrada entre os Chiquitano, na ocasião do nascimento de gêmeos em uma aldeia. A diferenciação entre eles foi observada primeiramente, pela parturiente, que não sabia que esperava duas crianças, quando percebeu que a “placenta não chorou”. Além disso, o procedimento no parto é o mesmo nos dois casos, pois quando nasce o primeiro, “amarra o umbigo na perna da mulher, pra não entrar dentro do corpo, e espera pra vir o outro, só que o segundo não chorou, e aí vi que não era a placenta e sim uma criança”.

Entre os Chiquitano, os gêmeos nunca são completamente iguais, há sempre um mais velho e outro mais novo, o que nos parece relacionado a concepções presentes nas cosmologias amazônicas e que tratam a gemelaridade como algo a ser diferenciado, o eu e o outro não são simétricos ou não podem ser. Por isso, para um viver o outro tem que morrer, no caso a placenta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 443).

O nascimento inicia uma série de proibições sobre as atividades de ambos os pais e que se estendem, de modo mais importante, até a queda do cordão umbilical. “Depois que corta, queima a ponta do umbigo da criança com uma vela, para fechar o umbigo. O umbigo cai depois de 3 a 4 dias e deve ser curado utilizando um remédio feito à base de folha de laranjeira torrada, que é colocada sobre ele com pano fino e com um pouco de sal. Aí vai cuidar da mãe”. Os cuidados envolvem, principalmente, restrições alimentares:

“Pode comer angu de milho com galinha, hoje é que pode de tudo, pode comer porco, mas só capado, milho pode, canjica. Tudo era aferventado. Não pode comer nada cru no resguardo, somente cozido. Os antigos eram assim, sem tempero. Depois banana aferventada, aluá de milho torrado, colocado na jarra de barro. Toma remédio para não ficar com a perna arqueada (pilada), como uma pata choca. Tudo quente, água para beber, só morna. Não pode ir ao rio, tinha que tomar banho dentro de casa, com hortelãzinho do mato, que também era ingerido. O resguardo durava 3 semanas. Depois disso pode levar a criança para tomar banho no córrego. Antes não, senão dá cólica na mãe. Disso também depende a saúde da mulher na velhice. Antigamente quando morria criança, era só quando não tratava o umbigo”

Esses cuidados nos fazem ver aí um grupo de substância constituído. As pessoas que cuidam da parturiente, geralmente sua própria mãe, mas em alguns casos não, o que do mesmo modo cria uma relação, que acarreta a obrigatoriedade de seguir certas restrições, além do seu marido.

Como entre os Piro para quem a partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares, o cuidar da criança gera o parentesco (GOW, 1990: 154), para os Chiquitano, o contato, o contágio também tem um papel importante. A mãe não pode cortar lenha nem sovar, porque senão o cansaço passa para o bebê, que vai ficar espreguiçando e ter a barriga estufada. O pai da criança também pode “passar a canseira para a criança”, por isso evita segurar o bebê quando vem do trabalho. Não apenas o contato com pessoas, mas as roupas do bebê, ao serem lavadas, também não podem ser torcidas, o que causa cólica.

Os cuidados com a criança prevêm a realização do batismo. Hagen (1988: 210) assinala também a importância do batismo para os Chiquitano na Bolívia e a existência de duas modalidades: *echarle agüita* (*derramar-lhe aguinha*), que é feito pelos próprios parentes, quando as crianças são muito pequenas e ocorre dentro de casa, o qual esta autora relaciona ao batismo católico de emergência. O outro se chama *echarle óleo* (*derramar-lhe óleo*), feito por um padre, nesse caso em crianças mais crescidas. Em ambos os casos a entrega da vela pelos padrinhos tem uma importância fundamental. Batismo da casa ou da água é feito, desse modo, pela família, pode ocorrer logo após o nascimento, principalmente se houver risco de morte. Depois acontece a confirmação, ou seja, aquele feito na igreja com a presença do padre.

Mas, mesmo o batismo da casa já garante que a criança “receba o espírito santo”, assim, nessa ocasião os mais velhos, em geral aqueles “que sabem rezar”, fazem a oração e portando uma vela, batizam a criança com água em nome do espírito santo: “batizo Raiane pelo espírito santo” Todos dizem: “aceito”. Nesse dia, os pais fazem um jantar, uma pequena festa.

A associação entre a integridade da criança e o batismo se evidencia pelo fato de que antigamente, como dizem, era ainda mais rígido, só os de casa podiam ver a criança. Por essa razão, o batismo da água é nos primeiros dias deveria ser feito e, em geral “por gente de casa”, porque a criança ainda não poderia ser vista por pessoas de fora, o que

provocaria, por exemplo, o quebrante. Por isso também, as portas e as janelas permaneciam fechadas.

O nome da criança pode ser escolhido pela madrinha e, antigamente, era bastante comum que além do sobrenome vindo dos pais, o prenome fosse cristão (Antonio, Tereza, José), uma homenagem ao santo do dia em que nasceu, ou ao santo de devoção de um dos pais. Hoje é mais comum darem nomes exóticos e originais, formados pelo acréscimo de sufixos, ou mudança destes (Adriele, Greiciane, dentre outros).

A relação de compadrio pode ser passada de pai para filhos, diferentemente dos Piro para quem isso não se passa, apesar dos filhos de compadres poderem, e freqüentemente se casarem. Cabe aos padrinhos cuidarem dos afilhados, em caso de morte dos pais, ou acolhê-los em caso de dificuldades, como se fosse um filho. Além disso, os afilhados devem respeito aos padrinhos, do mesmo modo que aos pais.

Há um estudo desenvolvido na Sicília (D'ONOFRIO, 2000) que, apesar das diferenças aparentes, pode nos servir de inspiração para pensar o caso Chiquitano. Tal como foi descrito lá, nesses sistemas, para entendermos o lugar do parentesco na definição dos grupos, é necessário que consideremos a configuração de certos aparatos míticos ou rituais, tais como o batismo, que participam estruturalmente da constituição da identidade e tem papel sobre regras de definição e estratégias de casamento.

Como vimos na narrativa chiquitana, embora relacione dois homens, o compadrio tem um caráter mais pervasivo na vida social, como se evidencia pelas conseqüências advindas do incesto entre compadre e comadre, que não são apenas individuais, mas se dirigem para o grupo como um todo, uma vez que o morto incestuoso que volta, causa aflição a todos e sua prisão é feita coletivamente e em praça pública. Além disso, como propõe D'Onofrio (2002), ao complementar as teorias de Heritier sobre o átomo do parentesco, este poderia ser considerado um terceiro tipo de incesto. Assim, D'Onofrio (2002: 226) adiciona ao incesto de primeiro tipo (aquele cometido por parentes diretos em linha colateral ou linear) e ao de segundo tipo (aquele que ocorre quando dois consangüíneos de mesmo sexo compartilham um parceiro sexual) um terceiro tipo, que liga indivíduos (de sexos opostos) ritualmente aparentados. Pela importância do contágio para as teorias sobre a construção da pessoa chiquitana, acreditamos ser este precisamente o caso aqui.

Nesse capítulo procuramos seguir certas pistas deixadas pelos capítulos anteriores quando analisamos a constituição dos grupos locais e que nos indicavam que, apesar das casas mais próximas serem ocupadas por famílias ligadas genealogicamente, havia casos em que isso não se verificava. Investigando tais situações viu-se que isso ocorria devido a uma série de comportamentos e ações que contribuíam seja para o afastamento das famílias, seja para a aproximação de outras. Tais comportamentos estariam na base também das possibilidades de incorporação de estrangeiros ao grupo, inseridos inicialmente por meio de casamentos com mulheres do grupo.

Tendo esta perspectiva em mente, investigamos a rotina das casas procurando ver formas de divisão do trabalho social, a ocorrência dos mutirões, o serviço da noiva, dentre outros. Do mesmo modo, a descrição do resguardo de parto, bem como de alguns aspectos associados a uma noção de pessoa também tinham como propósito mapear o modo dessa inserção. Ademais, o compadrio também foi analisado tendo em vista a forma como ele cria ou reforça laços entre os envolvidos, o que leva a representações de um tipo de incesto entre compadre e comadre, comparável àquele entre consangüíneos.

A seguir, procuraremos descrever algumas características do xamanismo, assim como representações ligadas ao lugar do xamã e da escola entre os Chiquitano, com vistas a considerar qual o nível de inserção que esse marido estrangeiro pode vir a obter na aldeia da esposa.

Capítulo 5

De xamãs e professores

5.1. Introdução

No capítulo anterior enfocamos a reciprocidade como forma de inserção de estrangeiros ao grupo por meio da análise do casamento com o homem de fora, modalidade até certo ponto comum entre os Chiquitano. No presente capítulo, o propósito é o discutir o lugar que o xamanismo e a escola ocupam no grupo, tendo em vista as possibilidades de inserção do estrangeiro na vida social. Como esperamos demonstrar ao longo desse capítulo, a escola é tida pelos Chiquitano como o lugar onde se aprende o conhecimento vindo do mundo dos brancos, sendo ao mesmo tempo um saber bastante valorizado entre eles. O xamã também parece ocupar um lugar de destaque na mediação entre mundos, como, aliás, parece se caracterizar a prática xamânica nos grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Pretendemos, assim, enfocar o xamanismo, para cuja análise utilizamos informações advindas tanto da literatura etnográfica, bem como dos dados obtidos em meu próprio trabalho de campo, apoiando-nos nas informações e na iniciação de Lourenço Rupe, xamã¹ da aldeia Fazendinha e meu principal informante. É certo que apenas alguns aspectos da prática xamânica serão aqui abordados e, sendo assim, não se pretende uma incursão que dê conta de um tema que consideramos complexo e abrangente demais para se adequar à descrição aqui empreendida.

Já no que se refere aos dados que serviram para circunscrever o papel da escola e do professor, estes foram obtidos na aldeia, por meio de entrevistas e também quando acompanhei os trabalhos de fim de semestre na escola indígena mantida pela FUNAI na T. I. Portal do Encantado.

5.2. Xamanismo e religiosidade

Como já enfocado na Introdução desta tese, a noção de religiosidade aqui empregada, e o que ela representa para a vida do grupo, não toma como base teorias concernentes à idéia de sincretismo. Isso porque, como já colocou Ferreti (1995 *apud* TASSINARI, 1998: 44), assim como não há culturas puras, também não podemos dividir as religiões entre aquelas que são tradicionais ou puras e aquelas que são sincréticas, uma vez que não há religiões puras.

Um primeiro ponto é que elementos do catolicismo, tais como os santos, são muito presentes ao passo que o xamanismo também faz parte desse sistema, desse modo, as crenças e práticas ligadas ao universo dos santos católicos e dos espíritos donos dos animais complementam-se enquanto recursos explicativos e formas de acesso aos seres sobrenaturais, conferindo especificidade a essa religiosidade. Como questiona Lévi-Strauss (1993: 177-178) em relação à noção de empréstimo: “talvez fosse inclusive o caso de rejeitar a noção de empréstimo e dizer, antes, que freqüentemente, numa matéria alógena, o espírito local reconhece elementos que, sob aspectos variados, nele já estavam ou poderiam estar presentes; de modo que o empréstimo permitira explicitar dados latentes perfazer esquemas incompletos”. Feita esta observação, voltemos ao tema em pauta sobre a posição do xamã.

