UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

VERONE CRISTINA DA SILVA

CARNAVAL: ALEGRIA DOS IMORTAIS

RITUAL, PESSOA E COSMOLOGIA ENTRE OS CHIQUITANO NO BRASIL

(Versão Corrigida)

SÃO PAULO-SP

2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CARNAVAL: ALEGRIA DOS IMORTAIS

RITUAL, PESSOA E COSMOLOGIA ENTRE OS CHIQUITANO NO BRASIL

VERONE CRISTINA DA SILVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social. Área de Concentração: Etnologia Indígena.

Orientadora: Drª Marta Rosa Amoroso.

(Versão Corrigida)

SÃO PAULO-SP

2015

AGRADECIMENTOS

Desejo expressar minha imensa gratidão às pessoas e instituições que, ao longo da pesquisa, conferiram-me apoio para que fosse possível realizar este trabalho. O caminho foi longo, o desafio inquestionável e o desejo persistente; tive que mudar de percurso em alguns momentos e tomar rumos outros. Contudo, não me faltaram interlocutores sábios, generosos e colaboradores intelectuais. Portanto, agradeço:

Aos meus interlocutores diretos na pesquisa, pela paciência, generosidade, hospitalidade e confiança; meu carinho e gratidão às famílias chiquitano da aldeia Vila Nova Barbecho nas pessoas de: Clemência Muquissai Urupe e Nicolau Urupe Jovió; Elizabete Tossué Soares e Fernandes Muquissai Soares; Elena Laura Chuê, Soilo Chuê e Saturnina Chuê; Arsênio Muquissai Soares, Cleide Muquissai Chuê, Suzilene Urupe Chué e Ademilson Urupe Muquissai, Luzimira Pachuri Araújo e João Batista Urupe Muquissai; Maria Vicência Chuê Muquissai e Fábio Soares Flores. E, ainda, aos que não se identificam como Chiquitano, na pessoa de Margarida Mocoño Soto e os membros de seu grupo familiar.

Às famílias que vivem nas aldeias Fazendinha e Central, da TI Portal do Encantado, nas pessoas de Lourenço Ramos Rupe e Tereza Rupe; na comunidade Pescaria Monte Cristo (Brasil), Manoel Massaí Manacá, José Manoel e sua esposa Candelária; na comunidade Nossa Senhora Aparecida, Aurélio Rodrigues Poché e sua esposa Ana. No cantón Santa Ana de Velasco (Bolívia), a Don Lucho, Don Januário e Don Fidel, pelas conversas, informações e hospitalidade.

Ao Grupo de Solidariedade aos Chiquitano, nas pessoas do padre e antropólogo Aloir Pacini e a religiosa Marluce Almeida, que me levaram para dentro das aldeias chiquitano, apoiaram a pesquisa e as viagens a campo – a colaboração de ambos foi de valor inquestionável.

À Judite Gonçalves Albuquerque, Maria Cristina de Aguiar Campos, Daniela da Silva Monteiro cujas contribuições foram essenciais.

Ao antropólogo Jürguen Riester, pelas trocas pessoais e os materiais sobre Cosmologia Chiquitano disponibilizados pelo Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano em Santa Cruz, Bolívia (APCOB); e à equipe do NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al Desarrollo Comunal) de San Ignácio de Velasco (Bolívia), na pessoa de Sieglinde Falkinger, pela minha participação na oficina sobre "Língua e Sermões em Chiquitano" com os caciques e mestres de capela da Província de San Ignácio de Velasco, Santa Ana, Soponema e San Miguel (Bolívia), o que despertou questões e muito aprendizado sobre os Chiquitano e a nova gramática a ser adotada nas escolas da Chiquitania na Bolívia.

Pela entrevista concedida por Justo Mercado Ribeiro, cacique do Cabildo de San Ignácio.

À equipe do PROCAD USP/UFAM, na pessoa de Gilton Mendes dos Santos pela oportunidade de participar dos seminários temáticos do Programa e expor minha pesquisa no Seminário da UFAM/NEAI/Manaus, em 2010; no "Seminário Paisagem Ameríndia" e na USP/São Paulo, em 2012, cujo debate foi profícuo para aprofundar questões sobre compadrio e ritual.

Ao REA (Reunión de Etnología e Historia, Santa Cruz de la Sierra), no Museu de Historia de La Universidad Autónoma Gabriel René Moreno Santa Cruz-Bolívia, onde apresentei, nos anos de 2011 e 2013, minha pesquisa sobre os Chiquitano.

À FAPESP, pela concessão de bolsa de pós-graduação e auxílio pesquisa durante os anos de 2011 e 2014, fundamentais para minha dedicação aos créditos das disciplinas, ao trabalho de campo e participação nas atividades acadêmicas e científicas.

Aos professores da USP, aos colegas de curso e ao Centro de Estudos Ameríndios, na pessoa do Professor Márcio Ferreira Silva, por quem tenho profunda gratidão pelos comentários, críticas e sugestões desde o início deste Projeto.

À Marta Rosa Amoroso, orientadora, agradeço pela confiança, generosidade e os comentários cuidadosos.

Ao Herô e a Natália, pelo amor, apoio e incentivo.

“O carnaval é uma festa de muita diversão, alegria, mas perigosa, pois nessa época Deus enviou o Dilúvio. O povo dançava e Deus mandou a chuva. Na segunda, já não aparecia o chão; o povo dançava e a água já estava no peito, o povo se assustou. A gente não pode duvidar! [...]”

(Fragmento de narrativa chiquitano da Aldeia Vila Nova Barbecho-MT)

CONVENÇÃO ORTOGRÁFICA

A grafia da língua chiquitano nesta tese está apresentada em itálico e suas narrativas em itálico e entre aspas, seguem as referências propostas no Brasil por Santana (2012), Riester (1967-1968) e Sieglinder (1993; 2002).

Para Santana (2012, p. 253-272), a versão ortográfica chiquitano segue a ordem: a, ch, d, e, f, g, h, i, j, k, m, n, nh, o, p, s, t, tch, u, ü, w, v, rch. Alguns itens trazem diferença no registro para as falas masculina e feminina, apresentados com os símbolos (Ff), para a fala feminina, e (Fm), para a fala masculina. As formas no plural são representadas pelo símbolo (Pl).

Para a grafia dos grupos indígenas, sigo a regra da Associação Brasileira de Antropologia, sem flexionar o nome dos grupos.

Embora o termo "Chiquitano" seja analisado neste estudo como etnônimo generalista, tomarei esta referência como uma classificação mais para o diálogo, não como determinante.

Em muitos parágrafos, os mais velhos serão identificados como "ancião" e "anciã", com o objetivo de manter a classificação e diferenciação chiquitano para a sapiência dos mais velhos.

RESUMO

O objetivo desta tese é compreender, por meio de um exame etnográfico, o lugar que o ritual carnaval ocupa na vida sociocosmológica do povo indígena Chiquitano que vive na fronteira do Brasil com a Bolívia. Carnaval é o nome da festa e da entidade sobrenatural que desperta acionada pelo som dos instrumentos musicais, do local onde foi enterrado, a fim de pôr em relação seres humanos e não humanos por meio da Alegria. A festa é realizada na mesma data do carnaval ocidental, contudo há um calendário ritual próprio que marca o fim e o início do ciclo anual. Os mitos chiquitano narram que o dilúvio de Água teria ocorrido no terceiro dia do carnaval, por acreditarem que o mundo é periodicamente destruído, mas se forma novamente e, com ele, homens e mulheres se fabricam a partir da transformação do planeta. A festa reúne famílias da aldeia e parentes de localidades vizinhas para dançar, beber chicha, fazer o viva, comer junto e brincar. Através do carnaval, os Chiquitano explicam seus mitos, domesticam os seres patogênicos que provocam doenças nas famílias, transformam as relações entre os humanos para a produção política de uma nova ordem social chiquitano pautada nas regras de respeito e evitação.

Palavras-chave: Chiquitano, Ritual, Carnaval, Compadrio, Cosmologia, Pessoa, Mato Grosso.

ABSTRACT

This thesis aims at understanding, through an ethnographic examination, the place that the Carnival ritual holds in the sociocosmological life of the Chiquitano indigenous people who live on the border of Brazil and Bolivia. Carnival is the name of the festival and the supernatural entity which is awoken by the sound of musical instruments of the place where it was buried, in order to bring humans and non-humans relation through Happiness. This festival is held in the same date of the Western Carnival; however they have their own ritual calendar which establishes the end and the beginning of the annual cycle. The chiquitano myths narrate that the Deluge would have occurred on the third Day of the Carnival because they believed that the world is periodically destroyed, but it is formed again and, with it, men and women are created from the transformation of the planet. The event brings together families from the village and relatives from the neighboring communities to dance, drink chicha, celebrate Life, eat together and play. Through Carnival, the Chiquitano explain their myths, domesticate the pathogenic beings which provoke diseases in families, change the relationships between humans for the political production of a new chiquitano social order based on the rules of respect and avoidance.

Keywords: Chiquitano, Ritual, Carnival, Compadrio, Cosmology, Person, Mato Grosso.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTAÇÕES 12

MITOS CHIQUITANO 14

I. INTRODUÇÃO 15
I.I. O PROBLEMA 16
I.II. A PESQUISA 20
I.III. A TESE 23

1. OS CHIQUITANO E A PRODUÇÃO DA DIFERENÇA 25
1.1. “NÓS” DO BRASIL 29
1.2. BARBECHO E VILA NOVA BARBECHO 38
1.3. A COMUNIDADE CHIQUITANO 44
1.4. SOBRENOMES E PARENTES 62
1.5. HUMANIDADE E NOÇÃO DE PESSOA 78

2. PESSOA, NOMINAÇÃO E COMPADRIO 93
2.1. SOPRAR OS OLHOS 93
2.2. AS SOMBRAS 100
2.3. NOME DE SANTO 103
2.4. COMPADRIO 110
2.5. NOÇÃO DE RESPEITO 120
2.6. *MESIADA*: COMER JUNTO 128

3. CARNAVAL: A FESTA DA ALEGRIA 133
3.1. O SOL E A LUA 134
3.2. DILÚVIOS 139
3.3. A GUERRA 151
3.4. A FESTA 156
3.4.1. O Sopro do ***Fífano*** e da Flauta 161
3.4.2. O primeiro dia 205
3.4.3. O segundo dia 212
3.4.4. O terceiro dia 213
3.4.4.1. Rito de Adoração das Bandeiras 214
3.4.4.2. A Brincadeira 224
3.4.4.3. A Cerimônia dos Açoites 230
3.4.5. O quarto dia 233
3.4.6. Oitavo dia – o “Carnavalito” 241
3.5. CARNAVAL 246

4. O CARNAVAL E OS SERES DO COSMOS 253
4.1. OS MORTOS 255
4.2. BICHOS E ENCANTADOS 266
4.3. O RISO E O MEDO 274
4.4. A CHICHA E O VENENO 278

CONSIDERAÇÕES FINAIS 283

REFERÊNCIAS E FONTES 285
FONTES MANUSCRITAS 294
FILMES 294
ENTREVISTAS 296

LISTA DE ILUSTAÇÕES

Figura 1. Mapa das aldeias e localidades chiquitano no Mato Grosso.

Figura 2. Mapa de localização da aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT.

Figura 3 Moradia (sombra) chiquitano.

Figura 4: Moradia chiquitano e sua estrutura em forma de "cruz".

Figura 5. Moradia chiquitano e o cultivo de fumo nas suas laterais.

Figura 6. Túmulos (casas) chiquitano no cemitério de San Antônio (Barbecho -Bolívia).

Figura 7. Croqui da aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, MT.

Figura 8. Preparação da santa Nossa Senhora de Fátima para festa patronal .

Figura 9. Festa patronal reúne na capela as imagens da santa Nossa Senhora de Fátima.

Figura 10. Músico soprando *naturaich* ("fífano" - pífano) no carnaval.

Figura 11. Nicolau Urupe Jovió (fifaneiro), Fernandes Muquissai Soares (caixeiro) e Arsenio Muquissai Soares (caixeiro).

Figura 12. Antônio Salvador tocando *vaiorchich* (flauta) no carnaval.

Figura 13. Admilson Muquissai Urupe, músico da aldeia Vila Nova Barbecho.

Figura 14. Músico Nicolau Urupe Jovió soprando *sanana* .

Figura 15. A roda formada no Carnaval.

Figura 16. Mulheres chiquitano dançam de mãos dadas no carnaval.

Figura 17. *Tavaürsch* (chicha), bebida fermentada à base de mandioca.

Figura 18. Elizabete Tossuê Soares preparando *tavaürch* (chicha) para o carnaval.

Figura 19. *Tavaürsch* (chicha) acondicionado em pote de barro.

Figura 20. Distribuição de *tavaürsch* (chicha) no carnaval.

Figura 21. Rito às bandeiras coloridas no terceiro dia de carnaval.

Figura 22. Fala cerimonial do ancião Nicolau Urupe Jovió na cerimônia para as bandeiras coloridas no terceiro dia de carnaval.

Figura 23. Fala cerimonial do cacique Fernandes Muquissai Soares na cerimônia para as bandeiras coloridas no terceiro dia de carnaval.

Figura 24. Fala cerimonial da líder religiosa Elena Laura Chué para as bandeiras coloridas no terceiro dia de carnaval.

Figura 25. Rito de adoração às bandeiras coloridas.

Figura 26. Os Chiquitano dançam de mãos dadas pela aldeia no terceiro dia de carnaval.

Figura 27. Rito aos santos no terceiro dia de carnaval.

Figura 28. Altar preparado com os santos da família para receber as bandeiras coloridas.

Figura 29. As famílias chiquitano e os visitantes comem juntos no terceiro dia de Carnaval.

Figura 30. Homem chiquitano pintado no carnaval.

Figura 31. Homem chiquitano brinca no carnaval.

Figura 32. Homem chiquitano performatiza *nichichi* (bichos).

Figura 33. Homem chiquitano capturado por jovens e mulheres.

Figura 34. Homens chiquitano brincando no carnaval.

Figura 35. Homem travestido de mulher no carnaval.

Figura 36. Mãe chicoteia filha no rito dos açoites no terceiro dia de carnaval

Figura 37. Mãe aconselha filha, após chicoteá-la na cerimônia dos açoites no terceiro dia de carnaval.

Figura 38. O *carnavalito* e a benzeção da bandeira preta.

Figura 39: O batismo do *carnavalito* e o compadrio.

Figura 40 e 41: Rito de enterro do carnavalito .

Figura 42. Quadro síntese da cerimônia carnaval.

Figura 43. Rito da Sexta-feira Santa na aldeia Vila Nova Barbecho.

Figura 44. Altar preparado para o rito da Sexta-feira Santa na aldeia Vila Nova Barbecho.

Figura 45. Os Chiquitano participam do rito da Sexta-feira Santa.

MITOS CHIQUITANO

M 1: Deus e José da Luz (Lúcifer) I

M2: Deus e José da Luz (Lúcifer) II

M3: Casamento entre compadre e comadres

M4: Os irmãos gêmeos Sol e Lua

M5: O dilúvio de vento

M6: A chicha e o dilúvio de fogo

M7: O dilúvio de água I

M8: O dilúvio de água II

M9: O carnaval, os bichos e os seres encantados

M10: A cerimônia aos mortos

M11: A Paixão de Jesus

M12: A proibição do consumo da carne

M13: Seres e lugares encantados

M 14: O quase encantamento de uma mulher chiquitano de Barbecho

M 15: O rapto de um menino chiquitano

I. INTRODUÇÃO

O "*Carnaval existe desde o início do mundo*" – afirmou a anciã Clemência Muquissai Urupe. E continuou: "*A festa é uma lei divina para nossa vida; no tempo certo em que deve acontecer*".

De acordo com a filosofia chiquitano, no fim de cada ciclo anual, a terra estaria suja, prestes a adoecer, assim como os seres que nela habitam; diante deste entendimento, é necessário, portanto, que juntos todos se renovem, permitindo o reinício da vida. Os Chiquitano não se excluem dessa alternância do tempo e compreendem que, para renascer, é preciso morrer; portanto, ritualizam, por meio do carnaval, a morte e o renascimento – o rito é a expressão dessa ambiguidade.

O Carnaval está associado ao ciclo das chuvas, entre os meses de dezembro e fevereiro, quando é possível ouvir sonoridades como a dos trovões, concebidos como os mais fortes do período, e ainda o canto dos grilos, que anuncia um mau presságio e orienta as famílias para o início das rezas. O sibilar da serpente aumenta tanto na mata quanto nos espaços circunscritos aos núcleos residenciais, sendo assunto cotidiano para os cuidados redobrados, a fim de evitar sua picada, pois seu veneno poderá matar. Os atuais Chiquitano afirmam que os "velhinhos"[1] temiam esses sinais, pois acreditavam que o fim do mundo estaria prestes a chegar.

Para os Chiquitano, o carnaval é um acontecimento universal porque teria sido nesse dia o grande dilúvio das águas, o fim do mundo, a transformação da terra e a formação de homens e mulheres. A festa é realizada na mesma data do carnaval ocidental, contudo há um calendário ritual próprio que marca o fim e o início de um novo tempo, pois consideram que, depois do carnaval, vem o Ano Novo.

Carnaval é o nome da festa e do Espírito ancestral, um ser ontológico que renasce a cada ano depois de despertar de seu mundo subterrâneo, de sua casa-túmulo, juntamente com uma garrafa de chicha e outra de tinta vermelha para "*fazer Alegria*", cerimônia que faz parte de um sistema ritual de "*Quatro Páscoas*" e ocorre ao longo do ciclo de um ano, por isso o identificam como "*Páscoa Carnaval*"[2]. Há descrições de que a festa seria obrigação para com o "*Santo Carnaval*"[3], uma

---

1 Nos mitos chiquitano, o termo "*velhinho(a)*" aparece como sinônimo de ancião, antigo, ancestral ou, ainda, "*os primeiros*", "*antes de nós*".

2 Os pesquisadores do NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al Desarrollo Comunal) me informaram que, para os Chiquitano de São Ignácio de Velasco (Bolívia), o ano possui quatro Páscoas: "*Pascua Carnaval, Pascua de Resurrección, Pascua Espíritu Santo, y Pascua Natividad*". Na aldeia Vila Nova Barbecho, já não realizam o ciclo completo, apenas a "*Páscoa Carnaval*", e outras festas como a "*Festa Patronal*", e o rito da "Sexta-feira Santa".

3 Em Vila Bela da Santíssima Trindade, uma quilombola recordou que havia um Santo na região a que chamavam "*Santo Fevereiro*", reverenciado e festejado no período do Carnaval para fertilidade dos cultivos.

divindade que teria o "poder da brincadeira" durante os oito dias em que percorre a terra. A festa tem início no domingo, chamado "primeiro dia", e continua nos dias subsequentes, identificados como "segundo dia, terceiro dia, quarto dia", até o "oitavo dia", o domingo, quando dançam novamente e bebem chicha para o rito de "enterro do *Carnavalito*".

Rezas, benzimentos e outros procedimentos como a roda, o riso cômico e o consumo de chicha são necessários durante o carnaval, por ser um dia concebido como perigoso. Os anciãos recomendam que ninguém fique só, nem saia para caçar ou pescar. As pessoas que infringiram tais regras, por terem dela duvidado, foram surpreendidas no entorno da aldeia por gritos, vozes e risadas de seres não humanos que saíam em grupos das matas, das águas e da serra, com suas bandeiras de cor preta, a fim de indagar sobre os motivos pelos quais alguns chiquitano não estariam participando da Alegria. Quem não participa do carnaval poderá atrair para si doenças e a morte.

Na vida cotidiana, as regras do respeito se opõem, fundamentalmente, à brincadeira, compreendida como um operador que mobiliza práticas contrárias àquelas que ordenam a relação de evitação: "a brincadeira seria o outro do respeito", na medida em que seus efeitos são contrastantes. É permitido brincar em contextos de proximidade e intimidade, tendo como alvo os parentes, porém este gesto não se estende àqueles com os quais o respeito é regra absoluta. Esta prescrição se desfaz durante o carnaval, uma cerimônia festiva que tem como princípio "*fazer alegria*" e as brincadeiras adjetivam comportamentos que se sobrepõem ao respeito, quando os termos de identificação de parentes e compadres são dissolvidos.

I.I. O PROBLEMA

Esta tese é uma etnografia do povo indígena Chiquitano que vive ao longo da fronteira entre Brasil e Bolívia. Os Chiquitano constituem um etnônimo de diversos povos indígenas, remanescentes daqueles reunidos pelos jesuítas na antiga Missão de Chiquitos, entre 1691 e 1767. Meu objetivo é compreender o lugar que a cerimônia carnaval ocupa na vida sociocosmológica chiquitano. Minha hipótese é de que a festa narra o controle de doenças compreendidas como transformação das relações entre humanos, e destes com os não humanos, através da alegria, um procedimento que tem como princípio um rito xamânico para expulsar espíritos maléficos, reorganizar a vida e as relações entre os diferentes pares, grupos e chefias. Os rituais ocupam a centralidade da vida chiquitano; há um investimento desse coletivo em festas, cerimônias, benzimentos e curandeirismo.

Erland Nordenskiöld (2001[1924], p. 235) efetuou breves apontamentos sobre uma festa de Carnaval em La Loma, nas imediações de Trinidad, Bolívia, com as seguintes descrições:

> *Los criados, indios de varias tribos, mojo e chiquitano, guarayú e caybaba, así como los mestizos, celebran orgías con borrachera y bailes y se embadurnan los unos a los otros con anilina. Es una cochinada espantosa, todos están borrachos. Uno duerme con la mujer del otro, los hombres dan palizas, las mujeres chillan, se llora, raras veces se ríe y se afirma que es terriblemente divertido.*

O etnólogo Alfred Métraux (1942, p. 386) registrou elementos da vida cerimonial chiquitano e fez breves descrições sobre o uso das flautas no início de suas atividades diárias, sendo esta prática anterior ao período das Missões Jesuíticas. Esses instrumentos animavam algumas de suas danças, uma delas organizada através de dois grandes círculos: o interno, formado pelas meninas; e o externo, pelos meninos, que se movimentavam ao redor de dois tocadores de flautas. De acordo com o etnólogo, o movimento ocorria um pouco diferente na Missão, onde as mulheres formavam duas linhas e se alternavam a cada ritmo e, quando se dispunham em círculos de mãos dadas, giravam de um lado para o outro, como uma grande roda. Outro movimento consistia em uma luta simulada entre duas mulheres; uma delas protegia o grupo de dançarinos, que se formava atrás de uma mulher.

Os relatórios técnicos para a identificação da Terra Indígena Portal do Encantado no Mato Grosso, elaborados por Silva et al. (2004, p. 90-95), fazem descrições de uma festa chiquitano chamada *carnaval ou carnavalito*, e se referem a ela como um "ritual de açoitamento", o "dia do acerto de contas entre os parentes (irmãos, cônjuges e dos pais com seus filhos adolescentes e casados)[4].

A antropóloga Bortoletto chama de *curussé* a festa dos Chiquitano que migraram de Porto Limão, São Simão, Fazendinha e Acorizal para a sede urbana de Porto Esperidião, e assinala que o rito se assemelha ao nosso carnaval, reconhece que nas aldeias localizadas na fronteira Brasil e Bolívia é identificado como "carnaval ou *carnavalito*", e que esta festa seria dedicada a deus, e à tristeza [...]" (2007, p. 99). Sua fonte de pesquisa é bibliográfica, particularmente os relatórios técnicos de Silva (2003).

Para o antropólogo e jesuíta Aloir Pacini (2012, p. 26; 51), o *curussé* se caracteriza por ser "um ritual religioso [...], uma festa alegre, relacionada com o início

4 Embora não tivesse o objetivo de compreendê-lo em seu aspecto sociocosmológico, a antropóloga Joana Fernandes da Silva recomendou estudos aprofundados sobre esse ritual.

da Quaresma e da Páscoa do calendário cristão, capaz de articular a vida tradicional dos Chiquitano nas aldeias e nas cidades". Por meio desta cerimônia, "se retira o pecado de quem apanha, e um novo tempo começa depois dessa reconciliação, entre os que foram corrigidos e quem os corrigiu" (ibid., p. 26). Em seus escritos, o antropólogo associa o *curussé* a uma "dança de roda, motivada pelo ritmo dos instrumentos musicais fabricados pelos próprios Chiquitano e pela chicha de milho e de mandioca, em variados graus de fermentação". Destaca que há o "retorno ao selvagem, quando brincam de sujar uns aos outros" e conclui que seria um "sinal diacrítico, que indicaria alteridade, podendo ser entendido pelos diferentes atores nas sociedades complexas, tanto do Brasil quanto da Bolívia" (ibid., p. 53; 38; 102).

Embora Silva (2004) e Pacini (2012) tenham feito observações em campo, não realizaram uma etnografia do ritual e deixaram vários pontos em aberto : ora o carnaval é uma dança, ora uma festa alegre, um ritual de açoitamento, um luto cristão, ou ainda "o retorno ao mundo selvagem". Entretanto, ficou a dúvida: qual o sentido do carnaval para os Chiquitano? Por que realizam essa festa? Qual sua importância na vida sociocosmológica chiquitano?

Na literatura antropológica sobre os Chiquitano do Brasil o carnaval é denominado *curussé*", termo que expressa uma variação de "cruz", grafada na língua chiquitano como "*curusyrch*", entretanto, após eu indagar o cacique, que também é músico tocador de caixas de Vila Nova Barbecho, o que compreendia por *curussé*[5], explicou-me : "*uma dança; os de fora da aldeia deram esse nome ao nosso Carnaval*"[6]. E enfatizou: "*o nome correto é Karnavar* (carnaval)". A explicação que obtive de uma anciã, esposa de um músico falecido, é que o *curussé* seria um movimento rítmico circular realizado quando todos dançam juntos e com as mãos dadas, encenando uma roda, porém executado na flauta em diferentes festividades: Carnaval, Santa Padroeira, Natal. Outras falas argumentam que *curussé* é a mesma dança do *chovena* boliviano, mas que no Brasil recebeu outra identificação[7]. Portanto, partimos da noção ampliada de que o Carnaval corresponde a um ciclo do calendário anual e cosmológico chiquitano, possui repertório e calendário próprios, executado com *fífano* (pífano): "*curussé*" e "*carnaval*" possuem conteúdos rítmicos e conceituais que diferem entre si.

---

5 Bortoletto grafa o termo *curusé* com um s e Pacini, com dois, *curussé*.

6 Em Porto Esperidião, a festa tornou-se referência de identidade indígena ou, ainda, tradição da cultura chiquitano, e recebeu o nome de "*Curussé*" nos diferentes estudos antropológicos. Transformou-se na programação cultural dos municípios de Porto Esperidião e Vila Bela da Santíssima Trindade, onde vivem indígenas que migraram das aldeias e comunidades da fronteira.

7 Armando Terceros (1991) descreve um breve histórico intitulado "*La Chovena*" e a caracteriza como sendo de campo binário (2/4) e originário da Província de Chiquitos, de ritmo marcado, movimentos alegres e frases curtas, constantemente repetidas e identificadas através de diferentes nomes. Em Concepción: "*Taquiborete*". En San Ignácio: "*Chovena*". Em San José de Chiquitos: "*Guatoro*".

O Carnaval evoca o tempo mítico, quando os chiquitano teriam perdido a imortalidade e modificado seus corpos; a narrativa se refere ao tempo em que, "*feras, bichos, encantados*", teriam sido humanos e transformaram-se em seres antropomorfos, com deformações anatômicas, cujos corpos diferem daqueles dos humanos. Depois de terem perdido a humanidade, ficaram tristes, bravos, portando substâncias patogênicas com capacidade de provocar doenças, que também podem ser compreendidas como processos de modificação dos corpos para a animalidade.

A alegria estabelece troca e aliança entre seres humanos e não humanos, que se afetam e compartilham substâncias. Alegrar é dançar, beber chicha, rir e brincar com os afins. A ação ritual inverte e altera as posições ocupadas pelos humanos; dessa maneira, confunde os diferentes seres e, ainda, produz força xamânica criativa, que espanta o medo da morte, das doenças e dos seres transformados.

De acordo com DaMatta (1997, p. 83), o rito coloca em evidência outra ordem, porque "o mundo do ritual manipula os elementos do cotidiano, e os muda de posição, dizem as coisas com outra linguagem, embora sua matéria-prima seja a mesma da vida diária". O que o constitui são as palavras proferidas, gestos realizados e objetos manipulados, que concernem não ao ritual em si, mas a uma mitologia implícita, como propôs Lévi-Strauss (2011[1971], p. 648). Em sua análise, não seria com a mitologia que o ritual teria que ser comparado, com vistas a perceber suas propriedades distintivas; a oposição entre rito e mito seria que um estaria no domínio do viver e o outro, no domínio do pensar.

Um aspecto inerente ao ritual é o processo de repetição e fragmentação que, para Renato Sztutman (2002, p. 4-5), seria a introdução incessante das diferenças e a reprodução do mesmo enunciado, permitindo o mesmo efeito de realidade ou continuidade, à semelhança de um filme, cujos cortes e remendos seriam subvertidos pela montagem articulada do movimento e continuidade, produzindo uma fusão completa. "A ilusão do ritual consiste, por sua vez, na proposta de perseguir o contrassenso do mito, em refazer o contínuo a partir do descontínuo".

O mito não é, portanto, um repositório de eventos originais que se perderam na aurora dos tempos, mas orienta e justifica o presente. Existe como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual. E as cerimônias mantêm uma relação privilegiada com o mundo do mito. O ritual não é uma simples repetição ou encenação sua. O que o rito celebra, de fato, é a impossibilidade de uma repetição idêntica: "Agora só vai ter festa, disse o demiurgo, ao fracassar na transformação de troncos de árvores em humanos ressurretos, inaugurando dessa forma a mortalidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 70-71).

Viveiros de Castro (op. cit., p. 70-71) adverte que o mito é triste, o ritual alegre. As narrativas recordariam, portanto, a diferença entre um modelo e sua réplica inferior, entre um espírito e sua representação esquemática, entre um evento e sua evocação memorativa. O ritual transformaria em alegria a tristeza causada pela ciência dessa diferença, ao aproximar a atualidade dos sucessos ocorridos no mito. Mas a diferença entre festa e realidade é marcada; o ritual repete aquilo que no mito era, autenticidade, e hoje é mimese.

I.II. A PESQUISA

Meu primeiro contato com os Chiquitano foi em 2001, em um levantamento socioeconômico das famílias que vivem no entorno dos Parques Estaduais das Serras de Santa Bárbara e Ricardo Franco, nos municípios de Pontes e Lacerda, Porto Esperidião e Vila Bela da Santíssima Trindade (MT); e depois, entre os anos de 2005 e 2009, através de um projeto sobre sistemas agroflorestais junto a comunidades quilombolas e chiquitano que viviam em diferentes localidades do município de Vila Bela, tanto na sede urbana quanto ao longo da fronteira Brasil e Bolívia.

Chama a atenção o crescente número de famílias chiquitano que vivem nos municípios de Vila Bela da Santíssima Trindade, no bairro (indígena) Aeroporto e Cohab, assim como no bairro Santo Antônio, em Porto Esperidião-MT, mesmo que o etnônimo não lhes corresponda diretamente como identificação. Muitas dessas famílias e seus parentes ancestrais trabalharam no extrativismo da borracha e da poaia desde o século XIX e início do século XX, através do sistema de aviamento[8], e ainda nos engenhos de cana-de-açúcar e aguardente, localizados nas margens dos rios Alegre e Guaporé, onde construíam também habitações com roças de subsistência e permaneciam durante o período de cultivo e colheita.[9]

Após seu autorreconhecimento e a identificação dos Chiquitano pela FUNAI como "povo indígena", no ano de 2005[10], inicia-se um conjunto sistemático

---

8 Segundo Carneiro da Cunha e Almeida (2009, p. 112), o seringueiro recebia um adiantamento em víveres e instrumentos de trabalho no início da atividade extrativista e, no fim, entregava o produto ao patrão como pagamento de sua dívida. Contudo, o saldo adquirido nem sempre era suficiente para sanar a dívida, já que os produtos eram submetidos aos preços e regulamentos estabelecidos nos seringais, o que fazia com que o seringueiro permanecesse endividado durante toda a safra, sem poder escolher onde vender o seu produto nem abandonar o local de trabalho.

9 Em Vila Bela, muitos estabelecem relações com os negros por meio de casamento, compadrio, trabalho e festas de santos padroeiros. Na pesquisa etnográfica de Bandeira (1998, p. 76; 187), há relatos de negros casados com os "índios da fronteira boliviana" e disputas permanentes entre negros e índios na prática extrativista da poaia. Há, ainda, comentários da própria antropóloga sobre um aparente sentimento de superioridade dos negros em relação aos índios, além dos aprendizados em feitiçaria dos negros com os índios.

10 O estudo iniciou em 2001 e 2002, quando a FUNAI contratou um grupo de pesquisadores para a identificação de uma Terra Indígena em Fortuna, abrangendo duas comunidades: Fazendinha e Acorizal, localizadas em terras que coincidem com as do Destacamento Militar Fortuna, no município

de pesquisas antropológicas na região. Este reconhecimento produziu separações e reagrupamentos de muitas famílias, mobilizou atores, como fazendeiros, FUNAI, religiosos e pesquisadores; inibiu ritos e cerimônias por famílias que não desejavam ser associadas com indígenas, mas também estimulou outras performances das "tradições" com apresentações culturais em nome da etnicidade. Portanto, hoje, muitas famílias se autoidentificam como indígenas, e outras negam essa autorreferência. Contudo, no carnaval, esses contrários parecem não fazer sentido; se diante de assuntos políticos relacionados com direito ao território indígena, ou, ainda, para decisões cotidianas há sempre divergências, fissões e separações, na festa ocorre a conjunção das relações e as divergências se dissolvem temporariamente. Logo depois, os vínculos se transformam e se renovam.

A pesquisa de doutorado deu-se em Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT. Meu primeiro acesso nessa aldeia iniciou em companhia dos missionários católicos que atuam junto aos indígenas, que me recomendaram apresentar-me às famílias, sendo por elas reconhecida, antes de propor algum projeto de pesquisa. Iniciei as atividades no Grupo de Solidariedade aos Chiquitano e, talvez por ser uma equipe constituída por religiosos, em muitos contextos fui confundida com uma missionária e por isso me chamavam de *irmã*.

Depois de algumas viagens empreendidas em 2011, pude explicar aos Chiquitano meus objetivos e minha vontade de discutir o projeto com as famílias da aldeia. Minha fala foi recebida com certa desconfiança ou dúvida. No ano seguinte, após a proposta ser discutida em uma reunião, o cacique me perguntou se a pesquisa seria para o bem ou para o mal. Eu não esperava por aquela pergunta, que soava partindo de outras interpelações, ou de qual lado eu estaria, do bem ou do mal? Respondi que era do bem. Minha resposta partia da minha noção de bem. E, talvez, não estivéssemos falando das mesmas coisas. Assim como, ao longo do percurso, pude perceber que os termos 'cruz, doença, Deus, rosário', entre outros, não correspondem aos mesmos conceitos que deles eu tinha. Foi necessário compreendê-los em termos nativos. O que ocorreu aos poucos, durante toda a pesquisa.

Ainda na mesma reunião, uma senhora se manifestou e argumentou que precisava saber a quem as respostas (da pesquisa) seriam entregues. Lembrou-se de que outro pesquisador que passara por ali teria recolhido informações, a pedido de um fazendeiro, para agir contra os Chiquitano na reivindicação da terra indígena.

---

de Porto Esperidião, cujas áreas posteriormente foram identificadas como T.I. Portal do Encantado, que possui 43.067 ha, uma população de 209 habitantes (FUNAI, 2002), entre os municípios de Porto Esperidião (581.531 ha), Portes e Lacerda (842.335 ha) e Vila Bela da Santíssima Trindade (1.363.095 ha). No dia 30/12/2010, foi assinada a Portaria Declaratória para a posse permanente dos Chiquitano e autorizada a Demarcação da Terra.

Alguns estudantes indígenas presentes intervieram a favor da pesquisa sobre o carnaval e a líder religiosa defendeu que todo o trabalho para aumentar a *força* é importante para os Chiquitano. E, assim, talvez o meu trabalho tenha sido concebido como um material de fora que serve para reunir a *força* dos Chiquitano[11].

É importante que se compreenda que esta aldeia, assim como outras comunidades chiquitano, está dividida entre os parentes que se autodesignam chiquitano e aqueles que não se qualificam por esse etnônimo. Dessa maneira, minha relação na aldeia não se deu da mesma forma, nem mesmo a convivência cotidiana, porque com alguns as conversas eram mais diretas e compreendiam minha presença constante; e nas moradias das famílias não chiquitano eu realizava visitas, mantendo longas conversas com interlocuções muito ricas e fundamentais para a pesquisa. Entre os grupos familiares que não se identificam como chiquitano fui associada a uma técnica da FUNAI que estava ali para acompanhar ações a favor das famílias indígenas e, ainda, à "professora", pois, durante minha permanência por lá, procurei colaborar na escola com os professores chiquitano, e também participei do grupo de jovens músicos que cantavam e tocavam instrumentos nos ritos e missas aos domingos, na capela da igreja. Passei a compreender o quanto estar inserida por meio de um cargo, que também expressa mediações de respeito, ou ainda ser identificada como "dona Verone" e "tia" estabelece um modo de relação sem o qual seria impossível uma boa convivência.

No trabalho de campo, realizei etnografias sobre o carnaval, Sexta-feira Santa, e Festa da Padroeira da aldeia Vila Nova Barbecho: em 2011, nos meses de março, maio, outubro, novembro e dezembro (perfazendo um total de quatro meses); em 2012, a pesquisa foi realizada em janeiro, fevereiro, abril, agosto, outubro e novembro (totalizando cinco meses); em 2013, fevereiro e maio (trinta dias); e, por fim, em 2014, fevereiro e junho (no total, trinta dias). A observação e participação nas atividades cotidianas, as festas e outros ritos coletivos foram importantes na pesquisa. Não me senti à vontade para efetuar anotações dos acontecimentos durante o fluxo da experiência, então optei por registrá-los em diários de campo em momentos distintos, quando não me encontrava compartilhando alguma atividade e, posteriormente, organizava esse material em relatórios temáticos e, por fim, em relatórios técnicos.

A pesquisa contou ainda com informações obtidas através de entrevistas estruturadas em roteiros abertos, genealogias registradas em gráficos e narrativas míticas anotadas em diário de campo; as imagens da aldeia e da festa carnaval foram registradas em fotografias e áudio, com gravações das canções e falas cerimoniais evocadas durante o ritual.

---

11 O sentido de *força* para os Chiquitano será analisado ao longo desta tese.

A etnografia do carnaval foi realizada em Vila Nova Barbecho situada na Gleba Santa Rita, fazenda São Pedro, cuja área demarquei com *GPS* para a produção de um mapa, com o propósito de representar a ocupação espacial atual e o deslocamento das famílias de Barbecho, nos limites de Santo Antônio (Bolívia), local onde estão sepultados alguns parentes já falecidos. E a do *carnavalito* foi realizada na comunidade Nossa Senhora Aparecida, em Vila Bela da Santíssima Trindade, no ano de 2013, com entrevistas junto a uma família de anciãos que migraram para a localidade Pescaria Monte Cristo, em Pontes e Lacerda.

Em San Ignácio e Santa Ana de Velasco (Bolívia), etnografei um sepultamento e entrevistei famílias sobre a noção de "*encantamento*" e o trabalho nos seringais da borracha. Em San Ignácio, conheci a equipe do NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al Desarrollo Comunal), que executa um projeto de registro do patrimônio imaterial da cultura chiquitano, investigando língua, festas patronais e sermões. Na ocasião, participei de uma oficina sobre "Língua e os Sermões em Chiquitano", junto com caciques e mestres de capela da Província de San Ignácio de Velasco: Santa Ana, San Ignácio, San Javierito, Soponema e San Miguel (Bolívia), na qual se discutiu a nova gramática a ser adotada nas escolas da região da Chiquitania. Entre os dias 25 e 28 de outubro de 2011, estive em Santa Cruz, para o Encontro de História e Etnologia, e ainda no APCOB (Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano), com o propósito de dialogar com o antropólogo Jürgen Riester, realizar pesquisa bibliográfica e material do audiovisual sobre os povos do Oriente Boliviano.

I.III. A TESE

A tese está organizada em quatro capítulos. No primeiro, intitulado "Os Chiquitano e a Produção da Diferença", descrevo os modos de ocupação da terra pelos Chiquitano no Brasil e os critérios para a formação das aldeias e do grupo doméstico, a partir das experiências das famílias de Vila Nova Barbecho. A noção de parentesco está relacionada com a noção de sobrenomes indígenas, as regras de casamento e a organização social das famílias. Neste capítulo, analiso ainda a concepção de gente e humanidade como referência para o uso dos termos "indígena", "chiquitano", "pobres como critérios de autoidentificação e de relação com a alteridade.

No segundo capítulo, "Pessoa, Nominação e Compadrio", discuto a constituição da pessoa e a onomástica chiquitano, a proteção de suas *nausupürch* (almas-sombra) dos seres maléficos que provocam doenças e a transformação da pessoa, as regras do respeito nas relações de compadrio, os diferentes tipos de compadrio.

No terceiro capítulo, “Carnaval: A Festa da Alegria”, trabalho o tema central desta tese, descrevendo a festa em si, através de sua sequência de ações e o calendário ritual como entendimento que mito e rito se ordenam na produção da alegria. Analiso as narrativas chiquitano do carnaval, as coplas e músicas carnavalescas, as brincadeiras, o rito às bandeiras, a cerimônia dos açoites.

No quarto capítulo, “O Carnaval e os Seres do Cosmos”, analiso a concepção chiquitano de “*alegria*” como “*força*” especial, produzida através da bebida chicha, da dança, do riso e das brincadeiras. O ritual institui a conjunção entre os humanos, e destes com os *nichichi* (bichos), *ometsuro* (encantado) e *nausupürch konhóka* (espíritos de mortos); analisando cada um desses seres e sua relação com o carnaval e na vida cotidiana da aldeia; as cerimônias aos mortos e o percurso da alma até chegar à glória.

1. OS CHIQUITANO E A PRODUÇÃO DA DIFERENÇA

> "[...] precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte."
>
> (Gilles Deleuze, entrevista em vídeo)

O povo Chiquitano ocupa os dois lados da fronteira entre Brasil e Bolívia, tendo sido identificado na literatura como remanescente dos ameríndios reunidos na Missão Jesuítica de Chiquitos, que teve seu período de atuação entre 1691 e 1767[12]. Na república da Bolívia, este povo vive em localidades na parte noroeste do departamento de Santa Cruz, nas províncias de Nuflo de Chaves, Velasco, Chiquitos e Sandoval, com uma população aproximada de 108.206 indivíduos; e ao norte de Santa Cruz, no departamento de Beni (BOLÍVIA, 2012). Em Mato Grosso do Sul, a presença chiquitano é registrada através do etnônimo "Camba" e, desde a década de 1980, estudos apontam a necessidade de identificação da "Terra Indígena Camba" (SILVA, 2009, p. 20). No Mato Grosso, os Chiquitano vivem ao longo da fronteira entre Brasil e Bolívia, na região sudoeste do Estado, nos municípios de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela da Santíssima Trindade, podendo chegar a uma população de 473 indivíduos identificados pela SIASI-FUNASA (2012).

No Mato Grosso, são classificados como falantes da língua isolada chiquitano[13], nomeada pelos próprios ameríndios de *linguará* ou ainda *añenho*. No cotidiano, falam o português, porém, em eventos cerimoniais e rituais, fazem uso do espanhol (que em termos nativos seria a *castilha*), que parece uma associação do português regional com o espanhol tradicional. Na aldeia Vila Nova Barbecho, as mulheres conversam em *castilha* quando se referem aos

---

12 Os Chiquitano ocupam as terras situadas desde o sul da linha férrea de Santa Cruz de la Sierra – Corumbá (Mato Grosso do Sul); ao norte, pelo rio Itenez (ou Guaporé no Brasil); a oeste, pelo rio Grande; a leste, pela fronteira com o Brasil (Mato Grosso). A paisagem corresponde a uma zona de transição entre áreas semiáridas e pampas do Gran Chaco e, ainda, áreas úmidas da floresta tropical Amazônica, com épocas secas e chuvosas bem definidas. (RIESTER, 1976, p. 121).

13 Estudos recentes de Santana (2012, p. 83) consideram a hipótese de a língua chiquitano pertencer à família linguística do Tronco Macro-Jê (Karajá, Rikbaktsa, Xerente, Xavante, Kayapó). Esta hipótese é sustentada a partir de sua pesquisa de doutorado junto aos Chiquitano do Brasil e nos estudos de Willen Adelaar (2005; 2008). A linguista revela ainda que a "língua materna ancestral", das comunidades indígenas de Vila Nova Barbecho, Acorizal, Central e Fazendinha do Brasil, encontra-se em processo de extinção; o português seria a língua de uso cotidiano e, em alguns momentos de festas e encontros com parentes, o espanhol ou *castilha* seria a segunda língua. Os anciãos, professores, a Funai e a Secretaria de Educação do Estado têm feito um trabalho de valorização e uso funcional da língua.

parentes da Bolívia, quando negociam objetos, produtos ou animais; presenciei as esposas de dois chefes distintos negociarem formalmente um gato, uma delas pedia o gato da outra, a fim de espantar ratos de moradia e durante a festa carnaval, quando os dançarinos recitam *coplas* (versos jocosos) e realizam cumprimentos cerimoniais. Nesse dia, ainda é possível se surpreender com termos em chiquitano ditos pelos mais velhos.

Somente os velhos, identificados por *anciãos*, falam a língua chiquitano no Brasil em situações particulares: durante cursos ministrados na escola, entrevistas de pesquisadores linguistas, eventos formais junto ao Estado ou, ainda, durante os rituais, quando lançam mão de termos, frases ou expressões. A escola indígena da aldeia tem como um de seus objetivos o aprendizado da língua chiquitano e a orientação para que pais e avós falem com seus filhos e netos a língua materna, considerando que a situação sociolinguística agrava-se a cada dia, pondo em risco a sua extinção[14].