No capítulo anterior vimos que as doenças podem estar relacionadas às noções de quente e frio e, desse modo, ser curadas com a adoção de procedimentos adequados. Tais ações adotadas e a procura por uma intervenção xamânica vão depender da gravidade da doença. Assim, uma das ocorrências bastante comuns entre eles, o chamado “peito aberto”, que é ocasionado por um grande esforço físico, como, por exemplo, levantar algo muito pesado, ou por uma queda, pode ter tanto o diagnóstico inicial como a tentativa de cura feitos por qualquer adulto. Para saber se está com peito aberto, mede-se a distância que vai da ponta do dedo mínimo da mão até a ponta do cotovelo. Essa distância deve ser igual à circunferência do peito. Se for maior está, como eles dizem, “transpassado” e se for menor,

¹ Entre os Chiquitano os xamãs são mais conhecidos como rezadores ou benzedores. Utilizo tais termos indistintamente na tese.

o peito está aberto. Já o tratamento consiste em “sovar”, uma espécie de massagem que é feita utilizando-se uma pomada farmacêutica chamada “dotorzinho”.

Quando o mal não pode ser curado por procedimentos feitos em casa, há necessidade de se procurar ajuda externa. Em alguns casos, recorre-se ao posto de saúde, como no caso de uma criança de Santa Luzia, que apresentava crises convulsivas. O primeiro tratamento foi dado por um médico que lhe receitou um “remédio de posto”. No entanto, o remédio “deixava o menino mole e com sono e os ataques continuavam”. Foi então que recorreram à ajuda de uma importante benzedeira que mora em *San Marquito*, comunidade chiquitano situada em terras bolivianas. Na ocasião, ela diagnosticou a doença como sendo “mal de simiolo”, nome de um macaco que hospeda determinado tipo de verme e o transmite aos humanos. Conforme tal concepção, a doença decorre da presença de pequenos vermes que circulam perto da pele da criança, e quando ela chora, o sangue circula até onde ficam esses vermes e aí eles causam a convulsão. Por essa razão, quando os procedimentos para o tratamento começaram a ser adotados procuravam evitar que a criança chorasse.

Desse caso relatado, o que nos interessa reter aqui é que as ações iniciais para a cura do mal,² foram indispensáveis para que o xamã pudesse atuar, “só depois de tais procedimentos é que o menino já um pouco melhor poderia ser benzido”. Depois disso, ainda como parte do tratamento, receitou um chá para ser ingerido à base de erva de Santa Maria (*Chenopodium ambrosioides*, *Amaranthaceae*) e óleo de tatu-peba (*Euphractus sexcinctus*) ou de tatu-peludo (*Euphractus villosus*, *Dasypodidae*). Assim, os procedimentos do xamã quando comparados aos de outras pessoas teriam intensidades diferenciadas, indicando, portanto, que a posição do xamã, entre os Chiquitano, parece encerrar uma diferença de grau em relação aos demais membros do grupo que, como veremos mais adiante, possibilita a ele contatos com entidades sobrenaturais, alguns deles considerados seus espíritos auxiliares, tais como o “dono dos remédios”.

² No caso em pauta o tratamento incluiu o uso de um remédio à base de óleo de oliva que, ao ser esfregado ao corpo principalmente nos membros superiores (braços, ombros e pescoço), juntamente com sangue de galinha sobre o qual é polvilhada a farinha de trigo e depois retirado com o uso de uma lâmina, daquelas de barbear, o que possibilita a saída dos vermes, que ficam na superfície da pele.

Há, no entanto, doenças que são consideradas incuráveis, como as epidemias e estão relacionadas a uma punição por atitudes anti-sociais, como não respeitar as interdições sexuais relativas às pessoas relacionadas por compadrio, como vimos no Capítulo 4. Ou ainda, como se vê em uma narrativa³ que relata a história de uma mulher que resolveu derrubar a igreja de São João, considerado o “dono dos remédios” e fazer, em seu lugar, uma casa para ela.

“Uma noite, um homem saiu para ir à roça de madrugada, mesmo sob os protestos de sua esposa. No caminho, encontrou uma figura estranha, era São João e o seguiu. Quando percebeu, São João virou para trás, salvou o homem (boa noite) dizendo-lhe que não deveria andar àquela hora. Pediu para o homem que, quando voltasse da roça, fosse à casa da mulher que o desalojara e pedisse para que ela construísse outra igreja para morar. Disse que se isso não acontecesse teriam consequências. Nesse momento o santo fala sobre doenças, sobre o sarampo e a catapora. Diz que tem que rezar e que ele tem remédio para ensinar contra as doenças” (Lourenço Rupe)⁴.

Há um animal, o lobinho (*Cerdocyon thous*, Canidae) ou “lobete” (*matuses*) como se referem a ele os Chiquitano que seria considerado o dono das doenças. Em grupos vizinhos, tal como entre os Guarasug'wä descritos por Riestler (1970 *apud* HOFFMAN, 1979: 109) há um tipo de alma que, depois da morte, transforma-se em uma raposa (*Lycalopex vetulus*, Canidae), por isso estes animais costumam aparecer ao lado da casa de pessoas que estão muito doentes.

Entre os Chiquitano, a associação entre o lobinho e o dono das doenças é ainda confirmada por um relato em que o animal aparece associado a uma figura que representaria o dono da doença e que aparece coberto apenas por uma substância viscosa, que escorria sobre ele, como se fosse uma água podre. Além disso, algumas epidemias

³ A versão integral encontra-se nos anexos.

⁴ Essa relação talvez esteja na base das promessas feitas aos santos para a cura de doenças. Tais promessas implicam, normalmente, como pagamento, a festa dedicada ao santo a ser feita, uma vez por ano, no dia dedicado ao santo da devoção e pelo resto da vida. Como são feitas, em geral, pelos pais em razão de doenças dos filhos, os que se beneficiaram da cura tornam-se, quando adultos, os festeiros responsáveis.

podem estar relacionadas à aparição do “lobete” nos cemitérios, uma vez que come a carne do morto e traz a doença aos moradores, como se vê em um trecho da narrativa denominada “O dono das doenças”:

“Havia uma comunidade chamada São José, onde em determinada época, morria muita gente. Certa vez morreu um homem de nome Zé, que foi enterrado, como os outros. Como se faz normalmente, no dia seguinte, foram ver sua sepultura e perceberam que algum animal, talvez o lobinho⁵, havia comido o morto, inclusive a roupa, além de terem encontrado seu sangue na cruz. Isso causou muita desconfiança nas pessoas. Quando morreu outra pessoa, resolveram colocar uma armadilha para pegar o animal, o que conseguiram fazer. Mas não era nada do que conheciam, era todo cheio de cabelo. Colocaram então o bicho na fogueira, ele não gritou e morreu. Foram então embora pela estrada, quando escutaram uma explosão, voltaram e puderam ver que o bicho havia ficado bem pequeno. Depois disso não morreu mais ninguém na aldeia”. (Lourenço Rupe).

Uma das principais funções do xamã consiste em acompanhar a alma do morto para o lugar onde deverá habitar. A relação com as várias ordens coloca-o em uma posição especial. Para entendermos o que isso significa para os Chiquitano vamos recorrer ao interessante artigo de Lima (1996: 33) sobre os Juruna, grupo Tupi da Amazônia. Em relação a esse grupo, a autora afirma que o xamã pode ser considerado um porta-voz de um ponto de vista alheio, algo como um “rádio”, por meio do qual cantam as palavras alheias, o que os aproxima também do xamã Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 543). Nesse sentido, o xamã é aquele que apresenta um ponto de vista privilegiado, pois é precisamente o ponto de vista da variação entre aqueles pertencentes às diferentes categorias de alteridade.

Apesar de se referirem a grupos Tupi, tais reflexões nos ajudam entender certas questões para o caso aqui em tela. Talvez por isso encontremos relatos que dão conta de que, no passado, o curandeiro vivia à margem da comunidade, apesar da posição social predominante que ocupava, tendo sua casa fora do *pueblo*. Além disso, devia observar as regras de sobriedade e continência para não perder suas forças sobrenaturais.

⁵ Segundo Becker & Dalponte (1991: 69) esse animal tem hábitos noturnos.

Tais forças estão associadas com o contato que o xamã mantém com entes sobrenaturais. Segundo Viveiros de Castro (2003: 357-358), “o xamanismo amazônico pode ser definido como habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar as perspectivas de subjetividades alo-específicas de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”. Como ocorre normalmente durante o sono, a alma pode deixar o corpo e empreender viagens, por isso sonhamos. No caso do xamã, sua alma também se desprende do corpo, só que à diferença das outras pessoas, viaja por mais lugares e para mais longe. Tais viagens fazem parte do processo de sua iniciação, tal como vemos no relato a seguir.

“Antigamente tinha muito doutor de São João, para virar doutor tem que rezar por um ano. Eu sou católico, eu acredito em deus. São João me ajuda para eu conhecer as doenças e os remédios de curar. Depois de um ano rezando, eu tive um sonho, cheguei num jardim e São João me disse:

Esse jardim é meu.

Eu disse que queria ser um doutor para curar das doenças do quebranto.

O jardim era cheio de flores. Ele pegou uma alvinha, esfregou dentro de um copo com água e jogou sobre minha cabeça e disse:

Vai ser, vai ser, vai ser.

Nesse momento eu acordei.

Na noite seguinte não consegui mais dormir. Vinha um vento me abraçava e me levava para o alto, eu via embaixo um monte de gente. Terminava o vento e eu caía no chão, então me assustava na rede.

Depois, numa certa noite, apareceu um dragão, uma cobra feia com chifre. Um demônio. Atrás dele vinha o criador, que era um velhinho todo rasgado. Nesse momento, São João apareceu de novo. Ele disse:

Agora você vai largar de trabalhar comigo e trabalhar direto com ele, nosso criador, mas na hora da benzeção tem que lembrar de São João.

Numa outra noite encontrei com o demônio que me prendeu dentro de uma redoma. Aí eu me lembrei de São João, “o defensor” que então apareceu e me soltou.

Mais uma vez fui preso, dessa vez pelo demônio e agora em uma casa. Aí chamei o anjo da guarda que fez um clarão dentro da casa. Quando o lugar já estava iluminado, fui acompanhando o anjo e consegui sair.

Numa terceira noite, quando fui a uma montanha, encontrei umas pessoas com camisas verdes, estavam sentadas, eram os crentes. Depois cheguei a um campo comprido, onde tinha uma pedra grande, lisa e bem alta. Quando percebi estava no alto da pedra e não sabia como descer. Rezei o pai nosso, que é a legítima oração e consegui descer. Aí, beirando o cerrado, tinha umas pedras pretas, feias. Achei uma mulher gorda, desconhecida, tinha um gato, que ficava ao lado do fogão miando e ela jogava bolo para ele. Essa mulher não tinha olhos, seu rosto era redondo e sem olho, ela era a bruxa, me viu e pediu para que eu ficasse lá, mas eu disse que não poderia ficar⁶. Saiu pela estrada e encontrou uma oficina. Chegando ao rio, encontrei o Sr. Pedro⁷ jogando um anzol dentro da água e fisingando um pacu. Esse lugar era o inferno, onde tem bastante gente, e todas as plantas que temos aqui, lá também têm. O pessoal de lá é preto.