A língua chiquitano foi descrita por Métraux (1942, p. 383) como de difícil classificação, pois raramente os documentos históricos pesquisados pelo etnólogo tratavam desse tema, ou mesmo da localização dos grupos; além disso, o *chiquito* foi a língua oficial nas Missões. O etnólogo, entretanto, toma como referência os estudos de Crequi-Montfort e Paul Rivet (1913) e, ainda, os registros do jesuíta Hervás, que divide os Chiquitano em subgrupos, falantes de quatro dialetos: Tao (14 subgrupos)[15], Piñoco (8 subgrupos)[16], Manasí (7 subgrupos)[17] e Peñoqui (1 subgrupo)[18].

---

14 Segundo Santana (2012, p. 91), a situação sociolinguística dos Chiquitano no Brasil agrava-se a cada dia em razão da baixa vitalidade da língua, uma vez que, nas comunidades de Vila Nova Barbecho, Acorizal, Central e Fazendinha, apenas alguns velhos (cerca de 2% da população) se lembram da língua chiquitano, e a maioria (cerca de 80%) diz não saber a língua. A autora conclui que ocorre um acelerado processo de sua extinção e que, há quatro gerações, o chiquitano não é mais transmitido como língua materna entre pais e filhos.

15 **Tao**: Era o dialeto falado em oito das dez reduções chiquitano: Santa Ana, San Rafal, San Miguel, San Ignácio, San Juan, Santiago, Santo Corazón, e Concepción. Constituído por *taus* [*tau-s*: barro], a mais numerosa, boros, tabicas, tanipicas (tañopicas), suberecas (xuberesas), xamarus (zamanucas), basorocas, purasis (puntagicas), quiviquicas, pequicas [*pee-z*: fogo], boocas (boococas), tubasis (tubacicas), aruporés (aruporecas) e os piococas de San Ignácio e Santa Ana. De acordo com Tomichá (2002, p. 244), seriam apenas treze, em razão de que os tabicas e os basorocas corresponderiam a uma só etnia.

16 **Piñoco**: Era falado nos *pueblos* de San Xavier e San José de Buena Vista: piñocas [*i-pi-ña-ca*: fiar], piococas [o-*pioco-ca*: pescado] (TOMICHÁ, 2002, p. 247-248), quimes (quimecas), guapas (gupacas), quitaxicas (quitagicas), poxisocas (pogisocas), motaquicas, zemuquicas e taumocas.

17 **Manasí**: Falado no *pueblo* de Concepción pelos manasicas (mancicas), zibacas, cusicas, quimomecas, yurucarés, (yurucarecas), yiritucas. É considerado o mais registrado e distinto dos chiquitos, talvez porque tivesse como vizinhos os arauwaca, puizocas (língua isolada), quimomecas (chiquito), tapacuras (chapacuras) e os quéchuas andinos. Isto coloca em dúvida o pertencimento dos manasica como chiquitano, entretanto os adultos falavam a língua, mas as crianças falavam tao. Outra questão seria que, de acordo com Métraux, os tapacura pertenceriam aos chapacura, cuja etnia ocupa o rio Guaporé, e não chiquito. Outras etnias chiquitas seriam os petas [*o-petas*: tartaruga], borillos (chamados borilos), borulles, e payaras em San Xavier (TOMICHÁ, 2002, p. 250-252).

18 **Penoquí**: Os penoquis [*pene- z*: veneno], também chamados de piñoto ou penotos, fundaram os *pueblos* de San Xavier, San Rafael e San José (TOMICHÁ, 2002, p. 249).

Tomichá (2012, p. 261-273) demonstra que, pelo menos 75 grupos ameríndios pertencentes a seis famílias linguísticas distintas, foram submetidos a um trabalho de "aglomeração e homogeneização" pelos missionários jesuítas, entre os quais constavam povos aliados e também inimigos entre si.

Entre as numerosas etnias que povoavam a região, os chamados *chiquito,* constituíam o grupo mais importante, considerando o número de população e o prestígio alcançado diante dos grupos vizinhos devido à sua supremacia bélica. Desde o período pré-hispânico, os encontros com diversos povos lhes permitiu frequentes trocas e guerras tribais, que resultavam em mudanças e deslocamentos territoriais permanentes (TOMICHÁ, 2002, p. 209).

O projeto jesuítico consistiu na conversão dos ameríndios ao Catolicismo, a exemplo das Missões Guarani do Paraguai; para tanto, o procedimento adotado pelos missionários foi registrar os costumes indígenas e adotar uma língua geral – o *chiquito*. Desse modo, dicionários, gramáticas, Bíblia e outros textos litúrgicos, rezas e ritos cristãos foram traduzidos para o *chiquito* e distribuídos para os missionários, a fim de que aprendessem rapidamente a língua e os modos de vida indígenas (RIESTER, 1967, p. 173).

Sobre este ponto, Renato Sztutman (2012, p. 136) analisa que o saber pré-etnográfico, extraído dos textos jesuíticos, advém de uma grande valorização do conhecimento de ritos e do aprendizado da língua, tendo em vista a conversão dos índios; o saber produzido e registrado pelos jesuitas alcançou o estatuto coletivo do saber missionário, uma vez que reuniu diferentes experiências de campo.

A diversidade étnica e linguística dos Chiquitano representou um dos principais desafios para os objetivos jesuíticos, durante todo o processo reducional, como argumentou J. Knogler (1769-1979, p. 123, apud TOMICHÁ, 2002, p. 223), em seu relato: "*lo que hê observado durante mi estadía entre la gente de este pueblo no vale también para otras tribus índias; las cualidades y costumbres de tal gente de esta raza son tan desiguales como las regiones donde habitan*".

Havia uma convivência multicultural de grupos indígenas na Missão capaz de produzir também conflitos nos *pueblos*[19]. Para evitá-los, os missionários criaram diferente unidades territoriais, ocupadas pelos ameríndios organizados através

19 *Pueblos*: criados e identificados por San Rafael (1696), San José (1697), San Juan Bautista (1699), Concepción (1709), San Miguel (1721), San Ignacio de Zamucos (1724), San Ignacio de Chiquitos (1748), Santiago (1754), Santa Ana (1755), Santo Corazón de Jesús (1760), Nuestra Señora del Buen Consejo (1767) e, atualmente, Puerto Suárez e San Javier (31.12.1991). Alguns deles mudaram de localização, a fim de responder a problemas distintos: falta de água, epidemias e invasões, como foi o caso de San Javier, transferida para proximidades de Santa Cruz a fim de obter maior proteção contra os mamelucos e que depois voltou ao local onde hoje se encontra (PACINI, 2012, p. 118).

de grupos que pertenciam a troncos linguísticos distintos e que recebiam nomes próprios (MORENO, 1973, p. 443)[20]. De acordo com Tomichá (2012, p. 273), cada um dos povos, embora falasse chiquito, tinha seu próprio idioma; havia grupos de falantes guarani, zamuco, otuqui, arawak, baure, entre outros. Contudo, os de língua chiquito eram os mais numerosos, seguidos dos chapacura e arawak – alguns com predomínio de dialetos e outras línguas que não o chiquito. O *pueblo* de Concepción possuía onze grupos linguísticos distintos, tendo sido o de maior diversidade (TOMICHÁ, 2002, p. 256).

D'Orbigny (1833) avalia que os Chiquitano evangelizados desempenharam um papel importante na integração dos demais grupos nas reduções, inclusive porque falavam outros idiomas e estimulavam o aprendizado intensivo do chiquito, através da educação dos meninos nas escolas feita pelos "*maestros de capela e maestros de canto*", autorizados pelos jesuítas para ensiná-los a ler, escrever e copiar notas musicais.

Para Tomichá (2002, p. 605), os Chiquitano teriam aceitado o modelo jesuítico de conversão, tornando-se co-missionários, reconhecidos como zelosos ao conquistar infiéis para Deus, os quais adotavam como seus filhos, servindo de exemplo aos cristãos da Europa. Sobre essa afirmação, o autor propõe que a conversão parecia responder a um antigo costume chiquito, o de "*hacer la guerra a los confinantes y tomarlos por esclavos: se valieron de eso los nuestros [los jesuitas] para dilatar la gloria de Dios y en provecho de aquellos infieles que vivían en las tinieblas de la muerte y de la infidelidad*".

Uma análise nessa direção foi proposta por Combès (2008, p. 24), de que os missionários, embora tenham introduzido seus próprios métodos, aceleraram o processo de "*chiquitanización*", cujo início teria ocorrido antes da chegada dos jesuítas, existia portanto uma hegemonia chiquitano na região, mesmo que incipiente.

Quanto ao termo *chiquito*, segundo a literatura, teria sido empregado em 1561, pelos primeiros espanhóis, como resultado da tradução de uma palavra guarani. No século XVI, o termo *tauaçicoçis* [*tovasicocis*] foi utilizado por um jesuíta, que supunha se tratar de pessoas que possuíam casas e portas muito pequenas, sendo necessário adentrá-las somente abaixado. Outra classificação seria a dos Chiriguano, que os chamavam *tapiomiri* [*tapuy-miri*, *tapii miri*], ou "escravos de casas pequenas", mas os espanhóis teriam abreviado para chiquitos (COMBÉS, 2010, p. 128; FALKINGLER Y CHARUPÁ, 2012, p. 9).

Outra etimologia é descrita no registro de um jesuíta, após sua expulsão dos domínios espanhóis, publicada por Falkingler y Tomichá (2012, p. 9). O autor

20 Em algumas parcialidades, os indígenas falavam a mesma língua; em outras, distinguiam-se entre si.

do manuscrito afirma que o nome chiquito não teria vindo dos espanhóis, mas da própria língua, *m'oñeỹca*, que quer dizer "nós", "gente", "os homens".

Somente no século XX estabeleceu-se que Chiquitano seria o nome atribuído à população indígena; porém, no fim desse mesmo período, os povos não indígenas adotaram essa mesma classificação para os nascidos na região da província de Chiquitos (FALKINGLER & TOMICHÁ, 2012, p. 10). Em 1998, após a Convenção do Alfabeto Chiquitano em San Ignácio, decidiu-se que o nome da língua seria *besüro* ou bési*ro* e o nome da etnia *Monkoka* – os que "*siempre estuvieron*". Contudo, *Monkoka* é o termo utilizado na região de Concepción e supõe que seu conceito seja uma deformação dos termos dos ameríndios da missão de Moxos (FALKINGLER & TOMICHÁ, 2012, p. 9).

Os atuais Chiquitano são, portanto, resultado de um "amalgamento cultural de diferentes ameríndios, pela sua reunião forçada nas reduções jesuíticas" (KREKELER, 1995, p. 27). Sua constituição ocorre através de diferentes experiências de alteridade. Outro aspecto de influência jesuítica estaria na vida ritual chiquitano. Para Falkingler (2012, p. 11), a religião católica formaria parte indissolúvel da identidade chiquitano, ao tomar como referência ritos, festas e cerimônias realizadas pelos indígenas; por outro lado, o antropólogo Riester (2008, p. 16) é contundente ao afirmar que não se trata de um catolicismo cristão, pois os Chiquitano aceitaram a sua forma, mas não o conteúdo. Neste sentido, as cerimônias e os rituais chiquitano, aparentemente, teriam os mesmos símbolos do catolicismo (cruz, rosário, capela, sermões, batismo, enterro, entre outros), porém redefinidos pela perspectiva indígena.

1.1. "NÓS" DO BRASIL

A presença chiquitano no Brasil foi descrita por Métraux em um mapa compilado por Steward (HSAI, 1942, p. 382), juntamente com outros povos que viviam no Mato Grosso, entre eles Bororo, Guató e Nambikuara, que tinham como vizinhos os Cozárini, um subgrupo Paresi (Aruak), vivendo na região do Alto Vale do Guaporé.

Ainda hoje predomina entre fazendeiros, alguns órgãos do Estado e a opinião pública em geral a concepção de que os Chiquitano seriam "bolivianos ou estrangeiros" e estariam ocupando "ilegalmente" o território brasileiro, ideia questionada por antropólogos como Silva (2008), Moreira da Costa (2006) e Pacini (2012), os quais argumentam que os limites territoriais entre os países teriam sofrido mudanças, em diferentes períodos históricos, o que faria com que os Chiquitano estivessem em seus territórios, desde o período da Missão Jesuítica,

e depois teriam se dispersado em suas imediações, por entre espaços que ainda não pertenciam ao território brasileiro[21].

As fontes históricas do século XVIII indicam fugas esporádicas dos índios das Missões (AMADO & ANZAI, 2006); e ainda a cooptação dos governadores portugueses, que incentivavam a sua imigração, visando ao contrabando e à ampliação de redes de informações (SILVA, 1995). Há registros de famílias que migraram para a margem direita do rio Paraguai, no século XVIII, formando parte da população de uma vila estabelecida por Luiz de Albuquerque (hoje município de Cáceres); houve, ainda, entre os anos de 1810 a 1824, emigração de quase 500 índios para Casalvasco (hoje município de Vila Bela da Santíssima Trindade), em razão do movimento de independência na América Espanhola, cuja fronteira tornou-se "campo de refugiados" (MEIRELES, 1989, p. 198). Durante a independência da Bolívia, quando a província chiquitano de Santa Ana foi invadida, o governador boliviano solicitou ao imperador do Brasil a anexação de Chiquitos a Mato Grosso; a ideia foi aceita e a região ocupada, por um mês, em troca de soldados de Vila Bela para atuar na revolta. Além desses acontecimentos, a Guerra do Chaco (1932-1935) produziu um intenso deslocamento dos Chiquitano, que foram os principais combatentes recrutados pelo exército boliviano, em troca de promessas de terras e vários outros benefícios para a cidadania no país. Muitas famílias fugiram da Bolívia para o Brasil, a fim de poupar seus filhos da guerra (SILVA, 2004).

Para Silva (2000, p. 66-67), na década de 1970, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) teria contribuído para desalojar os Chiquitano que já viviam no Brasil[22], por meio da regularização de títulos para grandes proprietários de terras no Mato Grosso. Segundo Bandeira (1988, p. 275), aqueles que obtiveram o título provisório emitido pelo governo conservaram a possibilidade de legalizar o direito à propriedade privada; os que trabalhavam em sítios ou desenvolviam agricultura itinerante em terras comunitárias começaram a ser expulsos desde 1950, e separados dos meios de produção pela repressão.

---

21 Os limites geográficos, políticos e sociais e a região da fronteira sofreram historicamente mudanças oficiais. Dentre elas, podemos citar: o Tratado de Tordesilhas (1594), o Tratado de Madri (1750); o Tratado de El Pardo (1761), o Tratado de Santo Ildefonso (1777), a Lei de Terras (1850), e os limites entre Brasil e Bolívia (1975). Primeiramente, as terras fronteiriças foram alvos de disputas entre Portugal e Espanha; mais tarde, após a independência dos países, outros limites foram definidos e instalados. O Tratado de La Paz (1867) foi o primeiro limite territorial definido entre Brasil e Bolívia, fixando sua atual divisa com o Estado de Mato Grosso, com alterações introduzidas em 1903 derivadas da "questão acreana", a saber: "Do extremo norte da Lagoa Uberaba irá a linha reta ao extremo sul da Corixa Grande, que ficarão respectivamente do lado do Brasil ou da Bolívia; do extremo sul do Corixa Grande, em linha reta ao morro da Boa Vista e Quatro Irmãos; destes, também em linha reta, até as nascentes do rio Verde, por onde baixará por este rio até a sua confluência com o Guaporé, e pelo meio deste, e do Mamoré até o Beni, onde principia o rio Madeira (VIANA, 1948, p. 223).

22 Após a expulsão dos jesuítas, em 1767, os Chiquitano que não voltaram à vida independente passaram a ser escravizados no regime de "*encomiendas*", pois legalmente, na América espanhola, os índios não eram livres, mas pertenciam necessariamente a um fazendeiro. Até 1952, foram brutalmente incorporados como força de trabalho e vítimas de maus-tratos, especialmente por fazendeiros (SILVA, 2001-2002, p. 190).

A política de ocupação de terras na Amazônia foi uma das responsáveis pelo aumento do número de migrantes de outros Estados do Brasil para a região do vale do Guaporé, com especulação de terras e agropecuária, através de diferentes Programas de Desenvolvimento para a Amazônia, criados a partir de 1970[23]. Até 1960, só havia os municípios de Cáceres e Vila Bela nos vales dos rios Jauru e Guaporé, contudo, após a implantação da rodovia BR-364, interligando Cuiabá a Porto Velho, houve um deslocamento de empresários e grupos de agricultores familiares para terras que pertenciam ao território do povo Nambikwara e Chiquitano e, ainda, terras devolutas, resultando em muita violência (BARROZO, 2008, p. 24).

Os Chiquitano foram classificados de "posseiros" (SILVA, 2002), e as terras não distribuídas aos fazendeiros, destinaram-se à formação de seus assentamentos, através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Para Aloir Pacini (2012, p. 281), assim que os fazendeiros chegavam à região, quando percebiam que os Chiquitano não tinham as escrituras de suas terras registradas em cartório, se instalavam e as requeriam, incorporavam-nas como parte das suas, colocando marcos de divisa nas terras tradicionalmente ocupadas, identificadas oficialmente como "terras de bugres ou devolutas". Esta modalidade de "marco falso" fez com que muitas das comunidades tradicionais se extinguissem.

O antropólogo reúne diferentes dados de pesquisadores a seu trabalho de campo para afirmar que existem, hoje, mais de 50 localidades chiquitano no Mato Grosso, distribuídas em cinco diferentes municípios[24].

---

23 Dentre eles: PIN – Plano de Integração Nacional; I PND – Plano Nacional de Desenvolvimento; INCRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária; PROTERRA – Programa de Redistribuição de Terras e Estímulo à Agroindústria; PRODOESTE – Programa de Desenvolvimento do Centro-Oeste; II PNDA – Plano Nacional de Desenvolvimento; POLOAMAZÔNICA – Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia; POLOCENTRO – Programa de Desenvolvimento dos Cerrados; PRODEPAN – Programa de Desenvolvimento do Pantanal; POLONOROESTE – Programa de Desenvolvimento do Noroeste; com diretrizes voltadas para a valorização econômica dos espaços entendidos politicamente como vazios, tornando o Estado alvo de diferentes políticas, colonizadoras privadas e criação de núcleos urbanos (GALETTI & CASTRO, 1994, p. 93).

24 Pacini (2012) reuniu dados de seu trabalho de campo com estudos realizados por Silva & Moreira da Costa (2000) e UFMT (2005), e apresentou o seguinte cenário da ocupação chiquitano no Mato Grosso: Várzea Grande: bairro urbano São Mateus. Cáceres: Nossa Senhora do Pantanal; na direção de San Matias (Bolívia), Beira da Estrada; Porto Limão, um bairro rural e um assentamento de Reforma Agrária do INCRA; Corixa Grande, próximo ao Destacamento Militar de Corixa Grande; Roça Velha; Baía Bela; Morrinho, bairro urbano EMPA. Em Porto Esperidião: Santo Antônio, Nossa Senhora de Fátima; Asa Branca (São Sebastião, Quartel Santa Rita); São Fabiano; Vila Nova Barbecho; Acorizinho; Barbecho; Acorizal; Nochopro Matupama; Fazendinha. Em Pontes e Lacerda: Vila Nova ou Trevo; Santa Luzia ou Subacão; Bocaina; Pescaria Monte Cristo; Aguapeí; São Sebastião; San Josema. Em Vila Bela da Santíssima Trindade: Nossa Senhora Aparecida (Santa Aparecida ou Guabi, depois Totaicito, depois Los Bis); Los Cusis; Santa Lúcia; Furna Linda; São Miguel, São Sebastião; As Cruz (Santo Antonio); Ponta do Aterro (Santa Clara), São Lucas (Santa Maria Felicidade, Laguna El Marco), San Luizito e Nova Florida; São Paulo; Morrinho (Serrito – Tarumã = Motonhoé); Santa Mônica; Santa Laura; Destacamento Militar São Simão; Palmarito (20 famílias); Matão, Palmarito (24 famílias); Lago Grande; Nova Fortuna; Bocaina, Destacamento Militar do Exército Casalvasco (Casalvasco Velho) e Casalvasco Novo (30 famílias); Cantão também chamado de Santo Inácio. Área urbana Cohab, e bairro Aeroporto, em que um documento com 132 declarações foram enviadas à Funai; km 8, Barata (15 famílias), Assentamento do INCRA, São Sebastião (30 famílias); Ritinha (132 famílias com os emigrados do Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraná e quilombolas); Seringal (200 famílias, assentamento do INCRA com uma reserva extrativista cultivada desde a década de 1940). Além disso, existem Chiquitano casados com famílias de negros, vivendo em Fazendinha, nas localidades de Retiro e Boqueirão.

Silva & Moreira da Costa (2000, p. 52) defendem a existência de um "complexo chiquitano na fronteira" do Brasil com a Bolívia, argumento também de Santana (2005, p. 27) e Pacini (2012, p. 276), considerando que, além das Terras Indígenas reconhecidas pela FUNAI, há ainda outras famílias chiquitano que vivem em assentamentos de reforma agrária, em posses não regularizadas, assentamentos delimitados dentro de fazendas, beiras de estradas, sítios e bairros urbanos (SILVA et al., 2000).

Na maioria das localidades, os chiquitano dividem seu território com destacamentos militares, agropecuárias e propriedades particulares, instalados desde a década de 1940, que empregam os Chiquitano em atividades de construção de cercas, manejo do gado, seringais cultivados, piscicultura, preparação de alimentos para trabalhadores e, em alguns casos, tornam-se gerentes de estabelecimentos privados, o que já ocorreu na aldeia Vila Nova Barbecho.

Este povo vive em diferentes regimes de terra, e a única Terra Indígena chiquitano em processo de demarcação é a do Portal do Encantado[25], constituída por duas aldeias: Fazendinha (129 habitantes) e Acorizal (103 habitantes)[26]. Há famílias chiquitano entre essas duas aldeias, no lugar denominado Central, pois se localiza nas imediações dos prédios da escola, da casa da FUNAI, do posto de saúde e da igreja denominada Memorial do Espírito Santo dos Chiquitos[27]. Contudo, as decisões sóciopolíticas internas estão vinculadas à aldeia Fazendinha, embora as famílias da Central, discutam a formação de uma nova aldeia.

Outra localidade reconhecida pela FUNAI como Terra Indígena é Vila Nova Barbecho. A aldeia é ocupada por 17 famílias (88 habitantes), porém a terra não foi demarcada, e os indígenas reivindicam a constituição de um Grupo de Trabalho para identificação e ampliação da Terra Indígena Barbecho. As famílias são descendentes dos Tossuê, Urupe, Chué, Muquissai, Macoño, Massavi e vivem na posse efetiva de 25 hectares, fruto de uma negociação realizada no ano de 2010 entre Chiquitano, FUNAI, o fazendeiro e o juiz do município de Cáceres-MT. O acordo previa 325 ha de terra para as famílias chiquitano, entretanto o fazendeiro conseguiu anular a decisão do juiz que, por fim, determinou apenas 25 ha, com direito ao usufruto dos recursos naturais disponíveis nos 325 ha e o acesso ao córrego que percorre a aldeia.

---

25 A TI Portal do Encantado possui 43.057 ha. Está situada entre os municípios de Porto Esperidião (581.531 ha), Portes e Lacerda (842.335 ha) e Vila Bela da Santíssima Trindade (1.363.095 ha). No dia 30.12.2010, foi assinada a Portaria Declaratória para a posse permanente dos Chiquitano e autorizada a demarcação da terra.

26 Dados da FUNASA (2009). Segundo os dados do IBGE (2012), seriam 305 declarados no Estado de Mato Grosso, sendo 184 residentes na Terra Indígena Portal do Encantado e 121 fora da Terra Indígena.

27 Segundo uma informação direta do padre e antropólogo Aloir Pacini (2012), o Memorial Espírito Santo dos Chiquitos foi inaugurado no dia 23.06.2009 com recursos do gasoduto e a colaboração dos missionários jesuítas, irmãos e irmãs azuis, e salesianos. Uma religiosa salesiana conseguiu apoio de dois voluntários italianos e os Chiquitano da aldeia Fazendinha se dedicaram à construção da igreja, porém as famílias da aldeia Acorizal se negaram a colaborar na construção.

Em Vila Bela da Santíssima Trindade[28], há um bairro denominado Aeroporto, com famílias chiquitano oriundas da fronteira com a Bolívia, descendentes dos Poquiviqui, Matata, Tomichá, Surubi, Macoño, Massaí e Pedrassa[29]. Em 2006, mais de 200 assinaturas de pessoas que se autoidentificavam chiquitano, juntamente com informações sobre a genealogia das famílias, foram enviadas à FUNAI como reivindicação de uma Terra Indígena. Em resposta ao documento, os técnicos argumentaram que, em se tratando de área urbana, não poderiam atender a tal demanda territorial[30].

A comunidade Nossa Senhora Aparecida, localizada em Vila Bela da Santíssima Trindade, é reconhecida pela FUNAI e identificada como *Guabi* ou *Osbi*[31]. Nela vivem 60 famílias em 550 ha de terras. Uma parte delas se autoidentifica pelo etnônimo Chiquitano e recebe apoio da FUNAI, da Defensoria Pública e da Missão Itinerante Católica. A área está cercada pela fazenda São João, que emprega a maioria dos índios no manejo do gado. A fazendeira que detém a propriedade da terra tem negociado junto ao INCRA a formação de um assentamento de reforma agrária com distribuição de pequenos lotes aos índios, a fim de que não se mobilizem para buscar a demarcação da Terra Indígena. Em 2014, vinte e duas famílias receberam por intermédio do INCRA e da fazendeira, com o apoio do prefeito e vereadores do município, os títulos da terra. Isso tem acirrado as relações internas. São famílias Poché, Massaí, Charupá, Aguaio, Tomichá, Cassupá e Rodrigues.

Muitas das famílias chiquitano vivem, portanto, em assentamentos de Reforma Agrária cuja terra é titulada pelo INCRA e o proprietário tem acesso a créditos bancários e ao Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF). Há famílias cujas terras foram classificadas como posse irregular, encontrando-se em processo de regularização fundiária, e sua aquisição só poderá ser feita por meio de compra, sendo a gestão efetuada pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

Outro tipo de assentamento na região é o *sistema condomínio*, que corresponde a uma área delimitada pelo INCRA de 20 a 30 ha, estabelecida dentro de uma fazenda particular, para uso coletivo das famílias chiquitano, onde constroem suas moradias, roças de subsistência e plantio de frutíferas. Em muitos casos, a terra é "negociada" pelos próprios fazendeiros junto ao INCRA, como estratégia de regularização fundiária.

---

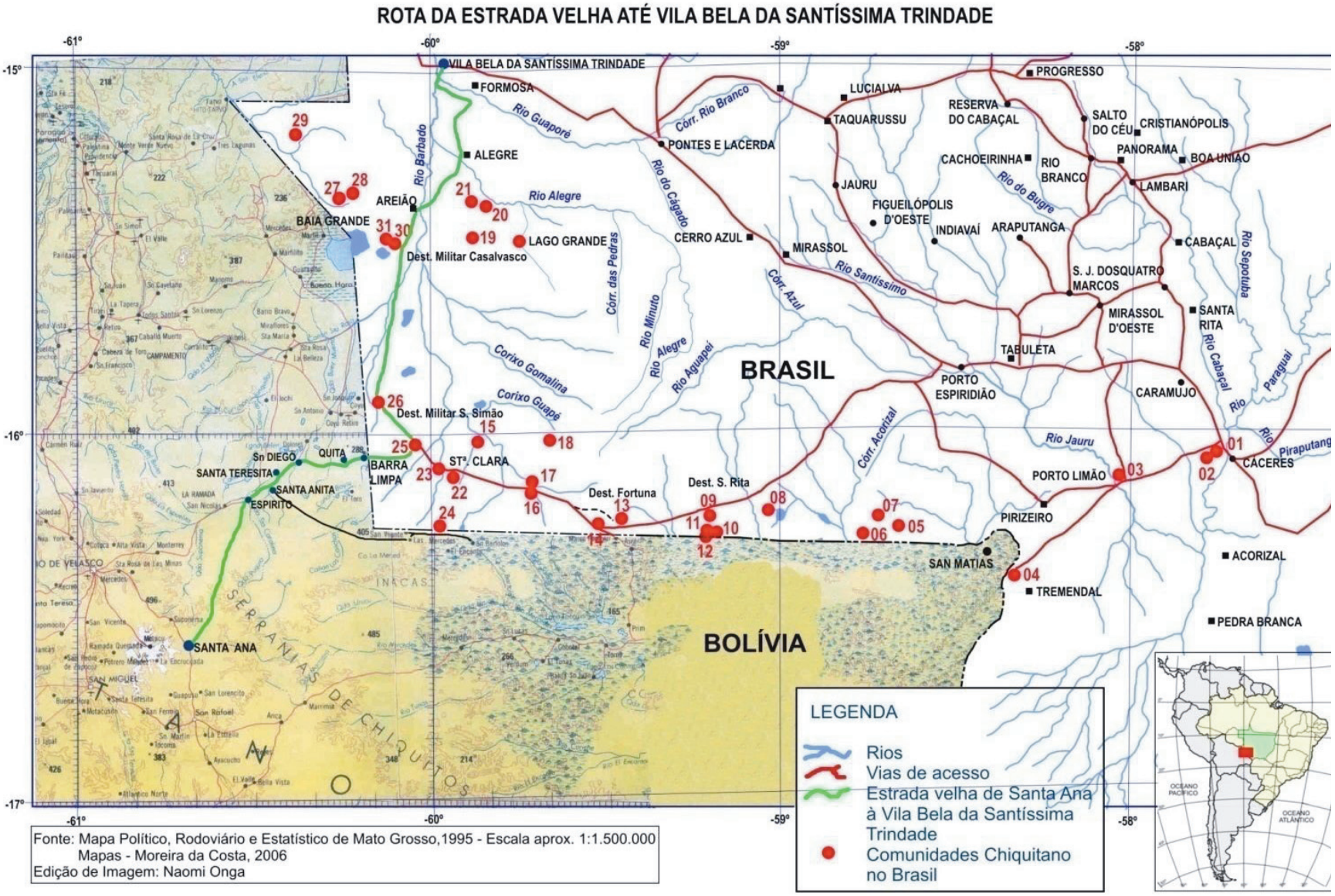
28 Segundo o IBGE (2013), a população de Vila Bela da Santíssima Trindade é de 14.493 habitantes.

29 Esses dados foram obtidos por meio de entrevista junto a Vânia Aparecida Leite, agente de saúde local, em 08.12.2011.

30 Este movimento contou com a iniciativa de um pastor evangélico chiquitano de Vila Bela da Santíssima Trindade que na ocasião recebeu a visita de três pistoleiros armados, empregados de fazendeiros, que o indagaram sobre sua iniciativa em motivar as famílias a se autoidentificarem Chiquitano.

31 Termo em língua chiquitano que significa 'jenipapo' (*Genipa americana*), um fruto comum entre povos ameríndios utilizado em pinturas corporais.

Figura 1: Mapa das aldeias e localidades chiquitano no Mato Grosso.



Fonte: PACINI, 2012, p. 279

Há famílias chiquitano que vivem em sítios, situação pouco expressiva, formados por uma unidade produtiva familiar, cuja terra é titulada e repassada como herança aos seus membros; este é o caso de alguns assentamentos em Vila Bela da Santíssima Trindade. Outro caso é o de famílias que vivem em *terras de quilombo* (Retiro e Boqueirão – Vila Bela da Santíssima Trindade) e que mantêm relações através de casamentos, compadrio ou trabalho.

É significativo ainda ressaltar o crescente número de famílias em bairros das sedes urbanas de Mato Grosso, com atenção especial aos municípios de Porto Esperidião, Cáceres, Vila Bela da Santíssima Trindade e Mirassol D'Oeste e, atualmente, Cuiabá, para onde seguem em busca de tratamento de doenças, recebimento de benefícios sociais e aposentadorias. Atualmente, tem crescido a presença de estudantes chiquitano na Universidade Federal de Mato Grosso.

Diante desse cenário, verifica-se que a composição dos coletivos e a base de ocupação territorial são distintas. Os constantes deslocamentos produziram variabilidade nas formas de organização social, com influências culturais diversas, as quais lhes permitiram incorporar situações demográficas, ambientais e de trocas nos locais para onde migraram.

Entretanto, no Mato Grosso, o espaço territorial ocupado pelos Chiquitano corresponde a uma ampla extensão de terras na fronteira com a Bolívia, cujos ambientes são constituídos por vegetação de Cerrado, morros, lagoas, rios, matas e planícies inundáveis; suas habitações estão assentadas em diferentes regimes de terras, o que torna sua condição extremamente instável e insegura, tendo em vista que seu território ainda não foi demarcado. O relatório para identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado analisa a existência de um padrão chiquitano para a constituição de um novo estabelecimento, baseado na família nuclear, cujo líder é um homem acompanhado por um grupo de irmãos e, ainda, de uma família que se desloca acompanhada por duas ou três outras, porque têm relações de amizade. O critério para a fixação em um local é aquele que ainda não esteja ocupado por outros coletivos ou fazendeiros, com presença de água potável e terra fértil (SILVA, 2004, p. 42-43).

O padrão de assentamento chiquitano baseado em grupos de irmãos foi discutido por Alarcón (2001, p. 337), que classificou esses coletivos como grupos de filiação e residência. Após alguns anos de ocupação, o estabelecimento passa a basear-se em parentelas, com formação de comunidades por meio de duas ou três famílias originais, cujos filhos casam-se e multiplicam a descendência com laços de parentesco, relacionadas aos ancestrais comuns[32]. De modo geral, o que se verifica é que o modo de organização socioespacial chiquitano é formado por um grupo de irmãos (consanguíneos) ou parentes agnáticos.

---

32 Este modo de organização socioespacial chiquitano foi classificado por Riester (1976, p. 146) como *sib*.

Bortoletto (2007, p. 138) demonstra, através de genealogias, a origem da formação dos grupos locais da TI Portal do Encantado, cujas famílias vieram de comunidades vizinhas no período da demarcação das linhas telegráficas de Rondon, em 1938; outras acompanharam um fazendeiro; há aquelas que moravam com os Bororo e, mais tarde, se tornaram proprietárias de pequenos lotes de terra regularizados pelo INCRA; e, ainda, há grupos locais formados por compadres e suas respectivas parentelas. Para a antropóloga, as aldeias tendem a se formar e, em decorrência de fatores externos e internos, a se desfazerem, sendo que tais mudanças são aparentemente constantes na organização social dos Chiquitano. E conclui que a formação ou a fissão do grupo local objetiva buscar novas terras, novos trabalhos, acompanhar filhos quando ingressam na escola secundária, tratar de doenças, que o faz recorrer à medicina ocidental, ou mesmo disputas políticas internas.

A mobilidade chiquitano ao longo da fronteira também foi compreendida por Moreira da Costa & Melo (2006), ao afirmar que os fracionamentos das comunidades chiquitano podem ocorrer tanto por motivos internos ao grupo como externos: os primeiros estariam relacionados a fatores naturais, como a seca, exaustão dos recursos naturais ou eventos espirituais, que obrigam seus membros a mudar de local; os últimos resultam da relação com os não indígenas. Contudo, o novo núcleo tende a se estabelecer e a gravitar dentro de um território comum de origem.

Diante desses apontamentos, é importante considerar, com o mesmo grau de importância, os motivos narrados por uma mulher chiquitano de sobrenome Chué, ao explicar os constantes deslocamentos de sua família ao longo da fronteira ao afirmar que

> [...] a terra era livre e as pessoas mudavam do local por causa de casamentos, doenças e feitiços, ou quando o lugar ficava contaminado, sujo [por necessidades fisiológicas], por mortes de pessoas da família, porque os espíritos atentavam, e ainda, quando os espíritos donos saíam do lugar, provocando doenças, seca e malefícios. (Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, 5 de maio de 2011).

Uma primeira tentativa de compreensão dos diferentes modos de organização social chiquitano foi feita por Silva et al. (2000, p. 46) ao propor que diferentes aldeias chiquitano seriam articuladas por meio de "núcleos congregadores", que obedeceriam a uma lógica de agrupamento baseada em relações de parentesco, casamentos, redes de amizade e de trocas. A antropóloga definiu que existiriam seis núcleos principais diferentes entre si, porém guardariam similitudes internas e manteriam a unidade étnica entre os Chiquitano.

A noção "núcleo congregador de aldeias" tem um problema intrínseco em sua concepção, na medida em que representa um tipo de ordenamento dotado de objetividade, que só faz sentido de um ponto de vista exterior e, talvez, a noção de "socialidade", exprima melhor o processo intersubjetivo da vida social. Se os Chiquitano se organizam pela "dispersão", sua organização social não ocorre por meio de "núcleos congregadores".

A noção de socialidade foi proposta por Wagner (1979, p. 6; 19-27) ao afirmar que a Antropologia Social evoluiu a partir de conceitos como os de política, propriedade e direitos, com uma ampla base de aceitação e compreensão da sociedade, e que estes foram aplicados aos usos coletivos dos povos tribais para traduzir os costumes nativos. O antropólogo insiste que não tem sentido perguntar, "nas sociedades tribais", onde estão os grupos em si, pois eles nunca se materializam de fato, e o que vemos na forma de uma aldeia ou agrupamento comunal é apenas uma abstração. A socialidade, portanto, é algo "que se torna, não que se tornou, pois as pessoas traçam fronteiras, impelem e eliciam, e as relações tomam conta". Para muitas pessoas, é mais fácil supor a existência de grupos do que tentar compreender as sutilezas de como os nativos conceituam sua socialidade.

O par "indivíduo-sociedade", derivado do mundo ocidental, propõe que imaginemos a "socialidade" como uma questão de coletividade e, portanto, generalizante, porque a vida coletiva seria concebida em seu caráter plural. No par terminológico "sociedade-indivíduo", a primeira é vista como aquela que conecta os indivíduos entre si, bem como suas relações, constituindo-se em uma força ordenadora e classificadora, que reuniria as pessoas que se apresentariam como singulares, com uma marca da sociedade, ou ainda que alteram e transformam a sociedade; já os indivíduos são vistos como distantes das relações que os unem (STRATHERN, 2006, p. 40).

Strathern (2006) diz que, para nós, a sociedade é metáfora de totalização, coletivização e unificação, contudo, para os povos da Melanésia, interlocutores de sua pesquisa, "a metáfora da dissolução é mais importante que a unificação", pois os melanésios não pensam a partir da totalidade, o que problematiza o sentido da universalização, do todo, sendo, portanto, mais relevante ao pesquisador, indagar o que seria sociedade para os povos e o que as pessoas pensam sobre relações sociais.

Para Viveiros de Castro (2002, p. 311-312), a Antropologia contemporânea tem recusado "concepções essencialistas ou teleológicas da sociedade, como se esta fosse uma agência que transcendesse aos indivíduos ou, ainda, como ordem dotada de uma objetividade de coisa". Neste entendimento, o antropólogo (2002, p. 165) afirma que entender as concepções nativas em seus próprios termos, bem como as produções de coletivos ameríndios através de relações de alteridade social, leva a propostas, para a Antropologia, de novos modelos analíticos.

A partir desses referenciais podemos afirmar que a fluidez no modo de os Chiquitano se organizarem no território não se dá somente em decorrência de processos relacionados com expulsões, ou de interesse do Estado Nacional, embora os tivessem forçado a mobilizações por meio da violência; por outro lado, não teriam em seus interesses apenas necessidades objetivas de dimensões sociológicas, mas aquelas relacionadas com sua cosmologia e, portanto, privilegiar alguns em detrimento de outros só faria reforçar a dicotomia dessas dimensões.

1.2. BARBECHO E VILA NOVA BARBECHO

O que chamamos de aldeias e comunidades chiquitano estão situadas ao longo da fronteira do Brasil-Bolívia e têm como característica se formarem, desfazerem-se e se reorganizarem em novos assentamentos, em sua maioria, dentro de um mesmo espaço territorial. Em alguns casos, o coletivo se subdivide em dois ou mais, seguindo para locais distintos, acompanhando seus "chefes", geralmente o mais velho, um ancião. Isto ocorreu com Vila Nova Barbecho, na década de 1970.

A formação desta aldeia tem início quando o "chefe principal"[33] chamado Nicolau Urupe Jovió, e sua esposa Clemência Muquissai Urupe, migraram para Barbecho[34], após viverem nas localidades nomeadas Pirizeiro, Barranquinho, Cambará e Retiro, todas situadas nas proximidades do córrego Tarumã, nas imediações do Destacamento Militar Fortuna e Córrego Seco, na fronteira entre Brasil e Bolívia.

Barbecho possuía outro chefe principal, José Turibio Tossué, que tinha duas esposas: Angela Poeché[35], de Santa Ana (Bolívia), e Justiniana, de Las Petas (Bolívia)[36].

---

33 Termo utilizado pelos próprios chiquitano.

34 Na expedição de Rondon (1936, p. 196), Barbecho foi descrita como uma localidade de Chiquitano e brasileiros que viviam de cultivo e criação de pequenos animais.

35 O nome de Angela Poeché foi modificado no registro cartorial para Ângela Nunes, pois, aparentemente, os técnicos não o aceitaram ou não o compreenderam.

36 Segundo Moreira da Costa (2006, p. 45-112), o lugar denominado *Pitas* aparece na cartografia, em 1802, como "caminho realizado por missionários até a Missão de San Rafael", morada de ameríndios que viviam em reduções no século XVIII. O nome poderia ser derivado ainda do grupo indígena *Petas*, atraído para a Missão de San Juan Bautista e passou a se denominar *O Are* [rio] das Petas, assinalado na cartografia de Severiano da Fonseca de 1871, elaborada durante a demarcação da fronteira entre Brasil e Bolívia no Tratado de La Paz. Na língua chiquitano, *Petas* seria designativo de muitos cágados, e de um grupo Kuruminaka, pertencente aos Bororo ou Otuque, como são identificados na Bolívia.

Outro dado importante sobre Las Petas foi descrito pela esposa do cacique de Vila Nova Barbecho, chamada Elizabete Tossué Soares, havia um comércio dinâmico de produtos chiquitano em Las Petas, quando ainda viviam em Santo Antônio (Barbecho). Um deles era o "sabão" identificado por *lequada* cuja produção era feita à base de cinzas brancas, que se assemelhava a uma espécie de soda e possibilitava seu estoque em garrafas; posteriormente, era transformada em bolas, que eram trocadas por arroz e abóbora; também melado, rapadura e sal em pedras (da Bolívia) trocados por feijão, queijo, milho, arroz e abacaxi. A troca era efetuada ainda quando chegava o carro de boi na localidade e o *fuê,* pessoa responsável por avisar, enviar recados às famílias, reunia os interessados da comunidade para que trocassem seus produtos.

Este homem é descrito por sua neta Elizabete Tossué Soares como rezador, parteiro, artesão de fabricar potes de barro, redes para dormir e com experiências no curtume do couro de boi. Posteriormente, a terra foi herdada pelo seu filho Donato Tossué, que se casou com Rafaela Chué Suauerê, filha de José Chué e Catariana Suauerê, que viviam no lugar identificado como *los Kusich* (palmeira babaçu), onde está situada a nascente do córrego *Nopetarch* (tartaruga).

Nicolau Urupe Jovió, juntamente com sua família, pediu permissão a Donato Tossué para ocupar uma parte da terra, e os Tossué a disponibilizaram para que construísse a moradia, formasse roças e manejasse animais domésticos em território brasileiro, pois a localidade compreendia terras tanto no Brasil quanto na Bolívia; o assentamento se formou em um vale [*furna*], que era inundado periodicamente pelas águas das chuvas que descem da serra do Barbecho – toponímia presente inclusive nos mitos chiquitano, e ainda ambiente de coleta de "pedras brancas", destinadas à cura de enfermidades. As terras mais cultiváveis para roça estavam localizadas do lado boliviano, na época de posse da família dos Tossué. O chefe Nicolau Urupe Jovió, sua esposa Clemência Urupe Muquissai, e seus dois irmãos viveram 14 anos em Barbecho, a maioria dos filhos do casal nasceu nessa localidade. Além disso, alguns casamentos ocorreram entre os Chué com Urupe, e dos Muquissai com os Tossué.

Além de a terra ser pouco produtiva do lado do Brasil, os relatos dos Urupe narram as constantes divergências com os Tossuê, seu chefe e curandeiros, com acusações de feitiçaria. As rivalidades entre as famílias motivou o chefe Nicolau Urupe Joviô e sua esposa Clemência Muquissai Urupe, em companhia de seus irmãos consanguíneos e suas respectivas esposas e filhos[37], a buscar outro local e formar um novo assentamento. Naquela ocasião, as famílias que viviam em Barbecho prestavam serviços ao fazendeiro Edir Luciano Martins Manzano, que se apropriava das terras ocupadas anteriormente pelos Chiquitano. Esses fatores, associados entre si, resultou na busca de um novo lugar para viver.

Nicolau Urupe Joviô recorreu ao fazendeiro e solicitou permissão para que ele e sua família ocupassem as proximidades do córrego *Nopetarch*, que estava sob o domínio do fazendeiro, para ali formar um novo assentamento e roças.

As famílias se instalaram nas terras circunscritas no entorno do córrego *Nopetarch*, localidade que não lhes era desconhecida, por ser lugar de expedições

37 Vila Nova está localizada a 7 km de Barbecho (Bolívia) e 12 km de Las Petas (Bolívia). Pode ser alcançada através da sede urbana do município de Porto Esperidião, situado a 317 km de Cuiabá; dali, percorre-se uma estrada em direção ao Destacamento Militar Santa Rita até a vila Picada, adentrando trilhas por entre fazendas até onde se encontra um dos pontos do Grupo Especial de Fronteira, totalizando, de Porto Esperidião, mais 97 km.

realizadas pelas mulheres chiquitano para coletar barro destinado à fabricação de potes e panelas, utilizadas no preparo de alimentos e acondicionamento da bebida fermentada, a chicha, servida nos seus rituais; além disso, coletavam folhas de buriti, para a confecção de cestos, e o pequi. A terra tinha sido habitada e pertencia aos Chué, descendentes de José Chué e Catariana Suauerê, que ali deixaram árvores frutíferas nos antigos locais de suas moradias, por ora no domínio do fazendeiro.

O estabelecimento de famílias chiquitano nas imediações do córrego *Nopetarch* deu-se com a "permissão" do fazendeiro Manzano, que efetuou o transporte de alguns de seus pertences, exigindo que as casas fossem construídas próximas umas das outras e em linha reta, para que formassem uma vila, que seria identificada como Vila Nova Barbecho.

A terra foi negociada por meio de um "contrato de comodato" entre o chefe Urupe Jovió e o fazendeiro que, em seus termos, previa renovação a cada seis anos, pacto que obrigava os Chiquitano a permanecerem vinculados ao patrão, devido às dívidas acumuladas, além de serem acusados de "invasores de terras", condição utilizada frequentemente como ameaça pelo fazendeiro. O acordo consentia aos Chiquitano que cultivassem roças, criassem frangos, outras aves e animais domésticos, além de trabalharem na fazenda. Eles realizariam atividades determinadas pelo fazendeiro ou pelo gerente, a serem pagas em diárias até o meio-dia do sábado. Além disso, cada família receberia do fazendeiro produtos como arroz, feijão, macarrão, óleo, sal, açúcar, chamados de "mercadorias", juntamente com tecidos para a confecção de roupas; esses produtos eram registrados em uma caderneta, que acumulava dívidas a serem pagas por meio de um tipo de trabalho e carga horária, determinados pelo patrão, ou seja, os serviços prestados pelos Chiquitano correspondiam ao tamanho de sua dívida, sendo os critérios estabelecidos pelo próprio fazendeiro. No espaço da fazenda, foram instalados dois tanques de piscicultura, que contaram com o trabalho dos Chiquitano, que também cuidavam de um curral e um seringal, cujos produtos eram destinados ao comércio, com os lucros revertendo para o fazendeiro.

No ano de 2003, o fazendeiro Manzano vendeu a terra para José Motta da Silva, de São Paulo, com os Chiquitano dentro da propriedade, sem que fossem informados das mudanças ocorridas, ou ainda, nas palavras do ancião: "*fomos vendidos com a terra*". A fazenda passou a ser administrada pelos filhos do Motta, que iniciaram diferentes procedimentos como: cercar a área de moradia dos Chiquitano, deixando-os confinados e sem acesso ao espaço das roças; proibir a criação de animais domésticos; impedir o uso dos recursos naturais; reduzir o fornecimento de mercadorias; e atrasar o pagamento das diárias. Essas ações inviabilizaram a sobrevivência dos Chiquitano e aumentaram a dependência do trabalho na fazenda.

O negócio entre Monzano e Motta não se sustentou, houve rescisão de contrato por inadimplência relativa às parcelas do preço ajustado e, em decorrência do falecimento do Motta, seus filhos desocuparam a terra, que voltou para o controle de Monzano.

A presença da FUNAI na região só ocorreu em 2004. Alguns anciãos resistiram em ser identificados como indígenas, questão que será discutida mais adiante. Contudo, os jovens compreenderam que teriam segurança e direito ao território tradicional, por isso denunciaram as condições em que viviam. Naquele período, o fazendeiro propôs aos Chiquitano que saíssem da terra. Em troca, ele lhes financiaria casas de alvenaria na sede urbana do município de Porto Esperidião, e lhes pediu que não se identificassem como índios ou assinassem quaisquer documentos oriundos da FUNAI; os Chiquitano de Vila Nova Barbecho não aceitaram nenhuma das propostas.

Diferentes tentativas de expulsão das famílias chiquitano de Vila Nova Barbecho continuaram ocorrendo, como a destruição de seus cultivos de arroz, banana e milho pelo gado de pecuaristas vizinhos, que pastavam livremente na propriedade a mando do fazendeiro; invasão de seu cemitério ancestral e contaminação das águas do córrego *Nopetarch* [38]. Em 2005, houve ainda um incêndio em 2ha de capoeira, destinados ao plantio de feijão e banana[39]. E, por fim, ocorreu a ocupação, em 2006, de setenta famílias do Movimento Sem Terra nas proximidades do córrego *Nopetarch*, o que atemorizou as famílias chiquitano quando manifestaram que tinham o apoio do INCRA para obter a posse daquela terra, estimulando-os a participar do movimento e abandonar a reivindicação do território tradicional.

Diante do cenário de intensas pressões, os Chiquitano de Vila Nova Barbecho, em 2006, garantiram em juízo uma área de 325 ha na região, conforme o Módulo Rural do INCRA[40], cuja liminar foi renovada em 2009. No entanto, o Memorial Descritivo para a Delimitação da TI Barbecho-Vila Nova prescreve que a Terra Indígena compreende uma superfície de, aproximadamente, 5.000 ha, a estender-se sobre as terras que atualmente compõem a fazenda São Pedro[41].

---

38 Ministério Público Federal, 2006, folhas 266-270.

39 Em 2005, outro fato ocorrido foi o incêndio em dois ha de capoeira, destinados ao plantio de feijão e banana estendendo-se até a casa recém-construída de uma mulher chiquitano (FUNAI, Ofício n. 135, Cuiabá, 26 de maio de 2008, e Ofício 029, de 13 de junho de 2007).

40 "[...] fixo área mínima de uso exclusivo dos indígenas, contemplando as terras em que se situam as plantações dos indígenas capaz de assegurar o acesso da comunidade ao córrego, sem que lhes sejam vedado o acesso a toda área, objeto de litígio, ressalvada as instalações da fazenda São Pedro" (Processo 2006.36.01.001484-2, fl 514v, cujo autor, Ministério Público Federal, pretende garantir os direitos indígenas). "[...] Em resposta ao pedido efetuado, foi proferida nova decisão renovando a liminar, na forma como pleiteada, e ainda determinando a fixação da área de 325 ha para uso exclusivo dos indígenas" (folha 772v).

41 A área da fazenda São Pedro é de 3.966,6771 ha, e se localiza na Rodovia MT 265, km 94, no município de Porto Esperidião-MT.

Em 2010, uma audiência pública foi realizada no município de Cáceres-MT, e contou com a presença da FUNAI, do fazendeiro e dos Chiquitano, que resultou na redução da área de 325 ha, já garantida aos indígenas, para 25 ha. Ainda hoje, a TI Barbecho-Vila Nova Barbecho não foi identificada pelo Grupo de Trabalho da FUNAI e os Chiquitano continuam sofrendo constantes ameaças.

Embora as famílias de Barbecho e Vila Nova Barbecho tenham se segmentado, perduram relações de compadrio, intercâmbio de produtos da roça, compra e venda de produtos (mandioca e farinha), torneios de futebol intercomunitários, cerimônias de batismo e casamento, participação na festa patronal de Santo Antônio e Nossa Senhora de Fátima, e também no carnaval em Vila Nova Barbecho.

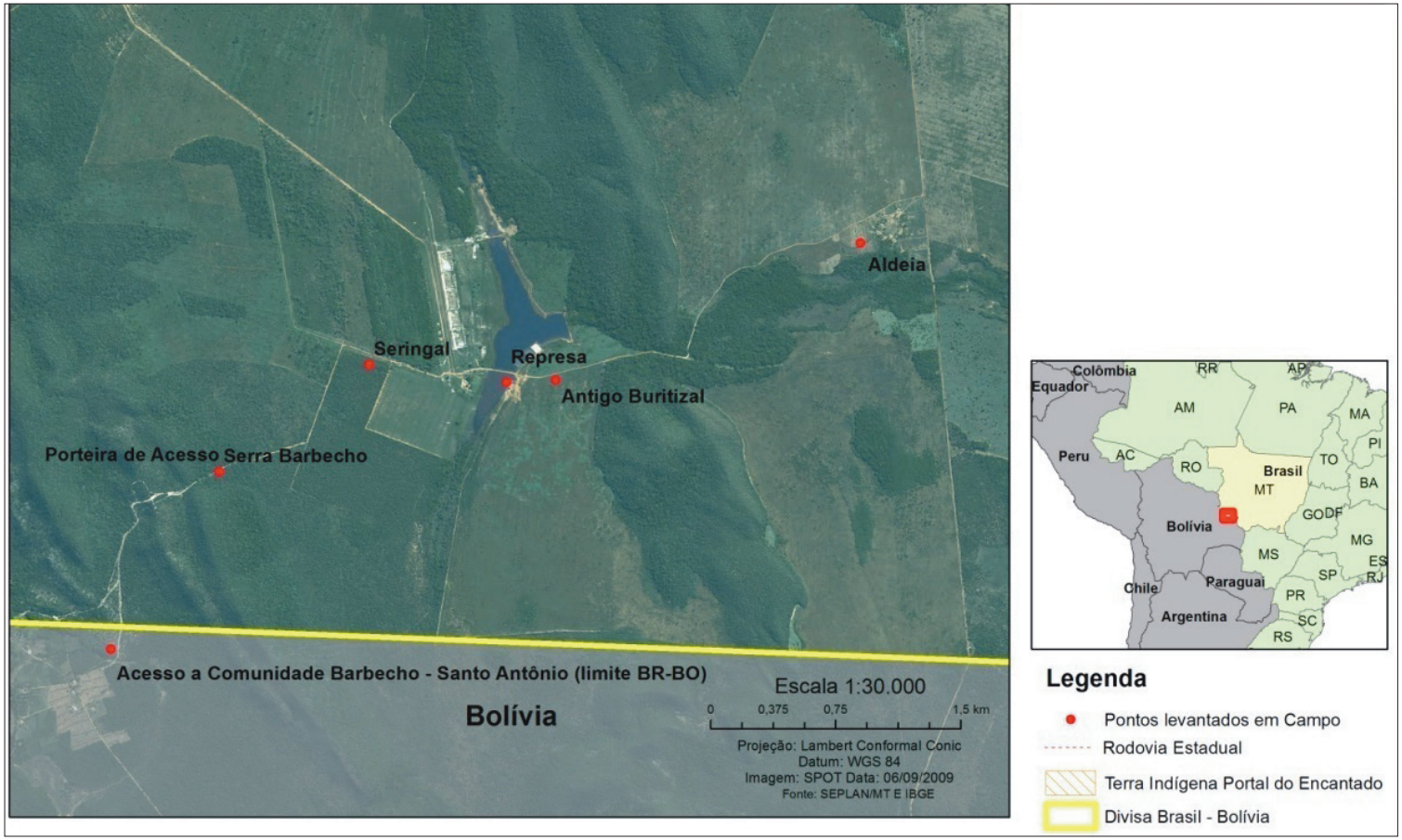
O antigo *Barbecho* pertence ao distrito de Las Petas (Bolívia), sendo atualmente identificado como Santo Antônio, oficialmente uma "comunidade de origem"[42], onde vivem oito famílias, distribuídas em 700ha de terras. O antigo nome foi atribuído pelos Chiquitano quando se referiam ao lugar de onde retiravam a cobertura vegetal para fazer roça, após a mata ser abandonada, regenerava; tem o sentido de "aquilo que retorna". Na língua chiquitano recolhido por Riester (1986, p. 132) o termo é *mokoë, auzaügorsch*. No Brasil, está associado ainda a uma unidade de paisagem chamada "capoeira".

Santo Antônio (Barbecho) tem como língua oficial o espanhol, porém quase todos são bilíngues (português-espanhol). A escola é financiada pelo governo boliviano, embora algumas crianças estudam na Vila Picada (Brasil), a 7 km de distância. A comunidade tem como padroeiro o santo que lhe dá o nome, e um cemitério estão sepultados os parentes já falecidos das famílias que migraram para formar Vila Nova Barbecho. O percurso de Vila Nova Barbecho até Santo Antônio (Barbecho) é feito a pé, ou de bicicleta, através das trilhas que adentram a sede da fazenda São Pedro e sobem a serra do Barbecho, de onde se tem uma vista da comunidade Santo Antônio.

---

42 A noção de "Terra de Comunidade de Origem (TCO)" atribuída a Santo Antônio (Barceho) é problematizada por João Ivo Puhl (2001, p. 70-71), que aponta vários sentidos para os termos da lei do Instituto Nacional de Reforma Agrária da Bolivia (INRA) de 1996, ao priorizar o item temporalidade. Os critérios básicos de localização, a qualidade dos solos para fins agrícolas e as tecnologias de produção tradicionais, segundo o autor, deveriam ser atendidos na demarcação dos territórios comunitários e na distribuição das terras de uso. A média do tamanho dos territórios varia de 75 ha a 50 ha por família. Na província de Velasco, esta média não ultrapassa os 45 ha, com raras exceções.

Figura 2: Mapa de localização da aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT.



Fonte: Trabalho de campo realizado entre os dias 15 a 20 de novembro de 2012.

1.3. A COMUNIDADE CHIQUITANO

A formação de Vila Nova Barbecho iniciou com um grupo familiar composto por um chefe, sua esposa e filhos; e os irmãos da esposa (cunhados do chefe principal), suas esposas e filhos, após uma história anterior de mobilidades pela fronteira e a segmentação de Barbecho.

A unidade socioespacial doméstica de Vila Nova Barbecho é constituída pelas moradias, o terreiro e a roça[43]. Cada moradia abriga, prioritariamente, um grupo doméstico, formado a partir de uma relação de casamento, aspecto que também pode ser observado em outras aldeias chiquitano, como na TI Portal do Encantado, sendo comum morar junto com os pais as filhas solteiras com seus filhos ou apenas netos e afilhados. Em geral, as moradias mais próximas são ocupadas por pessoas aparentadas, tendo como vínculo a relação entre sogros e genros, mães e filhas, constituindo um grupo familiar (BORTOLETTO, 2007, p. 124).

---

43 O entorno de Vila Nova Barbecho é ocupado por diferentes assentamentos como São Fabiano, Acorizinho e Asa Branca, no Destacamento Militar Santa Rita. São Fabiano é um assentamento de ocupação tradicional, cuja área foi titulada pelo INCRA na década de 1980, por intermédio de missionários italianos que adentraram na área. Localiza-se a menos de 3 km de Vila Nova Barbecho e a 15 km do Destacamento Santa Rita. Alguns de sues habitantes pertencem aos Muquissai e Suquerê. Embora não se autoidentifiquem como Chiquitano, possuem com eles laços de compadrio e parentesco. Durante o ritual Carnaval, deslocam-se para Vila Nova Barbecho a fim de participar da festa. Neste assentamento, ocorrem campeonatos intercomunitários de futebol, encontros religiosos católicos, cerimônias de batismo e festas de santo. Acorizinho é um assentamento titulado pelo INCRA e se situa, aproximadamente, a 3 km de Vila Nova Barbecho, onde vive Xavier Shué e sua filiação, através de relações de compadrio e parentesco com os Chué e Mocoño. Não se autoidentificam como Chiquitano, entretanto realizam trocas e comércio de queijos, ovos e leite com famílias de Vila Nova Barbecho. Vila Picada está localizada a 6 km de Vila Nova, formada por pequenos mercados onde são comercializados alguns produtos cultivados e industrializados, carnes e combustível. Há uma escola de ensino fundamental e médio frequentada por estudantes de Vila Nova e as demais localidades circunvizinhas, inclusive de Santo Antônio, por meio de um ônibus terceirizado pelo município. O posto de saúde atende aos não indígenas, já que a SESAI é responsável pelo tratamento e encaminhamento de doentes indígenas. Entretanto, algumas famílias de Vila Nova Barbecho recorrem para atendimento, quando necessitam. O posto telefônico é público, mas raramente funciona. Há uma igreja católica e outra evangélica, que parece congregar um maior número de adeptos. As terras foram divididas por Airton Picada (ex vereador) em pequenos lotes e comercializadas. Ali, vivem alguns dos parentes e compadres dos Muquissai e Tossué; o lugar dispõe ainda de um ônibus privado, que transporta passageiros até a sede urbana de Porto Esperidião. Las Petas está situada na Bolívia, a 14 km de Vila Nova, logo após a sede do Grupo Especial de Fronteira (GEFRON), localizado a 3 km de Vila Nova Barbecho. É uma antiga localidade em que os Chiquitano comercializavam e trocavam produtos de suas roças, potes e panelas de barro; havia uma dinâmica comercial forte de produtos chiquitano. É banhada pelo córrego identificado pelo mesmo nome, onde viajantes e caminhoneiros brasileiros descansam quando trafegam em direção a San Matias, sendo também lugar de as famílias pescarem e se banharem nos finais de semana; há um posto telefônico que presta serviço para qualquer lugar do Brasil e da Bolívia e, ainda, uma rodoviária, cujos ônibus partem dali para outras localidades da fronteira, como San Matias, Marco Porvenir San Bartolo, San Vicente, e San Ignácio; algumas famílias de Vila Nova Barbecho e Vila Picada ali realizam compras de produtos (roupas, panelas, eletrônicos, sapatos), por serem mais baratos e negociarem com moedas do Brasil. Em Las Petas, vivem duas famílias dos Chué. Porto Esperidião é a sede do município aonde muitos Chiquitano se deslocam para receber suas aposentadorias e demais benefícios; sede da paróquia católica, da Secretaria de Educação (administração da escola indígena), onde trabalham os diretores das escolas indígenas. A rodoviária local dá acesso a Cuiabá, Cáceres e Mirassol D'Oeste, para onde se deslocam a fim de realizarem exames médicos, e onde muitos Chiquitano passaram a viver. O bairro Santo Antônio, na sede urbana, tornou-se ponto de apoio para eles e ali uma família dos Chué realiza a festa *Curussé*. Há trabalhadores de Vila Nova Barbecho trabalhando em seringais cultivados em Pontes de Lacerda e no Estado de São Paulo, em laticínios de Tangará da Serra e Figueirópolis D'Oeste-MT.

Na aldeia há um pátio central e nele um barracão construído para reuniões e festas; uma capela para cerimônias, reuniões sobre temas relacionados com atividades escolares, catequese oferecida por jovens chiquitano que participam de grupos católicos; e uma escola de ensino fundamental, onde são ministradas aulas por professores indígenas da aldeia, com formação em ensino médio, e uma anciã que fala chiquitano e, portanto, acompanha os professores nas atividades relacionadas com o conhecimento da língua indígena. A maioria dos estudantes participa da Escola de Música Chiquitano[44], um projeto que conta com um professor de Santa Ana de Velasco (Bolívia) que ensina violino, violoncelo e violão aos jovens da aldeia, através de um repertório de músicas cristãs; esta orquestra vem se apresentando em algumas atividades e eventos que ocorrem na fronteira e em Cuiabá.

A construção da escola[45] foi realizada com recursos de congregações religiosas católicas: Salesianas, Irmãs de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Castres (Irmãs Azuis) e Jesuíta. Estas últimas atuam na região desde 2005, através de uma missão itinerante. A recepção, bem como a atuação dos missionários religiosos nas aldeias, é distinta. Em Vila Nova Barbecho, as ações são mais frequentes e diretas. Os religiosos implantaram diferentes ações na aldeia, como: acompanhamento da regularização fundiária, instalação de um poço artesiano central movido a energia solar, compra de três vacas para o consumo de leite pelas crianças, e de frangos com vistas ao consumo de produção de aves para comercialização, apoio à criação de

---

44 O projeto é coordenado pelo padre jesuíta Aloir Pacini que nos informou que o curso de violino, ministrado na escola e, ainda os instrumentos musicais como "fifanos" e as "caixas" disponibilizados para os anciãos foram adquiridos com recursos do projeto e, através da escola houve incentivo para que os músicos tocassem os instrumentos tradicionais e continuassem a realizar os rituais, como o carnaval, tendo em vista que foram impedidos por fazendeiros de realizá-los a fim de que não fossem identificados como indígenas. O projeto já foi questionado no início de seu desenvolvimento por uma liderança jovem por considerar que os "instrumentos tradicionais" de suas festas não seriam os violinos, mas a flauta, o *fifano* e as caixas. O projeto já atendeu jovens da TI Chiquitano na TI Portal do Encantado, comunidades bolivianas de San José de Marquito. Atualmente, é desenvolvido em Vila Nova Barbecho.

45 José Turíbio Tossué é o nome da escola estadual que provisoriamente funciona com salas multiuso, pois o fazendeiro da área não autorizou a construção da escola conforme as regras exigidas pelo Ministério da Educação. Antes do prédio atual, os adultos estudaram em uma escola edificada dentro da fazenda, que foi desativada, as crianças iniciaram sua formação escolar na localidade Buruti, próxima a São Fabiano, e por fim na Vila Picada, a 7 km dali, depois se deslocaram para um barracão em Vila Nova Barbecho, como escola anexa da TI Portal do Encantado. Em 13.12.2006, um documento foi encaminhado à Secretaria de Educação de Mato Grosso com pedido para a efetivação de uma escola própria, em decorrência do episódio de um estudante ter se envolvido em um conflito em San Fabiano com os colegas, que o obrigaram a "tirar a roupa e por esse meio provar que era índio". Em 2007, teve início em Vila Nova Barbecho uma sala anexa, sem que a aldeia Acorizal da TI Portal do Encantado aceitasse, argumentando que esta ação "atrapalharia" a demarcação da terra. Mesmo assim, a diretora da Escola Indígena Chiquitano assumiu a sala anexa enfrentando resistência por parte da Assessoria Pedagógica de Porto Esperidião e do secretário municipal de Educação, que não liberava a transferência dos alunos nem a contratação de professores. Somente com vários mecanismos políticos e apoio do grupo de missionários é que foi criada a Escola Chiquitano José Turíbio Tossué, na Vila Nova Barbecho (informações pessoais do jesuíta e antropólogo Aloir Pacini).

uma cooperativa voltada para a confecção de bordados em toalhas, com o objetivo de obtenção de renda familiar e, ainda, participação nos rituais com doação de alimentos, celebrações cristãs e apoio aos estudantes indígenas que se deslocaram para Cuiabá para a formação superior na UFMT[46].

Na TI Chiquitano Portal do Encantado, a atuação dos religiosos é realizada com ações na aldeia Fazendinha através de encontros cristãos, missas ou através da Comissão Indigenista Missionária (CIMI). Na comunidade Nossa Senhora Aparecida as ações são de menor impacto, considerando que ocorre junto a poucas famílias; contudo, vêm crescendo ao longo dos anos, inclusive com a recente implantação de uma escola indígena, extensão daquela de Vila Nova Barbecho.

A presença do indigenismo e dos missionários católicos na região se dá concomitantemente ao reconhecimento étnico dos Chiquitano como povo indígena. As ações nas comunidades provocam diferentes posicionamentos: uma parte das famílias na aldeia se declara chiquitano, tem apoio da FUNAI e de outros organismos do Estado e da missão católica, porém outra parte nega essa identidade; em muitos casos, é apoiada por fazendeiros, alguns vereadores do local, que atuam no sentido de colaborar para a titulação imediata das terras junto ao INCRA[47].

A aldeia Vila Nova Barbecho está cercada por arame farpado, que demarca os limites com as terras de domínio da fazenda. Os ambientes de coleta de espécies de palmeiras como indaiá, para a cobertura das casas e o buriti, para a produção de cestos; o barro, para a fabricação de potes e panelas a madeira, para lenha[48] ficaram nas áreas de controle do fazendeiro, havendo, portanto, restrições ao acesso a esses recursos que são fundamentais para os Chiquitano e passam a ser obtidos somente com "permissão" do gerente da fazenda.

---

46 Há outros grupos religiosos da Diocese de Cáceres que atuam nas aldeias chiquitano e realizam cursos preparatórios para batismo, casamentos e catequese na capela da aldeia. Além disso, os Chiquitano estão envolvidos em diferentes grupos católicos: pastoral da criança, por meio da qual as crianças recebem acompanhamento para o peso e nutrição, caso estejam desnutridas; pastoral da juventude, onde os jovens participam de encontros; pastoral da família; pastoral da liturgia e da juventude, que demanda dos jovens sua atuação na coordenação das celebrações que ocorrem nos finais de semana, quando tocam instrumentos e efetuam leituras dos textos bíblicos; a campanha da fraternidade é realizada na aldeia, conforme os critérios católicos, com cartilhas do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil; há uma ministra da eucaristia, responsável pelas celebrações cristãs locais; e ainda, só de Vila Nova Barbecho, duas jovens atualmente são consagradas nas Irmãs Azuis e Irmãs de Nossa Senhora Aparecida; vários outros já frequentaram escolas de formação para serem freiras ou padres, a convite dos religiosos que atuam nas aldeias. Ou seja, o cotidiano na aldeia é ocupado por muitas práticas de domínio cristão.

47 A mídia nacional e local apoiou ainda uma Audiência Pública em Porto Esperidião-MT, promovida por políticos e fazendeiros da região, dentre eles Blairo Maggi, a fim de debater se os Chiquitano seriam ou não indígenas. Sobre o tema de como os Chiquitano são apresentados na mídia e a audiência pública, ver Joana Fernandes da Silva (2008, p. 137-141) e Áurea Santana (2012, p. 59-60).

48 As madeiras utilizadas para lenha são *angico*, pé-de-boi, *cabrito*, *mulher pobre.* A coleta deste recurso está cada vez mais difícil na região; os Chiquitano percorrem mais de 3 km para adentrar em área de mata. Em alguns casos, recorrem à FUNAI para colaborar com seu transporte .

O tamanho das roças varia em razão do número de pessoas na família[49] e os cultivos são feitos na parte lateral da aldeia; segundo o cacique de Vila Nova Barbecho os Chiquitano não tinham o costume de formar aldeias com moradias muito próximas uma das outras, contudo a condição do não acesso ao território tradicional os tem obrigado a outras formas de organização espacial, em desenho quase circular, com muito pequenas e encostas umas nas outras.

As moradias chiquitano acompanham a orientação de uma estrada e estão circunscritas ao redor do pátio central onde fica o barracão. Todas as moradias possuem uma estrutura principal de madeira em forma de *kurusurch* (cruz) que produz uma sombra projetada internamente, atravessando os demais compartimentos domésticos e cujo desenho reflete diferentes posições, a depender dos horários e da luz do sol. As moradias habitadas pelos vivos, são designadas de *nausupürch* (sombra), termo distinto de *porch* (casa), que se refere aos túmulos dos cemitérios, onde são sepultados os mortos.

Figura 3: Moradia (sombra) chiquitano.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, maio de 2012.

49 Na aldeia, há pequenas trilhas delimitadas pelas famílias que ligam as moradias ao córrego até um espaço mais amplo com algumas tábuas de madeira, chamado de "porto", lugar destinado a apanhar água, lavar roupa e tomar banho. E todas as moradias estão contempladas com energia elétrica.

Figura 4: Moradia chiquitano e sua estrutura em forma de "cruz"

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, maio de 2012.

Figura 5: Moradia chiquitano e o cultivo de fumo nas suas laterais.

Fonte: Trabalho de campo, comunidade Pescaria Monte Cristo, maio de 2012.

Figura 6: Túmulos chiquitano (casas) no cemitério de San Antônio (Barbecho -Bolívia).

Fonte: Trabalho de campo, San Antônio Barbecho (Bolívia), novembro de 2012.

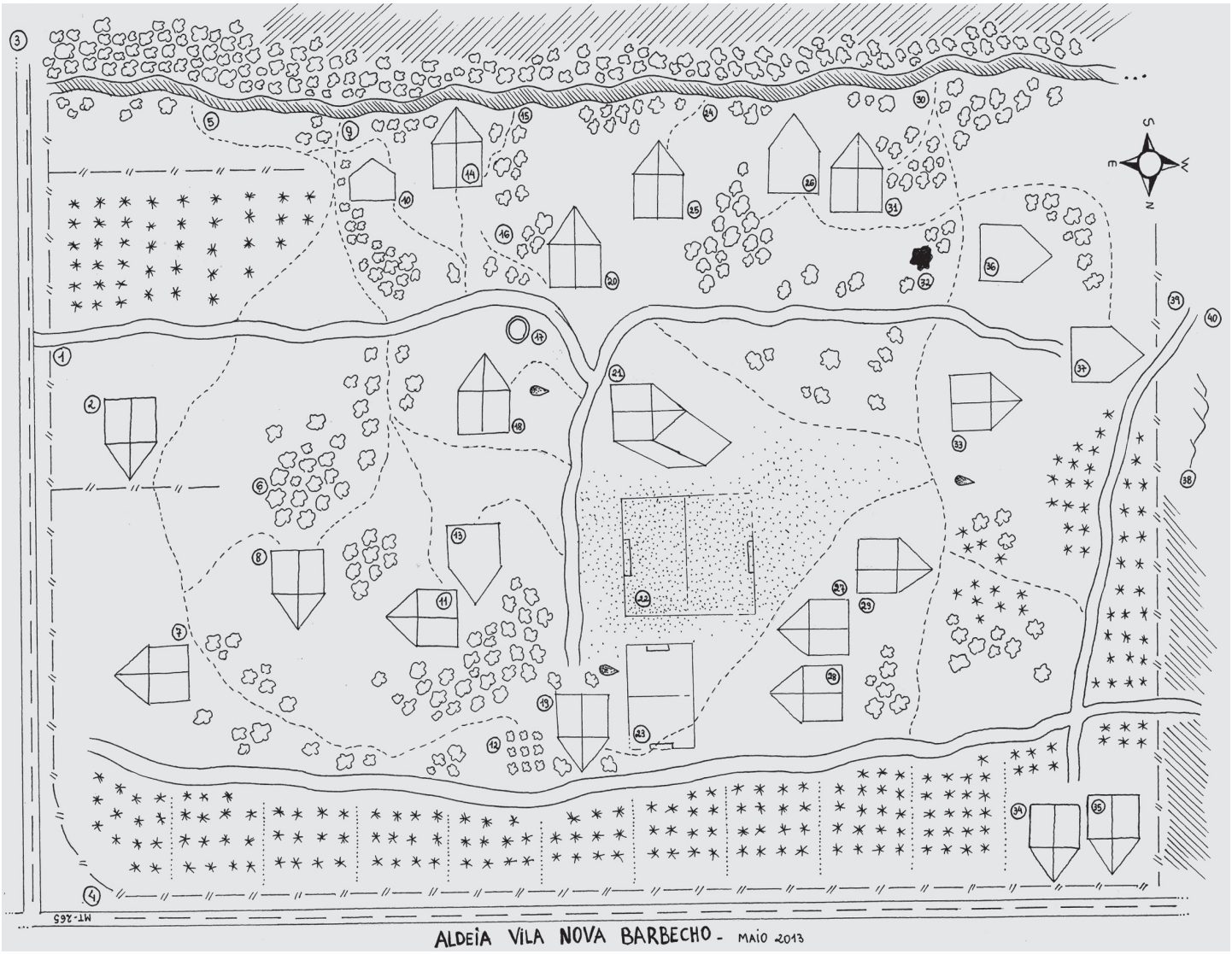
Para os Chiquitano esta estrutura tem muita importância, é por meio deste sinal da cruz que os seres maléficos são impedidos de entrar na moradia e ocupar sua *nausupürch* (alma-sombra), contudo, nunca ouvi das famílias uma descrição clara sobre a *kurusurch* (cruz) relacionada com a doutrina católica de crucificação de Jesus, o que nos leva a pensar nas narrativas de Nimuendaju (1987, p. 128) sobre os Apapocúva Guarani, para quem as cruzes espalhadas pelos pátios das casas de dança e das moradias dos pajés eram chamadas de *curuçú,* uma associação que faziam com um "santo", outras vezes se referiam à "escora da terra" da lenda da criação, mas nunca à narrativa da Paixão de Cristo.

Os Chiquitano afirmam que todos os seres vivos, mortos, humanos **e** não humanos, como animais, plantas e fenômenos da natureza, possuem *nausupürch* (sombra), termo equivalente à "alma", considerando que ambos são identificados pelos mesmos termos em chiquitano. Por meio deste entendimento, a moradia é entidade viva, portadora de *nausupürch* e que, portanto, não deve ser habitada sem que antes seja batizada, quando receberá um nome, de um santo católico. Por meio dessa cerimônia, a moradia adquire uma identidade e uma *nausupürch* que protegerá seus habitantes dos seres não humanos, feitiços e espíritos considerados malignos como *nausupürch konhóka* (espírito de mortos), os *nichich* (bicho), *ometsuro* (encantado) que poderão controlar as relações das famílias, influenciar o comportamento das pessoas, ou ainda provocar doenças.[50] Por isso, prestam muita atenção no posicionamento das moradias, que deve ser de frente para a estrada, porque entendem que "gente e espírito" se orientam por esta direção; os que se desviam para os lados ou para os fundos seriam "mal-intencionados".

50 Este tema sobre os seres não humanos será tratado no último capítulo desta tese.

Vejamos o croqui da aldeia com a legenda que apresenta a localização de cada moradia.

Figura 7. Croqui da aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, MT.



Fonte: Trabalho de campo, maio de 2013.

Legenda

Vias asfaltadas (Estrada e rodovia)
Cerca
Via maior de acesso dentro da vila
Trilhas (vias menores)
Córrego "Nopertarch"
– Representação esquemática das moradias evidenciando a disposição da entrada
– Bica d'água
– Roça
– Árvores (nativas ou exóticas)
– Pasto
– Área gramada

1 - Entrada
2 - Casa de Luzinete Pachuri Araújo (f), 3 filhos e 1 neto
3 - Saída de acesso para Bolívia
4 - Distância entre rodovia MT 265/Vila Picada e a aldeia (6km), não respeitada escala
5 - Porto para acesso ao córrego
6 - Mangueiral com sombras utilizadas para descanso
7 - Casa de Pedro Célio Tossué Soares (m) e Rosana Helena Araújo Lopes (f)
8 - Casa de Antônia Rosinete Ferreira Ferreira Rocha (f) e seus cinco filhos crianças. Esta casa ja pertenceu a Fábio Soares Flores e sua esposa Maria Vicência Chué Muquissai e suas três filhas que mudaram para Porto Esperidião.
9 - Porto para acesso ao córrego
10 - Casa de Ademilson Urupê Muquissai (m) e Suzilene Urupê Chué (f) e filho criança
11 - Casa de Welinton Coelho da Luz (m) e Cleide Muquissai Chué (f)
12 - Plantação de aroeira
13 - Cozinha da casa 11
14 - Casa de Nicolau Urupê (m) e Clemência Muquissai Soares (f) e seus três filhos adultos
15 - Porto para o acesso ao córrego
16 - Frutíferas
17 - Caixa d'água
18 - Casa de Acenio Muquissai (m) e seus dois filhos adultos
19 - Casa de Fernandes Muquissai Soares (m) e Elizabete Tossué e seus cinco filhos jovens e 1 neta
20 - Casa de João Batista Urupê Muquissai Soares (m) e Luzimira Pachuri Araújo (f) e seus 3 filhos crianças
21 - Barracão onde realizam festas, encontros e reuniões
22 - Campo de futebol gramado
23 - Campo de futebol com areia
24 - Porto para acesso ao córrego
25 - Casa de Pedro Urupê Muquissai
26 - Extensão da casa de Helena Laura Chué onde guarda produtos da roça e hospeda parentes
27 - Casa de Luiz Abel Urupe Chué
28 - Casa de José Reis Tossué
29 - Casa de Margarida Macoño Massavi (f) e sues dois filhos adultos (m). Casa de Pedro Silvano Pinto Massavi (m) e Amélia Chue Urupê (f) e suas quatro filhas crianças (f)
30 - Porto
31 - Casa de Helena Laura Chué (f) e seus 4 filhos
32 - Árvore Gonçaleiro
33 - Arnaldo Ribeiro (m), Feliciana Dilma Pinto (f) e sues oito filhos jovens e crianças.
34 - Casa de José Poquivi (m), Santurnina Urupe Chue (f) e seus dois filhos, crianças.
35 - Casa de Soilo Urupe Chue (m) e Vania Lara Chue (f)
36 - Igreja católica
37 - Escola indígena José Turíbio Tossue
38 - Serra do Barbecho
39 - Saída para sede da Fazenda São Pedro
40 - Saída de acesso para Bolívia e comunidade Santo Antônio/Barbecho

As moradias, são, portanto, identificadas pelos nomes dos santos, também chamados "*donos das sombras*"; por esta razão, até há pouco, quando viajavam para visitar parentes, diziam: "*Vamos a São Francisco*", referindo-se a uma moradia. Um curandeiro de Vila Nova Barbecho argumentou que cada moradia era identificada pelo nome do santo com o qual a família "trabalhava", ou seja, aqueles com os quais estabeleciam comunicação e práticas xamânicas.

O ambiente frontal da moradia chiquitano inicia, pois, com uma estrutura principal de madeira em forma de *kurusurch* (cruz). Atrás, há um espaço amplo como uma varanda, que dispõe quase sempre de uma mesa no centro, e bancos ao seu redor, onde os membros da família se sentam durante as refeições; este lugar é preparado especialmente para receber visitas, beber chicha, efetuar pedidos e manifestar gratidão aos santos da habitação, em períodos de festas e cerimônias. É um espaço masculino, são os homens que primeiramente se apresentam para receber algum estranho ou visitante.

Pequenos "corredores" são abertos nas laterais das moradias para que as águas das chuvas corram livremente, sendo férteis ambientes para o cultivo do *paich* (fumo), cujas sementes são lançadas com o objetivo de que essa espécie ali se desenvolva, proteja a moradia dos seres malignos, seja consumida e também usada na cura de uma pessoa doente.

A arquitetura das moradias de Vila Nova Barbecho segue o mesmo padrão das demais localidades chiquitano no Brasil e na Bolívia. Sua estrutura é feita com madeira *guatambu* (*Aspidosperma parvifoliume*) e aroeira (*Astronium urundeuva*), cobertas com folhas de *indaiá*, uma palmeira rasteira (*Attalea dubia*) comum na região que, após ser trançada, é amarrada com cordas de tucum em taquaras dispostas sobre o teto; e serve ainda para delinear as paredes, preenchidas com barro coletado na própria região[51].

As portas das moradias são fabricadas com folha de indaiá trançado ou em madeira; internamente, os compartimentos são abertos, mas podem ser separados com lençóis, que se transformam em cortinas improvisadas. O número de quartos não ultrapassa dois, distribuídos para homens,

---

51 Aloir Pacini (2012, p. 566-567) apresenta as diferentes espécies de madeira utilizadas para a construção das casas chiquitano utilizadas na restauração em San Miguel, na Bolívia: o *cuchi* e o *soto* foram usados para as colunas (*horcones*); o *tajivo*, o *morado*, o *ajonado* (adequado para carroceria de caminhão) e a *tarara* serviram para vigas; o *guapá* (taquara maciça) servia para o teto e as paredes de *tavichi* (amarração com madeira e *guapá* para preencher com barro). Para os telhados das casas, usa-se geralmente a palha de sapé, indaiá (*cusi chico*) e babaçu (*cusi*). Também se usava o miolo do tronco da palmeira bocaiúva (*totaí*), cuja parte dura servia para telhado, pois uma metade era usada para canal de água e a outra cobria o teto. As telhas tradicionais feitas com barro nas cochas foram utilizadas em geral nas igrejas e escolas. O cedro (*tananakarch*; conforme o dicionário: *soes taruku nikuach*, que quer dizer "madeira que se deixa moldar") é próprio para escultura; e a cerejeira ou o roble (*soriocórch*) – emburana de cheiro (*soés xoriokóx*, no dicionário) era apreciado para fazer móveis e se tornou o sobrenome de uma família numerosa de Santa Ana e na fronteira: Soriocó.

mulheres e/ou casais que utilizam redes e camas para se acomodar; quando há homens solteiros, pode haver uma porta nos fundos do quarto; a cozinha é separada dos demais compartimentos, sendo ambiente ocupado particularmente pelas mulheres.

Quando o espaço doméstico é compartilhado por um número maior de famílias e as terras se tornam mais escassas ou limitadas para o cultivo, ou ainda, o território é ocupado por agropecuárias e fazendas, o grau de mobilidade se reduz e, por isso, os Chiquitano optam por formar uma "comunidade". Para tanto, elegem um santo padroeiro, que dará nome e identidade ao lugar, onde será erguida uma capela para o santo habitar e, a partir dessa constituição, realizam uma festa em sua homenagem[52]. A imagem do santo patrono ou santa patrona da comunidade poderá ser diferente do santo protetor de uma moradia, caso se identifiquem pelo mesmo nome, diferem no tamanho, nos adereços que usa e nas vestes que devem se renovar todos os anos quando ocorre a festa patronal. A concepção de santo será analisada no capítulo seguinte.

A aldeia Vila Nova Barbecho é chamada comunidade Nossa Senhora de Fátima. As famílias têm a obrigação para com a santa de realizar, todos os anos, uma festa patronal, reunir os familiares e visitantes para beber chicha, dançar *bailes*, rezar e comer juntos. O termo "aldeia" é uma classificação recente e aparece entre os Chiquitano após a entrada da FUNAI e dos demais órgãos indigenistas e missionários, ou seja, é uma designação relacionada com questões da etnicidade, quando assumem a autoidentificação de "chiquitano" e "indígena"[53].

---

52 Bortoletto (2007) aponta que os grupos locais chiquitanos seriam designados pelo nome de um santo ou ainda por um topônimo, e apresentam certa variação em termos dos números de suas populações. Quando as famílias nucleares aumentam e ainda as moradias são estabelecidas umas próximas das outras, a terra fica restrita, impedindo a mobilidade, por isso começam a formar uma comunidade, que se estabelece à medida que possuem como patronos um santo ou uma santa, para quem realizam festas anuais.

53 Sobre o debate relacionado com a etnicidade, ver a obra de Manoela Carneiro da Cunha "*Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade". São Paulo: Brasiliense/EdUSP, 1986.

Figura 8: Preparação da santa Nossa Senhora de Fátima para a festa patronal

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião - MT, maio de 2013.

Figura 9: Festa patronal reúne as imagens da santa Nossa Senhora de Fátima.

Fonte: Trabalho de campo, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião -MT maio de 2013.

A aldeia é constituída por chefes com saberes e autoridades distintas. A entrada de novo membro por motivo de casamento, poderá ser causa de rivalidades, especialmente se ele possuir saberes e práticas xamânicas. Entretanto, há uma estrutura pautada na linha geracional em que os mais velhos detêm mais autoridade que os jovens; e os homens mais que as mulheres.

Em Vila Nova Barbecho, as autoridades reconhecidas por todos os seus membros são: *póoma* (ancião) e pókupósuma (anciã), detentores de sabedoria e das regras nativas compreendidas como "as leis dos Chiquitano", conhecedores dos mitos, falantes da língua chiquitano, responsáveis pela orientação das cerimônias e rituais, aconselhamento das famílias diante de algum problema ou tomada de decisão política. O homem ancião é aquele que detém a autoridade pela palavra, é aquele que deve falar, e ser ouvido.

O primeiro cacique possui representação política perante a FUNAI e fora da aldeia, coordena e realiza reuniões para tomada de decisões[54]. Uma anciã me explicou que o primeiro cacique é aquele que sabe falar para que todos da aldeia possam ouvir. Se o tema diz respeito a um assunto por ele desconhecido, solicita um conselho aos anciãos, que não lhes negarão orientação. O cacique deve ainda indagar se, diante das decisões a serem tomadas, os anciãos estariam de acordo. Deve, portanto, dirigir-se, primeiramente, à moradia do ancião mais velho, a fim de buscar um conselho. Se isso não acontecer, os anciãos tendem a permanecer silenciosos, contudo jamais discordarão publicamente do cacique, pois, dessa maneira, afirmou uma anciã Muquissai Urupe: "*tudo acaba bem, alegre e sem nervosismo*". O vice, ou segundo cacique, é aquele que deve cumprir as orientações atribuídas pelo primeiro. Os músicos também são autoridade e tocar um instrumento musical é habilidade masculina[55], cabendo às mulheres entoar versos cantados. O *fifaneiro* (pifaneiro), além de soprar *natüraich* (*naturaich*), é conhecedor das músicas rituais, da arte de afinar os demais instrumentos e de coordenar o movimento dos dançarinos durante as cerimônias .

As cerimônias realizadas nas capelas das aldeias que visitei são dirigidas por uma líder religiosa chiquitano; este cargo, antes responsabilidade de um rezador é, hoje, exercido por mulheres que atuam nas atividades de catequese, rosário, leituras e comentários bíblicos aos domingos, cursos preparatórios

---

54 O ancião de Vila Nova Barbecho explicou-me que seu pai lhe contava que, antes, as chefias eram formadas pelo "primeiro cacique, o segundo e o terceiro" (este último devia se submeter às ordens dos dois primeiros); o "quarto" era chamado de *Fuê* (soldado); e, por fim, havia o "corregedor, o alcaide".

55 Na região da Chiquitania (Bolívia), os anciãos que tocam violino nos rituais chiquitano cristãos são identificados como "*maestro de capilla*" – são homens conhecedores das músicas cerimoniais, orações e sermões em língua chiquitano. Além disso, é autoridade religiosa, muito respeitada pelos caciques. Seu trabalho é voluntário e somente deixará de atuar quando não dispuser das mesmas forças físicas e espirituais, podendo então repassá-lo a outro homem.

para batismo, casamento, e campanhas da doutrina católica. Um aspecto importante são os *sermões* narrados durante os ritos dirigidos aos domingos, seguem os fundamentos católicos, porém se aproximam aos mitos indígenas transformados [56].

Os curandeiros da aldeia Vila Nova Barbecho pertencem a diferentes famílias. É uma especialidade exercida tanto por homens quanto por mulheres. Há, contudo, uma característica substancial que se aproxima daquela apresentada por Riester (2008), quando analisa o xamanismo Chiquitano da Bolívia. Há aqueles que possuem boas qualidades e são identificados como *cheeserúrch*, porque ajudam doentes e têm capacidade reconhecida de cura, embora outras pessoas da aldeia possam dizer que alguém não seja um *cheeserúsch*, mas simplesmente um *oboisch* (feiticeiro). Em uma família, pode haver vários *cheeserúrch* que não rivalizam entre si, mas que se dividem nas tarefas xamânicas. Um *cheesrúsch* pode ser competente para enfermidades de crianças, outro como parteiro, e um terceiro em localizar e retirar feitiços malévolos. (p. 155-156).

O coletivo chiquitano se divide em torno de diagnósticos sobre casos de doença e morte, tratamento e cura. Além disso, o xamanismo tem implicações decisivas nos modos de relação entre curandeiros e seus familiares, produz rivalidades como já havia afirmado Riester (1976, p. 156) e intervém na vida cotidiana e nas tomadas de decisões pelos membros de uma aldeia. Este tema merece maior pesquisa etnográfica, aspectos que não estão contemplados neste estudo.

Entre as famílias de Vila Nova Barbecho as "inimizades" na maioria dos casos ocorre entre pessoas que estariam direta ou indiretamente relacionadas através de práticas de curandeirismo. Uma das estratégias para o controle das rivalidades seria o casamento entre membros de famílias aos quais pertenceriam os curandeiros. Para Riester (1976), a troca de cônjuges, entre alguém de um grupo familiar que se casaria com alguém de outro, possibilitando o nivelamento das inimizades entre o coletivo chiquitano. Contudo, ao longo da pesquisa de campo, tenho compreendido que as relações de compadrio seriam outros modos e, em algumas localidades no Brasil, teriam maior eficácia. O compadrio será analisado no capítulo seguinte.