Passei por um cemitério e andou no mato, até que chegou no mar. Entrou na água como São Pedro e foi longe dentro do mar, pois as águas iam se abrindo para ele passar. Por fim chegou onde estavam os padres, que estavam bravos. Ele não podia ir à festa, porque os padres iam xingá-lo.

Chegou a um campo onde estava Nossa Senhora, ajoelhou-se em frente à Santa, que lhe perguntou:

Quantos anos você quer ficar na terra?

Ele respondeu 3 anos, mas depois quando acordou percebeu que 3 anos era muito pouco.”

Como mencionado anteriormente, as viagens da alma não são uma característica exclusiva dos xamãs. Entretanto, apenas ele pode chegar a lugares onde os outros não conseguiriam, com é o caso em que relata o encontro com diversos seres, inclusive deus. Segundo Hoffman (1979: 110), os Chiquitano afirmam a existência de sete céus, para onde vão as almas dos mortos. No sétimo céu está uma entidade denominada por eles *Tupár* (retirado do Tupi, o nome que os jesuítas usavam para referir-se a deus, já que diziam não ter encontrado tal termo no Chiquitano) ou ainda “avô (*abuelo*) de Jesus” (KNOGLER, 1945 *apud* HOFFMAN, 1979: 112).

⁶ Essa figura da bruxa aparece em mitos chiquitano coletados na Bolívia.

Como foi dito, cada um desses patamares celestes tem um dono. Além disso, dependendo do tipo de morte, corresponderá, à alma do morto, um céu diferente. Assim, para aqueles que morrem em casa, em razão de uma doença, seu destino será o primeiro céu. O segundo, cujo dono é um *hichi* específico, recebe aqueles que morreram por afogamento.

A alma do morto não se extingue nem se transforma quando o homem deixa de existir. Não se separa também do ambiente familiar, é muito obstinada em relação ao lugar e as terras que ocupava. Quando importuna seus parentes, o xamã interpõe-se. Para que essa alma vá descansar no lugar que lhe é devido, o xamã intervém a fim de que ela siga seu caminho.

Em função disso, há cuidados especiais que devem ser tomados durante o sepultamento. Embora não tenha dados que me permitam reflexões mais aprofundadas, essa questão pode levar a discussões profícuas. Percebi que todos dormem com as cabeças voltadas para a saída do quarto. No trabalho de Hartung (2000) sobre os negros de uma comunidade rural no Paraná, a autora encontra a mesma situação e relaciona tal hábito com o modo como os mortos são colocados no caixão. Assim, ao contrário da posição de dormir dos vivos, os mortos são carregados com os pés sempre em direção à porta. Essa oposição serve para marcar uma disjunção entre mortos e vivos. Entre os Chiquitano não pude obter dados mais detalhados nesse sentido, mas também entre eles a separação definitiva entre vivos e mortos apresenta relação com a posição do morto no caixão. Por isso, há pessoas na comunidade designadas para confeccioná-lo, uma vez que se o caixão for pequeno demais pode permitir que o morto não deixe a aldeia; já se for grande demais pode ocasionar a concretização de um desejo do morto de levar mais alguém com ele.

Como mencionado, os céus são habitados por entes sobrenaturais que são considerados donos dos recursos naturais, são *hichi*. A partir dessa categoria mais inclusiva temos outras que lhes são derivadas. Existem entidades específicas que são, por exemplo, o dono da mata (*hichi-iúrsch*), o dono das pedras (*hichi-káarsch*), o dono da água (*hichi-tuúrsch*) e o dono da planície (*hichi-shoés*). Ocorre ainda uma outra categoria para representar o dono dos animais, com exceção dos peixes (*Henaschírsch-tí*) e o dono dos frutos do campo (*Toírsch*) (RIESTER, 1976: 150-ss).

⁷ Um senhor bastante idoso, seu co-residente.

“A caça tem o dono, o mato tem o dono”. O tabaco serve para enganar o dono dos animais, o tabaco serve de oferenda para o dono dos animais, em alguns lugares. O dono do mato é o gigante da mata, que raramente é visto.

Segundo os Chiquitano, ele “comanda o curupira”(jatokásch)⁸, descrito como um ser baixo, cujo chapéu é maior do que a própria cabeça e tem os pés virados para trás. “Curupira é o vaqueiro dele. O que nós vemos como cobra ele vê como seu chicote, que é usado para surrar os cachorros e os próprios caçadores, quando ele se zanga com a pessoa por ter deixado caça na mata, quando se sabe que é preciso levar tudo”. Assim, não se pode deixar qualquer parte do animal, além disso, não se pode errar o alvo e deixar a caça ferida na mata. Isso porque, “o bicho que a pessoa não mata, que deixa só machucado, vai parar lá nessa fazenda na serra, onde está o gado (os porcos) do gigante. Aí, ele vai ter que tratar o bicho, que ficou na mata ferido”.

⁸ Nas tradições regionais de Mato Grosso, o curupira é um ente bastante difundido. Para se ter uma idéia, toda uma região oeste do estado, em uma região que recobre milhões de hectares de floresta densa e de onde se extraía a poaia, era conhecida como mata do curupira. Em tais tradições, a entidade é tida como um moleque travesso que nas noites escuras aparece montado em cavalos e deixa, para marcar sua aparição, trancas nas crinas e nos rabos desses animais (LOUREIRO, 2006: 132).

Figura 24: Caçadores com o veado-mateiro abatido (*Mazama americana*, Cervidae), 2007⁹.

Quando o caçador é pego pelo curupira, por cometer alguma dessas faltas, não há vingança, porque o caçador vai morrer dos ferimentos, assim como ocorre com os cachorros. Depois de morta, a alma dessa pessoa vai voltar para a fazenda do gigante, ou seja, vai para a serra.

As relações com tais entidades determinam o acesso dos índios aos recursos naturais, por isso é preciso seguir certas regras, sobretudo aquela que se refere ao desperdício de animais apreendidos, por matar em número superior ao que se vai consumir ou deixar o animal ferido na mata. Vejamos o que acontece com quem não respeita tais preceitos.

“O caçador gostava de caçar, matava o bicho, estragava o bicho e não ficava sem carne. A gente mesmo não gosta de comer sem carne. Um certo dia, esse caçador foi para

⁹ É possível ver que o animal já está sem as vísceras que, na maior parte das vezes, são dadas aos cachorros.

o mato com os cachorros, foi atraído por uns catetos (caititu), tinha um cipó e ele teve que abaixar, quando ele levantou, viu um campo na frente dele com uma casa. Os cachorros foram lá para a casa e ficaram latindo. Chegou lá, aí ele viu os homens, o gigante, que é o dono da fazenda estava lá mostrando para o curupira quais animais estavam doentes. Nesse momento, o gigante chamou o homem e disse:

Olha o que você faz com os animais. Esse aqui você judia, eu não concordo que você faça isso com a minha criação. Se você quiser usar, pode usar, mas não faça desse jeito. Os bichos que o caçador vê na fazenda, o porco, a cotia, o veado, a onça, o jacaré, são todos mansos. Igual a um fazendeiro faz para o outro quando quer vender: aqui tem boi, tem vaca, tem bezerro, tem novilha, assim vai.

Daí o gigante falou para ele, vamos sentar, e aí falou para ele sentar em cima de um jacaré. Pode sentar, e aí ele sentou. Os cachorros ficaram ao lado. Em seguida, o gigante disse ao caçador, você pode ir para sua casa. Ele foi andando e daí, como por encanto, saiu desse campo limpo e voltou para o mato, dali tomou o caminho de casa. Chegando em casa, sua mulher estranhou o fato dele não ter trazido nenhuma caça. Noutro dia, ficou com febre e foi adoecendo, e morreu. Os cachorros também ficaram adoentados e acabaram morrendo. Depois de morto, e como acontece com os caçadores que não respeitam a caça, foi morar no meio da serra para cuidar da fazenda do dono do mato”(José Ito).

A serra a que se refere essa narrativa acima é, segundo os Chiquitano, o lugar onde moram os bichos. Se fizermos algo de mal a eles, o dono do mato os recolhe lá, mesmo quando nesse lugar não houver alimentos, como ocorre em determinadas épocas do ano. Lá acontece tudo ao contrário daqui. Quando aqui é seca, lá é chuva. Quando aqui não tem frutos para os animais se alimentarem, por exemplo, na época da chuva, quando não é bom para caçar, os bichos estão recolhidos junto ao seu dono, na serra, onde ao contrário, é o período da seca e quando há alimentos. Poderíamos associar tais afirmações, tal como observou Lima (1996: 35) em relação aos Juruna, a um paralelismo, ou seja, um princípio que predomina nas narrativas míticas indígenas e que os Juruna estudados pela autora empregam ocasionalmente na linguagem cotidiana. Segundo a autora, não se trata de uma

realidade única “vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento *para os homens* e um acontecimento *para os porcos*”¹⁰.

Tendo em vista certos aspectos apreendidos nas narrativas chiquitano, poderíamos aproximar a relação que estabelecem com o mundo dos animais com o que Viveiros de Castro (2002: 357) chamou de perspectivismo ameríndio, que aparece associado, segundo esse autor, a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça e a importância do xamanismo.

“Todos os seres vêem (representam) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos como os nossos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e da bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação e dos xamãs, chefes, espíritos, etc.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 379)

O curupira (*jatokásch*) anuncia sua vinda aos homens à noite com um assobio agudo claramente perceptível, o qual, no entanto, não se pode responder, caso contrário ele levará consigo aquele que o fez (RIESTER, 1986: 151). Do mesmo modo, como se pôde observar em várias das narrativas míticas transcritas acima, sempre que há contato entre homens e os espíritos donos dos animais, eles adoeceram e morreram, o que parece indicar que não há possibilidade de comunicação.

É do confronto entre os pontos de vista do homem e do animal que se trata na caça; Lima (1996: 38) aponta para o fato de que na relação entre o caçador e a caça, entre os Juruna, existe uma guerra: “luta entre a caça de um e a guerra do outro. O infortúnio do caçador é o resvalamento da caçada na guerra. Cientes da dimensão sobrenatural que o ponto de vista dos porcos representa para eles, os humanos utilizam-se de meios através dos quais pretendem impedir toda possibilidade de os porcos virem a impor seu ponto de vista”. E continua: “ao animal não pode ser dada nenhuma chance de tomar a palavra”. Assim parece ser o caso entre os Chiquitano quando, durante a caça, o curupira tenta atrair os homens com uma música maravilhosa que os fazem perder o caminho (Riester 1986: 156).

¹⁰ Grifos da autora.