Na aldeia Vila Nova Barbecho há cinco curandeiros, entre homens e mulheres, que pertencem a núcleos familiares distintos e possuem conhecimentos

---

56 Há comunidades chiquitano evangélicas na região. Durante a pesquisa de campo em Vila Bela da Santíssima Trindade, conheci um pastor que relatou- me sobre as curas realizadas em sua igreja, que mais se assemelham à sucção, procedimento adotado pelos xamãs chiquitano . Este tema merece futuros estudos.

profundos de plantas, óleos animais e vegetais, práticas de massagens, sucção, simpatias e curas. Dois curandeiros pertencem à família X, outros dois a Y, e o terceiro a Z, cada um com especialidade distinta uma da outra.

Um jovem chiquitano narrou que, antes da entrada da FUNAI na aldeia, houve um desentendimento entre dois curandeiros, X e Y. E, a partir do processo de autorreconhecimento indígena, o curandeiro X passou a ser chefe político, assumindo-se como Chiquitano, enquanto Y passou a negar essa identificação. A rivalidade entre ambos já era antiga, porém se agravou em razão de a maioria das famílias ter se assumido como Chiquitano. A esposa do curandeiro X relatou que o fazendeiro da região, em companhia do curandeiro Y, esteve em sua moradia e ameaçou a família, dizendo que a "força" do curandeiro Y estava com ele. Não é comum curandeiros estabelecerem enfretamentos diretos entre si, em razão de possuírem relações de compadrio com regras de respeito e evitação, mesmo assim, há entre ele, fatos com acusação de feitiçaria.

As doenças são compreendidas pelos Chiquitano como consequências de um mal trazido de fora, que se apodera do corpo e pode levar à morte. Contudo, esse mal também pode ser localizado e erradicado pelo curandeiro. O antropólogo Riester (2008, p. 155-163) descreve que, no período de sua pesquisa nos anos de 1970, entre os Chiquitano da Bolívia, havia dois métodos curativos utilizados pelo *cheeserúrch*: a sucção e a massagem no corpo. Para retirar o mal que se apoderou do corpo, o curandeiro sopra o *paich* (fumo) pelo corpo do enfermo. Coloca nas mãos um azeite e o passa com movimentos regulares na parte enferma, comprime a pele, golpeia com o dedo e continua massageando.

Nos registros etnografados pelo autor, o *cheeserúsch* extrai do corpo doente o agente patogênico e o queima no fogo. Faz isso tanto diante dos olhos do enfermo quanto dos membros mais próximos de sua família, que permanecem a certa distância da casa. Pergunta ao enfermo se sabe quem lhe desejaria provocar dano e este poderá dizer-lhe um nome, e será do *cheeserúsch* que sua família considera *oboísch*. Os *cheeserúsch* vivem na periferia da aldeia, como os que vivem fora da vida na comunidade, assinalam com ela sua posição particular e são remunerados por seus serviços. Os *aboísch* são descritos por Riester como aqueles que podem tomar a forma de cobra, jaguar, rã e aves, pois, durante o sono, são capazes de introduzir pequenas pedras, formigas ou cobras dentro do corpo do outro, causando-lhe mal-estar, doenças e morte. Pode apoderar-se de um cabelo, ou das unhas recortadas, preparar uma pequena figura de barro, madeira ou trapo, perfurá-la ou queimá-la. Atuam quase sempre à noite, por isso os Chiquitano fumam seus cigarros ao anoitecer, a fim de espantá-los. Os *oboísch* mais perigosos são aqueles que, em virtude de sua "palavra" e de seu

"olhar", denominado *mau-olhado*, podem levar as pessoas à enfermidade e à morte. Enviam seus ataques por meio do vento ou tomam posições em algum objeto (RIESTER, 2008, p. 166-169).

No Brasil, embora, os Chiquitano sejam atendidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e acompanhados por agentes de saúde, diferenciam doenças de competência de médicos não indígenas daquelas que somente os curandeiros sabem identificar e curar, pois de acordo com a concepção chiquitano, seriam de outra ordem, e provocadas por feitiços, levando-os a procurar seus próprios *doutores*[57]. Em muitos casos, realizam tratamentos complementares, recorrendo tanto aos hospitais públicos e postos de saúde quanto aos curandeiros de sua aldeia ou de comunidades vizinhas.

Na perspectiva chiquitano, *nochokorch* (doença) resulta de entidades sobrenaturais que possuem subjetividades e perambulam pelo ar, tendo força de raptar *nausupürch* (a alma) de uma pessoa e de outros seres que possuem vida. Uma curandeira de Vila Nova Barbecho acredita que esses seres adentram pelos pés e se alojam nas costas, falam baixinho aos ouvidos e direcionam o comportamento para que tomem atitudes de acordo com sua vontade; podem ainda estimular a queda de uma pessoa e deixá-la sem mobilidade para agir. Além disso, o comportamento alterado de alguém expressa a manifestação da doença, como ficar zangado a ponto de perder o controle de suas ações e afetar outras pessoas.

Em Vila Nova Barbecho, o doente pode ser curado através de diferentes procedimentos. Alguns curandeiros dali atuam por meio de massagem no corpo; outros por benzimentos para retirar a doença provocada pela força do olhar de uma pessoa sobre uma criança; contra picadas de cobras, aranhas e escorpiões; e ainda para "fechar o corpo" protegendo contra a entrada de algum mal provocado por feitiços. Este procedimento é delicado, pois, se o doente adquire um mal físico e possui o corpo fechado, não será possível curá-lo. Deve-se, primeiro, "abrir o corpo" para, em seguida, efetuar o tratamento.

A massagem é uma prática eficaz e cotidiana entre os Chiquitano. Quase todas as mulheres e homens possuem esta habilidade, entretanto, na aldeia Vila Nova Barbecho, há uma anciã curandeira com esta especialidade, e seu diagnóstico e tratamento se dão por meio de massagens. Sua prática e conhecimento foram transmitidos pelo marido, já falecido, que foi curandeiro, músico e parteiro. Com um ano de experiência, já fazia diagnósticos e curava doentes de sua própria família. Só mais tarde é que deu início a tratamentos em pessoas que pertenciam

57 Termo que aparece nos relatos chiquitano quando se referem aos curandeiros.

a outros grupos familiares e de fora da aldeia, porque a primeira experiência, como me explicou, é muito importante: se os de fora da comunidade são os primeiros assistidos na cura, o tratamento torna-se menos eficaz para os de dentro. Argumentou, ainda, que o aprendiz deve conhecer plantas curativas existentes na região, banhar seus braços e a cabeça com ervas indicadas por um curandeiro experiente da aldeia, a fim de afastar "*tudo o que poderia lhe deixar zangado, garantindo uma constante alegria*". Estes conceitos serão tratados mais adiante.

Há curandeiros que orientam também *simpatias.* Essas práticas não se restringem ao xamã, sendo ensinadas e repassadas de uma pessoa para a outra por meio de ritos mediados por bebidas fermentadas (chicha) ou ainda pela cachaça, por animais, velas e santos. As *simpatias* são destinadas à realização de um desejo (positivo ou negativo), como encontrar objetos perdidos, esclarecer a suspeita de um mal provocado por outrem, estimular crianças a andar, falar, socorrer rapidamente crianças que se engasgam com espinhas de peixes, cantar afinadamente, seduzir mulheres e/ou homens, entre outras possibilidades[58].

O iniciante realiza um longo processo de aprendizado com o especialista e, quando este já não dispõe da mesma força espiritual, seu conhecimento deve ser transmitido para um de seus filhos e netos. No caso de estes não se interessarem pela prática, buscam outra pessoa. O xamã aprende a memorizar "palavras corretas" e a dialogar com espíritos, realizar viagens para diferentes planos terrestres, fazendo uso de ervas, do tabaco e dos símbolos católicos como a cruz e as rezas. Na casa de um xamã, há sempre muitos santos católicos, a Bíblia, água e o rosário com a cruz. Não é nosso objetivo um estudo aprofundado sobre o xamanismo, tema imprescindível para outra pesquisa; quisemos aqui, apenas pontuar sua importância entre os Chiquitano.

Entre os Chiquitano, dificilmente um jovem alcançaria uma posição de autoridade por ser ainda um aprendiz, entretanto, com a presença da escola na aldeia e da formação superior indígena, outras formas de saber têm se efetivado, o que implica em posições e autoridades distintas, como a dos diretores e professores da escola, que inclusive são os que ministram aulas para os mais velhos da aldeia (EJA). Sobre este assunto, uma anciã de sobrenome Macoño ressaltou que, "*no tempo dos antigos, não tinha esse negócio de estudo. Agora, o pensamento deles* [referindo-se aos jovens] é só no estudo, na escola, e se não têm estudo não

58 Uma noite fui jantar na moradia de uma mulher chiquitano que havia preparado peixe. Lá estavam seus cinco filhos solteiros, dois netos e uma de suas afilhadas de casamento com o marido e seus três filhos. Enquanto jantávamos, a afilhada da mulher se engasgou com uma espinha do peixe e, imediatamente, agarrou um gato que estava debaixo da mesa, a filha da mulher lhe ofereceu um fio de algodão e a jovem engasgada o amarrou no pescoço do gato, sem pronunciar uma só palavra. Depois de alguns segundos disse que já estava bem, estava "curada".

têm como trabalhar, e as crianças não se empenham em aprender, não tocam mais flauta, *fífano* [...]". Os anciãos percebem que a escola é importante, porém avaliam que o tempo dedicado ao estudo tem distanciado os jovens de outros saberes transmitidos oralmente pelos mais velhos ou, ainda, de seus processos de experiências e trabalhos na aldeia, por outro lado, muitas decisões têm sido encaminhadas pelos jovens junto aos diferentes órgãos do Estado, tornando-se importantes interlocutores a favor dos direitos indígenas.

A tomada de decisões ocorre através de reuniões que acontecem no pátio central (barracão) com as famílias e autoridades indígenas. Os temas se referem à demarcação da terra, às aulas e reformas na escola, formação de grupos para atividades religiosas de cunho católico, política educacional, festas e rituais, entrada de visitantes e pesquisadores, e ainda à organização de trabalho conjunto. Não se toma uma decisão sem a participação dos anciãos. Caso isso ocorra, será motivo de comentários e críticas diversas. No local da reunião, há sempre uma "cadeira principal", que simboliza o lugar para *iriaborsch* (autoridade), disponível para ser ocupada por aquele que "dirigirá" ou "chefiará" a reunião por meio da palavra. Junto a ela, há uma mesa onde alguns jovens registram o assunto, para que seja tudo documentado. Ao final, leem a decisão para que todos assinem nominalmente. Este procedimento de registrar as reuniões e decisões é recente, considerando que os velhos não sabem escrever e, nas antigas reuniões, as decisões se valiam pela oralidade.

Na casa do cacique, há uma cadeira de madeira que representa o assento de uma autoridade. Usei do assento em diferentes contextos sem saber de sua importância simbólica, até que uma vez, quando o cacique pediu a uma criança que dela se levantasse, pois ali era "*lugar de um legítimo chiquitano*", compreendi sua importância. O lugar é usado por esse chefe para suas refeições, quando assiste à televisão e, ainda, quando recebe visitas. Se a visita for de um outro chefe e ancião, este último é o que deve ocupar o assento; ou ainda quando alguém dirige uma atividade, é ela quem deve ocupar esse lugar.

Riester (1976; 2008) comenta que, de acordo com as descrições de Métraux (1948), as tribos pré-colombianas da Chiquitania tinham um sistema de cacicado hereditário, mediante o qual elegiam um chefe chamado *iriaborsch*, que se destacava por suas virtudes guerreiras e estava apoiado por um conselho de anciãos. Após a redução nas missões, cada povo passou a eleger seu próprio chefe, o primeiro cacique, que tinha como ajudantes o segundo e o terceiro cacique. No nível de cada redução, existia ainda o cacique maior, que recebia ordens dos missionários e as transmitia ao primeiro cacique de cada parcialidade que estava conformada por uma tribo.

O antropólogo afirma que somente "o chefe da tribo ou da comunidade" era *iriabosch*. Na Bolívia, essa denominação é atualmente utilizada para toda autoridade, e o termo tem se perdido no cotidiano e persistido somente nas canções tradicionais: os *iriabosch* e os *mariaboka* que perduram conservados na memória dos anciãos (RIESTER, 1976).

O Cabildo[59] é uma importante instituição criada desde a colônia espanhola, reunia os caciques, *maestros de capilla*, síndicos, corregedores e, durante as missões jesuíticas, foi instituído em cada *pueblo* com os indígenas das etnias que o constituíam, atualmente mantém-se entre os Chiquitano da Bolívia como um sistema de organização política e religiosa das comunidades dirigida pelos homens que, cerimonialmente, recebem do *maestro de capilla* um "bastão de mando" que representa honra, prestígio e autoridade.

Pacini (2012, p. 135, nota 121) compreende que algumas mulheres já estão participando do Cabildo e recebendo o "bastão de mando", porém o poder da palavra lhes estaria ainda retido. Como exemplo afirma que os sermões chiquitano são uma narrativa repassada pelos *maestros de capilla* aos caciques e membros do cabildo, tendo sido elaborada na língua dos homens, e não estão traduzidos[60]. De acordo com o antropólogo, o aspecto mais difícil está na resistência dos Chiquitano em ceder às mulheres a autoridade para a fala, porque o "bastão de mando" é veículo da palavra, tradicionalmente associada aos homens.

---

59 Segue uma síntese de uma reunião que participei no Cabildo de Santa Ana (Bolívia, 22 de maio de 2011) que é um Cantón de San Ignácio, formada por sete comunidades. O assunto principal em discussão foi a abertura de uma estrada que ligaria duas localidades: Santa Ana a Espírito. Há três opções de acesso a Santa Ana, uma delas é a antiga estrada missionária, que já existe, e cuja ampliação seria necessária. Ela dá acesso ao Brasil, por Vila Bela e Porto Esperidião; a estrada de San Matias para San Ignácio é outra que favorece o acesso até Cáceres-Brasil; e a de Santa Ana para San Rafael, seguindo dali para Santa Cruz. Segundo os membros do Cabildo, a estrada é uma oportunidade de crescimento para Santa Ana, pois tende a promover um fluxo maior de pessoas sem a obrigatoriedade de passar por San Ignácio. Durante a reunião foi proposto que se formassem comissões que assumiriam as primeiras demarcações (picadas) por onde passará a estrada. Para tanto discutiram acordos para o consumo de combustível, escolha de um representante que participará de uma reunião em San Ignácio, sobre o plano dessa rota Santa Ana-Espírito e, ainda, falou-se sobre o interesse e apoio de alguns estancieiros, proprietários de estâncias na abertura da estrada. Uma questão discutida foi se escolhessem a estrada missionária, deixariam de atender várias outras comunidades. A decisão não foi tomada *a priori*, pois representantes de comunidades distantes desejavam que a estrada percorresse as proximidades de suas localidades. A reunião foi coordenada pelo subalcaide, um rapaz jovem da comunidade que exercia a subadministração de Santa Ana a serviço da prefeitura de San Ignácio. Havia mais de 40 participantes na reunião, dentre eles muitas mulheres.

60 Na língua chiquitana, há variantes para homens e mulheres. Os linguistas argumentam que homens podem fazer uso de duas variantes: quando falam de Deus, pessoas celestiais, anjos, homens e semelhantes, empregam a forma masculina; quando se referem às mulheres, seres animados ou inanimados, empregam a forma feminina; porém as mulheres não podem empregar a fala masculina, a não ser que estejam relatando o que foi dito por um homem. Existem diferenças no uso de pronomes e advérbios que as mulheres não podem usar, tendo outros correspondentes dos quais, entretanto, o homem pode fazer uso (SANTANA, 2008, p. 72).

1.4. SOBRENOMES E PARENTES

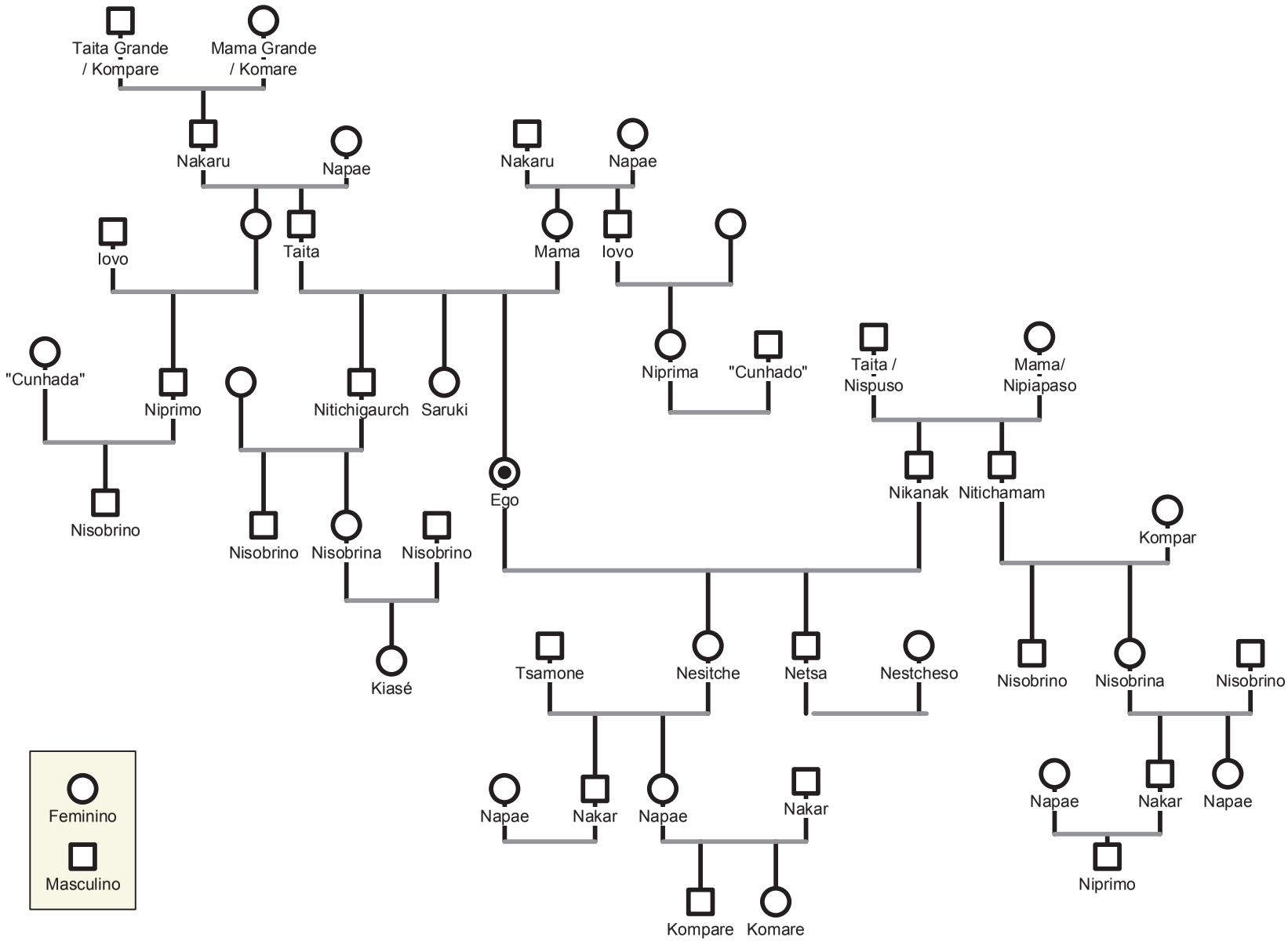
A primeira família que formou Vila Nova Barbecho foi a de Nicolau Urupe Jovió, nascido em São José, localidade cujas terras atualmente são de propriedade privada de fazendeiros, situada próxima à Fortuna (fronteira do Brasil). A mãe de Nicolau Urupe Jovió se chamava Maria Candelária Jovió, nascida em Concepción (Bolívia) e sepultada em Santa Clara (Brasil); e o pai Inácio Urupe Manihé, nascido em Concepción (Bolívia) e sepultado em Fortuna (fronteira do Brasil).

Nicolau Urupe Jovió se casou com Clemência Muquissai Urupe, filha de José Muquissai Tomichá, nativo de Ascención (Bolívia), e Lourença Soares Tomichá, de Santa Ana (Bolívia), que havia migrado aos onze anos de idade para Ascención (Bolívia). Os avós maternos de Clemência Muquissai são Sebastião Soares e Manoela Tomichá, ambos nativos de Concepción (Bolívia). Seus avós paternos são Fernando Muquissai, de Santa Ana (Bolívia), e Francisca Tomichá, de San Ignácio (Bolívia). Os pais de seus avós maternos são José Muquissai e Inácia. Os filhos de Clemência e Nicolau nasceram em Tarumã, Barbecho e Las Petas (Bolívia). Este cenário indica uma ascendência de parentesco com famílias oriundas das antigas cidades das Missões jesuíticas, mas com presença no Brasil.

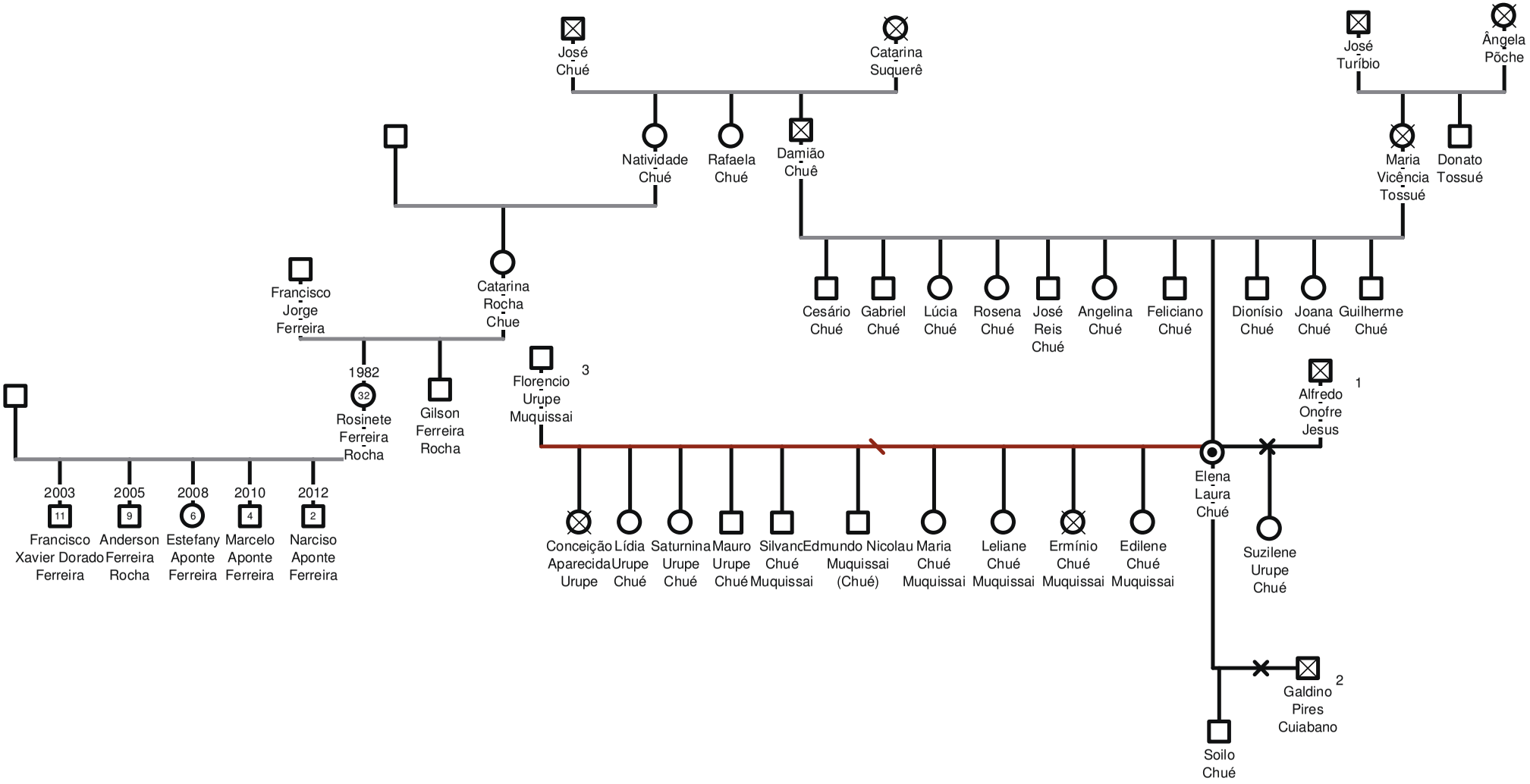
Na aldeia Vila Nova Barbecho, vive outra anciã chamada Margarida Macoño Massavi, viúva do músico Francisco Pinto. Sua mãe se chamava Saturnina Sota Massavi e faleceu em Barbecho, por este motivo Margarida foi adotada pela família de seu padrinho Urgêncio Macoño de Santa Ana (Bolívia) (PACINI, 2012, p. 574).

Vejamos as genealogias das familias de Vila Nova Barbecho:

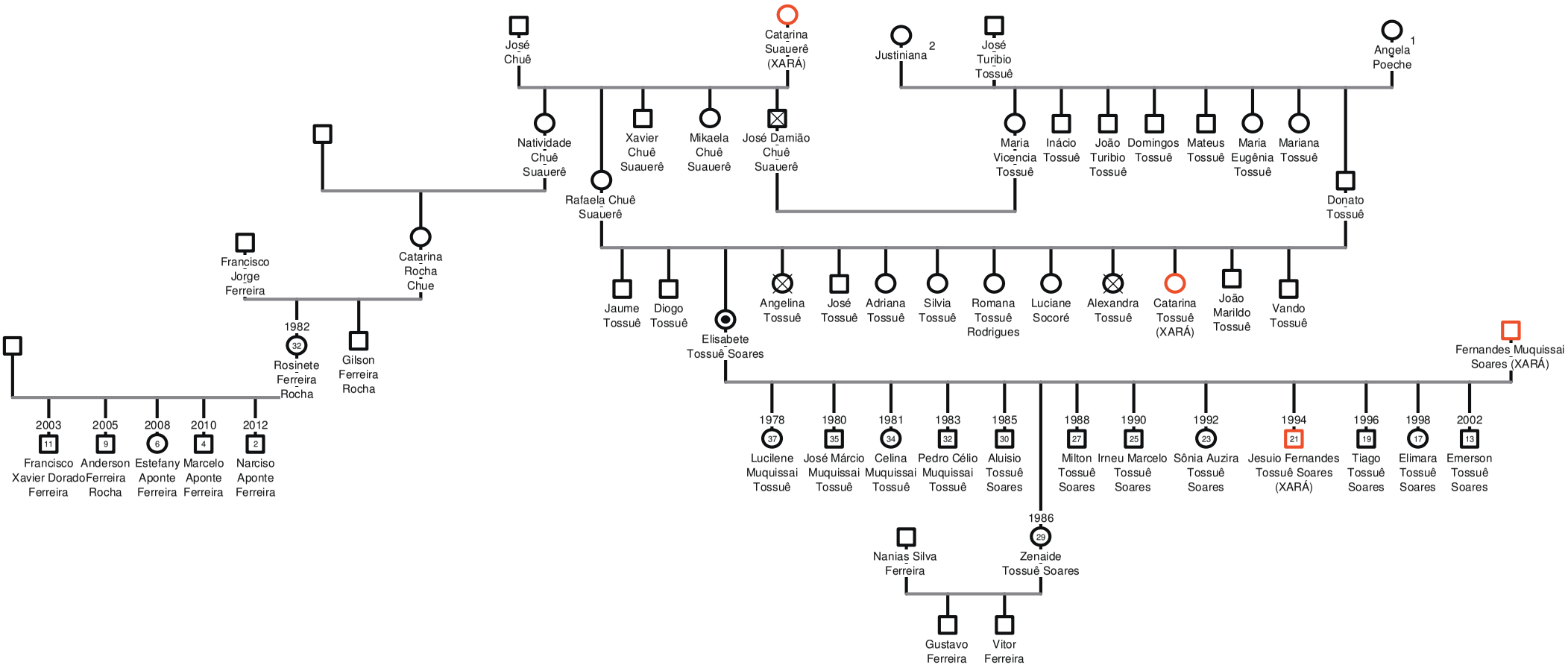
TERMINOLOGIAS DE PARENTESCO



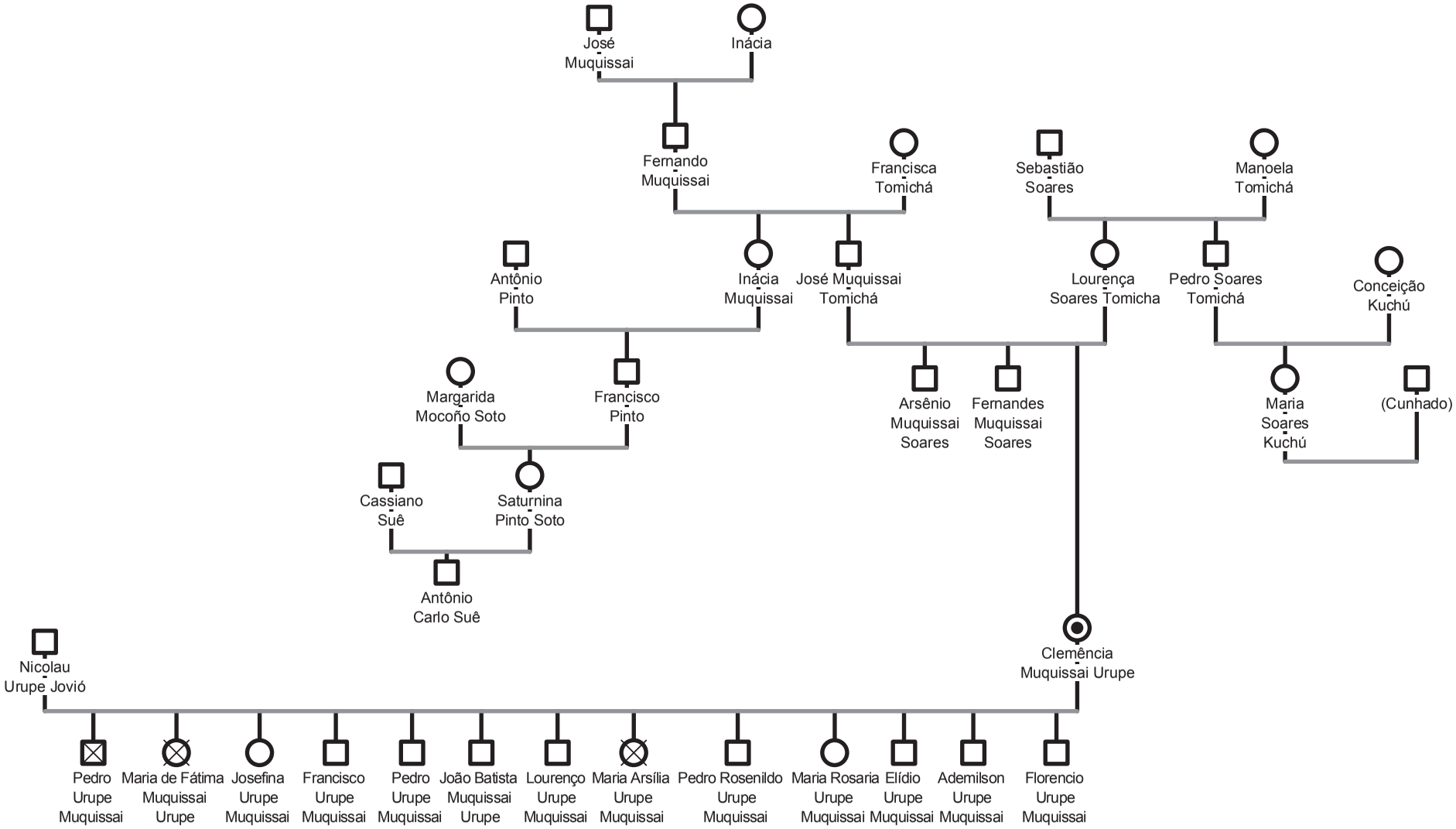
Elena Laura Chué



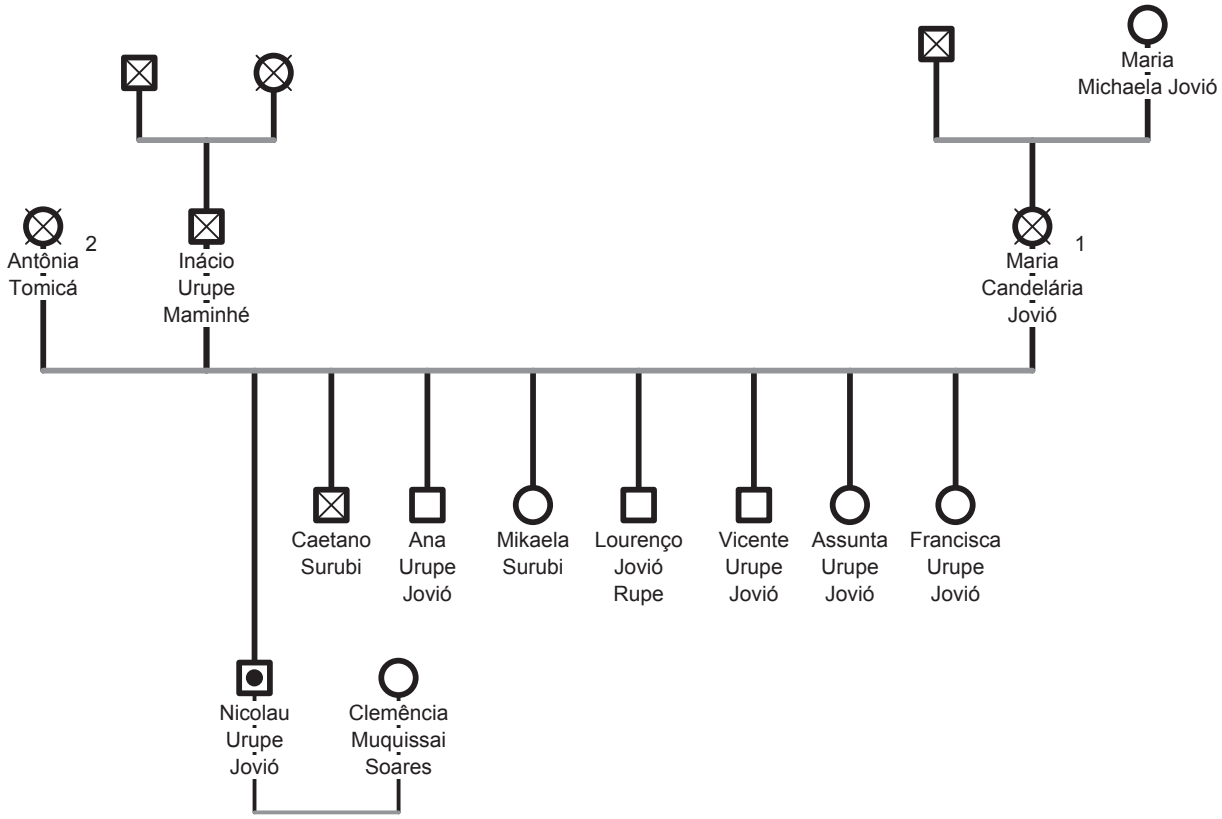
Elisabete Tossuê Soares e Fernandes Muquissai Soares



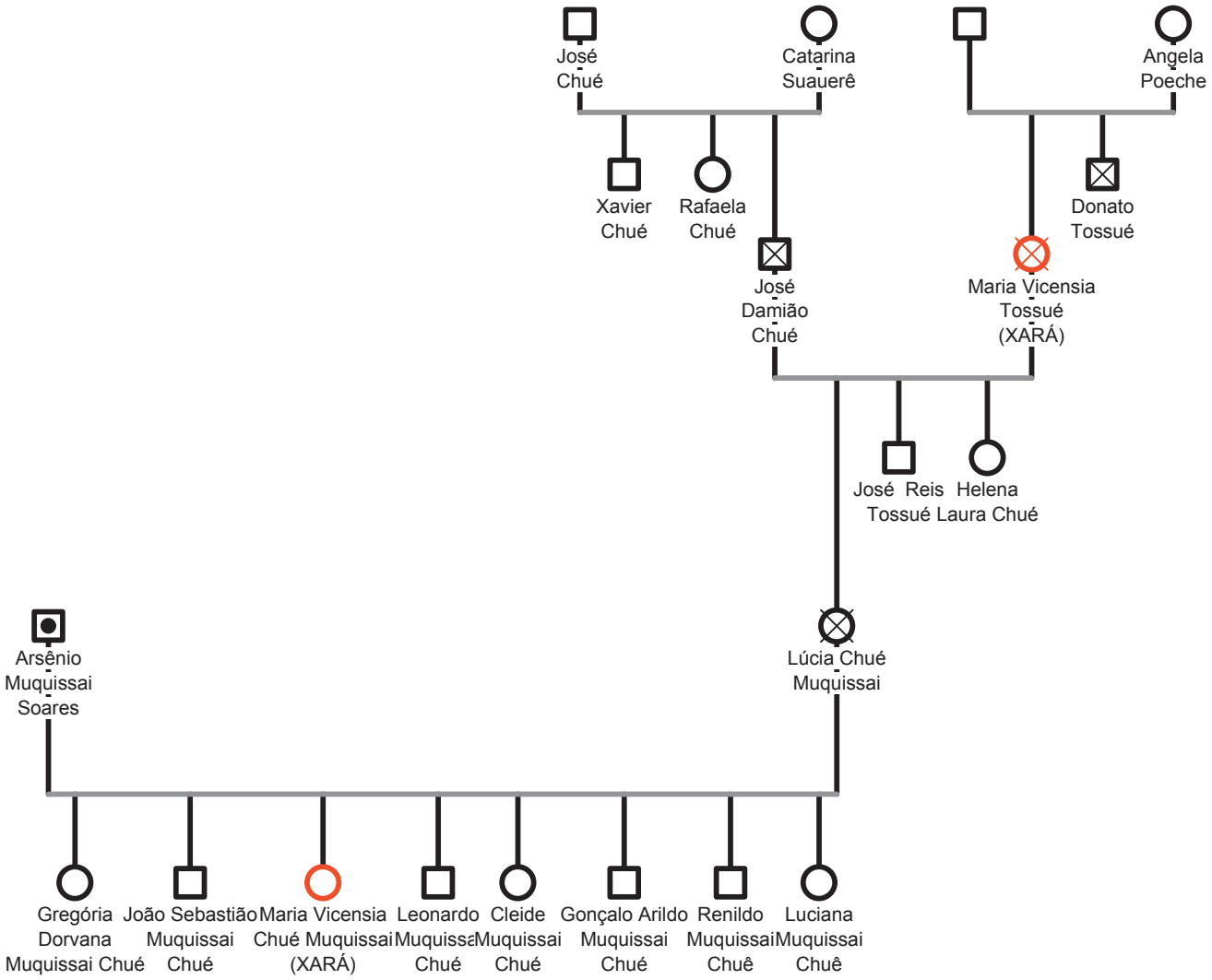
Nicolau Urupe Jovió e Clemência Urupe Muquissai



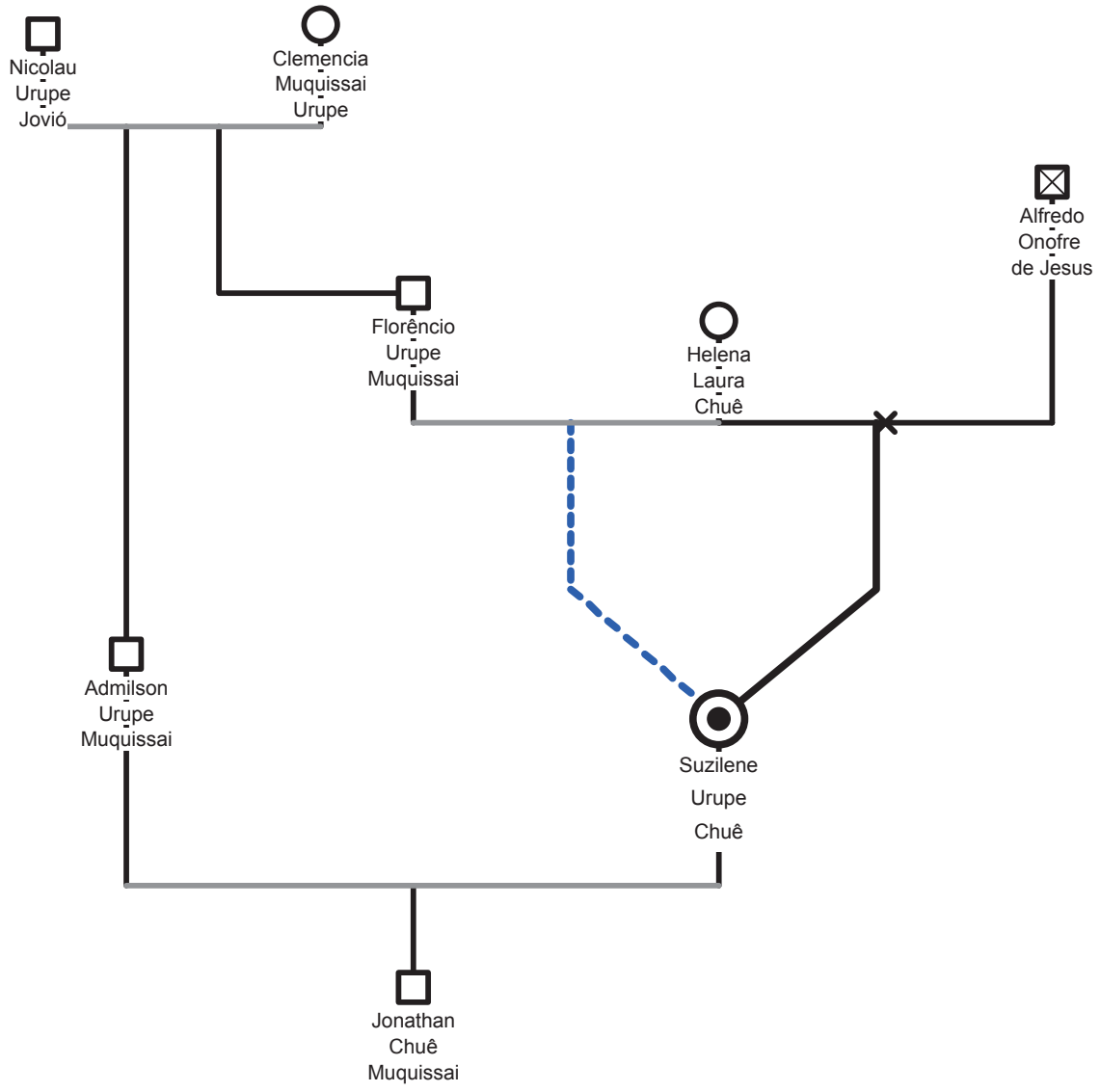
Nicolau Urupe Jovió e Clemência Muquissai Soares



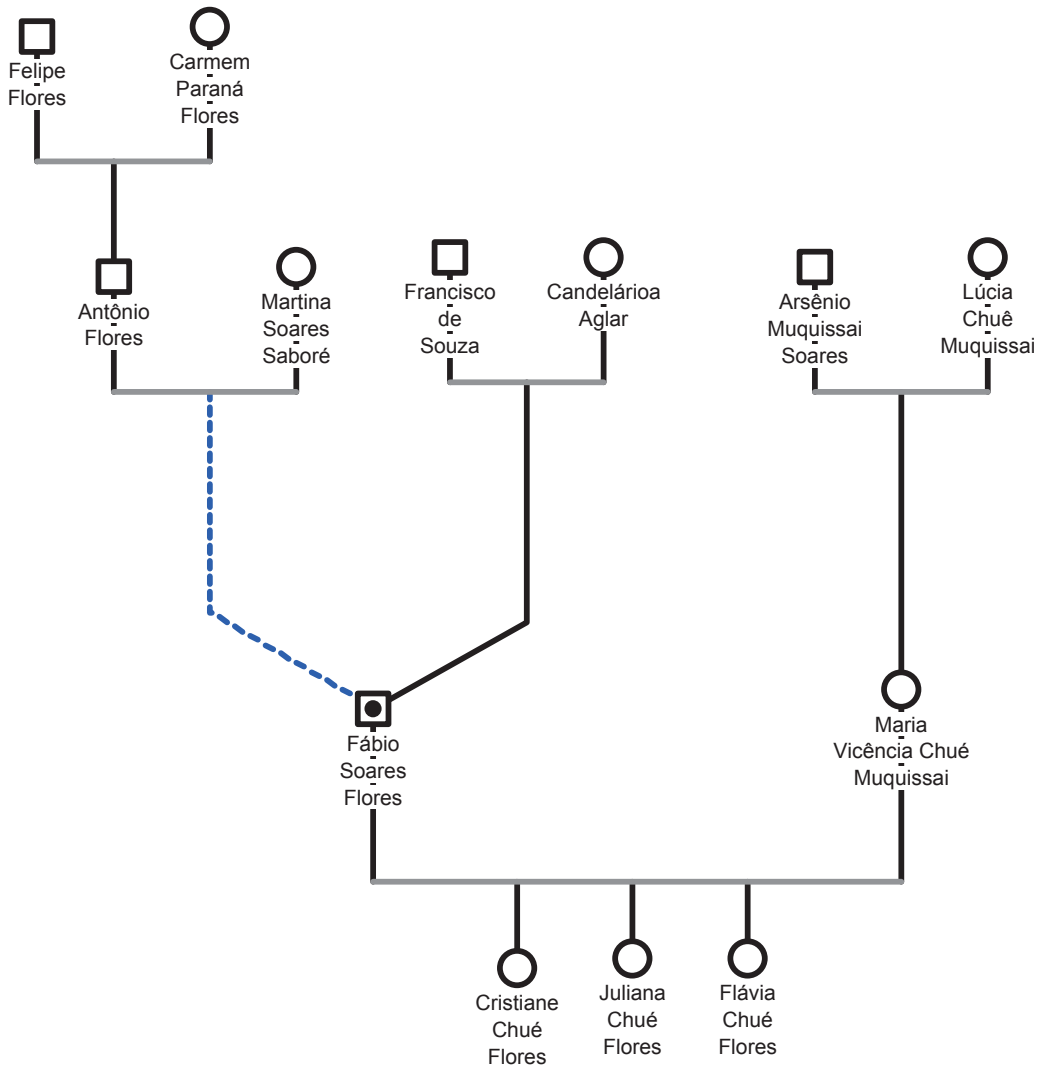
Arsênio Muquissai Soares e Lúcia Chué Muquissai