Isso ocorre porque tais seres vêm a si mesmos como pessoas, tal como acontece com o dono do mel *orizepeursch* (BÜRK, 2000: 79) que, segundo os Chiquitano “é uma pessoa” e que controla o acesso a esse recurso, “por isso não se pode retirar os filhotinhos da abelha (*nioca*) quando vai mexer no favo, não pode destruir a colméia”, caso contrário o infrator seria transformado em animal, o que é confirmado também por Bürk (2000: 79), quando afirma que, em geral, os seres donos da natureza podem transformar uma pessoa em animal.¹¹

É certo que há ainda muito a ser estudado a respeito do xamanismo chiquitano, os tratamentos empregados e principalmente, as relações com os espíritos auxiliares, principalmente o “dono dos remédios”, São João. Nessa tese procurei mostrar que a iniciação do xamã constitui-se, dentre outras coisas, nas viagens que vai empreendendo por lugares cada vez mais distantes, pelos patamares celestes, onde estão os seres donos dos recursos naturais. Além disso, cabe ao xamã acompanhar os mortos até o patamar onde deverá habitar.

¹¹ “Aí quando vai embora tira todo o mel, não pode deixar lá para estragar, com um pincelzinho bem pequeno, não pode deixar no lugar, mesmo a cera, para fazer vela”.

Figura 25: Lourenço Rupe e seu filho, chefe de Fazendinha, 2005

Conforme vimos anteriormente, entre os chiquitano, as relações entre o xamanismo e a caça não são evidenciadas de modo tão claro como ocorre entre outros grupos ameríndios. No entanto, entre eles também, apenas o xamã pode ter contato com tais seres, o que não ocorre com as pessoas em geral, para quem a comunicação com o dono do mato pode significar a morte.

Essa possibilidade do xamã, que para os Chiquitano é também um rezador, é obtida por meio de sua iniciação, momento em que ele se recolhe, em que reza muito, jejua, mas também por uma postura cotidiana. O que diferencia o rezador das outras pessoas é um tipo de comportamento. É por isso que ele deve observar as regras de sobriedade e continência para não perder suas forças sobrenaturais.

Assim como para o xamã, os comportamentos são fundamentais para a identidade do grupo. “Aqui nós temos muito respeito, é cheio de lei, é senhora, é senhor, é um grande respeito”. Dentre tais comportamentos, um nos chama a atenção. Em determinada ocasião, quando conversava com uma mulher de Fazendinha sobre uma viagem que ela havia à Cuiabá, disse-me que o que mais a estranhava era o fato de as pessoas não se

cumprimentarem na rua, não “salvarem” uns aos outros, o que ela própria justificou pela quantidade enorme de pessoas na cidade, o que tornaria tal tarefa impossível.

As atitudes consideradas corretas compreendem um código de postura que marca, por exemplo, os momentos em que chega alguém “de fora”. Nessas ocasiões, como já mencionado, os homens se apressam para vestir uma camisa, caso estejam sem; as crianças, mesmo as bem pequenas, já vão logo com as mãos juntas e posicionadas em frente ao peito para pedir a benção ao visitante. Mesmo os adultos (de grupos etários diferentes) fazem isso entre si. Em relação aos entes sobrenaturais também há regras: bonés e chapéus, que são peças de vestuário muito valorizadas entre eles devem se retirados, quando vão entrar na igreja ou em presença de algum altar dentro de casa. Mesmo quando posavam para minhas fotos, também o faziam.

A importância dos comportamentos como um marcador de identidade social é evidenciado pelo fato de que, ao dizerem que os índios que estão em Porto Esperidião são como eles, justificam isso em razão de um mesmo comportamento, apesar de serem, algumas vezes, acusados de não aceitarem a condição indígena, como em algumas falas registradas nas aldeias.

“O Porto é a capital dos Chiquitanos. Mirassol já é diferente, já é pouco índio. Agora Porto é pouco branco e muito índio, por isso é a capital. Eles fazem chicha igual, fazem a *pataska*, falam a língua chiquitano, mas eles têm vergonha.”

O comportamento deles é equacionado ao daqueles que estão na aldeia, uma vez que demonstram a mesma timidez em situações em que se defrontam com autoridades, como citam num exemplo de uma reunião com funcionários do Governo do Estado de Mato Grosso, em que se fazia a escolha dos agentes de saúde: “como aqui, lá também eles ficaram quietinhos, com medo de falar, mesmo tendo muitas dúvidas”. As diferenças entre os que estão na aldeia e na cidade são de grau e não de natureza. A identidade indígena apresenta do mesmo modo nuances.

Por sua vez, a escola também ensina comportamentos que são importantes para conseguir se relacionar bem no mundo dos brancos, não ser um *nakiari*, ou seja, um ignorante. Dentre tais comportamentos estão o saber falar, conhecer as coisas do mundo,

mas também “o aprender a comer direito porque a hora que sai daqui, para ir à cidade é importante”. Nesse sentido, como já dissemos na Introdução do trabalho, a educação escolar, compreendida como o lugar onde é facultado o acesso ao mundo dos brancos.

5.3 O lugar da escola

A escola ocupa uma posição importante na aldeia. Muitas vezes, como vimos, é o lugar usado para as reuniões comunitárias. Entre os Chiquitano, a casa é tipicamente o local onde ocorrem os encontros comunitários. Dentro do terreno da casa, onde muitas vezes está a escola, ou mesmo no salão, espaço contíguo à casa e usado especialmente para as festas ou para os encontros políticos, religiosos, dentre outros.

Antes da chegada da FUNAI e do estabelecimento da Central, como é chamado pelos índios o lugar onde está instalada a estrutura do Posto Indígena, no entanto, nas 3 aldeias onde a pesquisa se concentrou, não observamos a existência de espaços que servisse para alojar os eventos da coletivos, como já mencionamos anteriormente.

É bastante freqüente nos discursos sobre o “tempo de antigamente” que as grandes queixas sobre o passado estivessem ligadas à falta da escola ou à distância das aldeias até ela. Vimos também que um dos motivos comumente apontados para as mudanças de localidade é precisamente a inexistência de escola no local onde se encontravam. Contam os moradores mais antigos de Fazendinha que os primeiros a chegarem ao local vieram de São José para que os filhos pudessem freqüentar a escola do Destacamento.

Daí a explicação para o grande interesse despertado nos adultos em freqüentar a escola, mesmo diante dos afazeres domésticos, das dificuldades do dia a dia, que são colocadas em segundo plano frente à importância conferida por eles à educação escolar.

A educação é tida, assim, em alto valor para eles. O fato de manterem os filhos na escola é um sinal de orgulho para os pais. Isso explica o esforço dos primeiros moradores de Santa Luzia para a instalação, no local, de uma escola de ensino fundamental ligada ao município de Vila Bela da Santíssima Trindade. A visão que têm da educação explica também o empenho despendido ainda hoje pelos que já saíram do ensino fundamental para

continuarem estudando: viajam diariamente para freqüentar escola de 2º.Grau em um assentamento próximo a Pontes e Lacerda.

Na escola que funciona na Terra Indígena Portal do Encantado há oito professores, duas funcionárias administrativas e duas merendeiras, contratados pela Secretaria Estadual de Educação. Tomou-se o cuidado de equacionar esses servidores em relação às duas aldeias. Eles recebem salários o que torna essa uma das poucas atividades remuneradas de uma forma diferente daquela que é mais comum lá. Como vimos, a maioria dos trabalhos que conseguem na região é de empreita em que ganham apenas pelo dia trabalhado, são em geral os diaristas.

Ao equacionar entre as duas aldeias os cargos disponíveis, pretende-se evitar o acirramento de certas disputas entre as aldeias. Segundo os relatos, antes da instalação do Posto Indígena da FUNAI, os contatos entre as duas comunidades já aconteciam, sobretudo em razão dos intercassamentos. Algumas vezes realizavam o carnaval conjuntamente, como ainda ocorre hoje, e como vimos é uma festa que liga pessoas próximas entre si. Além disso, freqüentavam as festas de santo que as casas de cada um dos grupos locais organizava.

A chegada da FUNAI propiciou, na visão deles, a intensificação desses contatos, pela necessidade de participação de ambas nos trabalhos coletivos necessários à construção e manutenção da estrutura ali montada: Posto Indígena, de Saúde, Escola e Igreja (em construção à época da última etapa do trabalho de campo), dentre outras atividades realizadas conjuntamente.

Esse contato maior foi estabelecido também pela construção de uma estrada interna à Terra Indígena. Antes disso, as vias de acesso entre as duas aldeias eram caminhos estreitos no meio da mata, usados por quem ia a pé, de bicicleta ou a cavalo. De carro, saindo da Fazendinha, era preciso seguir por um trecho da rodovia MT 265 e, em seguida, por uma estrada vicinal, até chegar em Acorizal. Com a vinda do Posto, construíram também uma estrada que liga cada uma das aldeias ao Posto, facilitando então o trânsito delas à Central e também entre si.

Outra mudança advinda daí, ou seja, da construção da escola, diz respeito ao fato das crianças que antes freqüentavam a Escola Municipal de Santa Luzia, passarem a freqüentar a escola da Central, o que propiciou um aumento significativo do número de

alunos quando se comparam os dados de duas fases de minha pesquisa. Das aldeias Acorizal e Fazendinha, são poucas as que ainda vão para a escola que há em Santa Luzia, que dista cerca de 10Km das aldeias da Terra Indígena. Para estas, há um ônibus escolar que faz o transporte das crianças até a escola. Mesmo assim, como as aulas ocorrem no período da tarde, as crianças voltam para casa por volta das 18 horas, quando muitas vezes, já escureceu.

Esses pais relutam em permitir que as crianças frequentem a escola da Terra Indígena ligada ao Governo Estadual e que atende a todas as séries, ou seja, o ensino fundamental e o ensino médio. Isso ocorre por não concordarem com a proposta de educação diferenciada que ali se desenvolve e que inclui, por exemplo, as pesquisas sobre o passado do povo e o ensino do que eles chamam de língua materna, o Chiquitano. Consideram eles que a escola não deve ensinar “aquilo que eles já sabem”.

Mesmo para aqueles que estudam nas escolas da Terra Indígena, tanto a escola quanto a própria educação escolar estão relacionadas a um modo de ser da cidade. Daí a grande frequência de adultos, como a esposa dos caciques de duas das aldeias, que dizem ter voltado a estudar porque queriam aprender as coisas do mundo que a escola ensina. O conhecimento transmitido na escola é, assim, considerado “de fora”, “coisa do mundo”.

Alguns desses professores frequentam o chamado “Terceiro Grau Indígena”, uma iniciativa do Governo do Estado de Mato Grosso, através de sua Universidade Estadual (UNEMAT) e com parceria da FUNAI que oferece cursos nas áreas de licenciatura para professores índios oriundos de dezenas de grupos indígenas do Estado de Mato Grosso e que atuem em escolas dentro das aldeias.

Em um projeto que a Secretaria do Estado da Educação promove dentro da chamada Educação Escolar Indígena, isto é, voltada às escolas localizadas em terras habitadas pelas comunidades indígenas, pretende-se aplicar um atendimento diferenciado, uma vez que há uma preocupação em proporcionar aos índios, às suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; e garantir o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, 1996, Art. 78).

A última etapa de meu trabalho de campo coincidiu com o final do semestre escolar na escola que funciona na Central. Dentro dos trabalhos finais, estava prevista a apresentação de uma pesquisa desenvolvida durante o semestre por todas as séries sobre uma comparação entre os modos de vida de antes e de hoje. Tal proposta fazia parte das atividades que os próprios professores deveriam desenvolver dentro dos cursos de licenciatura que freqüentam no “Terceiro Grau Indígena”. Por ser uma atividade geral, ou seja, a ser feita por todos os professores oriundos dos mais diversos grupos indígenas, havia uma abertura sobre os conteúdos de tais comparações.

A idéia do projeto era incentivar a pesquisa da língua, da cultura, da arte. Há pais que não deixam os alunos participarem deste tipo de projeto, porque acham que não teria sentido aprender a “língua materna e a cultura, uma vez que isso todos já sabem, não é necessário”. Essa apresentação revelou-se muito interessante ao meu trabalho, na medida em que, ao desenvolverem tais atividades, ao mesmo tempo elaboravam as visões sobre seu próprio passado, o que mais tarde abordava nas entrevistas, procurando indagar sobre as representações ali envolvidas.

Entre os Chiquitano, o que se viu foi uma comparação entre os modos de ser do passado e do presente baseada em itens que envolviam a alimentação, o vestuário e certos aspectos da organização social. Assim, ao mostrarem as mudanças observadas no modo de ser dos moradores das aldeias recorreram a uma apresentação, como uma peça teatral, mas à diferença da maioria de nossas apresentações, no entanto, era notável o caráter realista impresso ao espetáculo. Quando se tratava de mostrar diferenças nos hábitos alimentares, que foi o tema privilegiado por quase todos os grupos, a comida servida era ingerida inteiramente, o que tornava as apresentações bastante longas. Tal característica remete-nos aos relatos das encenações que ocorriam nas antigas reduções jesuítas da Bolívia durante a Semana Santa e que também assumiam, segundo viajantes que a presenciaram no século XIX, como Bach (1843: 74 *apud* HOFFMAN, 1979: 88) um formato bastante realista.

Figura 26: Alunos durante a apresentação, 2007.

Além disso, o passado era visto como um tempo em que o isolamento era a marca. Foi a partir da miscigenação, do contato com os brancos, principalmente, que algumas mudanças aconteceram. Desse modo, consideram que, antigamente os locais de roça eram variados, tinham liberdade de construir suas casas em qualquer lugar e depois, mudavam-se, indo sempre “para frente, não voltavam para trás”, conforme a explicação de uma professora:

“Depois que aconteceu a mistura dos povos foi que começou a voltar, no lugar onde já conheciam, que havia água e o que comer. A partir da mistura de povos começou a desenvolver outro tipo de alimentação, com a chegada dos brancos”.

As diferenças vislumbradas estão associadas, desse modo, à vinda do branco e giram em torno, no caso da organização da família, a uma mudança em sua composição, era mais numerosa no passado, além de todos morarem juntos. No que diz respeito à

alimentação, evidenciaram o uso de utensílios como pratos e talheres. Além disso, antes comiam todos juntos, numa mesma panela, sentados ao chão, e usando uma espécie de concha que encontravam no rio, hoje é individual, sobre uma mesa, com pratos e talheres.

Os itens, elencados como operadores dessa mudança temporal, estão muito próximos daqueles evidenciados pelos Chiquitano de Porto Esperidião enquanto marcas de sua identidade indígena. Como vimos no capítulo 2, a fundação de uma Associação Cultural Chiquitano tem, dentre seus objetivos, a preservação de determinados elementos, considerados por eles como marcas de sua identidade, tais como, certas bebidas, comidas e artesanatos, dentre eles as artesanias, aluá e *pataska*.

Assim, nas apresentações da escola, há que se notar que as comidas lembradas separavam em pólos o cozido e sem sal, como a comida do passado e o frito e com sal, como a comida de hoje. Isso se torna interessante na medida em que os alimentos cozidos são precisamente aqueles que compõem a dieta da parturiente que, como vimos no capítulo 4, apresentam relação direta com a formação da pessoa chiquitano.

No caso das concepções sobre os cuidados com a mãe e com o bebê logo após o parto, espera-se que a dieta esteja baseada integralmente em alimentos cozidos, nunca crus, tais como angu de milho com galinha, dentre outros, que devem ser preparados sem tempero. Mesmo as frutas têm que ser aferventadas para o consumo, assim como o aluá de milho torrado, colocado em uma jarra de barro.

Os que estão na aldeia consideram comida verdadeira aquela do passado, enquanto que para os da cidade a comida legítima, como eles dizem, está sendo consumida por aqueles que moram na fronteira com a Bolívia, é de lá que trazem algumas matéria primas. O deslocamento é temporal, num caso; e espacial, noutro.

Voltando a uma questão tocada anteriormente, sobre as críticas à escola diferenciada, um outro ponto a ser considerado diz respeito à escolha pela escola de Santa Luzia estar ligada ao fato de lá os professores serem “de fora”, não índios. Dentre os professores da escola da Terra Indígena, no entanto, a grande maioria é formada por membros das famílias dos caciques das duas aldeias. Um deles é branco e é marido da filha da cacique. Sua posição como professor é bem aceita pelos Chiquitano, o que nos parece não ocorreria no caso de tentar ser chefe, o que então, dizem eles não seria admitido com facilidade.

Desse modo, embora a maioria dos professores da escola da aldeia sejam indígenas, em decorrência até mesmo de uma política governamental que prevê tal situação, há certas resistências a eles por uma parte do grupo. Por outro lado, a escola de cunho mais tradicional de Santa Luzia, onde os professores brancos formam a totalidade do quadro docente ainda continua a receber alunos das aldeias da Terra Indígena, apesar dos desconfortos que isso causa. Ao que parece, tal postura estaria ligada à posição de exterioridade da escola na aldeia, como lugar do conhecimento desse mundo, que é dos brancos e onde o professor branco estaria mais adequado a tal posição.

Já de outro modo, causaria resistência, caso quisesse ocupar, por exemplo, um posto de chefia. Sabemos que, em geral, a posição da chefia da aldeia é ocupada pelo fundador do local, aquele que, com sua família, “chegou primeiro ao lugar”. Pode ainda ser ocupada por um parente consanguíneo desse homem, mas não, segundo tal lógica, por um homem que se casou com uma mulher do grupo e obviamente, veio depois ao lugar. Ao participarmos de reuniões na comunidade, em geral a maioria das pessoas falam, o que acontece em menor grau com esses homens estrangeiros que permanecem publicamente em uma posição mais passiva e silenciosa.

Suspeito, pelo exemplo oriundo de Santa Luzia, em que um estrangeiro tornou-se cacique, que isso se deva a determinadas características locais, tais como a condição de beira de estrada, advinda da expropriação das terras da maioria das famílias, o que propicia uma abertura bem mais acentuada ao mundo dos brancos. Além disso, nesse processo de mudança das famílias, o atual cacique foi o primeiro a montar sua casa nesse local o que teria provocado um certo deslocamento de algumas casas em relação às antigas ocupações, mas não de todas, conferindo uma outra peculiaridade a esse grupo local, qual seja, o afastamento relativamente maior entre as casas.

Ao longo do capítulo procuramos caracterizar as posições de xamãs e professores, tendo em vista o lugar de exterioridade a eles atribuídos. No caso do xamã devido às possibilidades de contato com os seres sobrenaturais, em especial o “dono dos remédios”. Já no que diz respeito à escola e ao conhecimento a ela relacionado, vimos que são representados como “coisas de fora”, do mundo dos brancos, lugar ainda reservado ao estrangeiro que veio por casamento, o que talvez indique que sua posição de exterioridade não é totalmente abolida.

Considerações Finais

A análise apresentada neste trabalho dificilmente poderia ser realizada caso não contasse com as publicações anteriores sobre os Chiquitano, desde os trabalhos de Riester (1971; 1976; 1986) que vem se dedicando a descrever aspectos da organização social, história e cosmologia dos Chiquitano. Assim também, minha investigação é amplamente tributária das pesquisas de Schwarz (s.d.), Balzá Alarcón (2001), Bürk (2000) e Fernandes da Silva (2003), por meio dos quais pude encontrar informações necessárias para avançar em questões já sugeridas por eles propondo-me a tratar de noções de identidade e alteridade a partir de diversos temas.

Assim, os dois primeiros capítulos da tese procuraram enfocar aspectos da trajetória histórica do grupo, dando especial ênfase no modo como a designação Chiquitano foi sendo empregada. Vimos que a categoria Chiquitano serviu ora como um topônimo, ora como categoria mais abrangente que recobriu grupos de famílias lingüísticas distintas. No Brasil, devido a tais características de seu emprego, a designação acabou sendo associada a regiões e povos da Bolívia, o que fez com que os Chiquitano que ocupavam terras brasileiras fossem sempre considerados estrangeiros em seu próprio país.

A incursão pela literatura histórica colocou-nos em contato com o contexto em que se inserem os Chiquitano, possibilitando-nos adentrar no terreno das designações e concepções próprias ao grupo. Para tanto, enfocamos inicialmente as relações que envolvem brancos e índios na cidade de Porto Esperidião o que nos permitiu ver como operam determinadas categorias de identidade e alteridade social no contexto urbano. Percebemos, então, que a classificação utilizada para pensar as categorias sociais, brancos e índios, é sobreposta a uma classificação que remete a lugares: à cidade e à fronteira. A primeira ligada a um modo de ser branco e a segunda a um modo de ser indígena.

Esse modo de ser tipicamente chiquitano aparece relacionado a um conjunto de comportamentos que são considerados adequados e que foram circunscritos por meio das observações das atividades cotidianas, tanto nas aldeias como nas cidades, bem como nos relatos obtidos dos rituais, nas festas de santo e no *curusé*.

Para a descrição da vida nas aldeias, feita nos capítulos subsequentes, os grupos locais são abordados tendo em vista aspectos de sua organização social, tais como a sua composição genealógica, a distribuição espacial das casas, dentre outros. A análise dos dados referentes às rotinas nas aldeias, bem como da inserção dos brancos por meio dos

intercasamentos e as classificações que decorrem dessas situações, permitiu que os princípios que sustentam os esquemas classificatórios se tornassem mais evidentes, bem como certas sutilezas inerentes às definições de índios e brancos que, então, puderam ser melhor percebidas, tais como aquelas que distinguem brancos pobres e ricos..

Vimos que, muito embora o grupo local fosse percebido como um grupo de parentes, foram detectados diversos casamentos com homens de fora. Essa incorporação era obtida através de uma série de procedimentos envolvidos nas prestações de serviço ao sogro, bem como ao grupo de um modo geral. Do mesmo modo, as ações ligadas ao resguardo de parto também nos ajudaram a entrever processos de consubstanciação que parecem aí estar relacionados.

Por outro lado, embora tal possibilidade de incorporação seja evidenciada por esses processos, a posição de alteridade do estrangeiro nos parece de algum modo resguardada, como se observa na análise das práticas xamânicas e das atividades escolares, cujas concepções envolvidas apontam para os lugares que os maridos estrangeiros podem ocupar no grupo.

A descrição e o tratamento de temas como, religiosidade e parentesco, feitas nesta tese são ainda iniciais e têm como um dos principais objetivos evidenciar a produtividade do uso de ferramentas da etnologia para analisar certos aspectos de um grupo com uma longa história de contato e considerado “aculturado”. O necessário aprofundamento destes aspectos cosmológicos e sociológicos dos Chiquitano poderá ser realizado por pesquisas futuras. Aqui, foi possível obter deles apenas um vislumbre.