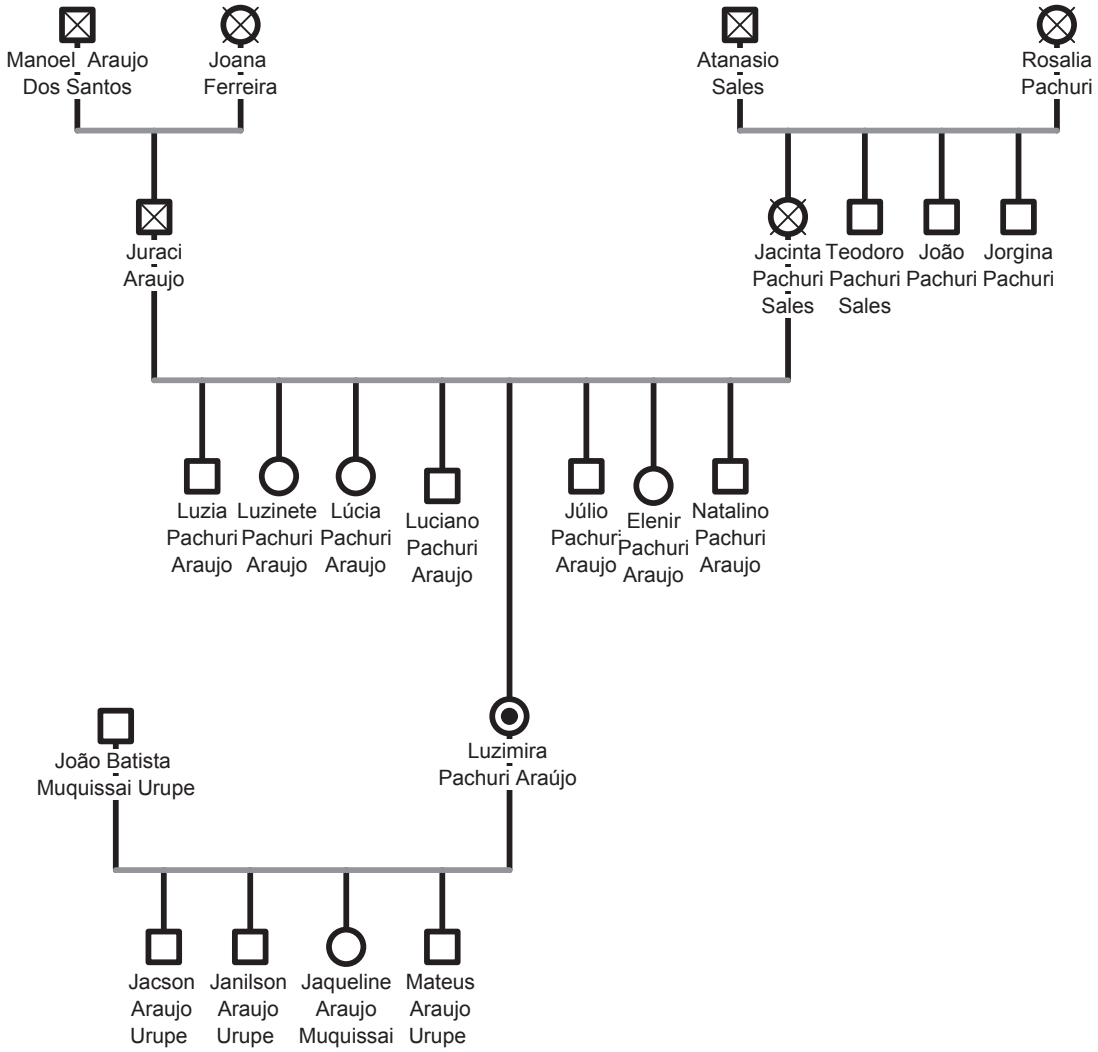
Admilson Urupe Muquissai e Suzilene Urupe Chuê



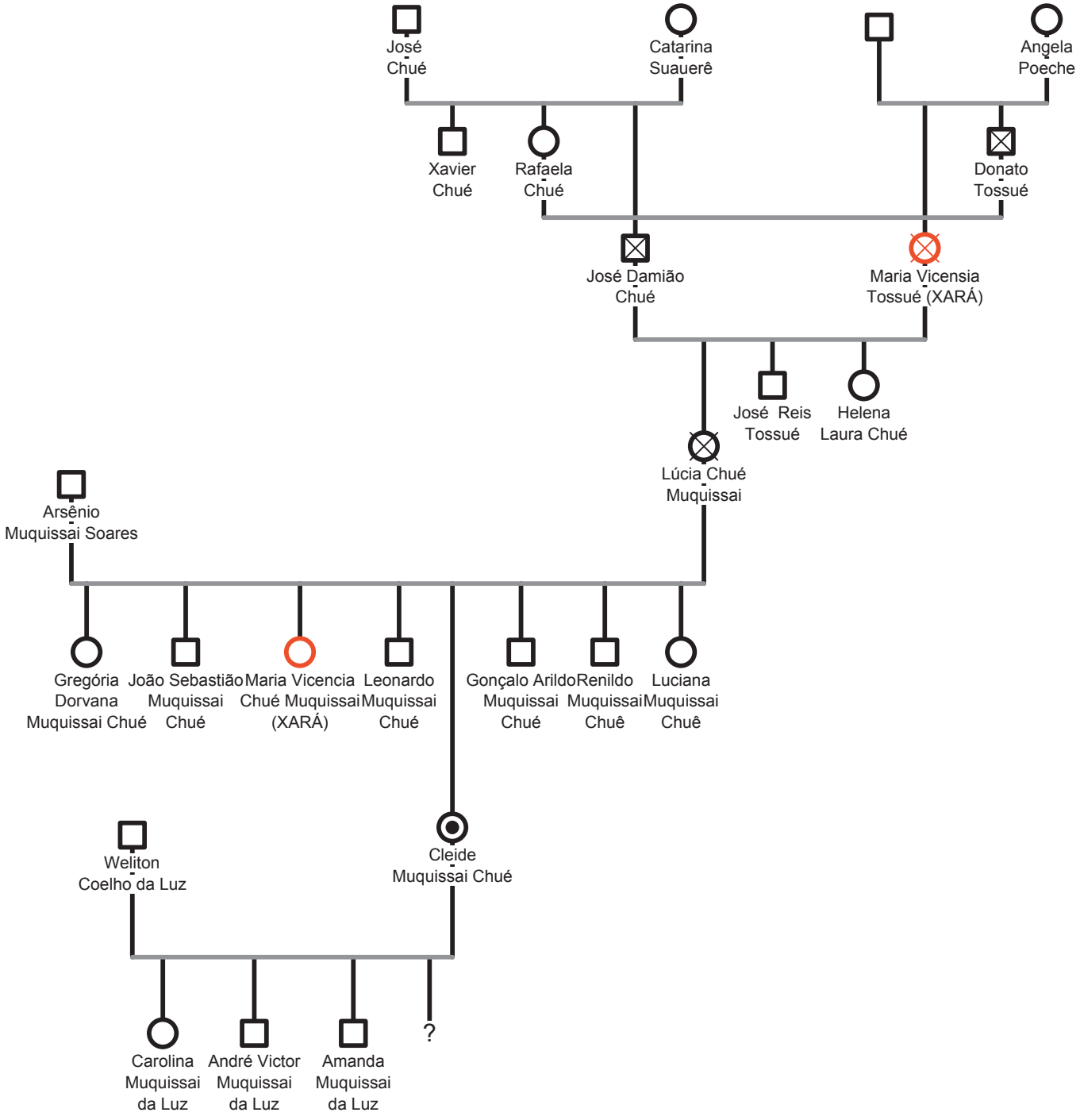
Fábio Soares Flores e Maria Vicência Chué Muquissai



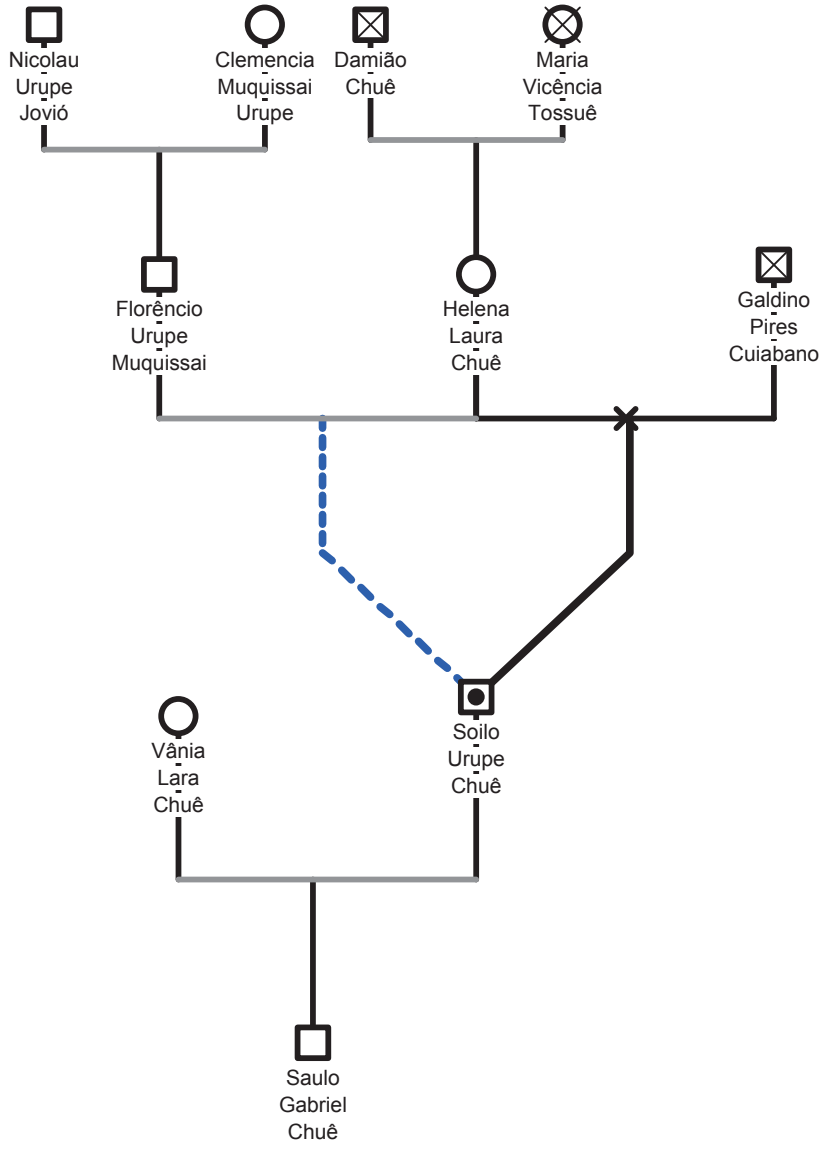
João Batista Muquissai Urupe e Luzimira Pachuri Araújo



Cleide Muquissai Chué e Welliton Coelho da Luz



Soilo Urupe Chuê e Vânia Lara Chuê



Os casamentos ocorreram entre pessoas de famílias portadoras de sobrenomes indígenas distintos: Muquissai, Urupe, Tossué, Chué, Macoño, Manacá, Massavi[61]. Esses sobrenomes podem variar, sendo possível encontrar, entre dois irmãos consanguíneos, o nome Urupe numa aldeia e Rupe, em outra; Suê estaria relacionado a Shuê, Chuê e Chué; e nomes que foram alterados de Muquissai para Surubi. Os motivos dessas variações são explicadas pelos mais velhos a partir de diferentes fatores, desde erros de grafia nos registros cartoriais ou adequação dos nomes no Brasil, negação da identificação dos nomes indígenas; como meio de se livrarem dos assaltos militares à procura de homens que servissem como soldados na Guerra do Chaco (Bolívia e Paraguai), entre os anos de 1932 e 1935[62], como ocorreu com a mudança de alguns membros Muquissai para Surubi.

Os sobrenomes indígenas marcam as diferenças entre as famílias de Vila Nova Barbecho e de outras comunidades chiquitano do Brasil. Os sobrenomes podem orientar ainda escolhas e critérios para casamentos, vida cerimonial e tratamento de doenças por meio do curandeirismo. Ao longo da fronteira entre Brasil e Bolívia ressaltam os sobrenomes: Massavi, Tomichá, Manacá, Poché, Rodrigues, Poquiviviqui, Matata, Surubi, Pedrassa, entre outros.

As famílias de Vila Nova Barbecho possuem sobrenomes indígenas cujos termos correspondem a seres não humanos, ou substâncias com poderes especiais. Uma mulher descreveu que o sobrenome Macoño pode ter se originado de *makamã,* nome de um pássaro que come cobras venenosas, seus excrementos podem também matar. Esse pássaro tem poder de adivinhar quando irá chover, ao cantar sobre uma árvore verde, na presença do sol. Possui o peito branco com manchas pretas. Quando uma criança o imita, à noite será importunada e tende a chorar.

Já o sobrenome Chué foi identificado como "orelha de um pau podre" (o cogumelo), fixada em uma madeira morta. À noite produz claridade, como um vaga-lume. Muitos o utilizavam para andar pela mata pois clareava o caminho.

O termo Urupe corresponde a taquara com a qual fabricam as flautas e o pífano. Na forma de cruz é usado para "surrar" e acalmar uma pessoa com raiva e, ainda seu poder transforma a condição de uma pessoa que teria se "encantado" para o estado de gente.

---

61 Através de comunicação pessoal, a austríaca e linguista Sieglind Falking me explicou que os termos em negrito correspondem a sobrenomes de famílias extensas da região da Chiquitania (Tossué = **Tosubé** / Chué = **Chuvé** /Jovió = **Yovió**):"*en realidad, no se sabe cómo llegaron los Chiquitanos a sus apellidos en la época colonial, tampoco le podría dar un modelo de la formación de nombres apellidos. Eso queda todavía para investigar*".

62 Durante expedição pela fronteira entre Brasil e Bolívia, Rondon (1936, p. 269-270) argumenta: "Os Chiquitos arcaram com o sacrifício da guerra do Chaco. Enquanto bolivianos civilizados emigraram para o Brasil ou desertaram das fileiras, refugiando-se nos campos da Fronteira, os Chiquitos seguiam em grandes levas 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".

Os homens transmitem seus sobrenomes paternos ao longo das gerações, e as mulheres seu sobrenome, por apenas uma geração, que seria o sobrenome do avô de sua mãe. Isto porque após o casamento o sobrenome da mãe será substituído pelo sobrenome do seu esposo, conforme a regra seguinte:

"Nome - Sobrenome do pai - Sobrenome da mãe".

Dessa forma, uma criança é identificada pelo seu primeiro nome , depois viria o sobrenome indígena de seu pai, em seguida, o sobrenome oriundo de sua mãe. Entre os Chiquitano o sobrenome que predomina é aquele do ancestral masculino, ou seja, do *taita* (papai grande), ou ainda, o primeiro de três gerações. Os membros familiares portadores dos mesmos sobrenomes chiquitano são classificados de parentes. E os casamentos entre parentes (mesmos sobrenomes) até a terceira geração são considerados incestuosos. Os portadores de sobrenomes distintos são afins potenciais para casamento, por isso se mantém.

O casamento preferencial chiquitano ocorre geralmente entre pessoas que vivem no limite de aldeias. Para os anciãos, um bom casamento é aquele entre os não aparentados; por este motivo, orientam a proibição de relações com primos até a terceira geração, explicando que parentes são aqueles que possuem os mesmos sobrenomes, ou seja, Muquissai casa-se com Tossuê, mas não se casa com Muquissai, porque seriam parentes e a relação desaprovada.

Contudo, dentro da aldeia Vila Nova Barbecho, já não é possível homens e mulheres casarem-se entre si porque todos são classificados de parentes. Também é desaprovado o casamento entre compadres e comadres, ou entre filhos dos compadres e comadres. Isto porque ocorre um tipo de "relação ritual" entre as famílias, que cria vínculos, regras e novos termos de classificação (padrinho, madrinha, afilhado, compadre e comadre), estendendo-se aos demais membros das famílias que, em certo nível, estariam relacionadas entre si. Este tema será discutido no próximo capítulo. Essa regra é respeitada, sendo que sua transgressão é motivo de imensa vergonha. Uma mulher chiquitano da aldeia, casada com um jovem que trabalhou na fazenda São Pedro ressaltou: "*Os jovens da aldeia precisam casar fora, de preferência com alguém que seja igual à gente, do mesmo tipo*".

De acordo com Bortoletto (2007, p. 149-151), muitos dos casamentos chiquitano ocorrem com trabalhadores de fazendas ou moradores de assentamentos de reforma agrária, ou seja, não índios ou "estrangeiros". Ela aponta que há equivalência entre a virilocalidade e a uxolocalidade quando o matrimônio ocorre com os "homens de fora" (de municípios vizinhos, que vieram sozinhos ou com os pais para trabalhar nas fazendas); por este motivo, ocorre uma grande preocupação

dos Chiquitano com a escolha do local de moradia, pois os "filhos dos estrangeiros não são distinguidos das demais crianças do grupo".

O que os Chiquitano estão chamando de "mesmo tipo", conforme aventado pela jovem da aldeia Vila Nova Barbecho, são pessoas que compartilham modos de vida comuns com o trabalhador de fazenda, o assentado de reforma agrária parece estar mais próximo de sua forma de existência, pelo assemelhamento e sociabilidade. Este entendimento se aproxima da análise de Marcela Coelho de Souza (2004) sobre o material Timbira, para quem o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos e o "verdadeiro humano" é um parente. Contudo, tal "identidade" deve ser construída por meio do assemelhamento corporal, da consubstancialização, da nominação, da convivência e sociabilidade.

Há, portanto, um investimento para tornar-se humano. O que faz o parentesco é o *processo de consubstancialização*, uma qualidade que depende do modo como os sujeitos conduzem o relacionamento e se revela, em seus corpos, por meio de efeitos visíveis nas pessoas envolvidas. A reafirmação contínua desses vínculos no trabalho, na vida diária é o que distingue os parentes "próximo-reais" dos "distantes". (COELHO DE SOUZA, 2004, p.29 e 44).

Contudo, a preferência de casamentos com outros chiquitano tem expressão direta na questão dos sobrenomes, afinal é preciso que se casem "entre iguais", porém diferentes e alguém de sobrenome chiquitano. É possível que os sobrenomes correspondam a uma substituição das lógicas de identidade e diferença, operantes num regime de maior dispersão espacial no contexto atual das comunidades. Se pensarmos que a distância, como propôs Viveiros de Castro, opera como um gradiente no sistema de classificação de parentes, os sobrenomes marcariam essa diferença num raio de expansão de três gerações. Neste entendimento, os sobrenomes chiquitano funcionam como um sistema de manutenção de diferenças internas e fronteiras externas do grupo, ainda que fluidas, num contexto de concentração populacional e risco de dissolução do grupo pelos casamentos com os de fora.

A antropóloga Bortoletto (2007, p. 149-151) considerou que os casamentos com os "homens de fora" resultam em maior vulnerabilidade, pois encontrou mulheres separadas morando com os pais e outras casadas pela segunda vez. Os casamentos com "homens pobres", distintos dos patrões, eram mais comuns, e aqueles com "homens ricos" eram desaprovados. Outros casos são também os casamentos com viúvas, mulheres mais velhas e situações de casamentos oblíquos que se aproximam da avuncular. O sentido de "homem pobre" e "homem rico" será analisado mais adiante.

O casamento entre membros dos mesmos sobrenomes, como já foi ressaltado, é considerado pelos anciãos de Vila Nova Barbecho, relação incestuosa. Experiência

análoga foi descrita por Peter Gow (2003, p. 64) sobre os Cocama da Amazônia peruana. O antropólogo analisa que o sangue transmitido é marcado pela transmissão dos sobrenomes, e estes estabelecem os limites do incesto. Em caso de mudança total de sobrenome, como ocorre com algumas moças da região, não se trata de "disfarçar suas identidades", mas de demonstrar interesse em abandonar seus laços de parentesco.

No entendimento do antropólogo, o contato diário de mulheres cocama com espaços domésticos de não indígenas, e fazendas de "brancos" também identificados como "ricos", mudaria seus corpos aos seus próprios olhos e aos de seus parentes, pois sustentam que, nessa circunstância, seus sangues e traços corporais, mudam efetivamente; como já foi abordado por Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979), os corpos são feitos, construídos e transformados por meio do compartilhamento de substâncias, alimentos, palavras e doenças. Através do olhar do branco ou do rico, a mudança de nome da moça implica em não querer ficar perto de seus parentes, o que indicará, aos seus próprios olhos, sua crescente civilização e uma potencial esposa, fora da aldeia; a mudança de sobrenome registra, no plano onomástico, esta modificação. (GOW, 2003, p. 64-66).

A regra de residência tradicional dos Chiquitano prescrevia que o noivo, ao se casar, residiria na casa de seu sogro por um tempo e formaria parte da família extensa. O genro teria como obrigação ajudar o sogro em qualquer trabalho, como buscar lenha para cozinhar, buscar água no córrego que será utilizada nos afazeres domésticos, capinar o terreno em volta da casa e ajudar no cuidado com a roça da família. Eventualmente, sairia com outros rapazes ou com os meninos da família para pescar e caçar. Já a filha realizaria várias tarefas, como preparar refeições, lavar a louça e a roupa, auxiliada pelas irmãs mais novas. E, depois de um tempo, os noivos poderiam mudar de residência, nas proximidades da moradia do pai da noiva (RIESTER, 2006, p. 81; BORTOLETTO, 2007, p. 148).

Uma anciã de Vila Nova Barbecho narrou que um procedimento adotado por um homem que desejava se casar com uma jovem era o de cortar um feixe de lenha e deixá-lo na porta da casa da família da pretendente. Em seguida, o pai da noiva procuraria saber quem teria deixado ali o feixe e, após identificar a pessoa, avaliar se consentiria ou não uma conversa que deveria ocorrer na presença dos pais da noiva. As mulheres se casavam entre 18 e 20 anos; já os homens, aos 25 anos. Explicaram-me que essa idade corresponde ao tempo de preparação da mulher e do homem, após um aprendizado para o trabalho e do pensamento direcionado para o que estariam fazendo. Este contexto em parte já vem se modificando, como já foi descrito anteriormente.

Após o casamento, a mulher modifica seu *status* social e passa a ser tratada por meio dos pronomes "dona" e/ou "senhora". E, com a ausência do marido que sai para

trabalhar na fazenda, a mulher assume também as atividades na roça. Os homens estão ligados quase exclusivamente ao trabalho nas fazendas da região, sendo responsáveis pela entrada de dinheiro na família e, consequentemente, na aldeia. Em alguns casos, permanecem a semana toda na fazenda e só retornam no final de semana; possuem habilidades com manejo do gado, construção de cercas, plantio, capina e limpeza dos roçados, confecção de trançados das folhas das palmeiras buriti, indaiá e ainda com a caça e a pesca (BORTOLETTO, 2007, p. 159-160).

Uma criança chiquitano aprende os serviços domésticos no cotidiano, desde os seis anos de idade. Às meninas, é destinado aquecer a lenha para produzir fogo, lavar a louça, fazer café e chá, preparar almoço e jantar, cuidar dos irmãos menores, limpar o terreiro, lavar roupa e ainda preparar a chicha. A mulher passa grande parte do dia na cozinha, lugar onde prepara os alimentos; dedica-se a assuntos pessoais relacionados com os filhos, marido e acontecimentos outros que requerem segredo. A menina sai da aldeia sempre em companhia da mãe e, depois de casada, acompanha o marido. Em ocasião de festas, dançam "*bailes"* (dança para casais).

Os meninos são ensinados a apanhar água do córrego, limpar o terreiro, carregar lenha, espantar pássaros que atacam a roça e, aos doze anos, colaborar com o pai na limpeza e plantio das espécies cultivadas na roça, e aprender a pescar e caçar. Os Chiquitano iniciavam a trabalhar cedo com os patrões. Particularmente os jovens do sexo masculino eram levados pelos fazendeiros, com a permissão dos pais, desde os doze anos de idade. E começavam a participar das festas depois que iniciavam a trabalhar.

Com apenas onze anos de idade, o ancião de Vila Nova Barbecho iniciou a trabalhar para um fazendeiro, mas antes seu pai o orientou: "*Eles vão te chamar de índio, bugre e chiquitano, e não adianta se zangar porque você é, tem que aguentar.* E, continuou: *Os filhos do fazendeiro falavam: 'Você é índio!', e eu ficava quieto, tinha paciência*".

1.5. HUMANIDADE E NOÇÃO DE PESSOA

A autodesignação chiquitano não é consenso em nenhuma das aldeias no Mato Grosso. E, ainda, alguns Chiquitano se sentirão insultados ao serem chamados de índios, fato que pode ocorrer até mesmo entre membros de famílias que possuem relações de parentesco, compartilham mitos e rituais.

A recusa pelo etnônimo Chiquitano foi problematizada por antropólogos que estudaram a região, sustentando que tal decisão decorreria dos preconceitos relacionados a uma dinâmica da vida na fronteira, que os teria classificado de "estrangeiros", "traficantes de drogas", "ladrões de caminhões", "ignorantes", por esta razão fariam opção pelo silêncio, calando sua língua, buscando proteção através de sua invisibilidade

(Silva, 2008, p. 14). Ou, ainda, que seriam pressionados por fazendeiros locais para a tomada de "autorrepresentação não indígena", porque que sua "identidade indígena" lhes garantiria o direito ao território tradicional (PACINI, 2012, p. 72).

A história dos Chiquitano no Brasil esteve relacionada ao medo e à vergonha, oriundos de seu processo nas reduções jesuíticas; do "trabalho escravo" nos seringais com o extrativismo de borracha e poaia; e nas fazendas com manejo do gado, construção de cercas, cujo processo os forçou ainda a deixar de falar a própria língua, para que se tornassem "cristãos e civilizados", "brasileiros" ou ainda "pobres", como veremos adiante.

O modo como os Chiquitano chamam a si mesmos na região coloca questões para analise. Gostaria de partir daquilo que os Chiquitano estão dizendo quando negam a "identidade étnica" ou quando afirmam outros tantos nomes como meio de autoclassificação.

As famílias chiquitano que vivem em território brasileiro, embora se autodesignando através deste etnônimo, quando comparadas com as que vivem na Bolívia, contestam: "*Nós somos brasileiros*, *somos diferentes, temos nossa música, nosso jeito*". Ou ainda, diante do fato de serem indagadas se seriam ou não indígenas: "*Não andamos nus e não queremos ganhar comida sem trabalhar, por isso não somos índios*". Além disso, uma anciã chiquitano de Vila Nova Barbecho afirmou: "*Eu não vou andar nua por aí, porque eu sou gente*". E continuou: "Índio era o primeiro, que vivia nu e matava pessoas". O argumento que emerge, insistentemente, é o de que "nós somos gente!".Um aspecto importante está na centralidade desse debate, o da diferenciação, pois situa onde vivem (serem brasileiros) e sua concepção de índio atribuídos ao corpo e ao trabalho.

O antropólogo e jesuíta Pacini (2012, p. 570-572) recolheu termos de falantes da língua chiquitano, tanto do Brasil quanto da Bolívia, com o objetivo de subtrair uma expressão nativa análoga à de identidade. Há duas narrativas contidas na tese do antropólogo que chamam a atenção: a de Januário Soriocó, Maestro de Capela de Santa Ana (Bolívia), que explicou: "[...] *tenemos un dueño, fuimos bautizados con un nombre* [...]", "*hiriorch kuchanama*", e traduziu: "*se bautizó la criatura*". A outra narrativa é a de Rosária Lopes, da aldeia Acorizal, Brasil: "*Achonhẽ ta* [nós somos] *cristianuka* [cristãos]", e traduziu: "*Nós somos gente!*". Insistiu: "*Hiriorch na kuchanama*", e traduziu: "*Batizou o bebê*".

De acordo com as narrativas chiquitano logo que uma criança nasce é classificada de "*criatura*" sem nome e sem dono, condição, portanto, de não humanidade – *tsauka* (filho dos montes, bárbaro, não batizado, sem dono). E, após o rito batismal, este ser é transformado e recebe um nome, torna-se gente, adquire

a condição de *tsaika* (filho de Deus) e dessa maneira define-se a quem pertencerá a "*criatura*", quem será o seu dono.

Um ancião Urupe argumentou que, antes do batismo, a criança é chamada de "*indinho*" e, após o batismo, recebe um nome. E completou: "*Se não existisse compadre, não haveria respeito, não haveria batismo, e as pessoas seriam como criaturas, como bichos"*.

Tomando por analogia os termos descritos nessas narrativas, "índio" pode ser um termo similar à "*criatura*", uma criança assim que nasce ainda não é gente, não tem um dono e, somente após o rito de passagem, receberá o nome de santo e, dessa maneira, inicia seu pertencimento a um coletivo – "nós" (cristãos, batizados, filhos de Deus, gente). Esta afirmativa nos permite pensar que "índios" e "*bichos*", na perspectiva chiquitano, estariam relacionados entre si e designam o idioma da "não humanidade", um plano oposto ao da divindade.

A diferença entre batizados e bárbaros é marcada pelos Chiquitano desde o nascimento, durante toda a sua vida, e mesmo nos rituais realizados diante da morte, por isso os *tsauka* são enterrados fora dos muros dos cemitérios, casas daqueles que são batizados (PACINI, 2012).

Falkingler (1993, p. 9; 2012, p. 11) descreveu que a noção de humano para os Chiquitano da Bolívia teria quatro termos distintos e correspondentes: *macrirritianuca* (os cristãos, em sentido amplo, referindo-se a todos os humanos e, em sentido restrito, aos batizados); *marraraca* (os mestiços que falam espanhol, com os quais é preciso tomar cuidado); *macrincoca* (estrangeiros brancos); *masauca* (os selvagens); *macuriuca* (os seres entre homens e demônios, que representam o mal em geral e ainda os judeus que mataram Jesus, segundo a tradição cristã); e os *macrirritianuca*, ou seja, os que falam *besüro* (em chiquitano, "correto") e "somente neles se pode confiar e somente na frente deles se pode falar". Portanto, as diferentes noções do humano estariam presentes nos modos de relação que os Chiquitano constroem, criam e redefinem em seus próprios termos, não se limitando a um único modo de produzir alteridades.

Retomando a indagação primeira, sobre por que os Chiquitano se sentem insultados ao serem classificados como índios, o texto de Peter Gow (2003) é elucidador e corrobora nossa argumentação: os Cocama da Amazônia Peruana, ao tentarem "se passar por peruanos" e resistirem em "serem chamados de índios", não estariam passando de uma identidade para outra. Diante dos contextos, são associados a "camponeses, ribeirinhos, de sangue misturado"; na concepção Cocama, o nome é que estaria em mutação. Para o autor, trata-se de um problema de nominação relacionado à sua onomástica, mais do que um problema de identidade étnica.

A etnografia sobre os chamados "ex-Cocama" corresponde a tantas outras histórias dos povos da Amazônia analisados pela Antropologia cultural, porém descrita como um caso de "aculturação" ou de "identidade étnica", pelo fato de os povos viverem em muitos contextos "como habitantes da cidade", embora em seus antepassados fossem povos falantes da língua tupi. Para analisar o processo do "ex-Cocama", o autor faz uma releitura das etnografias produzidas, a partir da literatura socioantropológica amazônica e do parentesco e demonstra que o fenômeno do "ex-Cocama" faz sentido enquanto uma "variante transformacional de outros sistemas de parentesco", e corresponde a um "processo contínuo e uniforme de transformação da identidade", que não teria começado ali (ibid., p. 57-59).

Os "ex-Cocama" são, portanto, aqueles que têm sobrenomes Cocama, mas que não são Cocama no sentido tribal. Os Cocama tribais existiram no passado e são os ancestrais dos Cocama contemporâneos, situados entre povo tribal e estrangeiro. Toda tentativa, por parte do Estado peruano na década de 1960, e de antropólogos e missionários, de fazer os Cocama reafirmarem suas identidades ou afirmarem que eram povos tribais correspondia àquilo que compreendiam pela categoria "tribo", e relutavam, portanto, em ser povo tribal, por isso se apossaram de um nome identificando-se como "peruanos". A vida Cocama parece constituir uma variante da lógica social indígena amazônica e suas origens são locais (Peter Gow, 2003, p. 70).

Segundo Amoroso (2006, p. 193), algumas abordagens históricas e antropológicas perseguiram o "conceito de pureza" para a identificação dos povos indígenas da Amazônia[63]. Tanto a Etnologia como missionários e órgãos de tutela do Estado que atuaram na região empreenderam projetos e estudos com esse entendimento; como exemplo, a antropóloga demonstra que, em meados do século XX, Wagley e Galvão (1949), Baldus (1964) e Murphy (1960) utilizaram o termo "aculturação" para representar a imagem de uma Amazônia onde os nativos perdiam suas culturas, e se assimilavam à massa não indígena de camponeses rurais, por meio das transformações advindas dos sistemas de patrões, do cristianismo e das relações de mercado.

De acordo com Peter Gow (2003, p. 198), o tema central para o projeto dos estudos de aculturação foi o conceito de "assimilação" quando, após um período prolongado de contato e mudança social, a cultura particular da sociedade nativa amazônica se tornou idêntica às suas vizinhas e, em consequência, seus membros se tornaram assimilados à sociedade envolvente. O fundamental é compreender o

63 O historiador Acir Fonseca Montecchi, contratado por fazendeiros da região, escreveu um contralaudo à FUNAI, argumentando que os Chiquitano não seriam indígenas, por isso não teriam direito ao território no Brasil. O historiador partiu do pressuposto de que seria a categoria "pureza" que definiria o conceito de indígena. De posse desse entendimento, os Chiquitano foram analisados como mestiços, não indígenas, negando seus direitos territoriais.

que os povos indígenas estariam dizendo quando utilizam determinados termos, a exemplo dos Piro, que ao afirmar "somos misturados, ou de sangue misturado", procuraram marcar a diferença em relação aos "selvagens, não civilizados". E "ser civilizado" para os Piro seria o mesmo que "viver bem, ser autônomo", a fim de contrastar com a vida de seus ancestrais, que viviam na floresta e trabalharam com os patrões nos seringais.

O antropólogo afirma que, para os Piro que vivem no Baixo Urubamba, ser civilizado não se opõe a uma cultura tradicional que foi perdida, mas distancia-se da vida de seus ancestrais (*tiempo de caucho, de la hacienda*), que viviam na floresta (*gente de monte*) desamparados e na ignorância, como escravos dos brancos, os não indígenas. Neste entendimento, "ser civilizado" é ser autônomo e livre das opressões de seus patrões, capaz de viver em uma vila, de acordo com seus próprios valores, comer "comida real", produtos de seus cultivos, viver com seus parentes (Peter Gow 1991, p. 2-3; 62-63).

Entre os Piro, há diferentes categorias de diferenciação as quais estão estruturadas de maneira a mudar ao longo do tempo: o tempo das fazendas, o tempo da borracha, o tempo dos meus pais, dos meus parentes. Em cada tempo ocorre uma relação entre dois conjuntos que tende a mudar, por serem categorias dinâmicas. Quando os Piro trabalhavam nos seringais, afirmavam que eram gente civilizada, por isso queriam uma vila com reconhecimento jurídico, escola e consumir produtos que circulavam nesses espaços; para tanto, contrastavam-se com os "povos da floresta". Os que não consomem são ignorantes aos conhecimentos civilizados, vivem como "animais", não vestem roupas, não comem sal e são escravos de fazendeiros. E "gente civilizada" não é oposta a "gente nativa", por isso se colocavam ainda como "gente nativa", porque ambas são afirmações de superioridade, embora nem todos os civilizados sejam nativos e nem todos os nativos sejam gente civilizada. "Gente nativa" descende de "ancestrais". Neste sentido, inclui relações de parentesco, são pessoas capazes de trabalhar na floresta, estabelecem comunidades nativas e se opõem aos que vivem na cidade; é um nome civilizado (Peter Gow 2003, p. 265-274).

Sobre esta questão, Eduardo Viveiros de Casto (1996, p. 122) afirma que: "[...] a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos), conferidos por outros povos". A objetivação etnonímica incide, primordialmente, sobre os outros, não sobre quem está na posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria dos 'eles', não à do 'nós'.

Como apontou Calavia Sáez (2013, p. 9), em alguns contextos, o etnônimo pode ser reivindicado enquanto portador de algum tipo de informação valiosa, sobretudo do tipo histórico, o que permite reconstruir fragmentos da

trama do contato, mostrando quem, em cada caso, atuou como descritor ou nominador dos outros e dá pistas interessantes sobre as relações entre as etnias: de parentesco, hostilidade, registros jocosos sobre o modo de alimentação, aparência ou costumes em geral.

O caso dos Chiquitano propõe pensar que outras possíveis autodesignações estariam sendo mobilizadas do que apenas uma 'unidade indiferenciada e totalizante'. Impõe-nos novas compreensões de sua constituição dinâmica e criativa, a depender ainda das relações com os outros, indígenas ou não indígenas com os quais se casam, ou estabelecem intercâmbios; dentre eles, os órgãos indigenistas, pesquisadores, fazendeiros, religiosos. Em muitos casos, a autodesignação depende da relação em questão. Ocorre que há uma recusa por uma "essencialização identitária", pois, ao enfatizar que "não somos chiquitano", poderiam reivindicar: "porque somos diversos chiquitano". Parafraseando Gallois (2007) sobre os Waiãpi: "diversos e diferentes".

Gallois (2007, p. 49) discute que, no caso guianês, a ideia de sociedades isoladas e fechadas sobre si mesmas dominou, durante muito tempo, as descrições das sociedades indígenas guianenses, tendo sido amplamente apropriada pelo senso comum, dificultando o entendimento das redes de comunicação regional. Essas concepções mascaram ricos processos por meio dos quais esses grupos se "reclassificam permanentemente aos outros e a si mesmos", em gradientes altamente manipuláveis de alteridade, sendo fundamental desconstruir o recorte localista e étnico diante das relações históricas e contemporâneas na região.

Quando os Chiquitano negam serem indígenas ou utilizam outros termos para se autodesignar, como veremos adiante, colocam em debate sua constituição. Além disso, suas mobilidades e migrações constantes, fissões e fusões familiares, como já apresentadas, demonstram que seus coletivos são constantemente recriados, sem que abandonem regras de organização social, rituais e relações de parentesco, como outros estudos já revelaram[64].

A negação chiquitano está longe de responder à indagação "ser ou não ser chiquitano", porque corresponde a um marcador de diferenças, a um modo de relação que evidencia as multiplicidades desse coletivo humano, seja por meio dos "sobrenomes indígenas", que indicam o parentesco, ou ainda pela incorporação de termos não indígenas, como o de "pobres, católicos" utilizados para expressar alteridades, nós/outros.

---

64 Os estudos sobre a história das missões jesuíticas, migrações ameríndias e mudanças dos limites territoriais entre o Brasil e a Bolívia foram analisados por Meireles (1989), Silva (2000, 2004, 2008), Moreira da Costa (2002), Bertolleto (2007) e Pacini (2012).

Nas etnografias produzidas no Brasil e na Bolívia sobre os Chiquitano o termo "pobre" aparece como identificação. Nordenskiöld (1922), embora não tenha se referido aos Chiquitano como "pobres" afirma que todos os *Churapa* eram "servos dos brancos", "escravos por dívidas" que teriam com seus patrões que não lhes permitiam que as quitassem. Rondon (1936, p. 269), após a Guerra do Chaco, faz descrições sobre a fronteira do Brasil com a Bolívia como "zona empobrecida". Recentemente, Pacini (2012, p. 71; 541) propôs uma abordagem da desigualdade social, ao argumentar que os fazendeiros teriam suas riquezas à custa do trabalho dos "pobres" (referindo-se aos Chiquitano). Contudo, interessa-me compreender o que os Chiquitano dizem quando se utilizam da categoria *pobre* como autorreferência.

No estudo de Silva et al. (1998, p. 40), o termo "pobre" aparece como autoidentificação chiquitano; a antropóloga indagou a um homem de Morrinho sobre quem eram as pessoas que viviam na comunidade, e ele respondeu: "*Estranhos aqui é só os fazendeiros. Nós, que é pobre, aqui é tudo parentalha*". Outra descrição importante, que orienta para a noção de *pobre* diz que "[...] *antes, a gente morava onde queria, né? Num gostava daqui, mudava pra lá*, *ficava morando criança, vaquinha, porquinhos, ninguém mexia* [...] *é assim*, *e agora está difícil a vivência do pobre*" (SILVA et al., 2004, p. 23-39; 43-53).

Embora a antropóloga não analise o termo em questão, parece-me possível associar o designativo de "pobre" para um coletivo, uma forma de existir, pois esta noção está relacionada à convivência entre pessoas que compartilham um espaço, um modo de vida que expressa a co-residência sob o "idioma da ajuda". Como observou Peter Gow (2003, p. 66), seria o mesmo "idioma das relações de parentesco" que difere do modo de vida do "rico", sobretudo porque o rico não está ligado a pessoas "pobres" por este tipo de relação.

Um comentário semelhante aparece na tese de Bortoletto (2007, p. 151, nota 16), quando afirma sem, porém, se aprofundar, que os Chiquitano identificavam a si mesmos como pobres, em oposição aos fazendeiros, que seriam "patrões" e "ricos". Muitas das mulheres chiquitano teriam se casado com trabalhadores braçais de fazendas e moradores dos assentamentos de reforma agrária, indicando que, por não serem estes, proprietários de terras, nem serem patrões, esta condição os tornava mais próximos.

A categoria de "pobre", em oposição a de "fazendeiro" e "rico", incorpora a de "trabalhador de fazenda", um afim preferencial, porque ele passa por condições adversas, como aquelas vividas pelos Chiquitano. O trabalhador de fazenda é aquele com quem os Chiquitano partilham o trabalho, comem juntos o alimento servido na fazenda, trocam conversas, bebem juntos e participam de festas.

O estudo de Isabelle Daillant (2003, p. 61-62) sobre os Chimane (Tsimane), do grupo linguístico Macro-Pano, aborda, entre outras questões, como estes ameríndios

construíram para si a autorreferência de "pobres". Em meio a um contexto em que são inferiorizados na sociedade boliviana, utilizam roupas e nomes estrangeiros, alguns objetos adquiridos possuem valor maior do que deve ter sua utilidade, muitos preferem certos tipos de alimentos enlatados a alguns de seus próprios alimentos tradicionais. Tais representações conteriam "marcas de civilização" e permitiriam aos *Chimane* gerar um terceiro espaço entre o "selvagem" e o "civilizado-rico": os "pobres", nos quais eles se reconhecem. Nesta posição, tendem a "zombar" de seus pares mais isolados, assegurando para si "o estado de mais pobre, ao invés de selvagem"

Quando indaguei a uma anciã de sobrenome Muquissai Urupe de Vila Nova Barbecho se há um termo, além de chiquitano, para referir a si mesma, respondeu-me "*pobre*" e, para os não chiquitano: "*rico, characa, pagão, branco*". Na concepção chiquitano, *rico* é designativo de *branco*, *mestiço*, *fazendeiro*, *patrão*, aquele que tem dinheiro, bois, carros, casa, bens, acesso à cidade, e ainda, em suas palavras: "*são aqueles que possuem* as "*riquezas deste mundo"*.

De acordo com as narrativas, são raros os casamentos entre Chiquitano [pobre] e não Chiquitano [rico], contudo, se isto ocorrer, será desaprovado pelos anciãos e os filhos dessa união serão chamados de "bugres", pois consideram que a mistura de sangue constitui substâncias de dois mundos distintos.

Silva (1998, p. 28) analisou que o termo "bugre é um atributo que nega a condição de cidadão aos Chiquitano", e Pacini (2012, p. 7) afirma que seria um estereótipo um pouco mais aceito entre os Chiquitano que o de indígena, porque "estariam a meio caminho da civilização", constituindo uma classificação que se assemelha ao "caboclo" da região amazônica, enquanto indígena, corresponderia ao "selvagem, distante da civilização".

A noção chiquitano de "pobre" inclui ainda o contexto espacial, os lugares onde vivem, a fim de diferenciar daqueles lugares onde vivem os ricos: "os pobres daqui" e "os ricos de lá", compreendem que vivem na fronteira, em casas de barro; e os ricos vivem na cidade, em casas de alvenaria com azulejo. Uma mulher chiquitano de sobrenome Massari de Vila Bela da Santíssima Trindade esclareceu que "*bolivianos são aqueles que vivem de Santa Cruz para cima, são estrangeiros, brancos, como os europeus, e chamados de cambas*[65]". Explicou que aqueles que vivem na fronteira são "*fronteirano, mas não boliviano*", por isso seriam diferentes, e me recomendou prestar atenção no "*cabelo liso*" e na "*pele escura dos fronteiranos*", indicando que existem diferenças inclusive em seus corpos[66].

---

65 "Kamba" ou "Camba"é um nome ameríndio, porém mobilizado pelos chiquitano para produzir diferenciações.

66 Os Chiquitano se relacionam por meio de casamento, compadrio e amizade com *quilombolas* de Vila Bela da Santíssima Trindade, que ocupam comunidades ao longo dos rios Alegre e Guaporé, e criam

Os Chiquitano explicitam que suas moradias são "*sombras*", lugares temporários, porque, de acordo com uma anciã de sobrenome Muquissai Urupe de Vila Nova Barbecho: "[...] *nosso lugar está à nossa espera* [...]*, nossa verdadeira morada não é aqui, mas na glória, a terra prometida onde cada pessoa tem o direito de ter um pedaço e desfrutar de bens, belezas e riquezas*". Além disso, [...] *tudo o que fizermos na terra servirá para a glória, e somente lá receberemos a recompensa esperada: uma casa iluminada*, *casa de rico*!".