Bibliografia

- AB'SÁBER, A.N. A organização natural das paisagens inter e subtropicais brasileiras. In: M.G. FERRI (coord.), **III Simpósio sobre o Cerrado**. São Paulo: Edgar Blücher-EDUSP, 1971. p. 1-14.
- AB'SÁBER, A.N. Espaços ocupados pela expansão dos climas secos na América do Sul, por ocasião dos períodos glaciais quaternários. **Instituto de Geografia da USP, Paleoclimas**, n. 3, p. 1-19. 1977.
- AB'SÁBER, A.N. O Pantanal mato-grossense e a teoria dos refúgios. **Revista Brasileira de Geografia**, p. 1-57. 1988.
- AB'SÁBER, A.N. O suporte das florestas beiradeiras (ciliares).. In: R. RODRIGUES e H. LEITÃO FILHO (eds.). **Matas Ciliares: Conservação e Recuperação**. 2ª ed., São Paulo: EDUSP-FAPESP, p. 15-25, 2004.
- ALBERT, B. **Tempus du sang, temps de cendres**: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de doutorado: Université de Paris – X (Nanterre). 1985.
- ALBUM GRAPHICO DE MATTO GROSSO. Corumbá/Hamburgo: S. Cardoso Ayala. 1914
- ALMEIDA, F.F.M. de. **Geologia do centro-oeste mato-grossense**. Rio de Janeiro, BDMG., n.º 215. 1964.
- ALVARENGA, S.M.M.; BRASIL, A.E.; PINHEIRO, R. e KUX, H.J.H. **Estudo geomorfológico aplicado à Bacia do Alto Paraguai e Pantanaís mato-grossenses**. Boletim Técnico Projeto RADAMBRASIL, p. 90-183. (Série Geomorfologia, 1). 1984.
- ARVELLO-JIMENEZ, N. A study of the process of village formation in Ye'cuana Society." In: Ellen BASSO (ed.). **Carib-Speaking Indian. Culture, Society and Language**. APUA, University of Arizona Press. P. 106-113. 1977.
- BACH, M. **Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika**. Leipzig. 1843 *Apud* HOFFMAN, W. **Las Misiones Jesuiticas entre los Chiquitanos**. Buenos Aires: Conicet. 1979
- BADARIOTTI, N. Os índios Chiquitos. **Exploração ao norte de Matto Grosso**. São Paulo: Escola Typ. Salesiana, p. 62-79. 1898. *apud* FERNANDES DA SILVA, J. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo Indígena Chiquitano)**. Brasília: Fundação Nacional do Índio. 2003.
- BALZÁ ALARCÓN, R. **Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitana de la ex reducción de San**

- José.** Serie Pueblos Indígenas de las Tierra Bajas de Bolivia. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/SNV/INGIA. 2001.
- BALZAN, L. Da Trinidad a Santa Cruz de la Sierra e Corumbá e ritorno al Paraguay. **Bolletino della Società Geografica Italiana.** Roma XXXI. 1894
- BECKER, M. e DALPONTE, J.C. **Rastros de Mamíferos Silvestres Brasileiros - Um Guia de Campo.** 1. ed. Brasília: EDUNB. v. 1. 1991.
- BIENNÈS, M. **Uma Igreja na Fronteira Diocese de São Luiz de Cáceres, MT,** São Paulo: Ed. Loyola. 1987
- BLOCH, M. e GUGGENHEIM, S. Compradazgo, baptism and symbolism of a second birth. **Man**, 16, p. 376-86. 1980
- BORTOLETTO, Renata 1999 *Morfologia social paresi: uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo Aruak do Brasil Central.* Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP-IFCH.
- BORTOLETTO SILVA, R. Morfologia social de los chiquitanos de la frontera entre Bolivia y Brasil: un análisis preliminar, *In:* COMBÉS, I. (ed.) **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania.** Actes & Mémoires de l'Institut Français d' Études Andines, tomo 11. Santa Cruz de La Sierra: Editorial Imprenta El Pais, p. 135-141 2006
- BRASIL. **Folha SD. 21. Cuiabá: geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra.** Projeto RADAMBRASIL/PIN/MME. vol. 26 (Levantamento de recursos naturais). Rio de Janeiro. 1982.
- BÜRK, G. **Dueños Del Bosque: manejo de los recursos naturales por indígenas chiquitanos de Bolívia.** Serie Pueblos Indígenas de las tierras bajas de Bolivia, 14. Santa Cruz: APCOB. 2000.
- CABEZA DE VACA, A.N **Naufrágios e Comentários.** Porto Alegre: L&PM. 1999
- CARDIEL, J. **Las misiones del Paraguay.** Edición de Héctor Sainz Ollero. Historia 16. s.d.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana.** 4(1), p 7-22. 1998.
- CARVALHO, S. Chaco: encruzilhada de povos e 'melting pot' cultural." *In:* C. CUNHA, M.(org.) **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Fapesp/Cia das Letras/SMC, p.457-474. 1998.
- CASTELNAU, F. **Expedição às regiões Centrais da América do Sul.** V. 2. São Paulo: Cia Editora Nacional.1949.

- CLARK, C. Jesuit letters to Hervás on American Languages and Customs. **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo 29. Paris. 1937.
- COLLIER, J. e ROSALDO, M. Politics and gender in simple societies. In: OTNER, S. e WHITEHEAD, H.(orgs.). *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*,. Cambridge: Cambridge University Press, p. 275-329.1981.
- COMBÉS, I. *Coçi*: hacia uma relectura de la historia del oriente boliviano. In: Combés, I. (ed.) **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania**. Actes & Mémoires de l'Institut Français d' Études Andines, tomo 11. Santa Cruz de La Sierra: Editorial Imprenta El Pais, p. 69-80. 2006
- _____ (ed.) **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania**. Actes & Mémoires de l'Institut Français d' Études Andines, tomo 11. Santa Cruz de La Sierra: Editorial Imprenta El Pais. 2006.
- COMBÉS, I e SAYNES, T **Alter Ego: naissance de l'identité Chiriguano**. Paris: EHESS. 1991.
- COMBÉS, I e VILLAR, D. Os mestiços mais puros. Representações Chiriguano e Chané da mestiçagem. **Mana**. 13(1), p. 41-62. 2007.
- CORTESÃO, J. **Jesuítas e bandeirantes no Itatim**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. (1596-1760).
- CALDAS, J. **Memoria historica sobre os indigenas da Provincia de Matto Grosso pelo Capitão João Caldas**. Rio de Janeiro: Typ. Polytechnica Moraes e filhos Ed.1887. *Apud* COSTA, J. **O manto do encoberto. Territorialização e identidade dos Chiquitano**. Monografia de especialização. Cuiabá, UFMT. 2000.
- COSTA, J. **O manto do encoberto. Territorialização e identidade dos Chiquitano**. Monografia de especialização. Cuiabá, UFMT. 2000.
- _____ **A coroa do mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano**. Cuiabá: EDUFMT, Carlini e Caniato Editorial. 2006.
- COSTA, M. **História de um país inexistente**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade/Cosmos. 1999.
- COSTA, R. **Cultura e Contato: um estudo da Sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ. 1985.
- D' ONOFRIO, S. Identité et parentés em Sicile. **L'Homme**, 154-155, p. 225-240. 2000.

- D'ORBIGNY, A. **Viagem a la América Meridional. Brasil – República de Uruguai – Republica Argentina ... realizada de 1826 a 1833.** Tomo III. Buenos Aires: Editorial Futuro. 1945.
- DESEVISES DU DEZERT, G. Les Misiones des Mojos et des Chiquitos de 1767 a 1808. **Revue Hispanique**, XLIII. Paris. 1918
- DIAZ DE GUZMÁN, R. **La Argentina.** Colección Austral. Buenos Aires. 1945
- EMBRAPA **Etnobiologia e conservação do Bovino Pantaneiro.** Brasília: EMBRAPA-CPA/SPI. 1994.
- FERNÁNDEZ, J. **Relación historial de las misiones de los índios que llaman Chiquitos.** Santa Cruz de la Sierra: UPSA. 1895 [2004].
- FERNANDES da SILVA, J. et all **Estudo das comunidades indígenas na área de influência do gasoduto Bolívia-Mato Grosso.** Mimeo. 1998
- FERNANDES da SILVA, J **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo Indígena Chiquitano).** Brasília: Fundação Nacional do Índio. 2003.
- FERREIRA, A. **Viagem ao Brasil. A expedição philosophica pelas capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá..** Vol 1 e 2. Petrópolis: Kapa Editorial. 1974.
- FERREIRA, J. **Mato Grosso e seus municípios.** Cuiabá: SEDUC. 1997
- FERRETI, S. **Repensando o Sincretismo.** São Paulo: Edusp, São Luís: Fapema. 1995
Apud TASSINARI, A. **Contribuição à história e à etnografia do baixo Oiapoque:** a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP. 1998
- FINOT, E. **Historia de la Conquista del Oriente Boliviano.** Buenos Aires: Librería Cervantes. 1939
- FONSECA, J. **Viagem ao Redor do Brasil, 1875-1878.** 2 vols. Rio de Janeiro. 1880/1.
- FORTES, M. **O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico.** Universidade de Brasília. Textos de Aula, nº. 6. 1958 [1969].
- FREYER, B. **Los Chiquitanos: descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII.** Serie Pueblos Indígenas de las tierras bajas de Bolivia, 15. Santa Cruz: APCOB. 2000
- FUNAI. **Mapa das comunidades Chiquitano no Brasil.** 1999.

FUNDAÇÃO ODEBRECHT. **Real Forte Príncipe da Beira**. Rio de Janeiro: Spala Editora. 1985.

GANDIA, E. **Historia del Gran Chaco**. Madrid: Sociedad General Española de Librería. 1929.

GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO. **Estudo ecológico rápido para criação e implantação da Unidade de Conservação da Serra de Santa Bárbara**. Cuiabá: FEMA/PRODEAGRO. 1997.

GOW, P. **Of Mixed blood.. Kinship and History in Peruvian Amazonia**. New York: Oxford Clarendon Press. 1991.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**: 3(2), p. 39-65. 1997.

GRASSO, D. **Las lenguas indígenas en Bolivia**. La Paz: Librería Editorial Juventud. 1996.

HAGEN, U. **Historia oral indígena**. Serie Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia, vol. 4. Santa Cruz: APCOB.1994.

HANKE, W. Un Viaje por Chiquitos. **Revista Geografica Americana**. Buenos Aires, XXXI, p. 275-278. 1949.

HARTUNG, M. **A comunidade de Sutil: história e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 2000.

HEATH, D. Ethnohistory of the Eastern Lowlands of Bolivia. **América Indígena** 26(2), p. 112-124.1966.

HERITIER, F. **Parentesco**. Enciclopédia Einaudi. N°. 20. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1979 [1989].

_____. **L'exercice de parenté**. Paris: Seuil/Gallimard. 1981.

HERNÁNDEZ, P. **Comentarios de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca**. Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores Primitivos de Índias. Vol. 1. Madrid. 1852.

HERVÁS, D.L. **Catalogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos**. Madrid, vol.1. 1800.

HOFFMAN, W. **Las Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos**. Buenos Aires: Conicet. 1979.

IBGE. **Carta Internacional do mundo ao 1.000.000. Folha Cuiabá SD-21 e Folha Corumbá SE-20/21.** Imagens LANDSAT 5 TM. Ministério do Planejamento e Orçamento, Diretoria de Geociências, Rio de Janeiro. 1998

KREKELER, B. **Historia de los Chiquitanos.** Serie Pueblos Indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 2. Santa Cruz: APCOB. 1984.

LAFONE-QUEVEDO, S. Las Lenguas de Tipo Guaycurú e Chiquitos Comparadas. **Revista del Museo de la Plata.** Tomo XVII. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, p. 7-54. 1910.

LASMAR, C. **De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora da UNESP. 2005

LEHM, Z. **Matrimonios interétnicos: reproducción de los grupos étnicos y relaciones de gênero em los Llanos de Mojos.** La Paz: PIEB. 2002.

LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL Artigo 78. 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis: Vozes. 1949 [1982].

_____. **Antropologia Estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1958 [1970].

_____. A ciência do concreto. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1962 [1970].

_____. Tribes of the right bank of the Guaporé River. *In:* Steward, J.(ed.). **Handbook of South American Indians.** 1963.

_____. **O cru e o cozido.** Mitológicas, vol. 1. São Paulo: Brasiliense. 1964 [1991].

_____. **De la miel a las cenizas.** Mitologicas, vol 2. México: Fondo de Cultura Economica. 1966 [1971].

_____. **História de Lince.** São Paulo: Cia das Letras. 1991 [1993].

LIMA, T. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana.** 2 (2), p. 21-47. 1996.

- LOBO, E. **Caminhos de Chiquitos às missões Guaranis de 1690-1718**. São Paulo: Coleção Revista de História XX. 1960.
- LOUREIRO, R. **Cultura mato-grossense: festas de santos e outras tradições**. Cuiabá: Entrelinhas. 2006.
- MACHADO, M. F. R. **Índios de Rondon**. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kazíni, grupos Paresi. Tese de Doutorado. UFRJ-Museu Nacional-PPGAS. Rio de Janeiro. 1994.
- MARTIN DE MOUSSY, V. **Memoire historique sur la decadance et la ruine des Missiones des Jesuites**. 1864.
- MEIRELES, D. **Guardiães da Fronteira. Rio Guaporé, Século XVIII**. Petrópolis: Vozes. 1989.
- MÉTRAUX, A. The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso. **Bureau of American Ethnologist**, Bulletin 134, 1-181. 1942
- MORA, B. Breve noticia de lo sucedido en la Guerra de Chiriguano. **Rev. Inst. Etnol. Tucuman**. Vol. 2, parte 1. 1931.
- MUJÍA, R. **Bolivia – Paraguay**. La Paz. 1914. *apud* MÉTRAUX, A. The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso. **Bureau of American Ethnologist, Bulletin** 134, 1-181. 1942.
- NIMUENDAJU, C. **Mapa etnohistórico do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Pró-memória. 1944 [1987].
- NORDESKIÖLD, E. **Indios y blancos em el nordeste de Bolivia**. La Paz: APCOB. 1922 [2003].
- OVERING, J. Elementary Structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought. **Antropologica** 59/62, Fundación La Salle, p. 331-348. 1983.
- PCBAP. **Plano de Conservação da Bacia do Alto Paraguai. Diagnósticos dos meios físico e bióticos – Meio físico**. Vol II, Tomo I. Brasília: MMA. 1997.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ESPERIDIÃO. **Perfil sócio-econômico de Porto Esperidião-MT**. Mimeo. 2003
- RADDING, C. Historical Perspectives on Gender, Security, and Technology: Gathering, Weaving and Subsistence in Colonial Mission Communities of Bolivia. **International Journal of politics, Culture and Society**. 15 (1), p. 107-123. 2001.

- RENARD-CASEVITZ, F. -M; SAIGNES, T. e. TAYLOR-DESCOLA, A.C **L’Inca, l’espagnol e les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andinnes du Xve au XVIIe siècle.** Paris: Editions Recherches sur lês Civilisations (Synthèse no.21). 1986.
- RENÉ-MORENO, G. **Catalogo del Archivo de Mojos y Chiquitos.** Santiago. 1888 *apud* HOFFMAN, W. **Las Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos.** Buenos Aires: Conicet. 1979.
- RIESTER, J. “El habla popular del Oriente boliviano: el Chiquito.” **Revista de Antropologia** (15 e 16). P 171-196. 1967-68.
- _____. Zur Religion der Pauserna-Guarasug’wae in Ostbolivien. **Anthropos.** St. Augustin/Bonn. Tomo 65. P. 466-479. 1970. *apud* HOFFMAN, W. **Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos.** Buenos Aires: Conicet. 1979.
- _____. Überlieferung un Wandel in der Religion der Chiquitanos. **Actas del Congreso Internacional de Americanistas de 1968 en Stuttgart/München,** Tomo III, 1971, p. 65-75. *apud* HOFFMAN, W. **Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos.** Buenos Aires: Conicet. 1979.
- _____. Los Chiquitanos. **En busca de La Loma Santa.** La Paz-Cochabamba: Editorial “Los Amigos del Libro”. P. 121-184. 1976.
- _____. **Zúbaka - La Chiquitania: Visión Antropológica de uma região em desarrollo,** Tomo I, Vocabulario Espanõl-Chiquito y Chiquito-Espanõl, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba- La Paz. 1986.
- _____. El estado de las investigaciones sobre literatura oral de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. **América Indígena.** (3). P. 39-53. 1994.
- _____. **Inventario de la cultura intangible del pueblo chiquitano.** Ficha Nº 900 e 918. Publicación electrónica. Santa Cruz de la Sierra.2005.
- RIVIÈRE, P. **Individual and Society in Guiana. A comparative study of American Social Organization.** Cambridge: Cambridge University Press.1984.
- RONDON, F.C. **Na Rondônia Ocidental.** São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1938.
- SANABRIA FERNANDEZ, H. **Breve historia de Santa Cruz.** La Paz. 1973.
- SÁNCHEZ LABRADOR. J. Noticia de las Misiones de los Indios Chiquitos. *In:* **El Paraguay Católico,** I, 75-88. Buenos Aires. 1910.
- SANTANA, Á. **Transnacionalidade lingüística: a língua chiquitano no Brasil.** Dissertação de Mestrado, Goiânia: UFGO. 2005.

- SCHMIDEL, U. **Relatos de la conquista del rio de la Plata y Paraguay 1534-1554.** Madrid: Alianza Editorial. 1986.
- SCHWARZ, B. **Yabaicürr – Yabatuicürr – Chiyabaiturrüp: estrategias neocoloniales de “desarrollo” versus territorialidad chiquitana.** Serie Producción de modelos alternativos productivos. Santa Cruz: Ediciones Fondo Editorial. s.d.
- SILVA, C. **Relatório Ambiental para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Chiquetano.** Brasília: Fundação Nacional do Índio. 2003.
- SILVA, M. **Romance de primos e primas: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari.** Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS. 1993.
- SOUTHEY, R. **História do Brasil**, vol.1. São Paulo: MEC/Melhoramentos. 1977.
- STEWART, J. **Handbook of South American Indians.** Vol.5. Washington: Smithsonian Institution. 1949.
- STEWART, J. e FARON, L. **Native peoples of South América.** New York: McGraw-Hill Book Company. 1959.
- STRACK, P. **Frente a Dios y los Pozokas.** Documentación Historica. Verlag für Regionalgeschichte. 1991.
- SUSNIK, B. **Chiriguano: Dimensiones Etnosociales.** Asunción: Museo Etnográfico “ANDES BARBERO”. 1968.
- _____. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del gran Chaco y de su periferia (enfoque etnológico). **Suplemento Antropológico**, vol.7, no. 1e 2. Asuncion: Centro de Estudios Antropológicos. P. 85-105. 1972a.
- _____. **Familia Zamuko/Camakoko-Ayoweo.** Lenguas Chaquenas IV. Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”. 1972b.
- _____. **Los aborígenes del Paraguay.** Vol. I: Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVII). Asunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”. 1978.
- _____. **Interpretacion etnocultural de la complejidad sudamericana antigua. Formacion y dispersion etnica.** Asunción. Museo Etnográfico Andes Barbero. 1994.
- TASSINARI, A. **Contribuição à história e à etnografia do baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca.** Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP. 1998.

- TAUNAY, V. **A caminho do ouro e das ruínas (Matto-Grosso antiga Villa Bella)**. São Paulo: Melhoramentos. 1891.
- THIELE, G. e NOSTAS, M. Los chiquitanos del sureste: marginalización y diferenciación. **América Indígena**. (3) p. 9-38. 1994.
- VELOSO, H.P. Considerações gerais sobre a vegetação do estado de Mato Grosso – II. Notas preliminares sobre o Pantanal e zonas de transição. **Memórias do Instituto Oswaldo Cruz**. 45 (1), p. 252-272. 1947.
- _____. **Atlas florestal do Brasil**. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Serviço de Informações. 1966.
- _____. Aspectos fito-ecológicos da Bacia do Alto Rio Paraguai. **Biogeografia** 7. p.1-31. 1972.
- VIEIRA DE MELLO, A. **Bolívar, o Brasil e os nosso vizinhos do Prata (Da questão de Chiquitos à Guerra da Cisplatina)**. Rio de Janeiro. 1963.
- VIERTLER, R. **A duras penas: um relato das relações entre índios Bororo e “civilizados” no Mato Grosso**. São Paulo: USP/FFLCH. 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercise de parente***. Rio de Janeiro: Comunicação do PPGAS, 17, p.1-100. 1990.
- _____. Alguns aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. In: Carneiro da Cunha, M. e Castro, E. (org) **Amazônia Etnologia e História Indígena**, São Paulo: NHII/USP – FAPESP. 1993.
- _____. O nativo relativo. **Mana**, v.8, n°.1, p. 113-148. 2002.

FONTES MANUSCRITAS

Catálogo das Missões de Chiquitos no ano de 1767. CX 13 doc 811. NDIHR (UFMT).

Ofício de Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres contendo termo de fundação de Vila Maria. 29/11/1778. CX 20 doc 1218. NDIHR (UFMT).

Ofício de Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres sobre a pretensão do governador de Chiquitos que pede a devolução dos índios evadidos das missões. 14/03/1783. CX 23 doc 1405. NDIHR (UFMT).

Ofício de João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres acerca da sublevação da dos índios da missão de San Ignacio. 04/09/1790. CX27 doc 1585. NDIHR (UFMT).