Na perspectiva chiquitano, há dois tipos de riqueza: aquela que é alcançada na terra pelos "brancos, mestiços e fazendeiros"; e a outra, alcançada na Glória (último patamar celestial), destinada aos Chiquitano. Se, na terra, fazendeiros e brancos são os ricos, na glória, eles serão os pobres; ou ainda, se os Chiquitano são os pobres da terra, na glória serão os ricos. Ocorreria, portanto, um processo de inversão, e a glória seria talvez o mundo chiquitano invertido. É importante observar que nestas concepções, a noção de pobre aqui é ainda explicitada a partir das suas concepções cosmológicas. Em seu sermão na capela da aldeia, a líder religiosa chiquitano de sobrenome Chué enfatizou que

> Os ricos que têm dinheiro, boi, carro, é que são pobres, e os pobres são os ricos; os que rezam, amam, partilham, estão cumprindo uma missão, a cumprir com Deus, pois temos que trabalhar e mostrar. Um dia, cada um vai prestar conta sobre sua existência, porque nós não somos deste mundo. Nosso lugar está à nossa espera para nós construirmos. Nós somos filhos do rei! (Trabalho de campo, Vila Nova Barbecho, 22 de fevereiro de 2012).

A riqueza na terra corresponde a um conjunto de bens recebidos que garantem poder, trabalho, comida, bebida e terra. Os Chiquitano dizem que a riqueza deve ser distribuída, porque ela é recebida; através do trabalho nas fazendas, eles sabem que contribuem para aumentar a riqueza de seus patrões e, por isso, têm expectativas de retribuição. Aqueles que distribuem a riqueza são vistos como generosos, e desfrutam do respeito e prestígio na comunidade. Uma das formas utilizadas para envolver os habitantes no bem-estar de uma família é organizar festas para beber chicha, os membros que convidam põem à disposição uma grande quantidade de alimentos e bebidas (RIESTER, 2008).

Há diversas narrativas coletadas por Riester (2006, p. 89-96; p. 92-95) nas quais os Chiquitano explicam a diferença entre os indígenas, os brancos e os

---

novos coletivos. Para este caso, seria necessária uma reflexão mais profunda sobre os termos que os Chiquitano mobilizam para as relações com quilombolas. Contudo, não é o foco desta pesquisa.

mestiços; uma delas é o conto do "compadre rico e o compadre pobre". O rico é o compadre enganador, aquele que não respeita as regras de reciprocidade, de repartir com seu compadre pobre o que adquiriu.

Outro conto é o de dois irmãos chamados Pipeto y Quiereto, que se empregam em diferentes trabalhos com o patrão que, de acordo com a narrativa, não era gente, mas Lúcifer (personagem bíblico), com o qual firmam um acordo de não terem raiva um do outro, caso contrário, aquele que primeiro percebesse o outro com raiva, poderia matá-lo. O patrão propõe ações irrealizáveis a Pipeto, que fica bravo e, por esse motivo, é ferido por seu patrão. Seu irmão Quiereto, ao tomar conhecimento do fato, se emprega no estabelecimento do patrão, cumpre todos os seus pedidos, entretanto, a fim de se vingar, realiza ações tidas como "sutis e inesperadas", por exemplo, quando o patrão lhe pede que o acorde com água quente, logo pela manhã, Quiereto lhe joga água quente sobre seu corpo e o patrão argumenta que havia pedido água quente para o café. O antropólogo conclui que as narrativas demonstram que "os não indígenas seriam inferiores aos Chiquitano", já que estes são "mais inteligentes, sua cultura é superior"; seus conhecimentos – referindo-se ao xamanismo na cura de doenças e experiências com cultivos e outras práticas – lhes proporcionam mais soluções.

Esta narrativa se aproxima de uma descrição que ouvi do cacique da aldeia Vila Nova Barbecho, ao comentar que as regras chiquitano são diferentes daquelas dos brancos e fazendeiros, e explicou que, durante a lua nova, os Chiquitano se abstém do corte de madeira, já que ela tende a apodrecer; do cultivo de mandioca na roça, porque tende a se estragar; da construção de moradias e da coleta do barro, porque poderá cair e o pote, ao ser queimado, se quebrar. Ou seja, a lua nova é tida como "lua forte", cujo olhar é capaz de intervir nas práticas e alterar tudo o que tem vida. Por outro lado, a lua crescente é uma "lua fraca" e recomendam tais atividades durante a sua fase. E, continuou, "*o fazendeiro não pensa assim. A ordem do patrão é para que todos trabalhem no período da lua nova*" e, embora o cacique saiba que o trabalho tende a não render, segue-a, silencioso, porém tem consciência, sabiamente, de que terá de replantar novamente, pois tudo se perderá.

Em Vila Nova Barbecho, há um mito em que o personagem bíblico Lúcifer é comparado a um gerente de fazenda. A narrativa possui várias versões, em uma delas Lúcifer é a transformação de José da Luz, um antigo amigo de Deus que, por desejo de obter poder inicia uma briga e se transforma em Lúcifer que receberá também o nome de "diabo". Vejamos a narrativa descrita por uma chiquitano de sobrenome Chué de Vila Nova Barbecho.

M1: Deus e José da Luz (Lúcifer)

Tinha um homem que era amigo de Deus e o nome dele era José da Luz, mas ele era diferente, porque ele ficava na terra e Deus no céu. O mensageiro dele era São Miguel. E Deus mandou São Miguel falar com José da Luz para cuidar bem da terra. José da Luz disse:

— Fala para ele que aqui eu é que mando e desmando.

São Miguel falou para José da Luz que parasse com aquilo, caso contrário a coisa ia ficar ruim. José da Luz se sentou no trono e queria mandar na terra, e o trono foi ficando escuro. São Miguel se sentou no trono, que ficou claro.

José da Luz falou a São Miguel:

— Eu sou mais que você; vamos ver quem é mais poderoso? — e começaram uma disputa. São Miguel era ainda jovem.

José da Luz escreveu *barata*, *aranha*, *serpente*, *fera*, coisas bravas.

São Miguel, *pássaros*;

José da Luz, *lagarta*;

São Miguel, *jardim*;

José da Luz, *besouro*.

Eles foram criando muitas coisas. São Miguel criou muitas coisas do bem e, enquanto brigavam, o dente do José foi crescendo, o chifre foi nascendo, dentes para fora da boca, unhas... Foram brigando com espada e logo ficaram cansados. Ninguém batia com a mão. Os anjos chegaram para ajudar São Miguel. Batiam com a corneta em José da Luz.

Em seguida, apareceu uma dona – Nossa Senhora do Rosário –, que batia e surrava José da Luz nas costas com o rosário. São Miguel derrubou José da Luz e pisou na barriga dele. Ao cair, a terra rachou e apareceu um fogo que queima, mas não clareia, por isso o lugar é escuro e não é possível enxergar ali.

José da Luz caiu no buraco e puxou São Miguel, mas não o derrubou; apenas um chinelo dele caiu. O José da Luz puxava para dentro do buraco tudo o que ele havia criado, mas não conseguiu, ainda ficaram alguns bichos. Se ele conseguisse, o mundo acabaria, porque entraria na terra, o mundo comeria as pessoas. A terra fechou, e ele não conseguiu sair mais de lá. Falam que lá é o inferno!

Mas uma fera ficou na terra. A Nossa Senhora amarrou a fera na serra mais alta do mundo, com três fios de seu cabelo. A fera já conseguiu arrebentar um fio da santa. Por isso existem coisas bravas, criadas por José da Luz, e não saíram do buraco. Muitos o chamam de diabo. Se a gente brigar muito e não se arrepender [...], vai depender do que nós fizermos [...], se a gente brigar muito, a fera consegue escapar. Tem que se arrepender e pedir perdão. (Edilene Chué Muquissai, aldeia Vila Nova Barbecho, 29 de outubro de 2012.).

Em outra versão dessa narrativa, Lúcifer é descrito como um ancião, gerente de fazenda, ou ainda o fazendeiro que cuida da terra, e sobre ela detém seu poder, mas nada faz para mantê-la bem cuidada e, quando questionado por São Miguel, um jovem de pouca idade, sente-se desrespeitado, procedimento que transgride uma regra chiquitano: jamais um jovem pode duvidar de um ancião, questioná-lo ou enfrentá-lo, pois merece honra, respeito e prestígio; é detentor de sabedoria e conselheiro de seu grupo, ou seja, é hierarquicamente superior.

São Miguel senta-se no trono de Lúcifer e o desobedece. Ambos não conseguem dialogar e inicia uma briga, o jovem recebe ajuda dos santos e, cada qual com seu poder, é capaz de controlar a fera na qual Lúcifer se transformou, até enterrá-la em um buraco na terra. Somente com a ajuda de santos adultos São Miguel teve força suficiente para dominar o poder de Lúcifer. Os santos não são dóceis, mas guerreiros, a ponto de atirar, surrar e bater, fazendo uso de objetos, porém nunca usando as próprias mãos. Enquanto Deus estaria em seu trono na Glória, os santos estariam próximos aos Chiquitano, ajudando no combate às forças de Lúcifer.

Vejamos outra versão do mito:

> **M2:** O primeiro deus da terra foi José da Luz. Era igual a um gerente de fazenda. Deus quis saber se ele estava fazendo algo de bom. Mas não tinha carpido o mato, só havia terra e claridade, não tinha plantação, nem floresta. Deus falou:
>
> — O que ele vai fazer aqui? Ele não trabalha! Não tem ninguém aqui pra eu chamar? Eu tenho que chamar uma pessoa para ir até ele...
>
> E chamou Miguel pra mandar.
>
> — Agora, chamei você pra ir chamar esse fulano! [José da Luz] — Miguel falou:
>
> — Não, eu não vou, eu sou criança.
>
> Deus falou:
>
> — Eu te chamei pra eu te mandar. Vai lá e fala assim: 'José, eu chamei você'.
>
> Miguel chegou lá, mas só estava o assento do José da Luz, por isso voltou. Deus então falou:
>
> — Cadê o homem?
>
> Miguel foi mandado por três vezes e, na terceira vez, José da Luz viu São Miguel sentado em seu assento, sem respeito.
>
> — Eu vim aqui a mando de Deus — e José da Luz indagou:
>
> — Deus, qual Deus? Eu é que sou Deus, não tem outro Deus, pode ir embora.
>
> E Miguel foi. Deus perguntou:
>
> — Cadê o homem? — Miguel respondeu:

— Ele não quis vir e falou que não existe outro Deus.

— Volta lá, e fala de novo com José da Luz — e Miguel disse:

— Eu não vou obedecer.

— Vai, volta lá! — e Miguel disse:

— Não vou! Ele é um homem velho e vai querer brigar comigo.

Nessa hora, apareceu São Jerônimo, que falou:

— Miguel, obedeça a Deus, eu ajudo você.

— Ah! Eu não vou.

Apareceu Santa Rosária, que falou:

— Filho, obedeça a Deus.

— Não, eu não vou!

— Miguel, obedeça a nosso pai e vai, eu te ajudo — disse santa Bárbara.

São Miguel calçou a bota dele, colocou a espada na bainha e foi. Chegando lá, disse a José da Luz que Deus mandou chamá-lo. José da Luz respondeu:

— Você é corajoso, então escreva aqui — Miguel disse:

— Não, escreva o senhor, que é Deus!

José começou a modificar a mão e o corpo. Miguel escreveu *pata* e pediu para que José soprasse. Saiu *cobra*, *inseto*, e escreveu e pediu pra Miguel soprar, mas saiu *anjo*, *santo*, por três vezes. José da Luz perdeu e chamou Miguel na porrada. Ele ficou com queixo comprido, narigudo, brigava com asa.

Depois, os companheiros de Miguel, São Jerônimo mandou estalo, Nossa Senhora do Rosário surrou com rosário, Santa Bárbara com o machadinho e estalo. Quando Miguel viu que já estava indo, abriu o chão e derrubou o José da Luz, que gritou igual a um burro. Ali foram jogando, arrastando para dentro todos os outros bichos que ele domina, outros que não são de Deus. Sexta-feira Santa, Jesus faz visita a José da Luz, e os espíritos perdidos enxergam a claridade, ficam alegres, querem voltar a este mundo, pedem perdão. Jesus diz:

— Não posso levar vocês. Quem pode levar vocês para a Terra é Miguel. Não tenho *permisso* para trazer ninguém de lá.

(Nicolau Urupe Jovió, aldeia Vila Nova Barbecho, 7 de junho de 2014).

A associação do fazendeiro a Lúcifer revela que os conflitos latentes do cotidiano do trabalho nas fazendas possuem também explicações cosmológicas. Além disso, os Chiquitano dizem que alguns fazendeiros teriam enriquecido por meio de pedidos e retribuição aos santos. Contam que, uma vez, um patrão fez cinco festas para São Sebastião e ficou rico, depois desistiu de retribuir ao santo e fez "*uma festa fraca*". Logo, seu gado começou a morrer de peste, pois o santo o havia

castigado! Por esse motivo, conversou com o santo e recuperou sua condição de rico. A retribuição aos santos pode ocorrer através de festa, mas é preciso convidar os "pobres" - afirmou uma mulher chiquitano de sobrenome Muquissai Urupe: "[...] *alguns fazem festinha, com pouca reza! Esse tá com dó de gastar, só quer a riqueza para si e, quanto maior a festa* [referindo-se à fartura de alimentos e bebidas], *maior a fé no santo*". Do ponto de vista chiquitano, festa é também uma forma de distribuição de riquezas, através de comida, bebida e *bailes*.

A riqueza adquirida na terra é comparada ainda aos "*enterros*" – lugares abandonados onde foram enterrados ou emparedados potes com moedas de ouro, particularmente nas fazendas da região, e junto a eles aprisionado *nausupürch* (espírito de uma pessoa falecida) que procura atrair uma "pessoa forte" para encontrar o pote de barro ou de cobre, e libertá-la dali. De acordo com as narrativas chiquitano, muitos potes foram enterrados e sobre eles plantadas árvores como indicação.

Uma mulher chiquitano de sobrenome Macoño comentou que, no Destacamento Militar Santa Rita e na fazenda de Felipe Leite – ambos na fronteira entre Brasil e Bolívia –, encontraram várias caixas emparedadas com moedas de ouro. A pessoa chamada pelo *nausupürch konhóka* (espírito do morto), caso o libertasse dessa condição, poderia obter sua riqueza como retribuição. Contam que um homem que vivia em Las Petas (Bolívia) foi capaz de identificar um enterro e libertou a *nausupürch*, por isso tornou-se rico, contudo gastou os bens que havia adquirido, porque bebia muito. O conceito de pessoa forte e fraca será melhor discutido nos capítulos seguintes.

As riquezas deste mundo estão ainda associadas aos seres não humanos, *nausupürch konhóka* (espíritos de mortos) e *ometsuro* (encantados), que se apresentam como pessoas belas e ricas, com o propósito de confundir, seduzir e transformar os Chiquitano em membros de sua espécie. Esses seres vivem em mundos distintos dos humanos, suas moradias são fabricadas em ouro e, para adentrá-las, é necessário atravessar portais situados nas serras, nos buracos dos cupins, das formigas, nos troncos das árvores ou dentro de córregos e rios. Os corpos desses seres são antropomorfos, mas se apresentam como humanos, objetivando capturar crianças chiquitano, a fim de transformá-las e adotá-las por meio de uma relação de filiação ou de afinização. Também capturam homens ou mulheres adultos, para desposá-los.

Silva (2004, p. 102-103) descreve que o xamã Lourenço Rupe, da aldeia Fazendinha da TI Portal do Encantado, atravessou um portal que existe na serra de Santa Bárbara e se deparou com uma mulher, cujo corpo e moradia eram feitos de ouro. Nesse primeiro encontro, o xamã atendeu ao pedido da mulher, que queria

descer à terra, ajudando-a em seu percurso. Depois de um tempo, o xamã procurou novamente a mulher, a fim de lhe pedir dinheiro como retribuição pela ajuda prestada, contudo ela se recusou a pagá-lo, alegando que ele estaria acompanhado de Deus[67] e que tal retribuição criaria um vínculo entre ambos, um tipo de relação.

Entre os Chiquitano, a categoria "pobre" foi eleita como autorreferência para dizer algo sobre seu modo de vida e diferenciar-se dos não indígenas, patrões e fazendeiros – os "ricos". Há riquezas na "glória", e estas estariam reservadas aos Chiquitano, mas também há riquezas neste mundo, que são enganadoras, manipuladas por não humanos, encantados, espíritos de mortos e seres que descendem de Lúcifer, distantes dos seres divinos, do mundo sobre-humano superior. O termo "pobre" foi apropriado pelos Chiquitano para referir-se aos seus coletivos em diferentes contextos da vida social.

A diferença entre *tchaküsuruka* (pobre) e *riikorsch* (rico), portanto, não se fundamenta apenas na exploração da força de trabalho indígena, mas seus conteúdos advêm de sua teoria ameríndia para marcar diferenças por meio de oposições; os termos são incorporados e os conteúdos recriados, inclusive com elementos recolhidos de seus mitos.

A auto-designação chiquitano é um processo dinâmico a depender das relações com outros coletivos, sua importância se estende para os nomes e sobrenomes desde o nascimento, pois entra em relação com a esfera do divino, das regras sociais do compadrio e do parentesco.

---

67 "— Aí a mulher [falou]: 'Aqui é minha casa!'. Então apresentamos, já saiu na porta assim, mas perfeitinho mulher, mas transformou em argola, tudo de ouro... Desse tamanho as argolinhas assim, tudo uma dona, mas ela transformou em esse, argola...

— Primeiro era mulher, depois ficou tudo em argola? [pergunta da antropóloga]

— Não, era, já, já veio a mulher argola já...

— E que ela falou pro senhor?

— A*í esse falou pra mim assim: 'Por favor, desce eu daqui!'. Aí foi lá, abracei com a dona assim, põe, põe no chão... Bonita a mulher! O favor que fiz, vou pedir dinheiro pra ela, e foi outra vez lá, e cheguei lá tava a dona na porta, e eu falei pra ela: 'Sim, aí eu vim agora, me paga agora as suas pendita* (*sic*) desse dia que suspendi a senhora de lá de cima'. Aí ela falou assim pra mim: 'É muito bem, muito bem que cê quer, mas eu não posso desfazer a lei de Deus, eu não posso, o senhor vai acompanhar Deus que vai ser mais melhor procê. Eu num posso pular a lei de Deus, porque não posso. Você tá acompanhado com ele. Se fosse qualquer pessoa assim, eu poderia te ajudar, mas você tá com Deus, não posso. Perante Deus ninguém, eu num posso não, você vai me desculpar que num vou te dá dinheiro."

2. PESSOA, NOMINAÇÃO E COMPADRIO

"Cada criatura é um rascunho a ser retocado sem cessar."
(João Guimarães Rosa)

O nascimento de uma criança chiquitano requer muitos cuidados porque, ao nascer, é ainda um ser anônimo, sem identidade e suscetível a doenças provocadas por espíritos malignos de mortos atormentados ou de seres encantados antropomorfos, que vivem solitários, à procura de humanos para capturá-los e transformá-los em seus pares, levando-os para mundos outros formados em ambientes e paisagens subterrâneas. Esta condição associa a criança a um estado *kurschananka* (criatura), que mobiliza cuidados dos Chiquitano para transformá-la em *krisrschtianoka* (gente); para tanto, deve passar pelo rito de nominação, o batismo, por meio do qual recebe um nome e a *nausupurch* (alma-sombra). O ser "criatura" adquire um nome que a torna humana, cristã, pertencente ao mundo dos vivos, protegida de doenças provocadas por espíritos maléficos. Os Chiquitano acreditam que somente a presença dos pais durante o rito não é suficiente para realizar tais mudanças. Por este motivo, convidam outro casal, que será padrinho e madrinha, nominadores da criança, produzindo, após essa cerimônia, uma filiação ritual pela qual o nominado será identificado como afilhado, o que faz alterar a relação entre pais e padrinhos, que se transformam em compadres.

O compadrio é um modo de relação chiquitano construído por meio de diferentes ritos; produz regras de nominação, de respeito, rede de trocas. Este capítulo trata da sua importância na organização social e cerimonial chiquitano.

2.1. SOPRAR OS OLHOS

Durante a gravidez, a mulher chiquitano recebe massagens de um curandeiro nas costas e na barriga, pelo menos uma vez ao mês, podendo aumentar a frequência em razão de alguma necessidade. Esta prática, identificada por *sovar* (massagear), é um tipo de diagnóstico sobre as condições tanto da parturiente quanto do bebê, como também de outras doenças.

Dentro de um quarto fechado da moradia, a mulher se prepara para o parto. O esposo acende o fogo destinado a esquentar a água que banhará as pernas da parturiente e formar brasas, que manterão aquecido o azeite de *nopéich* (tatu-peba).[68] Este óleo será derramado sobre a *paich* (tabaco, folha de fumo) e colocado sobre o corpo da

68 Tatu-peba: *Euphractus sexcenctus*.

mãe a fim de esquentá-lo e aliviar a sua dor. Se a criança prolonga seu nascimento, é porque o corpo da mãe estaria com *friagem*, uma entidade que penetra no corpo e nele se aloja, podendo ser retirada através das massagens, do óleo de tatu-peba com a folha de fumo; em pouco tempo, o corpo iniciará a perder líquido através da transpiração. O suor deve ser cuidadosamente retirado com um tecido, que não poderá ser reutilizado por conter nele a "doença" ou o mal que provocou o sintoma na parturiente.

As mulheres explicam que a *friagem* entra no corpo quando a parturiente permanece por muito tempo no rio, deixando uma parte do corpo dentro da água e a outra exposta ao tempo; ou ainda quando não cumpre o resguardo do pós-parto anterior. O oposto da *friagem* é a *quentura*, que também poderá entrar no corpo quando a pessoa utilizar um assento quente, que ficou exposto por muito tempo ao sol. Esta ação cria o *arrebato*, que provoca dor intensa na cabeça para a qual preparam banhos e chás, a fim de retirá-lo.

Uma curandeira narrou que sua neta a chamou para que fizesse o seu parto em uma fazenda onde a jovem trabalhava. Assim que chegou ao local, percebeu que os pisos eram frios, feitos de azulejo, diferente da terra, que é quente. E justificou que, após o parto, a mãe precisa de substâncias quentes, especialmente para o seu pé, que tem um coração, porque fica bem no centro[69]. Desse modo, tudo o que entra pelo coração do pé sobe pelo sangue e chega ao coração da pessoa, por isso recomendou: "*É preciso tomar cuidado! Muitas mulheres, ao realizarem seus partos nos hospitais, engordam, e não seria de gordura, mas inchaço da friagem*" adquirida por não terem cumprido os procedimentos necessários durante o resguardo.

Tanto a *friagem* quanto a *quentura* são concebidas como entidades vivas, que agem dentro dos corpos e seriam capazes de enganar ou confundir a pessoa. Quando o corpo está quente, supõe-se que a cura se daria pelo seu contrário, entretanto os curandeiros orientam primeiramente o aquecimento do local afetado e, só depois, banhar e consumir chás frescos ou frios.

Pude compreender estas noções após ter sido picada na perna por uma aranha, na aldeia. Eu sentia muitas dores, vermelhidão e quentura no local, por isso procurei tratamento com três curandeiros. O curandeiro I olhou minha perna e recomendou a aplicação de um creme à base de menta; depois de usar o produto, senti que a substância intensificou a dor em minha perna. Recorri ao curandeiro II, que olhou e propôs que eu usasse óleo de tatu-peba aquecido em brasa com folha de fumo, procedimento comum contra picadas dos chamados "bichos do chão" (aranhas, escorpiões, cobras), frequentes na aldeia. Cumpri as recomendações, mas o local da picada parecia ter piorado.

---

69 Ouvi em Barbecho (Santo Antônio) uma anciã recomendar ao seu neto que cortasse uma abóbora pelo coração, para em seguida lançá-la aos porcos.

Dias depois, o primeiro curandeiro indagou se eu havia melhorado. Eu lhe respondi que não, e ele concluiu que a aranha havia se zangado! Depois de algumas horas, fui ao curandeiro II, que propôs que eu aplicasse "banha de galinha com folha de alfavaca", para desinflamar. Senti que a dor aos poucos cessava. Me orientou o uso de *óleo diesel* no local, pois havia tratado seu pé dessa maneira, após ter sido picado por um escorpião. À noite, após sentir dores, procurei o terceiro curandeiro, que olhou para o local afetado e disse que via a aranha em minha perna. Ressaltou que eu seria curada, porém deveria me benzer e tomar cuidado com as cobras! Lavou as mãos com álcool, apanhou as folhas de uma árvore localizada ao lado de sua moradia e proferiu palavras que não pude ouvir, devido à baixa sonoridade. Este último procedimentos foi realizado por três dias seguidos, no início da manhã e no final da tarde. A esposa de um dos curandeiros justificou que a picada piora com o olhar de quem vê, e quando a mulher está menstruada ou grávida.

Outro caso foi o de um homem da aldeia que, por estar doente de *friagem*, tomou banhos com plantas *quentes*. Seu corpo não cessava de transpirar e uma curandeira foi chamada para socorrê-lo. Após vê-lo, disse que seu corpo estava imerso em "fluidos líquidos do mal e prestes a se deparar com a morte, porque não retiraram o suor exalado, e explicou: "*Mexeram com o mal, que ficou zangado*" e, portanto, "*reagiu, começou a afogá-lo*".

Voltando ao estado da parturiente, é importante acentuar que os Chiquitano afirmam que sua condição é ainda mais delicada do que aquela de uma pessoa doente, porque o corpo está aberto, e várias entidades agindo nele, dentro e fora. Por isso, o curandeiro é chamado a participar desse processo; em muitos casos, ele pode agir de sua própria moradia, comunicando-se com os espíritos que atuam no momento do parto.

A parturiente se posiciona sentada para o nascimento do bebê, em um banco baixo, feito de madeira, que favorece a posição da mulher, que fica próxima ao chão, com o corpo inclinado para trás, porém sustentado por duas cordas paralelas amarradas em algum suporte fixo na parede, de maneira que suas costas fiquem apoiadas tanto na corda quanto em outra pessoa. No caso específico da mulher chiquitano que me relatou sobre seu parto, o apoio foi do cônjuge. O chão é forrado com uma lona plástica, ou outro tecido, quente e limpo, para que a criança, ao sair do corpo, ali permaneça até que a placenta nasça. A mãe da parturiente, ou ainda outra parenta, apara a criança, aguardando o nascimento da placenta.

A placenta é chamada de "companheira" da criança, formada juntamente com o feto, e ambos são constituídos em par, duplos, como duas pessoas. Após a saída, a placenta é amarrada fora do corpo, a fim de que não volte, caso contrário provocará a morte da mãe, situação não rara na região. Se a placenta demora para nascer, a mulher estimula sua expulsão por meio de chás ou simpatias; uma

delas é beber *chá de caco velho de barro queimado,* que pode ser compreendido como pedaços de potes de barro fabricados há muito tempo pelas mulheres da aldeia, que após partirem-se são guardados para servir nas curas; o barro é ainda muito utilizado na região para extrair *pichararsch* (substâncias nocivas, veneno) do corpo, introduzidas por feitiços ou espíritos maléficos. O cordão umbilical será cortado pela avó materna ou pela irmã da avó, e enterrado dentro da própria moradia. Algumas famílias o guardam e o utilizam em "simpatias", destinadas a impedir que o nascituro, após o casamento, vá viver distante dali.

Outro procedimento adotado para a saída da placenta é a parturiente usar sobre sua cabeça um chapéu invertido do pai do recém-nascido. A estratégia visa "enganar e confundir a placenta", que sairá por acreditar que se trata do pai e não da mãe da criança. Ou, ainda, a mulher poderá soprar uma garrafa de cachaça vazia, por três vezes. A garrafa acondiciona uma bebida associada ao *pichararsch* (amargo).

Um curandeiro afirmou que este modo de agir com a placenta é como uma "brincadeira", uma estratégia que não se limita ao momento do parto. Pude verificar que, durante o sepultamento de uma anciã em Santa Ana de Velasco (Bolívia) no qual estive presente, a filha da defunta, em companhia do marido, carregava uma criança com, aproximadamente, um ano de idade, neta da morta; ambos iniciaram a lançar a criança por cima do túmulo, por três vezes, e disseram que estavam brincando com o espírito da morta, que estaria triste, saudoso, e agiria na tentativa de raptar a criança e levá-la consigo; neste caso, brincar é confundir, e também enganar a *nausupurch* (espírito) da falecida e, dessa maneira, evitar o adoecimento da criança ou sua morte. Outra explicação é que a *nausupurch* dos mortos se orienta em sentido linear e, portanto, o círculo, a roda, ou ainda o movimento com ritmo diferente tende a confundi-los. Dizem que, em uma "encruzilhada" (percursos que se cruzam ou caminhos que desenham cruzes), os espíritos estão propensos a permanecer ali, porque seu trajeto teria sido alterado.

Os Chiquitano argumentam que, após o nascimento da criança e da placenta, a mãe sangra com intensidade, mas se não ocorrer sangramento, seria porque a *mãe-do-corpo* (útero), localizada no centro do corpo, enrijeceu. Esta ação é provocada pela *friagem* que ataca o corpo da mulher acima da barriga (no estômago), devido à saída da criança; por este motivo, outra pessoa, diferente da parturiente, deverá *sovar* (massagem) a barriga, já que as mãos da própria mãe tornam-se perigosas, pois se assemelham a *pichararsch* (veneno).

A placenta (ou companheira) é enterrada juntamente com os panos manchados de sangue no canto da moradia. Uma mulher me explicou que o enterro poderá ser feito também em uma "encruzilhada" próxima da casa, na direção onde nasce o sol e longe do acesso dos cães, que poderão atacá-la; se lançada à distância, a placenta compreenderia que teria sido abandonada e por este motivo, o recém-nascido estaria sujeito a doenças.

Os Chiquitano compreendem ainda que o sangue contém *nausupurch* (alma) da pessoa e, quando derramado ou perdido, deve ser enterrado, porque há seres não humanos que se nutrem desta substância, tendo como uma de suas consequências a produção de enfermidades na mulher.

Antes do pôr do sol, a mãe é banhada com as folhas do algodoeiro e permanece dentro da moradia devido às possíveis mudanças de temperatura do ambiente, e para se prevenir do vento frio. Nessa fase, deve beber chá *pichararsch* (amargo) [70] como da erva "fava-de-san-ignácio" com "sementes de algodão" triturado, todos os dias pela manhã, ao meio-dia e à tarde, com o propósito de limpar o corpo, onde estava a criança. Outro procedimento é o consumo de alimentos quentes e amargos, por isso bebem somente água morna e se alimentam de caldos de farinha de milho com frango[71].

Os chás amargos, obtidos ainda das plantas "sabuquinho, quina e barbatimão" são consumidos pelas parturientes durante todo o resguardo, por conterem substâncias denominadas *veneno* que penetram no sangue, sendo capaz de impedir que doenças entrem no corpo. Para Riester (1986), o termo nativo *pichararsch* é para amargo e veneno. O sabor amargo era servido também no ritual da Semana Santa (entre Quinta e Sexta-feira), quando os Chiquitano realizam a cerimônia do "velório de Jesus". Uma mulher chiquitano dos Chue argumentou que "*o amargo retira o que está velho no corpo e afasta o que está querendo encostar-se à pessoa*", referindo-se a um espírito maléfico.

O resguardo da parturiente varia entre quarenta dias, se o recém-nascido for uma menina, ou quarenta e um dias, se for menino; só após esse período é que a mãe poderá se banhar em água fria, cozinhar e realizar outras atividades domésticas.

As anciãs chiquitano narraram que as mulheres permaneciam com seu ventre enfaixado e com um tecido amarrado sobre a cabeça, a fim de que o corpo não ficasse aberto, sujeito a doenças. A mãe permanecia trancada em um quarto pequeno, e somente após o quinto dia é que a porta se abria para que ocupasse outros espaços da casa. Atualmente, a maioria dos partos ocorre nos hospitais da sede urbana, porém, assim que a mulher retorna para a aldeia, ainda segue alguns dos procedimentos do resguardo.

Após o nascimento do bebê, o curandeiro faz o sinal da cruz em sua testa e sopra os seus olhinhos, a fim de acordá-lo para o mundo dos vivos e protegê-lo de doenças que podem afetá-lo, quando visto pela primeira vez, inclusive pela

---

70 O termo chiquitano *pichararsch* é usado para amargo e para veneno (Riester, 1986). No Brasil, os termos recolhidos por Santana (2012) diferem para veneno (*kitchararch*) e para amargo (*pitchanane*), contudo, se nos termos há distinção, pelo menos no sentido há similaridade.

71 O frango é uma ave cuja carne é apreciada em diferentes rituais chiquitano, particularmente aqueles relacionados com a Páscoa, quando fazem a *mesiada*, um "banquete" de frango assado para os compadres.

mãe, pois o olhar da parturiente é classificado de *kosüursch* (forte), constituído de um poder que provoca alterações naquilo que vê. Esta concepção se aproxima daquelas atribuídas às ações lunares, particularmente à lua nova, identificada de "lua forte". Durante o seu ciclo, não ocorre plantio, pois as plantas tendem a morrer ou atrair pestes; por outro lado, o período é compreendido como bom para feitiços, simpatias e curas. Pessoas "fortes" não temem enfrentar condições nas quais seriam perseguidas por espíritos maléficos.

Devido à fraqueza da *nausupürch* (alma-sombra) do recém-nascido, os homens chiquitano também permanecem dentro da casa, em resguardo por até sete dias, a fim de proteger a criança, ameaçada por espíritos malignos contra os quais ainda não pode se defender.

Durante o resguardo, a parturiente permanecerá dentro da casa e o recém-nascido receberá cuidados da mãe e da avó materna. Só depois de dez dias poderá ser visto por estranhos. O leite materno é o primeiro alimento que a criança recebe, mas ela ainda tomará *aluá*, uma bebida feita com milho colhido da roça, cozido e moído em um tipo de pilão, depois coado e torrado no fogo a lenha. Através deste procedimento, não ocorre fermentação[72]. Em seguida, a farinha desse milho é diluída em um pouco de água e adoçada com melado ou açúcar de cana. Presenciei na comunidade Nossa Senhora Aparecida uma criança chiquitano sugando *aluá* através de uma mamadeira. Sua avó materna me explicou que esta bebida deixa o recém-nascido "forte e alegre". Na aldeia Vila Nova Barbecho, a esposa do cacique foi amamentada com *aluá* e também alguns de seus filhos, quando ainda pequenos.

Desde o nascimento de uma criança, os Chiquitano realizam diferentes procedimentos para que saia de seu estado *kurschananka* (criatura) e passe ao de *krisrschtianoka* (gente e cristã). Esta expressão nos remete a Vilaça (2002, p. 359), afirmando que, "no processo de sua criação, o recém-nascido corre o risco de ser feito igual ao corpo de outros tipos de pessoas (ou simplesmente de animais)".

Os anciãos explicam que, a partir do primeiro mês de vida, o recém-nascido deve ser batizado para não adoecer, pois, até os seus sete anos, tende a ser perseguido por espíritos que provocam enfermidades e corre o risco de morrer. Os sintomas aparecem quando a criança se assusta e chora constantemente à noite, manifesta-se irritada e batendo nas pessoas, brigando com o pai e a mãe. Este comportamento é compreendido como resultado da presença de espíritos que o estariam "acariciando",

72 Esta mesma bebida, em processos de produção distintos, é servida nos rituais da Festança realizados pelos autoidentificados quilombola de Vila Bela da Santíssima Trindade, quando ocorre a cerimônia do Congo e do Chorado. Ou seja, é uma bebida afroindígena, sendo preciso um estudo sobre a relação que esses dois povos construíram, considerando que tiveram processos históricos e coloniais na região do Vale do Guaporé que produziram laços de afinidade por meio de casamentos, compadrio, trabalho e ainda concepções cosmológicas que podem ser compreendidas através dos ritos e cerimônias.

seduzindo-o para roubar sua *nausupürch* (alma-sombra). Nessas condições, o recém-nascido é levado a um curandeiro de fora da aldeia, para identificar a causa e realizar os procedimentos de cura[73], pois consideram que a criança estaria doente.

Uma das doenças que a criança pode adquirir nessa fase é o *quebranto*, provocada pelo *olhar forte* de alguém, ou se é mantida em companhia de um homem embriagado. A enfermidade se manifesta no sangue, tornando-o *fraco e fino*, com a consequente perda de peso e emagrecimento. O *quebranto de gordura* pode se manifestar quando a criança emagrece e demora muito tempo para andar; e o *quebranto de cabeça* afeta os ossos, com possíveis fraturas em corte horizontal e vertical, do nariz ao crânio, que faz com que morra imediatamente.

Outros casos são o *peito aberto*, provocado por uma queda e consequente trauma na região peitoral seguida de dores, sendo necessário *sovar*, ou seja, massagear a região e retirar dali o mal que se alojou no local. E a *arca caída*, cujas dores e doença estariam localizadas nas costas.

Para uma anciã chiquitano de sobrenome Macoño, "*se não existisse compadre, não haveria respeito, não haveria batismo e as pessoas seriam como bichos*". O "batismo de água", realizado após o resguardo da mãe, é orientado ao recém-nascido como proteção contra doenças provocadas por espíritos, interessados em raptá-lo e levá-lo consigo para coabitar outros mundos. O batismo ocorre na moradia da criança, quando os pais convidam um casal para padrinho e madrinha de seu filho. Os Chiquitano compreendem que através do batismo transformam sua condição de *kurschananka* (criatura), para o de *krisrschtianoka* (gente), mas para tanto devem renascer e receber novos pais, que serão chamados de *padrinho e madrinha;* através do qual ocorre um vínculo de filiação, pais e padrinhos se identificarão por *kompare, kiompar* (compadre) *e komar* (comadre).

O "batismo de água" ocorre em um dos compartimentos da casa, uma mesa é preparada, com velas acesas, água benzida e imagens de santos de devoção da família. A mãe carrega o filho nos braços e o entrega ao padrinho. Em seguida, este segura o recém-nascido e o devolve à mãe que, após recebê-lo, concede-o ao pai que, por fim, entrega-o à madrinha. Este movimento ritual da criança entre pais e padrinhos é acompanhado pelo ato de pronunciar o seu nome pela primeira vez, pelo padrinho e madrinha. A criança recebe a identidade de pertencimento a um coletivo e sua nominação completa ocorrerá com o "batismo de padre"[74].

---

73 Os curandeiros curam por meio de benzimentos e massagens, consideradas pelos chiquitano mais eficazes do que aquelas realizadas através de simpatias.

74 A água derramada sobre a cabeça da criança é considerada portadora de uma força que a protegerá. Uma jovem da aldeia seguia as recomendações de sua avó paterna, que a orientava a fazer o sinal da cruz antes do banho. Em pouco tempo, abandonou essa prática porque foi orientada por religiosos que "*Deus não é água*".

O rito "batismo de padre" é mediado por um religioso, que utiliza, na cerimônia, óleo, sal e luz de velas acesas. O uso do *ñaanisch* (óleo benzido) objetiva enfraquecer o poder dos seres malignos, restabelecendo a saúde. O xamã Lourenço Rupe, da aldeia Fazendinha, da TI Portal do Encantado, me explicou que o sal deve ser friccionado em forma de cruz debaixo dos pés, nas costas e na testa da criança que, dessa maneira, estará protegida de *trabalhos*[75] (feitiços) feitos inclusive no chão, sob risco de serem pisados sem que sejam percebidos. Um pouco de sal deve ser colocado na boca da criança a fim de protegê-la de alimentos e bebidas enfeitiçados[76].

2.2. AS SOMBRAS

Segundo a filosofia chiquitano, todos os seres são portadores de *nausupurch* (alma-sombra)[77]: casas, formigas, cães, santos, instrumentos musicais, palmeiras, brinquedos, entre outros seres humanos e não humanos. Para Viveiros de Castro (2002, p. 373-381), almas e espíritos são subjetividades ameríndias, sujeitos capazes de um ponto de vista. Possuem intencionalidade consciente, forma corporal, hábitos alimentares e agência que lhes faculta ocupar uma posição enunciativa de sujeito e, ainda, se veem morfologicamente e culturalmente como humanos. Todo ser ocupa como referência a posição de sujeito, isto porque a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, que seria a forma geral do sujeito. Portanto, a diferença entre os seres não estaria na "alma", mas no "corpo", por ser o modo pelo qual a alteridade é apreendida.

Como pontuou Lima (2002, p. 12), a partir da etnografia Juruna, "corpo e alma não são substâncias, mas relações e posições, ou perspectivas". Segundo a antropóloga, não se trata de conceber corpo e alma como duplos separados, embora a alma possa desgarrar-se ou ser capturada por outras almas, porque "a alma é parte do corpo, ou um componente da pessoa".

O estudo antropológico realizado por Riester (2008) sobre os Chiquitano na Bolívia afirma que o corpo seria constituído por três *nausupürch* (alma-vento, alma-sangue e alma-sombra). A *nausupürch* (de vento ou respiração) faz parte do indivíduo desde que ele nasce, mas, assim que morre, deixa de respirar e sairá pelos olhos e pela boca; em recém-nascidos, pelas moleiras.

---

75 O termo "*trabalho*" é também usado pelos Chiquitano quando se referem a feitiços.

76 Na aldeia, o uso de óleo é muito frequente: de tatu, de mamona, de galinha, de carneiro, de sementes de diversas palmeiras, e óleo diesel. São armazenados em vidros, e sevem para tratamento de doenças. Sua substância é "quente", usada para expulsar doenças classificadas como "*frias*".

77 Este termo foi grafado por Santana (2012, p. 209) como *nausupurch*; e por Riester (2008) como *ausipísch*, também chamada de *mesoporuch*. Seguirei a nomenclatura proposta por Santana.

Os Chiquitano cuidam ainda para que o sangue não fique exposto, por isso o enterram sempre que derramado. Acreditam que *nótórch* (sangue)[78] possui *nausupürch* que se desprenderia por alguns momentos do corpo para realizar viagens, dando origem aos sonhos mais curtos dos humanos. Após a morte, *nausupürch* (alma) do sangue permanece na terra, adentra casas à noite, recolhendo sangue derramado, bem como cabelos e unhas (idem, 2008).

Em Vila Nova Barbecho, os Chiquitano me explicaram que todas as substâncias como sangue, saliva, esperma, unhas e cabelos do corpo contém força vital que tende a permanecer, mesmo depois de terem sido excluídas ou lançadas fora. Após a morte, as *nausupürch* saem perambulando pela terra, recolhendo seus compósitos vitais que, somente após serem reunidos e carregados por ela, partirão para a Glória.

A *nausupürch* (alma-sombra)[79], pode ser vista por meio da luz da lua, ou do sol[80], refletida na água ou no espelho[81], sai do corpo e caminha ao lado da pessoa que, em muitos casos, são vistas como se falassem consigo mesmas; viaja e passeia assim que a pessoa adormece, sendo responsável pelos sonhos. Cuida da pessoa ao longo de sua vida, mas pode ser perigosa após a morte. Ruídos estranhos nas casas dos falecidos indiciam sua presença. Neste caso, o xamã é chamado para expulsar *nausupürch* que estaria atormentando as famílias na comunidade, a fim de encaminhá-la para o seu destino (ibid., p. 117-120).

Na aldeia Vila Nova Barbecho, os Chiquitano se referem mais precisamente a duas *nausupürch* (almas)"[82]: uma que cuida da pessoa, outra que sai do corpo e empreende viagens a longa distância pelo ar, durante o sono. Em suas viagens poderá se deparar com outras *nausupürch*, inclusive de *konhóka* (mortos), presenciar brigas entre humanos, ser perseguida e raptada, cuja consequência seria o adoecimento ou a morte da pessoa. Uma curandeira dos Macoño de Vila Nova Barbecho acredita que a *nausupürch* desses seres entra pelos pés e se aloja nas costas, fala baixinho ao ouvido e muda o comportamento da pessoa, a fim de que tome atitudes conforme seu ponto de vista.

---

78 O termo transcrito por Riester é *otorsch.*(1986, p.210).

79 Riester se refere a outros termos: *ausipísch ou mesoporuch.*

80 Os Chiquitano de Vila Nova Barbecho dizem que as cruzes dos túmulos dos cemitérios formam sombras por sobre os túmulos que correspondem à "*sombra*" dos mortos.

81 O antropólogo argumenta que existe confusão quanto à natureza das diferentes "*sombras*", e que haveria interferência católica em tais conceitos, "[...] *ya que a menudo les son atribuidas características de claro tinte cristiano, de tal manera que un informante entiende, por ejemplo, que la primera alma recibe los mandamientos de Jesucristo, la segunda cuida todo lo que uno hace cuando duerme, y la tercera cuida en el cementerio donde están las cruces*" (*ibid.*, p.117-120).

82 Observei que os Chiquitano utilizam o termo "*espírito*" e não "*alma*" quando se referem às entidades pares dos vivos, ou daqueles falecidos. Seguirei as terminologias chiquitano. No caso de referência dos autores pesquisados, manterei a grafia de seus registros.

Uma pessoa é qualificada de "fraca" quando sua *nausupürch*, após empreender viagens durante o sono, ou ainda, se surpreender com acontecimentos malévolos, retornar ao corpo e o assustar, produzindo o medo. Neste contexto, a "alma" é concebida como fraca, incapaz de resistir aos espíritos maléficos, afastá-los ou enfrentá-los, agir de modo eficaz contra sua influência; de algum modo, poderá alterar o comportamento da pessoa, deixando-a triste, cansada, zangada, agressiva, contudo, se for um bom encontro, a pessoa sentirá ânimo e tranquilidade; ou seja, a relação é imprevisível, porque nunca se sabe com quem a *nausupürch* da pessoa poderá se encontrar durante suas viagens.

O retorno da *nausupürch* poderá provocar *kitouso* (susto) na pessoa, a ponto de matá-la, como explicou o cacique de Vila Nova Barbecho: "*A picada de uma cobra só mata quando a pessoa se assusta, ao ver a cobra,* [ou, mais precisamente, quando a *nausupürch* da pessoa vê a *nausupürch* da cobra] *o veneno sobe até a cabeça* [...]". Os Chiquitano narram que, se uma *nausupürch* de uma pessoa for gravemente maltratada por outros seres, estes se riem de seu estado e a influenciam a brigar ou matar alguém. Por isso consideram que a "briga" deve ser uma prática evitada na aldeia, já que tem como causa a influência desses espíritos maléficos.

A morte de uma jovem da Vila Picada, localizada a 7 km da aldeia, foi explicada por uma mulher chiquitano da seguinte maneira: uma menina de 15 anos havia morrido estranhamente. Ela tinha o sonho de realizar sua festa de aniversário, fez muitos convites e, enquanto os distribuía pela comunidade, um homem de motocicleta desviou sua direção, atropelou-a e a jovem veio a óbito! Durante dias, ela apareceu em sonhos para sua mãe, pedindo que não deixassem de comer o bolo no dia do seu aniversário. A mãe cumpriu o seu pedido, e os convidados foram até sua casa e comeram do bolo de aniversário. Depois desse dia, a menina desapareceu dos sonhos de sua mãe! A mulher chiquitano concluiu que o rapaz não teve intenção de matar a moça, mas foi estimulado por algum "espírito" que conhecia a jovem, algum parente falecido, que ainda estaria na terra.