ANEXOS

Narrativas

História da abelha (Lourenço Rupe)

Tinha um morador, os moradores, a cor deles é vermelha. Esses moradores vermelhos... tem 20 ou 30 andares. As mães moram nos andares debaixo dos filhotes. Esses que tinham filhos ficavam debaixo do andar. Então, nessa família, todos são vermelhos e os filhos são brancos. Eles também são bravos. Não se pode chegar perto deles que eles já saem brigando e eles comem só mel, eles chupam mel, tira o mel e põe em uns potinhos que são grudados, emendados uns nos outros. Nesse pote de mel, tem as panelinhas onde estão os alimentos deles. Através desses moradores, dos mantimentos, eles tiram mel das flores, eles vão roendo a flor e vão comendo todas as flores e eles inventam tantas coisas. Eles guardam o mel e vão comendo durante os tempos, e vão fazendo, e vão fazendo, nunca acaba. Na moradia deles ficam só eles, ninguém vai visitá-los. O rei deles é um grandão, é todo enfeitado. Eles, quando querem sair, levam nas costas o rei deles. Se alguém vai abusar deles, eles vão embora levando o chefe deles e levando o chefe junto. Aí eles começam a trabalhar de novo. A vida deles é assim. Além do mel, eles têm a chicha deles, que eles não bebem. A vidinha deles é essa daí, todos os serviços deles são assim. A gente quase não vê serviço deles, mas se vamos na casa deles vemos que eles têm de tudo. Tem para comer e para beber. Só a gente não sabe como eles conseguiram esse mantimento. Eles também têm muitos filhos. Quando o filhotinho está pequeno, ficam branquinhos, depois quando vão criando idade eles vão ficando bem vermelhos. Quando deus trabalhou a terra já deixou tudo esses moradores na terra.

Guerra da onça e do grilo (Lourenço Rupe)

A onça andava na beira da lagoa quando tropeçou nas fezes da vaca onde estava a casa do grilo. O grilo ficou bravo e quis briga com a onça. A onça respondeu:

- Como você vai brigar comigo? Você não agüenta, eu sou grande, você é pequeno.

Aí respondeu o grilo: Já que é assim, que você não tem medo de mim, vou te fazer uma proposta.

- Pode fazer, quero ouvir, responder a onça.

- Vamos fazer uma guerra, disse o grilo.

- Você não vai agüentar, respondeu a onça.

- Não é assim como você pensa, vamos marcar o dia para brigar, disse o grilo bravo pela onça ter destruído sua casa. Aí marcaram o daí da guerra.

O grilo saiu e foi combinar com todos os marimbondos, marimbondo-chapéu, marimbondo- tatu, de toda qualidade e daí pôs todos dentro da cabaça. E encheu a cabaça. Já a onça foi atrás dos seus: tatu, caititu, a anta etc. para eles virem ajudar na luta.

No dia marcado, a onça falou para os seus animais que não podiam chegar assim, tinha que mandar primeiro para o lobete ir à frente, ir falar para o grilo que já era hora da guerra. - Eu vou, mas e se acontece alguma coisa? Disse o lobete.

- Não acontece nada, você só vai avisar o grilo e volta para daí a gente chegar lá, disse a onça.

O lobete foi, mas estava com medo, bateu na porta da casa do grilo que o convidou para entrar e foi servir o cafezinho. Quando o lobete estava lá, o grilo pegou uma cabacinha cheia de marimbondo e soltou na cara do lobete, ele saiu correndo e rolou no chão enquanto era picado pelos marimbondos. Só conseguiu se livrar dos insetos quando pulou dentro da lagoa. Levou tantas picadas que sua cara ficou toda inchada. Quando voltou para falar com a onça, esta quase não o reconheceu. Mas o Lobete, que era muito danado antigamente, disse que estava assim porque havia tomado umas vitaminas dadas pelo grilo então tinha ficado gordo. Aí foi a vez dos outros animais. De novo o grilo soltou os marimbondos sobre eles e começaram a rolar pelo chão para se livrar. De longe, o lobete, lagoa, lagoa, lagoa, indicando o caminho para eles se salvarem. Todos ficaram inchados e não quiseram voltar. Daí então o grilo ganhou a guerra contra a onça.

História do caçador (José Ito)

O caçador gostava de caçar, matava o bicho, estragava o bicho e não ficava sem carne. A gente mesmo não gosta de comer sem carne. Um certo dia, esse caçador foi para o mato com os cachorros, foi atraído por de uns catetos (caititu), tinha um cipó e ele teve que abaixar, quando ele levantou, viu um campo na frente dele com uma casa e os cachorros foram lá para a casa e ficaram latindo. Chegou lá, aí ele viu os homens, o gigante, que é o dono da fazenda estava lá mostrando para o curupira quais animais estavam doentes. Nesse momento, o gigante chamou o homem e disse:

Olha o que você faz com os animais. Esse aqui você judia, eu não concordo que você faça isso com a minha criação. Se você quiser usa, pode usar, mas não faça desse jeito. Os bichos que o caçador vê na fazenda, o porco, a cotia, o veado, a onça, o jacaré, são todos mansos. Igualzinho um fazendeiro faz pro outro quando quer vender: aqui tem boi, tem vaca, tem bezerro, tem novilha, assim vai.

Daí o gigante falou para ele, vamos sentar, e aí falou para ele sentar em cima de um jacaré. Pode sentar, e aí ele sentou. Os cachorros ficaram ao lado. Em seguida, o gigante disse ao caçador, você pode ir para sua casa. Ele foi andando e daí, como por encanto, saiu desse campo limpo e voltou para o mato, dali tomou o caminho de casa. Chegando em casa, sua mulher estranhou o fato dele não ter trazido nenhuma caça. Noutro dia, ficou com febre e foi adoecendo, e morreu. Os cachorros também ficaram adoentados e acabaram morrendo. Depois de morto, e como acontece com os caçadores que não respeitam a caça, foi morar no meio da serra para cuidar da fazenda do dono do mato.

Nossa Senhora da Cotoca (José Ito)

Um homem saiu certo dia para caçar quando, já no mato, começou uma forte ventania. Ele então resolveu se esconder sob uma árvore denominada por eles Toco. Nesse instante, viu a imagem de uma santa sob a árvore. Voltou então a sua vila e foi contar ao padre. Eles então decidiram voltar e, chegando ao local do aparecimento lá estava a imagem. O padre então decidiu levá-la a igreja da vila. No entanto, sempre que a noite chegava, a imagem sumia e era apenas era reencontrada no dia seguinte ao pé do arbusto em que primeiramente aparecera. Fizeram vigílias, mas de nada adiantou. Depois da terceira vez em que o fato ocorreu, resolveram então construir uma igreja para a santa no local onde ela estava. Surgiu então a vila Nossa Senhora da Cotoca, ainda hoje existente na Bolívia.

Mito de Lázaro (Lourenço Rupe)

Havia um homem chamado Lázaro que, durante toda sua vida fez tudo errado. Andava com parente, mãe, irmã, filha e comadre. Quando esse homem morreu e foi enterrado, algumas coisas começaram a ocorrer. Como de costume quando alguém morre, no outro dia alguém vai até a sepultura para verificar se tudo está bem. Só que quando seus parentes lá chegaram verificaram que ele já não estava mais lá. Ao invés disso ele começou a rondar pelo povoado à noite e durante o dia ficava na Serra. O povo dizia que ele tinha se condenado. Chamaram o padre porque temiam que ele atacasse as pessoas durante a noite quando percorria a cidade. Numa noite ele foi até a casa onde morava com sua mulher, na verdade sua comadre e tentou pegá-la. Nesse dia todos os moradores se trancaram em suas casas. Todos ficaram com muito medo.

O padre então foi a Roma comunicar o acontecido e então voltou com as 3 crianças pastoras, Lúcia, Fátima e Jacinto que conseguiram amarrar Lázaro na Serra. Antes, na Igreja fizeram oração, tiraram missa.

Ele é um bicho, porque não respeita família. Depois o levaram para praça publica onde ficou preso durante 6 anos. Depois disso as correntes arrebentaram, ficando uma apenas. Nesse momento, voltou Santa Lucia e o prendeu com mais quatro correntes. Ele está preso até hoje num buraco perto da igreja, ainda se batiza gente lá, mas o povoado não existe mais, ninguém mora mais lá. No fim do mundo, Lázaro vai ser solto e pegar as pessoas. Assim que foi.

La Tierra (Bürk 2000: 76)

“Así dicen:

Primero fue al agua, no?... más antes fue el ventarrón. Cualquier ventarrón volcaba al mundo. Pero entonces la gente no trabajaba. Trabajaba um poquito nomás, pero había harto o que comer. Hallaba la gente o suficiente para comer, no era como ahora que cuesta para que haya qué comer. Antes que viniera Jesuscristo la vida era más fácil antes se trabahaba poço nomás, pero se veían los frutos ; claro que también no duraba... Cualquier ventarrón, como ahora siempre se oye ro-ro-ro volcava una casa, o sino todas con lo ventarrón, en fin, se pierde outra vez. Y la gente se muere, se muere, se muere. Antes, no duraba pues, porque el viento... y se caen, elay, por ejemplo com el diluvio, dizque es este mundo él que se fundó. Entonces fue pues de agua lo que se llenó... per antes se terminó la tierra con fuego. Sí, com fuego también se terminó la tierra, antes y, después vino el Señor Jesuscristo... de último fue el diluvio. Antes había muchas cosas, si! Fue que se volcaba la tierra y también com fuego se quemaba todo. Pero no con piedras, no había cerros antes... por eso es que cuando vênía el viento, se volcaba, no? (Bürk, 2000: 76).

Entonces, despues del diluvio ya blanqueó la tierra, porque dicen que antes la tierra era blanca , porqeu se había lavado com esa agua que casi llégo hasta el cielo y después bajó y quedo como azúcar. Antes del diluvio la tierra era súcia. Ahora dicen que ya este suelo está sucio otra vez. Entonces se va a terminar de nuevo. Pero non se sabe cuándo.

Los antiguos sabían, és su cálculo nomás. Ellos calculaban que a lo mejor ya se iba a cambiar el mundo, porque está outra vez sucio, porque antes dicen que era blanco; la arena era blanca, dicen.”

El dueño de los puercos (Bürk 2000: 80)

Había un hombre que se iba a cazar, porque los puercos estaban dañando su maíz. El hombre se iba por el camino de los puercos; el hombre se fue arriba [se subió a un árbol] y salió el dueño de los puercos, quien le preguntó: “¿Qué hace usted por este sitio?”. El hombre contestó: “Estoy espiando los puercos que mucho dañan mi maíz y ya lo van a terminar.” El hombre le dijo: “Bájese usted.” Pero este le contestó: “no porque de repente el perome puede hacer algo.” Insistió hasta que este bajó y se sentaron. El dueño le decía al hombre: “Váyase arriba, ya que los puercos pueden le hacer daño, pues se ponen bravos cuando hueles gente.” El hombre se fue nuevamente arriba e el dueño llamó a los puercos que llegaron en un ratito. El dueño dijo al hombre: “Bájese del árbol para que vea a los puercos que tengo.” Eran de todo color, pues habían blancos, negros, colorados; y le dijo: “Ya puede hacer lo que quiere.” El hombre llevó la for del árbol en el cual estaba sentado, para regresár un día. El dueño le dijo: “Esta vez le perdono, y se puede llevar mi ganado, pero no puedes vender nada, pero sí repartir a los demás de su comunidad.” El ganado iba detrás del hombre hasta que llegó a su casa donde estaba su mujer. Ella le preguntó; “¿De dónde es el ganado?” Este le contestó: “Me lo han regalado.” Mataban y tenían mucha carne, y pensaron que como había bastante, podían vender el corazón y todo lo que quisieran. Y así lo hicieron, pues el hombre lo vendió todo. A la cinco de la tarde le llegó el toro bruto, y a las seis de la mañana despertó, y el ganado ya no había nada, Salieron tras del toro; el toro llegó a llevar el ganado a su casa porque el hombre no había hecho caso el dueño.