Este relato se aproxima de um outro, descrito por Riester:

> Un Chiquitano limpia su viejo fusil. De pronto se escapa un tiro, los perdigones chocan contra el umbral de la puerta y rebotan. A extractamente 20 metros de distancia pasan el niño y al perro de José Masiaré. Los perdigones alcanzan al niño y al perro. El perro muere en seguida, el niño muere al día siguiente. La consecuencia del tiro es la muerte del niño y del perro. Pero, ¿quien ha puesto los perdigones a la escopeta? Quién ya hecho pasar al niño justamente en aquel momento y ¿quién ya disparado el arma? No ha sido el Chiquitano que estaba limpiándola sino el oboísch que tenía odio al padre del niño y dueño del perro" (RIESTER, 2008, p. 165).

Os Chiquitano compreendem que a *nausupürch* (alma) da pessoa se depara com seres perigosos, como os *nichich* (bichos*)*, e *nausupürch konhóka* (espíritos de mortos) e são vítimas das ações dos *oboísch* (feiticeiros), que intencionam cometer raptos, o adoecimento e a própria morte. Portanto, uma pessoa *forte* é menos suscetível a raptos e doenças.

Os meios que recorrem para fortalecer a pessoa são diversos: nominação, rezas, relação com os santos, participação em rituais. Por meio dos ritos, recebem "força" descrita como "luz", que teria particularidade divina. Uma anciã chiquitano de Vila Nova Barbecho me explicou que "*a luz que se ganha na terra acompanha a pessoa ao longo da vida e não se apaga na glória*". Por meio dos ritos do batismo e do matrimônio, recebem essa *luz* que permanece após a morte, a fim de guiar os percursos das *nausupürch* (almas) que atravessarão um longo caminho até alcançar a Glória, último patamar celestial.

2.3. NOME DE SANTO

Por meio do batismo, o recém-nascido chiquitano recebe um nome, quase sempre de um santo católico. A apropriação do batismo pelos Tupi da Costa do Brasil, no Período Colonial, foi analisado por Renato Sztutman (2012, p. 142) como relação intrinsecamente vinculada ao problema das epidemias. Missionários eram vistos com poder de cura e de morte, além de se comunicarem com Jesus e os santos. "Batizar era xamanizar", obter cura e capacidade de curar; para ascender da Terra a um plano espiritual sem mal, seria preciso ser batizado, ser cristão. Como os missionários não compreendiam tal concepção, comparavam os pajés aos "missionários do demônio", pois eram capazes de curar e causar doenças. O rito batismal pode ser compreendido como uma prática "guerreira e xamanística", um dos maiores obstáculos à conversão dos índios, pois era tida pelos jesuítas como prática demoníaca, por isso havia muita repressão.

O autor conclui que, se o batismo operado pelo padre fazia com que os índios se tornassem cristãos, o rebatismo operado pelos caraíbas fazia com que eles se tornassem santos. O batismo possibilitava ainda o deslocamento do campo da guerra para o do xamanismo, e o nome de santo produzia novas identidades. Tornar-se cristão consistia em uma forma de alcançar um patamar de imortalidade, apropriação da agência alheia para produzir socialidades, pessoas e grupos (ibid., p. 448-449).

Uma de minhas interlocutoras de sobrenome Chuê me explicou que "*o santo é gente que viveu na terra, possui força espiritual e protege os vivos de espíritos que causam doenças*", e concluiu: "é *um espírito auxiliar*". Ao adquirir nomes de santos, os Chiquitano receberiam "força especial" capaz de protegê-los de espíritos

maléficos, que atormentam e provocam doenças, e ainda de feitiços. Afirmam que "[...] *o que não tem nome é de quem aparece, porque ainda não está marcado*". Em um mundo ocupado por diferentes habitantes humanos e não humanos, o nome identifica o pertencimento da criança a um dono particular – Deus – e ao mundo dos vivos. A inscrição no Livro de Registro Cristão[83] permite sua entrada na casa dos mortos (cemitério) e na Glória, onde atingem a imortalidade.

Os Chiquitano conceituam os santos como entidades sobrenaturais pertencentes à esfera do divino, seres imortais de corporeidade humana com os quais estabelecem relações diretas. Além disso, são personagens míticos, portadores de forças mágicas excepcionais, capazes de enfrentar entidades não divinas e derrotá-las. Em alguns mitos, os santos teriam mais autoridade que Jesus, que seria jovem; os santos seriam mais velhos, detentores de saberes e *iriabosch* (autoridade). Além disso, são mediadores na relação entre os humanos que vivem na terra e Deus, que vive na Glória.

A representação de Deus é a de uma luz que habita o último patamar celestial dos imortais, muito distante da terra. Dizem que ninguém o viu nascer nem crescer, por isso seria excluído de uma interlocução direta. Um ancião chiquitano explicou que os "*santos eram os donos desta terra, pois não havia Deus*. *Eles são os principais, eles são naturais*"!

Deus não tem forma corpórea, porém os santos são identificados por meio de uma representação iconográfica, através de fotografias, esculturas de massa, barro e madeira e se tornam, portanto, visíveis. Seus corpos recebem tratamentos especiais, sendo banhados; suas vestes trocadas e ornamentadas em ocasiões festivas, com flores e palmeiras locais; levados a caminhar durante procissões; participar de ritos, como no batismo e o carnaval, quando as bandeiras sagradas são levadas em sua presença; ensinam rezas e músicas às *nausupürch* (alma) em suas viagens oníricas; tornam-se patronos, benfeitores, por meio dos rituais; acompanham os Chiquitano em suas longas viagens na mata; e ainda são entidades que auxiliam os xamãs em suas curas.

De acordo com o M1 narrado no primeiro capítulo, vimos que, enquanto Deus permanece na Glória, os santos atuam diretamente na terra. A desobediência transformou José da Luz em *nichich* (bicho, fera), que se tornou vivente do mundo subterrâneo, juntamente com os demais seres sobre os quais tem domínio. Além disso, os santos possuem "agência"; agem e reagem por meio de ações não apenas benevolentes, mas teriam habilidades em "práticas guerreiras", sendo justamente seu "talento mágico excepcional, mais que a exemplaridade ética na vida terrestre" que daria prova de suas capacidades extra-humanas, obtidas através de sua interlocução com Deus, por viverem ao seu lado, e por se deslocarem em diferentes planos (ibid.).

83 O registro de batismo foi o primeiro modo de identificação dos Chiquitano.

Se Deus não desce à terra, os santos sobem à Glória e, em seguida, retornam, mantendo sua relação com o mundo dos humanos, sendo viventes dos espaços domésticos da aldeia, no interior das moradias, em altares especiais. São protetores individuais, desde o batismo, e ainda coletivos, quando famílias lhes fazem festas de devoção ou, de uma comunidade, ao se tornarem padroeiros (patrão ou patrona). Os Chiquitano constroem alianças com eles através de rituais de nominação, festas e xamanismo.

Os curandeiros chiquitano possuem uma quantidade importante de santos com diferentes "especialidades mágicas". Dizem que cada um "trabalha" com o santo com quem tem mais relação. Junto a essas entidades há sempre velas, água, registros escritos de rezas, rosários, bíblia e flores. Os rituais acontecem por meio de invocações, rezas e cantos direcionados a cada um em particular, na intenção de obter proteção, cura ou retirada de algum mal provocado por outrem, inclusive com o auxílio de outros santos. Ocorre que o santo é um personagem ambíguo, considerando que há santos que atuam com princípios para cura e princípios para produzir doenças.

As especialidades mágicas dos santos abrem para o debate já pontuado por Riester (1976, p. 150-154) sobre a relação entre os "santos e os donos da natureza", identificado pelo antropólogo como *hichis*, estes seres são conceituados como "espíritos que teriam domínio específicos": *hichi-iúrsch* (sobre a mata), *hichi-kaársch* (as pedras), *hichi-tuuírsch* (a água), *hichi-shoés* (a planície), os frutos do campo (*toírsch*) e *hichi-henaschírsch-tí* (os animais)[84]. Para Riester os homens têm que cuidar desses seres e respeitar suas propriedades, pois, se não o fizerem, as consequências podem ser tanto enfermidades como a própria morte.

O antropólogo argumenta que alguns dos santos cumpririam as mesmas funções desses seres, e estariam dirigidos a diversos rituais. Eles seriam representações do espírito correspondente dos *hichis*, e ainda os Chiquitano teriam uma clara concepção de sua aparência, formando ambos uma unidade. (Riester 2008, p. 16).

De acordo com Pacini (2012) os santos possuiriam propriedades e atributos que lhes permitiriam cuidar de algumas esferas da vida humana e dos elementos da natureza, "sem conflitos com os *hichis*". Assinala que ambos os seres não seriam incongruentes, mas por vezes aparecem na fala dos Chiquitano de forma distinta, pois teriam mais temor dos *hichis* das serras, águas profundas e lugares desconhecidos do que dos santos. O antropólogo ressalta que os *hichis*

84 Como bem ressaltou Carlos Fausto (2008, p. 329), tal categoria se caracterizaria pelas interações entre humanos, não humanos, humanos e não humanos, e pessoas e coisas, contrastando com o signo ocidental de igualdade sociopolítica e propriedade privada.

são identificados pelo pronome pessoal "ele", teria vontade própria, dominariam um determinado lugar sociocultural e, ainda, possuiriam mobilidade espacial em circunstâncias de escassez dos recursos. Cita ainda os títulos dos contos da literatura boliviana: "*El jichi de la noche; El dueño del monte; El Carnaval y los jichis enmascarados*", "*Historia de un jichi*", "*Los jichis en el Carnaval*" e "*El jichi en el Tapiti*", a fim de mostrar seus diferentes domínios.

Assim o antropólogo argumenta que ocorreria uma "predação da força" dos santos, incluindo os artistas que os esculpem; os Chiquiano converteriam os santos em "presa familiarizável" por meio de alianças, não os confrontando jamais, e trazendo seus conteúdos para dentro, tornando-os, dessa maneira, familiares (FAUSTO, 2002; PACINI, 2012, p. 457).

Partindo desses posicionamentos, é importante analisar algumas questões.

Os Chiquitano sentem menos medo dos santos e mais dos *hichi*. Parece-me que estas noções se afirmam pelo fato de os indígenas conhecerem-nos muito bem, pois intervêm na sua relação com outros domínios, com seres que vivem na mata e em outros ambientes, como defendeu Riester; afinal, uma caçada bem-sucedida só ocorre com a permissão do *henachísrch-tí* (dono do animal), que regula a quantidade necessária de alimentos para a família e exige do caçador habilidade e precisão, a fim de que a presa morra com um único golpe; caso contrário, poderá deixá-la ferida, tendo como consequência algum malefício para o caçador ou para o cão que o acompanhou. Em seguida, o caçador deve agradecer ao dono do animal que lhe cedeu a presa. Se essas regras forem transgredidas, os *hichis* lançarão castigos, dentre os quais estaria a falta de alimentos e doenças (RIESTER, 1976, p. 150-154).

Seguindo este mesmo raciocínio, diferentemente dos santos, os *hichis* vivem fora da aldeia, em outros ambientes, possuem domínio sobre os seres não humanos que vivem na serra, nos rios, na mata, nos buritizais, no barro, e não adentram os espaços onde vivem os humanos, porque ali seria atribuição de outros domínios – dos santos. Além disso, não portam corpo humano, são seres antropomorfos; cujo grau de diferença produz alteridade extrema, porém em outra direção daquela dos santos, que abarcam as entidades sobrenaturais elevadas à categoria de divindades.

Os Chiquitano possuem ainda diferentes classificações para os santos e rezas específicas para cada um. Aqueles qualificados de "bravos" estão direcionados à luta. Dizem que gostam de brigar, sendo São Miguel, São Lourenço, São Jerônimo, Santo Inácio de Loyola e Santa Bárbara os mais apontados. Outro aspecto é que os santos padroeiros são classificados como "chefes do lugar" e todo o povo

estaria unido neles, sendo escolhidos de acordo com a vontade e o interesse das famílias de cada aldeia[85].

O espaço da aldeia é lugar onde os santos teriam sua eficácia. Uma anciã narrou que seu avô, quando ia caçar, levava consigo um rosário – um colar com a imagem de Jesus, e mesmo assim nunca trazia caça. Isto aconteceu quando um dia, um *jakotásch* (anão), que é um ser que vive na mata, perguntou ao velho o que ele carregava consigo, e ele respondeu que uma espingarda, uma rede e um rosário. "*Ah! É isso!",* retrucou o *jakotásch*. O rosário impede a caça de se mostrar, pois é como um farol que irradia luz sobre aqueles que o carregam, por isso a caça foge. Ao adentrar na mata, não se carrega nada classificado de "abençoado", caso contrário não se obtém aquilo que pertence a outros domínios. Da mesma forma, é possível pensar que o poder dos santos tende a se concentrar no espaço onde estão os humanos, irradiando luz e forças mágicas a fim de protegê-los.

Quando os Chiquitano adquirem a imagem de um santo, primeiramente a batiza com água benzida. Escolhem um ambiente privado da casa e ali organizam um pequeno altar com flores, velas acesas e rosário. Alguns constroem uma pequena casa e colocam o santo dentro, sobre uma mesa. A escolha do santo que será mantido dentro da casa depende das suas capacidades, daquilo que o dono deseja adquirir, tornando-se esta relação uma troca, porque implica em obrigações de ambas as partes, tanto do santo quando do seu dono.

Aqueles que se convertem em "donos de santos", devem ofertar-lhes produtos do gosto do santo, proferir suas rezas e realizar festas. Sobre este aspecto, há uma proximidade com o que é apresentado por Losonczy (2006, p. 214): *"para os negros do Chocó, as orações aos santos teriam poderes mágicos, e aqueles que não cumprem as obrigações sofreriam com suas vinganças, enviadas através de doenças para toda a família"*. A antropóloga defende que esses ritos parecem alimentar a força do santo e, consequentemente, proteção mágica de seu dono seria por ele fortalecida.

O nome de santo faz parte da onomástica chiquitano e precede os sobrenomes indígenas transmitidos através do sistema patrilinear. Chamou-me a atenção um jovem da aldeia quando indaguei o que significava seu sobrenome e ele me respondeu que não sabia, porque seus pais nunca lhe haviam dito. Curiosamente, o filho nunca havia perguntado. Outro fato foi o silêncio de uma anciã chiquitano que, na presença de seu sobrinho, se recusou a explicar o significado de seu sobrenome.

---

85 Os santos padroeiros das comunidades chiquitano localizadas no entorno de Vila Nova Barbecho são: Vila Picada: Coração de Jesus; Santa Rita: São Sebastião; São José de Marquito: São José; Las Petas: Nossa Senhora do Rosário; Santo Antônio de Barbecho: Santo Antônio; Porto Esperidião: Nossa Senhora de Fátima; e São Fabiano: Santo Antônio.

Um aspecto interessante desse sistema permite pensar que os Chiquitano preferem resguardar o sentido de seus nomes indígenas, inclusive das gerações futuras. Em outros termos, esse procedimento se aproxima do "sigilo" Sanumá em relação aos seus nomes, que foi analisado por Ramos (2008). Eles se cobrem com um silêncio protetor por se sentirem vulneráveis e sujeitos à manipulação dos xamãs.

A onomástica chiquitano toma de empréstimo o nome de um santo, e não se trata de uma homenagem, mas um meio de criar um tipo de relação de identificação, que estaria relacionada com seus talentos, sua força mágica e protetora. Se os sobrenomes indígenas estão relacionados com seres não humanos, conforme descritos no primeiro capítulo, o "nome de santo" teria como importância a humanização e a proteção da pessoa de doenças e feitiços. O estudo de Anne-Marie Losonczy (2006, p. 264) sobre os Emberá da Colômbia analisa que o nome cristão que lhes eram atribuídos seria uma espécie de "nome-tampão", que escondia o verdadeiro nome indígena, preservando-o dos ataques de espíritos maléficos.

O critério para a escolha do santo que dará nome ao recém-nascido segue o calendário cristão, obtido através de Almanaques ou livros distribuídos nas aldeias por religiosos católicos. O santo seria aquele do dia do nascimento do recém-nascido. Como ocorreu com o nome Francisco, porque este homem nasceu no dia de São Francisco; Maria Ascência nasceu no dia da festa da ascensão de Maria ao Céu; Cristiane nasceu no dia de Santa Cristina; Juliana ou Josefa nasceu no dia São José.

Entre os Chiquitano, encontramos pessoas com nomes de santos do dia em que nasceram e ainda pessoas com nomes de seus avós, padrinhos, madrinhas e pais. A regra mais antiga é a de que toda família deveria ter um filho(a) que tivesse o nome de seu avô(ó) materno ou paterno. Por meio do rito batismo, transformavam-se em pares homônimos, denominado "*xará*".

De acordo com a perspectiva chiquitano, ser homônimo de avô ou de avó é sinônimo de honra e prestígio. Implica ainda que a relação com a criança seja transformada em um tipo de filiação adotiva; o vínculo propõe a existência de um princípio de identidade entre a primeira e terceira geração, construindo uma dinâmica cíclica, por serem alternadas, porém assimétrica, porque os avós e a criança pertenceriam a gerações distintas, o que implica ainda numa hierarquia.

Entre os Kaxinawá, os avós homônimos são descritos como figuras-chave para fazer com que as crianças cresçam. Portanto, não é raro que a avó materna de uma menina, que é de sua seção de homônimos, ou cujo nome pertence à mesma seção de homônimos de sua neta, cuide dela diariamente. Meninos desenvolvem laços próximos com o pai de sua mãe, com frequência corresidentes, que assumem a responsabilidade da "fabricação" dos filhos de suas filhas (McCALLUM, 2013, p. 134).

Quando uma criança chiquitano recebe o nome de seus avós, estes têm direitos sobre ela, o que implica em levá-la para viver consigo, em sua própria moradia. Este procedimento ocorre por meio das palavras cerimoniais dos avós solicitando aos pais: "*Eu quero meu xarazinho, quero criar ele para me consolar*". O pai da criança sente-se na obrigação de entregá-la aos avós, e será mantida sob seus cuidados até que se case; desse modo, torna-se companheira dos anciãos. Os avós procuram agradar a criança com presentes, a fim de que se acostume à convivência[86].

O nome insere a criança em uma rede de relações que definem sua personalidade, ao invés de as relações serem definidas por ela (PINA-CABRAL, 2010). A relação entre aqueles que "doam o nome" e os "pais da criança" parece corresponder a regras de reciprocidade, instituídas por meio da troca. A transferência dos filhos objetiva ainda ligar coletivos, como ocorre através das relações de compadrio, definem regras, proibições e estendem trocas, circulação de pessoas e comunicação.

Nome e *nausupürch* (alma) estariam, de algum modo, relacionados; seriam imortais, não acabariam. E os corpos por serem formados por carnes, apodrecem na terra e pertencem ao domínio do humano, sendo mortais e suscetíveis a mudanças. De acordo com este entendimento, a nominação chiquitano entra em relação com o divino, mediante o rito. Por esta razão, as relações entre os sexos – compreendidas como pertencentes ao domínio do humano – são excluídas entre compadres, padrinhos, madrinhas e afilhados, pais, filhos e irmãos, como se o compadrio estabelecesse uma relação de consanguinidade; e a relação de compadrio coloca em movimento uma rede de relações permanentes, como os nomes.

Para Losonczy (2006, p. 113), o vínculo de conominação se contrapõe à "aliança matrimonial", por ser indissolúvel e inquestionável, e se converte na imagem de uma espécie de "aliança ideal" em que estariam excluídos o conflito, a ambivalência e a mudança.

A escolha do padrinho e madrinha pelos pais da criança chiquitano parte da seguinte pergunta: com quem quero fazer compadrio?

Um antigo costume era entregar três filhos de uma mesma família para um único casal batizar. Neste sentido, a família **A** entregava filhos para a família **B**, que retribuía, com um ou mais filhos, à família **A**. Isto ocorreu com o músico Nicolau Urupe Jovió, que doou dois de seus filhos para Margarida Mocoño batizar, e ela retribuiu oferecendo-lhe dois de seus filhos.

---

86 Os Chiquitano relatam a existência de "troca de crianças" chiquitano por vacas e outros animais domésticos, por solicitação de estranhos que chegavam à aldeia, mas isso não corresponde à mesma lógica dos homônimos. Uma anciã lembrou que muitas pessoas quiseram seus filhos em troca de uma vaca, mas ela não teve coragem de doá-los.

Uma de minhas interlocutoras me explicou que a "troca de filhos" entre duas famílias, a fim de formar compadrio, faz com que o respeito entre ambas aumente. A iniciativa em "doar filhos", através de um ritual, mantém a honra e o prestígio junto àqueles que os recebem, criando uma dinâmica de retribuição obrigatória. Sobre esta questão, Viveiros de Castro (2002, p. 157) propõe que a "afinidade potencial" seria o estado fundamental do campo relacional e, com o "afim verdadeiro", não se trocam mulheres, mas outra coisa: "ritos e mortos, nomes e bens, almas e cabeças".

2.4. COMPADRIO

Entre os Chiquitano o compadrio é uma instituição fabricada, usam a expressão "*fazer compadre, fazer comadre*". Este modo de relação constrói vínculos de aliança entre pais, mães, filhos, padrinhos e madrinhas.

O compadrio é um modo complexo de relação, muito estudado em comunidades rurais e urbanas, sendo definido como um sistema de relações rituais, com múltiplas variações e o batismo de influência cristã, a mais completa forma observada para criá-lo[87].

Há, contudo, variação na maneira de criar a relação de compadrio. Isto pode ser observado quando escolhem padrinhos e/ou madrinhas para o rito de consagração da criança à Mãe de Jesus, primeira comunhão, crisma (confirmação do batismo) e casamento; se, por um lado, essas cerimônias se identificam com os sacramentos da igreja Católica, por outro, se afeiçoam aos ritos de passagem para a vida adulta. Todavia, há outros modos de estabelecer a relação, e nem sempre o compadrio se forma através desses "atos cristãos", acontece ainda através do rito de fogueira ou de São João Batista; de santo; de instrumentos musicais; de boneca; de respeito; e no batismo de casa.

Para compreender esse modo de relação, analisar-se-á o que os nativos dizem sobre o compadrio e as regras que criam essa relação fundamental na organização social e cosmológica chiquitano.

Como vimos anteriormente, após o nascimento de uma criança, os pais levam alguns dias pensando nas pessoas (homem e mulher) que convidarão para apadrinhar e nominar seu filho. Este procedimento implica em uma nova relação entre pais, filhos e padrinhos. A criança será *afilhada* do casal identificado como *padrinho e madrinha*, estabelecendo um vínculo de filiação ritual e maternidade e paternidade adotiva. Além disso, pais e padrinhos se reconhecerão como *compadres*.

---

87 Os autores clássicos e seus estudos focados neste tema são: Wolf & Mintz (1950), Gudman (1971), Arantes Neto (2011) e Woortmann (1995).

O padrinho e madrinha pronunciarão o nome da criança pela primeira vez juntamente com palavras cerimoniais. Este ato de nominação estabelece uma comunicação com a esfera do divino e a criança, de alguma forma, nasce pela segunda vez. Ao analisar o compadrio entre os Chocó, Losoncz (2009, p. 111-112) pontua que, "de um ser indiferenciado de sua ascendência e sem nome próprio, a criança se converte em um ser social nominado, com um parceiro codificado e sua identidade individual é ratificada pelo divino". Para a antropóloga, os padrinhos serão nominadores e os pais progenitores da criança, tornando-se, portanto, conominadores e, dessa maneira, ocorreria uma relação de "consanguinidade ritual" entre os conominadores e de afiliação ritual entre os nominadores e o nominado.

O convite dos pais aos futuros padrinhos dá-se após uma visita à casa do casal eleito. Ali, serão recitadas as seguintes palavras cerimoniais, pelo pai da criança: "*Eu queria respeitar o senhor de compadre!*". Em seguida, enfatiza a vontade de que sejam padrinho e madrinha de seu filho e indaga se o aceitam. Os convidados dirão: "*Sim, esse é o maior de todo o respeito!"*. A partir de então, pais e padrinhos se abraçam ritualmente e, juntos, seguem em direção à moradia da criança, onde será realizado o "batismo de água"[88].

Os Chiquitano dão muita importância aos seus compadres; dizem que são eles que levam a criança até Deus para ser reconhecida; ou ainda que só o pai e a mãe não seriam suficientes para a transformação da criança. É por isso que se tem padrinho e madrinha, através do batismo, estes se apresentem a Deus para *suborikisch* (ressuscitar) a criança".

Os afilhados têm várias obrigações para com seus padrinhos e madrinhas: ouvir suas palavras, seus conselhos; pedir a bênção (como fazem aos avós, pais e tios). Se algum problema afetar a família, os padrinhos serão chamados para ouvir, opinar e aconselhar e o afilhado não poderá questioná-los, pois lhes devem total respeito.

Os padrinhos têm o mesmo direito dos pais na educação dos afilhados; devem lhes dispor proteção e correção e os pais não poderão reagir diante deles. Em caso de falecimento dos pais, a criança, ainda pequena, poderá ficar sob os cuidados de seus padrinhos.

---

88 Atualmente, os padrinhos recebem um curso preparatório de batismo juntamente com os pais da criança na igreja Católica da aldeia, ministrado pela líder religiosa chiquitano. O curso tem a duração de um mês e oferece um certificado de participação. Além dessa prerrogativa, tanto para os pais quanto para os padrinhos há outros critérios, como serem batizados, terem feito a primeira comunhão, e serem casados na igreja Católica. Contudo, se tais procedimentos não estiverem de acordo com as exigências cristãs, pais e padrinhos não poderão batizar a criança, sendo-lhes recomendado, primeiramente, frequentar a catequese que acontece na aldeia. Isso leva certo tempo até que cumpram todo o protocolo. Um chiquitano me disse que algumas famílias batizam os filhos na Bolívia, onde as exigências são menores. Em muitos casos, os pais e os padrinhos têm que trabalhar fora da aldeia (geralmente em fazendas) e ficam desanimados diante do tempo dedicado a tal preparação.

Em Vila Nova Barbecho, a mãe de um menino ainda pequeno permanece parte de seu tempo fora da aldeia por motivos de estudo e trabalho. Os cuidados e a socialização de seu filho passaram a ser de responsabilidade da madrinha, já que o motivo se relaciona com a ausência da mãe. Durante o dia, o menino permanece na casa da madrinha e padrinho e, à noite, dorme em sua própria casa, em companhia do pai. Neste caso, o progenitor e a madrinha são responsáveis pela educação da criança. É importante ainda considerar a participação da avó materna, pois, quando a madrinha se ausenta, o menino fica sob seus cuidados, ou da irmã mais velha de sua mãe (*tia*).

Há contextos em que um casal afilhado por casamento, diante da necessidade de se ausentar para trabalhar em fazendas, deixa os filhos sob os cuidados de outro casal, seu padrinho e madrinha de casamento. O matrimônio, portanto, transforma a relação: filhos do casal que são "afilhados de casamento" serão classificados de *netos* pelo padrinho e madrinha de seus pais e, por sua vez, os *netos* os identificarão por *vovô* e *vovó*. Essa transformação cria obrigações de ambas as partes, resultantes do compadrio instituído.

Na educação das crianças, é-lhes ensinado a pedir a bênção dos pais, padrinhos, tios e avós, e ainda de estranhos e visitantes. De acordo com os Chiquitano de Vila Nova Barbecho, o estranho, através de um critério classificatório, é chamado de *tio ou tia*. Havia um rapaz, um pouco mais jovem do que eu, que me chamava sempre de *tia* e, embora soubesse o meu nome, nunca se referia a mim através dele. E, no ritual Carnaval, buscava chamar minha atenção a fim de me mostrar que sabia tocar o pífano (*fífano*), principal instrumento da festa. Outro jovem já casado, depois de um certo tempo, passou a me chamar de *tia*. Perguntei a uma anciã chiquitano por que aqueles homens, embora soubessem meu nome, me chamavam assim e ela me explicou que é uma maneira respeitosa de chamar os visitantes. Impressionou-me a recepção das crianças da aldeia com seus pedidos de bênção, quando muitas mãozinhas juntas apontavam para mim. Também uma criança de dez anos pedia a bênção para o irmão de sua mãe, de apenas cinco anos de idade.

Entre os Chiquitano, não se recusa o convite para apadrinhar uma criança. O aceite é a condição de manter o vínculo, portanto se torna uma regra. De maneira oposta, negar o pedido é entendido como desprezo e abandono da criança, ou uma afronta aos pais, embora reconheçam que, em alguns casos, devido aos custos com a roupa da criança, as velas e a festa, alguns poderiam recusá-lo. Diante de tal condição, pais e padrinhos estabelecem acordos na partilha das despesas.

A diferença ocorre quando uma pessoa, ou um casal, solicita o apadrinhamento do filho de outrem. Neste caso, os pais chiquitano sempre negam tal pedido! Dizem que não é bom que seja assim, pois os pais é que devem oferecer a criança, caso contrário poderá gerar *desrespeito* entre os compadres, que poderão usar do seguinte argumento: "*Eu não queria respeitar você de compadre!*".

Na aldeia Vila Nova Barbecho, o apadrinhamento pode ocorrer ao longo da vida, como ritos de passagem, que iniciam com o batismo, seguem com a consagração à Mãe de Jesus, primeira eucaristia, crisma, até a fase adulta com o casamento. Identifiquei na aldeia uma jovem que tinha seis madrinhas e seis padrinhos e, ainda, uma madrinha que possuía mais de 23 afilhados de famílias distintas. Ter afilhados é sinônimo de honra e prestígio no sistema chiquitano, disse-me o vice-cacique; não tê-los indica o seu oposto.

Erland Nordenskiöld (2003, p. 37-38) esteve com os Yuracaré da Bolívia, entre os anos de 1908 e 1909. Na ocasião, foi solicitado a ele que batizasse uma criança de cinco anos de idade e, mesmo resistindo, não recusou o pedido. Durante a cerimônia proclamando o nome de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito Santo, derramou um pouco de água sobre a cabeça da criança que, naquele momento, passou a se chamar Rosa Maria[89]. O etnólogo comentou que ele já seria o quarto padrinho daquela criança, e que os Yuracaré se divertiam em fazer os brancos batizarem seus filhos, pois lhes garantiriam presentes dos católicos e estes, de sua parte, se alegrariam por terem direcionado algumas almas para a Virgem Maria.

A escolha de um não indígena para padrinho, madrinha, compadre/comadre constituiria uma exceção entre os Chiquitano, por considerarem que não cumpririam as regras de reciprocidade e solidariedade que regem a relação ritual, uma vez que prevaleceria o critério econômico, cujo interesse estaria nos bens que a família do afilhado receberia e que a comunidade não poderia lhe fornecer (RIESTER, 2008). Nesta mesma concepção, uma anciã de Vila Nova Barbecho ressaltou que compadres, mesmo que um deles seja *estranho*, devem se respeitar como membros de uma família; e afirmou: "*dificilmente o branco respeita seu compadre, a começar pelo jeito de cumprimentá-lo – oi cara*" –, levando a relação como uma brincadeira.

Há outros modos de se criar relações de compadrio. Um deles os Chiquitano chamam de "compadre de casa ou de sombra". Eles compreendem que a moradia não deve ser habitada sem que antes tenha sido batizada. A cerimônia ocorre quando um homem e uma mulher são convidados pelo dono da habitação para apadrinhar sua moradia, com as seguintes palavras cerimoniais: "*Convidei os senhores para batizar minha sombra, para eu ser protegido do mal e para eu habitar nela*". Para tanto, os padrinhos devem subir na moradia e derramar água por cima de seu esteio principal, que possui a forma de uma cruz, por baixo e de ambos os lados.

---

89 Durante a cerimônia, a afilhada se vestia com o "*tipoy*" – roupa com as quais as mulheres das reduções jesuíticas de Santa Ana se vestiam; a mãe se trajava elegantemente, e o pai usava "*pantalon*", todas doadas pelo padrinho.

Dessa forma, realizam o procedimento de nominação da casa[90], que recebe o nome de um santo. Em seguida, os donos e os padrinhos da moradia se respeitarão como compadres, contudo não terão obrigações futuras com manutenção do espaço doméstico. Esta cerimônia objetiva proteger a moradia habitada pelos humanos dos espíritos malignos, a fim de que não entrem ou a ocupem, influenciando no comportamento dos Chiquitano que ali vivem ou lhes provocando enfermidades. Uma jovem me disse que, se a casa foi batizada no dia de São João, os padrinhos teriam como obrigação ajudar na preparação da festa do santo com chicha e alimentos e o dono da casa passaria a ser seu devoto.

Compadrio de "consagração" é um rito em que os Chiquitano, após o batismo, entregam o filho ou a filha aos cuidados da Mãe de Jesus, acompanhado(a) por um padrinho ou uma madrinha. Se a criança for um menino, a opção é por um padrinho, mas, se for menina, a preferência será por uma madrinha. Os padrinhos serão testemunhas do acontecimento, com obrigação de aconselhamento da criança. Ocorre um abraço cerimonial entre pais e padrinhos e, a partir desse momento, tem início a relação de compadrio. Esta cerimônia geralmente acontece na igreja da aldeia.

O compadrio de "fogueira de São João, de fogueira, ou de São João Batista" ocorre durante a festa do santo. O fogo deve ser mantido através das lenhas de angico para formar brasas que devem permanecer acesas por um longo tempo. Aqueles que conseguirem atravessar sobre as brasas da fogueira, sem temor e ainda carregando o santo, tornam-se compadres de fogueira, e tem como obrigação respeitarem-se e participarem da festa por todos os anos.

Compadrio de "aposta" também ocorria entre os Chiquitano, quando, diante de um contexto, um dos interessados apostava que, se ganhasse algum jogo, seriam compadres a partir daquele dia. Dessa maneira, o resultado não implicaria em nenhum tipo de inimizade.

Compadrio de "boneca" é a relação criada entre crianças quando brincam com suas bonecas, confeccionadas em tecido, para a qual realizam cerimonialmente um batismo com água. Um menino e uma menina são convidados pela dona da boneca para serem padrinho e madrinha, e um terceiro menino é chamado para ocupar a posição de um padre. A madrinha presenteia a boneca com um vestido novo.

O batismo ocorre com o derramamento de água sobre a cabeça da boneca, com palavras cerimoniais e a sua nominação; recebe um nome de humano e, por fim, as demais crianças participantes realizam uma festa, ou comem juntas e pode haver a

90 Além da casa, os instrumentos musicais também são "*batizados*". Ouvi a filha de um músico dizer que seu pai "*batizava*" o pífano, principal instrumento do ritual Carnaval, sempre que o executava pela primeira vez, inserindo cachaça em seu interior.

presença de adultos. No entanto, esse compadrio, independentemente de ser proveniente de crianças, vale para a vida adulta, pois os Chiquitano levam tais rituais muito a sério. O grau de importância do respeito entre compadres de batismo de um recém-nascido e o batismo de uma boneca são idênticos, como argumentou uma mulher que possui "comadres de boneca": "[...] *basta dizer comadre que se cria o respeito*"[91].

Os Chiquitano preferem os corresidentes para apadrinhar seus filhos, ou pessoas de condições sociais não muito diferentes das suas. Contudo, há casos (não raros) de fazendeiros, comerciantes, militares, políticos e religiosos que vivem nas proximidades da aldeia, que a frequentam, ou para os quais aos Chiquitano tenham prestado algum serviço, com vínculos de trabalho, que são chamados para apadrinhar crianças ou casais em matrimônio; quase sempre são comprometidos com a festa, presentes, churrasco, roupas ou expectativas de auxílio futuro.

Participei de uma festa na comunidade de Santo Antônio (antigo Barbecho) onde realizaram conjuntamente um batizado, a primeira eucaristia de vários jovens e o aniversário de 15 anos de um jovem. Durante o dia houve campeonato de futebol e, à noite na capela uma missa ministrada por um sacerdote de San Matias (Bolívia) em seguida, os cerimônias de batismo e a primeira eucaristia. O padrinho convidado para batizar a criança era um político da sede urbana de Porto Esperidião que, inclusive, estava colaborando com a festa doando bois para o churrasco.

Após a cerimônia, os participantes seguiram para um espaço central da comunidade, a fim de jantarem juntos. Os padrinhos e madrinhas ocuparam as cadeiras principais, dispostas ao redor da mesa e diante dos alimentos preparados. Os demais convidados, parentes e eu nos sentamos em bancos mais afastados, nos cantos e em volta do barracão. Cada padrinho e madrinha recebeu um prato de frango e partes de porcos assados. Havia ainda muita carne assada, servida em grandes espetos que circulavam pelo espaço durante toda a festa; a chicha foi servida pessoalmente para algumas pessoas; a anfitriã fez questão de me servir. Depois, colocaram à mostra dois grandes bolos confeitados pelas próprias famílias da comunidade, um pelo festejo do batizado e o outro pelo aniversário do jovem. Havia comida farta e todos estavam muito alegres.

Outra festa foi o casamento de um casal jovem na aldeia Fazendinha do TI Portal do Encantado. Embora eu não tenha participado, foi-me narrado que o padrinho da noiva era um comerciante que possui um estabelecimento comercial vizinho e colaborou com os preparativos da noiva.

---

91 Um caso interessante e diferente dos demais foi o de um curandeiro que relatou que, quando andava pela mata, ouviu um choro de criança. Na noite seguinte, provido de vela, rosário e água-benta, disse ao "*espírito*" que seria seu padrinho e a teria batizado.

Quando os Chiquitano elegem padrinhos para seus filhos, o critério pressupõe que seja sempre um homem e uma mulher casados, um homem e uma mulher solteiros, ou ainda, um viúvo e uma viúva. Essas escolhas estão pautadas nas regras prescritivas e ideais do que eles compreendem como um "bom casamento". O compadrio, nesse sentido, não é apenas "interno" às relações de parentesco, mas como analisou Woortmann (1995, p. 200), "replica um padrão matrimonial, ainda que não seja aquele entre primos cruzados". Uma vez que os Chiquitano postulam interdições nas escolhas para padrinhos e madrinhas pautadas nas mesmas regras para o casamento.

Tais argumentos são explicados da seguinte forma: quando duas pessoas se casam recebem uma luz, que orientará o caminho de suas *nausupürch* (almas) após a morte, a fim de que não se desviem do percurso e se reencontrem postumamente na glória. O matrimônio une os noivos na terra, onde viverão quarenta anos de perseguição por espíritos maléficos, destinados a separá-los, mas, se conseguirem permanecer juntos durante todo esse tempo, cumprido o "compromisso", não haverá risco de separação!

Chamam de compromisso as regras que orientam o modo como o casal deverá pensar: "*Quero viver com ele toda a vida... Prometo... Quero que o Senhor me salve dessa tentação... O Senhor é um pai verdadeiro, todo poder é o Senhor, me defenda!*". Uma anciã continuou afirmando que a esposa deve gostar de seu esposo "*na dificuldade, na braveza, na tristeza, na bebedeira*", considerando que teria feito ali um compromisso igual ao do batismo, porque seria através do casamento que receberiam o segundo pai (padrinho) e a segunda mãe (madrinha).

A escolha de um solteiro com uma viúva para padrinho e madrinha é desaprovada, tendo em vista que, após a morte, a *nausupürch* do solteiro tende a permanecer solitário, mas o da viúva seguirá, a fim de reencontrar com o de seu (primeiro) marido. As viúvas podem se casar mais de uma vez, porém a regra é que seja com outro viúvo; desse modo, nenhuma pessoa permanecerá solitária na glória. Contudo, há casos de viúvas da aldeia casadas com homens solteiros, e mais jovens.

Alguns desses casos foram observados por Bortoletto (2007, p. 150), que exemplificou o casamento de um homem viúvo na aldeia chiquitano de Santa Luzia. Ao narrar sua condição, disse que sua esposa era mais velha que ele e "*é assim que tem que ser aqui*". A antropóloga faz referência a Métraux (1942, p. 125), e a sua descrição que, desde as Missões de Chiquito, as mulheres lamentavam por longo tempo a morte de seus pais, porém as viúvas eram consoladas, e logo se casavam novamente. Há casos de viúva na comunidade Vila Nova Barbecho que já se casou três vezes. O terceiro casamento foi com um homem mais jovem e solteiro; outro caso que pude conhecer foi o de uma viúva de Santo Antônio, que se casou com o irmão de seu marido já falecido, sendo o atual marido mais jovem que ela.

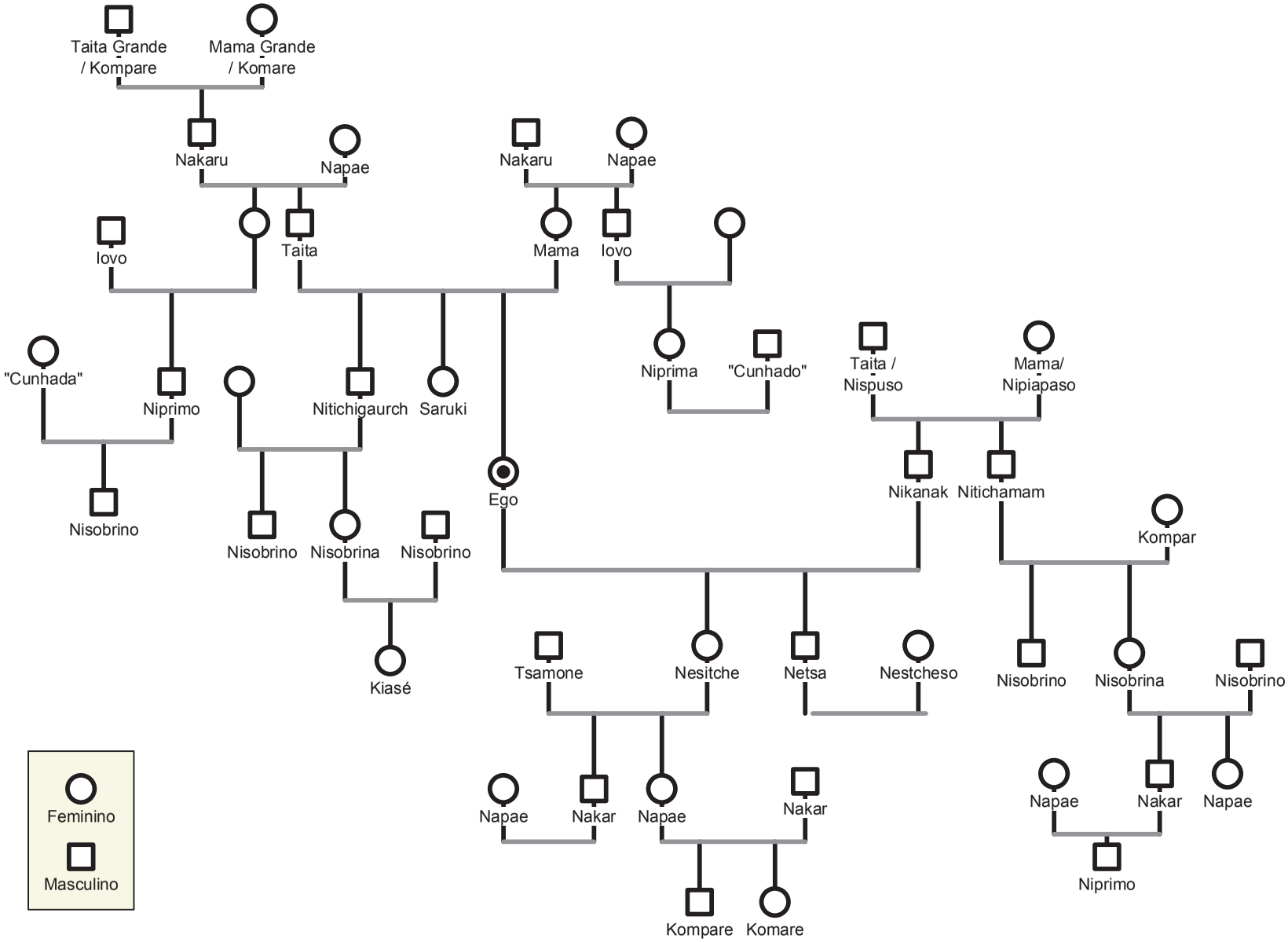
E, ainda, quando um solteiro demora a se casar, dizem que algo haveria nele que o impediria de encontrar uma solteira para casamento; além disso, são vistos como "incapazes" de sustentar uma família e ajudar um sogro. A condição deste homem é tida ainda como "perigosa", sujeito a raptos constantes de *ometsuro* (encantado) à procura de solitários para formar pares. Da mesma forma uma mulher é compreendida quando, por muitos anos, vive solteira. Quando um solteiro é chamado para batizar uma criança, após o rito, assumiria uma posição de copaternidade, com obrigações de criar seu afilhado. Isto implica que, se este homem for padrinho juntamente com uma casada, se aproximaria de uma relação incestuosa.

Assim que pais e padrinhos de uma pessoa (Ego) estabelecem relações de compadrio passam a se identificar como "compadre" ou "comadre" e ocupam ainda a posição classificatória de "irmão" ou "irmã" um do outro. Ego será chamado de "afilhado" pelos padrinhos, e classificado como "primo-irmão" dos filhos (consanguíneos) de seus padrinhos que por sua vez se transformam em "tio e tia" dos demais irmãos consaguíneos de seu afilhado(a). Os irmãos consaguíneos do afilhado serão classificados de "sobrinhos" e "primos-irmãos dos filhos consaguíneos dos padrinhos. Os pais biológicos se transformam em "tio e tia" classificatórios dos filhos de seus compadres.

Os Chiquitano explicam que o *compadre* estaria na posição de um tio, porque "*tio é ser como pai, tia é ser como mãe. Compadre é como pai, e entregamos nosso filho, para respeitar essa pessoa* [...]. *Ele se apresentará na pessoa de Deus por esse* [através de] *padrinho. Respeito ao compadre é espiritual, não desejar falar mal*".

De acordo com o sistema genealógico chiquitano, o irmão do pai de Ego é o tio primeiro, e o irmão do avô de Ego é o tio segundo, o pai do avô de Ego é o tio terceiro e será chamado de compadre, *taita* ou papai grande. O termo de parentesco na genealogia chiquitano para pai ou mãe do avô/avó de Ego é compadre e, do mesmo modo, o avô/avó do pai/mãe de Ego se identificam através do termo *compadre/comadre*.

TERMINOLOGIAS DE PARENTESCO



Segundo os anciãos chiquitano de Vila Nova Barbecho, não há um termo na língua chiquitano para bisavô e bisneto, e o termo de relação é "compadre ou comadre", assim também para bisavó e bisneta. Ao esclarecerem esta regra, descreveram que, no Céu, o *taita* é Deus, "*não se vê ele nascer, nem crescer*"; na terra, o *taita* é compadre.

Na aldeia Vila Nova Barbecho, a genealogia chiquitano se estrutura a partir de uma constituição geracional (G + 3 = G – 3). E os anciãos da geração G + 3 e crianças da geração G – 3 se reconhecem por meio do termo compadres/comadres, indicando um sistema cíclico e hierárquico. Os anciãos orientam seus "compadres" (filhos ou filhas de seus netos) a lhes pedirem bênçãos e chamá-los de "compadre/comadre", justificando que este é o "maior de todos os respeitos", já que a sua geração seria a última e, em seguida, começa outra através daquelas crianças.

Quando pais e padrinhos são parentes e se tornam compadres, prevalecem na relação as regras de compadrio. Os termos compadre e comadre, instituídos pelo rito, sobrepõem-se, por exemplo, ao de irmão e irmã, porque implicam em maior grau de respeito, pois estes últimos estariam sujeitos à briga e à maior espontaneidade. Uma mulher chiquitano, que é comadre de sua irmã consanguínea, me explicou que, através da relação de compadrio, os parentes deixam de brincar entre si; aceitam receber conselhos e a importância de ambos aumenta porque são recebidos com mais atenção, como um visitante que chega à aldeia e recebe tratamento diferenciado. O termo de saudação que as comadres usam para se referir uma à outra é "senhora", e segue o mesmo protocolo de formalidade e comportamento mencionados neste capítulo. E, por fim, disse que, antes do rito, havia muita briga entre as duas; agora se respeitam e já não brigam mais.

Os parentes chiquitano elegem como compadres aqueles com os quais querem construir uma relação de respeito – que parece se traduzir por evitação e distanciamento – os padrinhos e madrinhas preferenciais seriam o(a) irmão(ã) da mãe de Ego, ou irmão(ã) do pai de Ego; ou ainda, a(o) prima(o) da mãe de Ego ou o primo do pai de Ego.

Nos rituais de casamento, os pais do noivo e os da noiva tornam-se comadres e compadres entre si, pelo fato de seus filhos se casarem; e os pais daqueles que se tornaram compadres são classificados de *avós* pelos noivos. Uma anciã chiquitano se recordou de que, antes, as noras chamavam as sogras de *mamá* e prestavam serviços na casa como filhas. E, dessa mesma forma, os genros. Mas alertou que atualmente isso já não ocorre, o que lhe causa estranhamento.

O casamento entre compadres e comadres é uma prática proibida, assim como entre primos de primeiro grau (chamados primos-irmãos), tios e sobrinhas, relações sujeitas a sanções coletivas, vergonha e humilhação. Quebrar esta regra corresponde a cometer incesto, o que, para os Chiquitano, teria como consequência a sua transformação em *nichich* (bicho), ou seja, ocorreria a perda da humanidade.

2.5. NOÇÃO DE RESPEITO

Uma anciã de sobrenome Macoño ponderou que, na "*lei dos antigos*", a primeira regra é o *anaursch* (respeito) ao compadre até a hora da morte, para que a *nausupürch* (alma) se salve. A falta mais grave seria brigar com seu compadre, que é tido como um pai (*taita* ou *papai grande*), para quem entregam seus próprios filhos. E complementa: "*Respeito ao compadre é espiritual. O compadrio não tem fim, é um laço eterno; a gente morre e o respeito continua*". Jügen Riester (2008, p. 121-131) descreve que a consequência mais grave daqueles que brigam com os compadres seria sua conversão em pedras, localizadas no caminho das almas, em direção ao céu, e, ainda, a alma do morto ficaria na terra perambulando pela aldeia.

Por esse motivo, um compadre não se refere ao outro pelo nome pessoal, sendo esta atitude compreendida como desrespeito. Durante as saudações, fazem uso de *senhor*, *senhora*, porém nunca *você* ou o nome próprio; sempre usam compadre, comadre. Assim também, quando um afilhado se referir ao seu padrinho, deverá identificá-lo por padrinho, senhor; quando se encontram, devem se cumprimentar um ao outro onde estiverem: "*Bom dia, como passou a semana?*".

Para os Chiquitano, a principal regra na relação de compadrio é o respeito mútuo; e o sentido nativo de respeito tem profundas consequências para ambas as partes, pois se institui como atemporal; o vínculo não se desfaz com a morte. Compadres não podem brigar um com o outro, proferir palavras e expressar gestos de desagrado, conversar livremente ou brincar, pois são comportamentos desaprovados, com claras interdições; relações sexuais também são proibidas entre eles.

O compadrio possui uma dimensão política, permite acordos nas tomadas de decisões na aldeia, já que compadres tornam-se aliados entre si. Em reuniões, os compadres não questionam um ao outro e não se contrapõem; alguns preferem conversar e chegar a um acordo antes de se pronunciarem publicamente. No período da festa patronal na aldeia, o principal alimento é a carne de gado. O cacique, com a ajuda de outros homens, separa as partes da carne para o churrasco, mas distribui a cabeça, os órgãos internos e os ossos para as famílias da aldeia; os compadres são os primeiros a receber.

Se, na vida regrada, os processos de sociabilidade cultivam o respeito no comportamento e evitação, no período do carnaval, a brincadeira altera esse contínuo e mobiliza outras relações, como pontuou uma anciã: "*Nesses dias não tem compadres e nem comadres, tudo é igual*". Em reuniões para tomadas de decisão na aldeia, quando os encaminhamentos não são cumpridos como deveriam, dizem: "*Tudo está virando brincadeira*", o que resulta em graves consequências.

Uma mulher chiquitano da aldeia Fazendinha me explicou o que seria respeito, recordando-se das orientações de sua mãe: "*Quando o pai e a mãe dançam, seus filhos não podem dançar. Se é a filha que dança, a mãe espera. Isso é respeito!*". E continuou:

> É feio dançar filha e pai, podem se encostar, a filha tropeçar no pai, ou o pai na filha [...], sobrinha dançar com tio. Antes, se o filho via o pai bebendo, não bebia, respeitava, evitava as coisas, podiam travar e nem saber o que estão conversando. Se o filho estivesse bebendo e alguém dissesse: 'Convida, para o seu pai!', ele diria não, pois isso é um atrevimento. Via o pai bêbado, carregava o pai e o levava para casa, assim estaria cuidando do pai, e nunca haveria briga entre pai e filho. Nunca o pai senta para beber com seu filho, e nunca o filho convida seu pai para beber. Para que uma mulher dance com um homem, deve ter a permissão de seu pai, enquanto estiver em seu poder.
>
> (Tereza Rupe, aldeia Fazendinha, 12 de outubro de 2012).

A concepção nativa de respeito é pautada por um conjunto de regras de interdição que instituem o modo chiquitano de operar por meio de comportamentos de evitação. É uma categoria que prescreve "leis do incesto", como enfatizou uma anciã dos Macoño: "*Deus deixou muitas leis para o respeito, para conhecer os parentes; o desrespeito provoca o mal, filhos de primos nascem com deficiência, tudo isso ficou de demonstração*".

Quando indaguei uma jovem sobre o sobrenome de seu marido, disse-me que se sentia "*envergonhada*" em responder à pergunta, porque havia se casado com o próprio tio, irmão do marido de sua mãe; em seguida, argumentou que ele não era seu tio consaguíneo, já que seu pai havia morrido, e sua mãe viúva se casou novamente por duas vezes, e somente na terceira é que a jovem teria sido registrada com o sobrenome do marido de sua mãe; contudo, ele não a autorizou chamá-lo de "pai", nem os irmãos de "tio". A jovem justificou que, por esse motivo, não aprendeu a chamar o irmão do marido de sua mãe de tio, e não se acostumou a respeitá-lo como tio, mas, se ela tivesse sido ensinada, isso não teria acontecido.

Esta experiência nos coloca uma questão: o que os Chiquitano chamam de parentesco é um processo de aprendizado, como disse a jovem que se casou com o irmão do marido de sua mãe, porque não aprendeu a chamá-lo de "tio"; ou seja, eles permitem pensar que é possível se casar com quem se chama pelo próprio nome, mas os termos de parentesco sancionam este tipo de relação. Quando a jovem disse que não se acostumou a chamá-lo de "tio", recoloca o sentido da construção permanente do parentesco ao longo da vida, atualizada através de termos, ritos e cerimônias.

Para acostumar-se ao outro, é necessário diferenciá-lo por meio de nominações. O estranho (distante) que se insere na comunidade é chamado de "tio/tia", mesmo que saibam o seu nome pessoal. Depois de um tempo fora da aldeia, quando retornei, uma jovem dos Chuê me disse: "*Estamos sentindo a falta da senhora, porque já estávamos acostumados!*".

Isto pode se configurar em uma regra similar aos Krinkati, cujos interditos de incesto são formuladas em termos de nomes; relações sexuais e casamento permitido entre pessoas que se dirigem e referem umas às outras por nomes pessoais, e não entre pessoas que usam a terminologia de parentesco (LAVE, 1967, p. 280-281, *apud* COELHO DE SOUZA, 2004, p. 26).

Para Coelho de Souza (2004), uma vez que tenham lugar o sexo ou o casamento, torna-se impróprio o emprego dos nomes, que devem ser substituídos por termos relacionais e tecnônimos, formados a partir do nome do futuro filho do casal, sobre quem se apoia agora a construção de um novo conjunto de relações determinadas.

A desobediência a uma regra chiquitano resulta, portanto, em vergonha e as sanções provocam malefícios como doenças; nos casos graves, como relações incestuosas entre compadres, pai e filha, tio e sobrinha, corpos humanos são transformados em *nichich* (bicho), seres metamorfoseados que deixam de pertencer a aldeia, onde habitam os humanos. Os Chiquitano compreendem que, dizer *mãe, pai, filho, compadre, tio* é respeitar, ou, dito de outro modo, "evitar".

O mito narrado por uma mulher chiquitano descreve o seguinte acontecimento:

> **M3**: Casamento entre compadre e comadre
>
> Uma mulher era comadre de um homem, mas quis namorar ele. Ela fugiu atrás dele e se juntou a ele, se dedicou em ficar com ele. Ele não queria ficar com ela e dizia:
>
> — Eu te respeito como minha comadre.
>
> Mas se juntaram. Quando o pai dela soube, ficou indignado e falou:
>
> — No dia que você morrer, ela será sua mulher, mas é sua comadre. Quando você morrer, virará um bicho e ela uma mula.
>
> Ao se casarem, falaram ao padre que eram compadres, que estavam juntos e não queriam se separar. Sumiram dali e foram morar bem distante. (Elisabete Tossue Soares, aldeia Vila Nova Barbecho, 18 de abril de 2012).

Algumas consequências são previstas para aqueles que transgridem as regras do respeito no compadrio, especialmente através da relação amorosa, prática interdita e perigosa. Outra narrativa recolhida por Bortolleto (2007, p. 173) foi

descrita pelo xamã Lorenzo Rupe, da aldeia Fazendinha – TI Portal do Encantado e reafirma o malefício causado às pessoas que violam a regra de proibição de casamento entre parentes, compadres e comadres:

> Havia um homem chamado Lázaro que se relacionava com suas parentas, mãe e irmã, filha e comadre. Uma vez morto e enterrado, saiu da terra e começou a rondar durante a noite pelo povoado, e durante o dia pela serra. O povo dizia que Lázaro havia se condenado. Ele era visto como um animal porque não havia respeitado a família. Foi levado à praça pública e condenado. Até hoje está preso em um buraco perto da igreja, mas voltará ao fim do mundo para agarrar as pessoas.[92]

As duas narrativas colocam em questão as regras do parentesco chiquitano e suas interdições. A antropóloga Marcela Coelho de Souza critica os modelos elaborados para os Timbira por DaMatta e Melatti, ao considerarem o "parentesco verdadeiro" aquele pertinente ao "grupo de substância" pautado em códigos fisiológicos. A autora compreende que o grupo de substância não é algo dado, mas um modo de relação extraído de um fundo infinito de socialidade virtual, da afinidade potencial, identificada no mito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c), cuja premissa é a de que, para fabricar o parentesco, é preciso "despotencializar" a afinidade através da "sua redução pelo (e ao) casamento". Para a autora, o incesto se colocaria na inversão desse processo, por fazer uma conjunção sexual e/ou matrimonial que, em lugar de diferenciar a diferença, acaba por generalizá-la. Os corresidentes são o foco da proibição, não por causa de uma consubstancialidade originária, mas porque continuam se *consubstancializando*, *consanguinizando-se* através da coprocriação, do convívio e da comensalidade (COELHO DE SOUZA, 2004, p. 44).

O compadrio chiquitano guarda semelhança com essa concepção de afinidade, um afim potencial, aquele cuja relação de matrimônio nunca será efetivada, embora seja fundamental para o parentesco, na medida em que ao prescrever a evitação e o controle do incesto, mobiliza o casamento para fora.

Em seu artigo *The social use of kinship terms among brazilian indians*, Lévi-Strauss (1943) compara a noção de *brother-in-law* (cunhado) entre os Nambikuara e os Tupi, analisando que o termo estaria relacionado com a vida sexual e política-social.

O antropólogo afirma que o termo *aszikosu* seria muito mais amplo que *brother-in-law* e inclui aproximadamente metade dos membros masculinos da geração de homens; os demais recebem o nome de irmão (consanguíneo e

92 A descrição completa desta narrativa se encontra em Bortolleto (2007, p. 173).

classificatório). No sistema de parentesco Nambikuara, o homem teria somente *brothers-in-law* e, reciprocamente, mulheres teriam *sisters-in-law* (cunhadas).

As filhas dos irmãos são chamadas de "filha", e estas não mantêm relações sexuais com eles, já que acreditam que o parentesco verdadeiro tem sua origem no pai, a quem consideram o único agente, enquanto a mãe seria um recipiente onde as crianças são formadas. Pela mesma razão, o pai dá suas filhas em casamento aos tios, irmãos de sua mãe. Isto não ocorreria com o sobrinho, que é filho do irmão. Portanto, é costume o casamento entre homens com suas sobrinhas, filhas de seus irmãos ou irmãs, consideradas suas esposas legítimas e verdadeiras. Os pais das mulheres não podem recusá-los, nem mesmo quaisquer outras pessoas podem se casar com elas, a não ser os seus tios.

Os antigos Tupi tinham como regra o casamento entre primos cruzados e o casamento avuncular. O primeiro foi praticado na forma de uma troca de irmãs por dois primos; o segundo parece ter sido um direito para a filha da irmã, exercido pelo irmão da mãe, ou concedida pelo marido de sua irmã. Em ambos os casos, o casamento seria o resultado de um acordo entre primos cruzados, *brother-in-law* efetivo ou potencial (LÉVI-STRAUSS, 1943).

O etnólogo argumenta que a relação *brother-in-law* poderia ser estabelecida entre indivíduos não unidos por qualquer laço de parentesco, ou mesmo entre estranhos, como foi o caso entre franceses e índios. A razão para tais uniões foi a de garantir casamentos, e por este meio amalgamar grupos familiares ou sociais, previamente heterogêneos, em uma nova unidade homogênea.

Desde o século XVI, viajantes e sociólogos não dedicaram atenção ao fenômeno, que facilmente poderia ser interpretado como *compadrio*, importado dos países ibéricos. Para Lévi-Strauss a relação brother-in-law, juntamente com suas implicações, está baseada no padrão da cultura indígena. E suas inúmeras semelhanças com o *compadrio* cobririam diferenças estruturais importantes.

O estrangeiro foi adotado por meio da denominação recíproca de compadre. Por outro lado, uma vez assimilado pelo grupo de dentro, por meio do casamento, o termo compadre e *brother-in-law* tornaram-se sinônimos, de modo que os homens, geralmente aliados por casamento, eram chamados apenas pelo primeiro termo. Em todas as pequenas comunidades da Europa Mediterrânea e da América Latina, *compadre* seria um real ou potencial para cunhado (ibid., p. 408).

A partir do século XVI, o Concílio de Trento estabeleceu restrições ao casamento e a nova regra considerou a modalidade da relação como a de paternidade (um pai classificatório), ou seja, nem os europeus, nem os sacerdotes, interpretaram o Deus-Pai cristão como uma relação *brother-in-law*, em termos nativos. O etnólogo conclui que o caráter excepcional da relação *brother-in-law* deve ser considerado

uma característica específica da Sociologia na América do Sul, constituindo o núcleo da instituição de compadrio, conforme aparece entre os Nambikuara, e conforme ocorreu de maneira extensiva no continente.

Entre os Krahô, resguardadas as variações, o compadrio possui pontos em comum com a "amizade formal". Melatti (1973) descreveu que cada indivíduo, ao receber seu nome pessoal, recebia também, de seu nominador, um amigo formal, identificado por *hõpin* para o do sexo masculino, e *hõpintxwöi* para o do sexo feminino. A ambos os termos, corresponderia um termo para morto. A relação é de extrema solidariedade, com ausência de relações sexuais e de agressão, sendo negado pronunciar o nome pessoal com os consanguíneos. Em outros aspectos, a relação pode ser identificada também, entre os afins, por meio de retribuição a cada presente ou favor recebido e hostilidade contra parentes consanguíneos dos *hõpin* e *hõpintxwöi* (ibid., p. 24).

O amigo formal seria um "estranho", um "não parente", o extremo da alteridade, e a distância seria sua essência, podendo ainda ocorrer entre parentes que seguem tais regras, caso contrário resultaria na ruptura do laço. A sua presença atesta a dissolução da personalidade, restaura a identidade física e a posição social, estendendo-se para a compreensão da noção da pessoa Krahô. Não pode gracejar e insultar suas vítimas, reafirmando sua estranheza, cuja postura contrasta com a relação de companheirismo, caracterizada pela liberdade e camaradagem descontraída, que remete à ideia de semelhança e simultaneidade. Esse duplo aspecto de evitação e parceria jocosa tende a defini-la como aquela que nega e contradiz, sendo chamado a intervir em ritos de passagem e resguardo (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 52-57).

Giraldin Odair (2000) argumenta que a amizade formal Jê, segundo Viveiros de Castro (1993), cumpre o papel de "afinidade potencial", é exemplo de uma "afinidade sem afins", pois "se reduz a uma pura relação que articula termos justamente não ligados por casamento". De acordo com o antropólogo, os amigos formais Apinaje constituem o "paradigma de alteridade" (LEA, 1999), pois se evitam mutuamente, sendo os "afins potenciais". Entretanto, eles são os "portadores de socialidade", pois geram a "afinidade efetiva". O ideal de casamento é quando o amigo (a) formal se casa com o(a) filho(a) do(a) amigo(a) formal, ou então que filhos(as) consanguíneos(as) de amigos(as) formais se casem entre si.

Coelho de Souza (2004) apresenta a análise de que, segundo César Gordon (1996, p. 195), o amigo formal Timbira é a possibilidade da relação com o afim, mas não a relação com ele, pois guarda algo dos mortos, uma alteridade com quem não é possível estabelecer uma relação de afinidade, pois o mundo dos mortos (*mekarõ*) é o mundo da consanguinidade (por isso mesmo estéril, inerte). Os amigos

formais Timbira são aqueles com quem não se pode casar ou guerrear, mas com quem se deve ser solidário; representam uma troca em potencial, que não passa pela atualização da afinidade pelo casamento: são os afins com quem não se casa, mas através dos quais se casa.

Entre os Chiquitano, compadres não se casam entre si. Esta prescrição é enfática entre os corresidentes. O bom casamento se dá entre aqueles que possuem sobrenomes distintos; se possuírem os mesmos sobrenomes, o casamento é permitido após a terceira geração, porque os parentes se tornam distantes. A relação de compadrio permite mobilizar o casamento para fora e garante a prescrição para o matrimônio ideal.

César Gordon (op. cit.) ressalta que o amigo formal é alguém que "guarda algo de um morto, um estéril"; para os Chiquitano, o compadre carrega em seu corpo uma cruz – seria um "ente sagrado" e "divino". O termo *anaursch* (respeito) em Chiquitano tem o mesmo sentido de "adoração e veneração". Neste mesmo entendimento, uma mulher chiquitano pontuou, ao receber três afilhados de uma mesma família, o padrinho teria consigo um deles do lado direito, outro do lado esquerdo e o terceiro no meio, formando em seu corpo uma cruz.

A cruz está presente no cotidiano chiquitano, dentro das casas dos mortos (cemitério), pois cria uma sombra que a protege do sol; as trilhas pela aldeia formam desenhos em cruz (encruzilhadas); em algumas aldeias, a prática é pendurar sobre as casas trançados em forma de cruz, confeccionados com palha de milho; nas roças, os anciãos plantavam ramas de mandioca em forma de cruz, pois, juntamente com a lua crescente, favoreceria o desenvolvimento da planta e afastava as pestes que tentavam prejudicá-la; a estrutura das moradias chiquitano são erguidas em forma de uma cruz.

Anne-Marie Losonczy (2006, p. 116) descreve que, entre os nativos do Chocó, a expressão gestual de obediência e respeito – embora já desaparecendo na época de sua pesquisa – era a "genuflexão" de um afilhado, no momento em que se encontrava com seu padrinho ou madrinha, correspondida com a bênção do sinal da cruz na frente e em direção do seu afilhado. Este gesto era obrigatório; mesmo quando o afilhado passava de canoa em frente aos seus padrinhos, ajoelhava-se para receber o sinal da cruz. Ou seja, as regras da relação de compadrio são justificadas ainda como "sanção divina", podendo ocorrer enfermidades que podem afetar tanto o transgressor quanto sua descendência.

Os Chiquitano levam em conta vários aspectos na escolha dos compadres: quando pessoas compartilham dificuldades; em acordos firmados entre crianças por meio de jogos e brincadeiras, estendidos para a vida adulta; quando duas pessoas andam juntas sobre as brasas de uma fogueira em um ritual festivo do santo de sua devoção; se duas pessoas querem permanecer amigas ou, ainda, se identificam

a possibilidade de alguma inimizade ou um conflito, previnem-se "*fazendo compadres*", como explicou um homem chiquitano de Vila Nova Barbecho: "*parente pode brigar com outro parente, mas compadres ou comadres não; e, para não brigar, fazemos compadre*".

A raiva e a braveza são comportamentos desaprovados e perigosos; do ponto de vista chiquitano, seriam manifestações de alguma *nausupürch* (alma) agindo e conduzindo a ação humana, influenciando-a para agir a seu favor. Este sujeito seria um agente potencial para provocar doenças e mortes através de seus conhecimentos, ou ainda, mediadas por algum curandeiro.

A relação através do respeito entre compadres não permite manifestações que poderiam resultar em "briga", o que, em termos nativos, significa que a sua *nausupürch* estaria perturbada, afetada ou influenciada por espíritos maléficos, com a intenção de dirigir suas ações. Nessa mesma direção, quando um filho briga com sua mãe; uma criança conversa em tom mais elevado com um adulto; um adulto com uma anciã, enfrentando-a por meio de palavras; ou um jovem não atende o chamado de seus pais; alguém fala ao ouvido de outro e este ri baixinho, expressando um riso reprimido; são comportamentos que se tornam perigosos, a ponto de induzir a uma briga. Quando uma pessoa briga, arrisca-se a se transformar em um ser não humano, um *nichich* (bicho), como nas regras de relação incestuosa.

Para que o espírito maléfico saia da pessoa que está prestes a brigar, nervosa, lançando palavrões, duas rezas são feitas pelos Chiquitano para obter *força* e combater a entidade: "o Credo e o Pai-nosso". Essas rezas contêm termos que produzem ações poderosas. E, ainda, a "surra" com plantas nativas, rosário ou cordas de palmeiras é um procedimento capaz de "assustá-los" para que saiam dos corpos onde se alojaram, deixando de interferir na vida das pessoas e em suas relações.

O sentido do termo *briga* nos permite pensar em feitiço (Figueiredo, 2010), que ocorre entre parentes, mas não entre compadres, regra também observada por Losoncsy (2006, p. 117) quando se refere à evitação mútua de ações mágicas entre compadres. Um dos procedimentos entre os Chiquitano para não brigar e, consequentemente, não praticar feitiço ou outras ações mágicas é realizar o *compadrio de respeito*. Não é meu objetivo discutir a feitiçaria chiquitano, mas considero importante fazer referência ao fato de que o compadrio é um meio de fragilizar tais forças, impedir suas ações e consequências.

Uma mulher de sobrenome Chuê da aldeia Vila Nova Barbecho me explicou que os Chiquitano realizam "*compadrio de respeito*" recorrendo a um exemplo: dizia que, se ela e eu quisermos aumentar a nossa confiança e nosso respeito para que ela tenha mais certeza de que, em minha pesquisa, eu não farei referência a algo que deixará os Chiquitano contrariados, bastará "*fazermos comadres*". É só dizer "*comadre, que já se*

institui o respeito entre as partes". A expressão – usada juntamente com o gesto de abraço cerimonial, cujos ombros tocam um no outro (direito com direito, esquerdo com esquerdo) – fará uma pessoa respeitar a outra, por toda a vida. Esta variação do compadrio propicia o controle dos conflitos entre os de fora e os de dentro, e ainda entre corresidentes.

Outro importante componente nos ritos de compadrio é quando compadres comem juntos: o anfitrião, dono da casa, pai da criança ou do noivo convida seu compadre à mesa para lhe servir chicha (bebida cerimonial) e alimento (um frango assado).

2.6. *MESIADA*: COMER JUNTO

A prática de comensalidade cerimonial é realizada nas principais festas da aldeia: Páscoa Carnaval, Páscoa e Festa Patronal, havendo sempre um dia em que todos se reúnem no barracão central, ao redor de uma grande mesa, para comer juntos.

Além disso, cada moradia possui uma mesa na varanda que serve a diferentes fins, sendo que um deles reunir famílias e visitantes para comer juntos. A troca de alimentos é uma prática muito frequente entre os Chiquitano e está quase sempre relacionada a visitas e rituais festivos.

Uma visita pressupõe trocas. Quando os Chiquitano realizam uma visita, levam consigo algum alimento para o outro: frango, bolacha e produtos da roça são os mais comuns. Isto prescreve que a família anfitriã ofereça algo para o visitante: um café, chicha, almoço e alojamento em sua casa. Dessa maneira, tanto o anfitrião quanto o visitante estabelecem relações de troca. Espera-se ainda que, se em algum contexto alguém foi o anfitrião, em outro seja visitante; desse modo, terá retribuído a visita.

Quando estive na casa de uma anciã dos Macoño para conversar, levei alimentos, pois compreendi que se tratava de uma "visita". Dois dias seguidos, sem que eu esperasse, ela apareceu na casa do cacique, onde eu habitava, para me "visitar" e me levou um frango para eu comer em uma sopa. Conversamos um pouco, ela tomou café, em seguida se despediu e foi para sua casa. Senti-me na obrigação de retribuir-lhe o frango. Assim, as visitas configuram redes de trocas. Acompanhei ainda a esposa do cacique em algumas de suas visitas, uma delas para seus parentes em Santo Antônio (Barbecho), uma comunidade vizinha para onde ela levou um saco sobre a cabeça com vários produtos da roça e bolacha para seus anfitriões, já que iríamos a diferentes casas, tanto de sua mãe quanto de seus irmãos.

Quando os Chiquitano recebem visitas de não indígenas em suas moradias, oferecem-lhes os alimentos que possuem em suas moradias e recomendam que sejam os primeiros a se servirem. Em seguida, vem o anfitrião e dono da casa, depois os filhos homens, as filhas mulheres e, por último, a mãe, que geralmente é quem preparou o alimento.

Uma mulher chiquitano dos Chuê explicou: "*Estamos para servir primeiro os de fora, depois da comida estar pronta. Os da comunidade comem depois. Isto é um sinal de que estamos alegres. A satisfação é servir para quem é de fora. Na casa da gente, qualquer coisa está bom*".

O estudo de Tomichá (2002, p. 396) sobre a missão jesuítica de Chiquitos propõe que, na língua chiquitano, os visitantes são denominados "*poozocas*" e as festas se realizavam em ocasião de sua chegada enquanto novos integrantes indígenas na redução. O termo *poozoca*, de raiz chiquitano *poo-s* – "casa", ou "*aquele que tiene casa*", "*los que viven en su casa*" –, não se refere a um hóspede ou convidado, mas "*es uno de la casa*". Portanto, os *poozo*, de sua parte, "*ha de responder a tal respeto y hospitalidad, comportándose bien y asumiendo los deberes y obligaciones de los miembros de la familia que visita*".

O termo *poozoca* é compreendido por uma mulher chiquitano de San Ignácio de Velasco (Bolívia) que participa da Asociación de Apoyo Técnico al Desarrolo Comunal como um "*quase parente*", o que nos faz compreender que haveria proximidade do termo classificatório "tio" para estranhos e visitantes que chegam à aldeia Vila Nova Barbecho (Bolívia).

Outra referência importante sobre os visitantes foi a de uma mulher por meio do argumento: "*Não se deve negar algo a um visitante*", porque não se sabe bem quem é a pessoa, e explicou que há muito tempo, quando ainda criança, seu pai e sua mãe tinham ido à roça e os filhos ficaram sozinhos na casa. Chegou um visitante com sua esposa e viu um pedaço de carne pendurado, a secar; pediu insistentemente a carne, mas uma das crianças negou, justificando que seu pai não iria gostar. O homem ameaçou que, se a carne não fosse dele, não seria de mais ninguém, e partiu dali. A criança que negou o alimento então adoeceu. Seus pais levaram-na a um curandeiro, que revelou que o homem lhe havia enfeitiçado por ter negado alimento a um estranho, e a criança morreu.

De acordo com o argumento da mulher chiquitano, um visitante pode ser alguém perigoso, um "potencial feiticeiro" para a família que se arrisca a recebê-lo em sua casa. Os alimentos são veículos de transmissão de "feitiços", sendo, portanto, um procedimento cuidadoso o seu preparo, onde, com quem e o que se come.

A visita de um compadre segue alguns protocolos formais, tanto nos cumprimentos quanto na conversa. Preparam chicha, café, convidam para almoçar. E, se o compadre chega de surpresa, criam meios de alimentá-lo bem. Uma ave doméstica do terreiro pode ser sacrificada para alimentar o compadre ou a comadre.

Os pais dos filhos batizados, dos que fizeram sua primeira comunhão e dos noivos sentem-se na obrigação de tratar bem seus compadres, servindo sempre

algum alimento e conversando sobre as experiências cotidianas. Quando são de aldeias distantes, trazem informações dos parentes e levam notícias.

Há um rito realizado pelos Chiquitano chamado *mesiada*, que ocorre logo após as cerimônias em que se firmam as relações de compadrio, sendo atualizada e festejada no período da Páscoa, quando os pais convidam seus compadres para almoçar ou jantar em sua casa.

Os Chiquitano dizem que um ano possui quatro Páscoas (Páscoa Carnaval, Páscoa, Páscoa do Espírito e Páscoa Natividade)[93]. A Páscoa e a Páscoa do Espírito estariam voltadas para o oferecimento da *mesiada* aos compadres[94]. O sentido de *mesiada*[95] é "fazer uma mesa", "fazer um banquete", cujo sinônimo seria o de alimentar os compadres, que devem se sentar à mesa e serem servidos, dessa maneira reafirmam o respeito[96]. Quem serve o compadre é aquele que entregou o filho para que fosse por ele batizado. O dono da casa e pai do afilhado convida seus compadres para irem a sua casa, sentam-se ao redor de uma mesa e lhes oferecem um frango assado inteiro para cada um.

Em lugar do frango inteiro, alguns chiquitano preparam o prato dos compadres com a coxa do frango sobre os demais alimentos. Nesse dia, o dono da casa anuncia em voz alta que o frango é um *carinho* aos seus compadres e o eleva para o alto, dizendo: "*Viva os compadres!*", "*Viva a Páscoa!*". O compadre que recebe o prato já servido retira a coxa de frango e a eleva para o alto dizendo: "*Viva o dono da casa, viva a Páscoa!*"[97].

Após esta cerimônia do *Viva*, os compadres comem o frango e, se não conseguirem comê-lo todo, repartem os pedaços com os parentes. Perguntei a uma mulher chiquitano por que o *Viva* é feito com um frango. Respondeu-me que foi o *galo* que anunciou o nascimento de Jesus sendo, portanto, uma ave sagrada.

O sentido literal das palavras cerimoniais recitadas pelo dono da casa é: "*Viva, porque estamos vivos!*". Uma chiquitano Chue afirmou que é dito em voz

---

93 As datas do sistema ritual das Páscoas correspondem às mesmas datas do calendário cristão para o Carnaval, Páscoa, Pentecostes e Natal.

94 Este sistema das quatro Páscoas será mais bem discutido nos capítulos seguintes.

95 Segue um comentário do padre Adrián Alves de San Ignácio (2012), enviado por Julio Zavala, através de correspondência pessoal: "*En Bolívia los chiquitanos usan la palabra* mesa *(que es tomada del español), para referirse al acto de comer juntos después de alguna fiesta religiosa importante. Después de la misa, procesión, etc., se reunen para compartir la comida que cada uno lleva, que previamente se ha hecho bendecir por el sacerdote en la puerta de la iglesia alrededor del mediodía. A esa reunión se le llama mesa. Esta reunión normalmente la hacen los miembros del cabildo u otros grupos que han intervenido en las celebraciones: lanceros, bandereros, etc. Probablemente* mesiada *sea una deformación de la palabra, o su pronunciación al estilo brasilero*".

96 Havia também a *Mesiada* na cerimônia de casamento, onde os compadres trocavam os pratos da mulher e os entregavam ao homem, e do homem para a mulher.

97 Os termos utilizados no ritual são "fazer Viva", nunca "dizer Viva".

alta pelos compadres "*para que os espíritos* [dos mortos] *que estiverem próximos possam ouvir, e dessa forma saírem do meio ou se afugentar, permanecendo a distância*. *O Viva* é *como dar um tapa no mal ou na morte*". Após o *Viva* feito pelos compadres, segue-se o mesmo cerimonial feito pelos homens mais velhos e, por fim, pelas mulheres mais velhas. Além do frango, uma garrafa da bebida *cachaça* é colocada sobre a mesa e despejada num copinho; mesmo aqueles que não bebem, elevam o copo e fazem *Viva*.

Nesse dia, os compadres são os primeiros que comem; em seguida, os adultos com os quais compartilham da mesma mesa; e as crianças estariam em outro mesa, separada. Uma mulher chiquitano ressaltou: "*Hoje em dia, já está tudo misturado*", referindo-se ao fato de que homens, mulheres e crianças sentam-se juntos para comer ao redor de uma mesma mesa, diferente dos ensinamentos dos anciãos, que orientam as crianças a se sentarem separadas dos adultos. Outro comentário que ouvi de uma mulher chiquitano é que, nas festas atuais, fazem fila para comer, gesto distinto dos humanos e semelhante ao de animais, relacionando-o ao gado com os quais convivem.

Na Páscoa, havia ainda o *baile*, uma dança em que os músicos executavam a *flauta* ao ritmo *Chovená*, apropriado para se dançar em pares. Pacini (2012, p. 49) descreve que o músico Francisco Pinto Muquissai tocava nessa festa uma espécie de *flauta de Pan* (*navotich*, seco-seco de três taquaras), feita com cinco tabocas perfiladas. Duas pessoas tocavam; uma iniciava e a outra respondia aos toques. Os compadres dançavam com suas esposas, depois trocavam de pares; os compadres dançavam com suas comadres. Este ritual já não acontece na aldeia, conforme a descrição. Entretanto, os Chiquitano criaram outros modos de ritualizar a festa para os compadres, como almoçarem juntos no barracão central da aldeia[98].

O período escolhido para a *mesiada* é o oitavo dia da Páscoa, e durante todo o mês de abril, porque consideram que o "espírito de Jesus ainda ronda a terra". Espera-se que os compadres recebam a *mesiada* e retribuam durante esse período, até a Páscoa do Espírito Santo.[99]

A relação de compadrio entre os Chiquitano pode ser considerada uma relação fabricada através de diferentes ritos cerimoniais, com regras de respeito e evitação. Através do batismo, a criança, a moradia, instrumentos musicais e santos recebem nome, identidade, habilidade e "almas"; recebem padrinhos e madrinhas como conominadores. Por meio do compadrio, cria-se uma rede de

98 Em 2011, houve uma "*galinhada comunitária*". Em 2012, já não houve almoço, porém observei que, após a missa na capela, alguns compadres cumprimentaram-se uns aos outros.

99 Havia também a *mesiada* realizada durante uma cerimônia de casamento, que seguia o mesmo procedimento, entretanto o compadre trocava de prato com a esposa, e esta trocava com ele os talheres.

trocas, partilha-se de alimentos, solidariedade, transformação do parentesco e proibição do incesto ao mobilizar as pessoas a não se casarem com aqueles ligados pelas relações de compadrio, mas com outros afins. O compadrio realiza uma circulação de crianças, pais, padrinhos e madrinhas, muda suas identidades e cria um novo coletivo entre os Chiquitano denominado "*irmandade de respeito*" – diferente, portanto, daquilo que chamam de "família" e "parentes".

Um grupo formado por pai, mãe, filhos e seus descendentes, tios e primos de primeiro grau, é classificado como "família". A partir do primo de segundo grau, estariam os parentes. Uma de minhas interlocutoras chiquitano disse que família é a "*relação dos próximos*", e parente a "*relação dos distantes*". E afirmou que os compadres formam outro coletivo, a "*irmandade*". Como bem lembrou um velho da aldeia: "*Na terra, todo mundo é compadre* [irmão]. *Depois da morte, todos continuam sendo compadres*". Se o parente está para o campo da humanidade, o compadre está para a relação com o extra-humano, em que a esfera do divino ganha centralidade.

Na perspectiva chiquitano, o respeito se opõe, fundamentalmente, à brincadeira, compreendida como um operador que mobiliza práticas contrárias àquelas que ordenam a relação de evitação. A brincadeira seria o outro do respeito, na medida em que seus efeitos são contrastantes. É permitido brincar em contextos de proximidade e intimidade, tendo como alvo os parentes, porém este gesto não se estende àqueles com os quais o respeito é regra absoluta. Pois toda esta prescrição se desfaz durante o *karnavar* (carnaval), uma cerimônia festiva que tem como princípio "fazer alegria" e as brincadeiras adjetivam comportamentos que se sobrepõem ao respeito, quando os termos de identificação de parentes e compadrio são dissolvidos.

A cerimônia Carnaval produz uma nova ordem; ritualiza o tempo primordial mítico em que humanos e não humanos eram um só e, a partir do Dilúvio, se separaram. A relação com seres não humanos e divindades marca a vida cerimonial chiquitano, desde o nascer até o morrer. A vida e a morte se configuram em um contínuo; a terra e a pessoa humana devem se recompor e transformar-se. O ritual Carnaval é o primeiro desse ciclo.

3. CARNAVAL: A FESTA DA ALEGRIA

> "Ninguém o viu desembarcar na unânime noite, ninguém viu a canoa de bambu sumindo-se no lodo sagrado, mas em poucos dias ninguém ignorava que o homem taciturno vinha do Sul e que sua pátria era uma das infinitas aldeias que estão águas acima [...]."
>
> *As ruínas circulares*. Jorge Luis Borges

O carnaval é concebido como um acontecimento cósmico, foi o dia do grande dilúvio das águas, o fim do mundo e a transformação de homens e mulheres. O calendário ritual coincide com as intensas chuvas na região, entre os meses de dezembro e março. A festa está inserida em um sistema ritual das "Quatro Páscoas" que ocorre ao longo do ciclo de um ano, por isso os Chiquitano o desdobram em etapas, a primeira sendo a "Páscoa Carnaval", seguida pela "Páscoa Ressurreição", quando realizam a festa para os compadres e lhes oferecem o banquete de reconhecimento do respeito, a *Mesiada*, até a "Páscoa do Espírito"[100] como vimos no capítulo antecedente; e por fim, a "Páscoa do Nascimento"[101].

A cerimônia tem duração de oito dias; inicia no domingo, chamado primeiro dia, e continua nos dias subsequentes, identificados por segundo dia, terceiro dia, quarto dia, até o oitavo dia, que ocorre no domingo, quando novamente dançam para o "enterro do Carnaval", ou "Carnavalito". A sequência final da festa demonstra que o carnaval é uma entidade sobrenatural, portadora de subjetividade que ressuscita de sua casa-túmulo para produzir Alegria e a transformação nas relações dos Chiquitano com os seres humanos e não humanos.

O objetivo deste capítulo é compreender a teoria chiquitano sobre uma de suas principais festas chamada carnaval. Inicialmente apresentaremos as narrativas míticas chiquitano com o propósito de explicar o Carnaval; em seguida descreveremos a sequência ritual através da etnografia da festa. Os Chiquitano usam o termo *ma-tuziñakatarsch* (demonstração) quando se referem às suas próprias narrativas. A festa encena acontecimentos, explica e orienta regras e proibições deixados pelos "primeiros", os "ancestrais" .

---

100 Rito de Pentecostes na Doutrina Católica.

101 Ou Natal. Em San Ignácio os pesquisadores do NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al Desarrollo Comunal) me informaram que para os Chiquitano de São Ignácio o ano possui quatro Páscoas: Páscoa Carnaval, Páscoa Ressurreição, Páscoa Espírito Santo, Páscoa Natal. Na aldeia Vila Nova Barbecho está referência é também reafirmada, contudo, já não realizam o ciclo completo, atualmente ritualizam o Carnaval, Festa Patronal, a Sexta-feira Santa.

3.1. O SOL E A LUA

O calendário chiquitano orienta que os meses entre dezembro e fevereiro é o período considerado como o mais escuro do ano, e nele acontece os dias do carnaval. Da terra não se pode ver a lua, pois ela teria desaparecido do céu. Este ciclo é o da lua nova, classificada de "lua forte" ou ainda, "lua brava" porque tem poder de intervir e transformar as práticas chiquitano. Neste período interrompem suas atividades: não cortam madeira para a construção das moradias, pois caso o fizessem apodreceria; não semeiam a roça porque os cultivos não cresceriam e as pragas aumentariam; não coletam o barro para fabricação de potes e panelas porque se partiriam durante o processo de queima; evitam caçar porque os cães que acompanham o caçador perdem o faro e se deparam com serpentes, cujo veneno torna-se mais potente e difícil de ser combatido. Contudo, na fase da lua nova, os curandeiros realizam suas curas de forma mais eficaz, são dias orientados a simpatias, benzeções, preparação de chás e banhos à base de plantas, destinados à prevenção de doenças.

Todo este contexto se transforma durante o ciclo da lua quarto crescente, após o carnaval, por ser concebida pelos Chiquitano como "lua fraca". O tempo torna-se favorável então para a coleta do barro destinado à fabricação de potes, cujo processo de queima é obtido de maneira que os mantém firmes e não correm o risco de se partirem; cultivam espécies nas roças que produzem raízes e ainda árvores frutíferas nos quintais; coletam madeira para construção de moradias que resistem por longo tempo. Essas ações seguem até a fase da lua cheia, orientada para a boa caçada, porque as presas se deslocam mais cedo para a mata; é tempo bom para partos, por garantirem saúde e rápido crescimento das crianças. É na lua cheia que realizam a cerimônia *mesiada* e o banquete para os compadres. Outra influencia da lua cheia foi registrada por Riester (2008, p. 42) que afirma: *"la luz de la luna llena evita el envejecimiento de los hombres, cura a los ancianos y hace brotar la semilla. La fertilidad del hombre y la mujer se transmiten a la tierra cuando hacen el amor en el chaco"*.

Assim, para os Chiquitano há dois princípios de forças lunares que os orientam na classificação das fases da lua: "fortes" (lua nova e minguante) e "fracas" (lua crescente e cheia). Essa diferença se aproxima das descrições de Ladeira (2007, p. 101-102) sobre os Mbya-Guarani que organizam o ciclo de suas atividades de acordo com as diferentes fases da lua, estabelecendo proibições de plantio, coleta e cortes de madeira, preparo da terra, caça e pesca.

Na literatura produzida sobre os Chiquitano, a lua é concebida como divindade feminina. Alfred Métraux (1948, p.388), em sua síntese para o HSAI descreve que a cada fase da lua nova, os xamãs entravam em reclusão e mantinham-se em comunicação com os espíritos por um longo tempo. O eclipse lunar era também marcado por rituais, por

gritos e lançamento de flechas para o céu direcionados ao cão celestial ou jaguar, aquele que atacava a lua, fazendo-a sangrar. Métraux registra ainda a grande importância que os Chiquitano davam aos agouros e presságios com animais, pássaros e plantas.

Outra versão foi apresentada pelo antropólogo Riester (1976, p. 152) ao descrever que o ritual em "defesa da lua" teria sido praticado até os anos de 1960, na comunidade boliviana de San Javierito, pois entendiam que o eclipse era provocado pelos *okichoriórsch* (puercos del monte e los taitetú); com a intenção de perseguir sua presa, os Chiquitano faziam então muito barulho, disparando arcos e flechas ao ar, armas de fogo, evitando que a lua fosse devorada.

Nas narrativas chiquitano a lua compõe o par de irmãos gêmeos originais, que criaram a humanidade, formado pelo Sol e a Lua. O ancião Nicolau Urupe Joviô da aldeia Vila Nova Barbecho[102] nos mostrava que Sol e Lua eram irmãos gêmeos, o sol é uma mulher e a lua um homem.

M4: Os irmãos gêmeos Sol e Lua

> Sol e lua são filhos de uma relação incestuosa, de um pai que engravidou sua filha, e ao perceber a gravidez da menina, levou-a para a roça e a matou. A mãe sentindo a ausência da filha perguntou ao pai onde ela estava e ele respondeu que tinha ficado na roça, para lá se dirigiu a mãe à procura da menina. Assim que chegou à roça só encontrou "dois recém-nascidos em uma bananeira", ambos cuidando da mãe: uma menina com balaio e o fuso, e um menino com arco e flecha. A avó os levou para casa e ali foram criados; mas depois de um certo tempo ficaram ressentidos com o avô por ter matado sua mãe e juraram vingança.
>
> Os irmãos decidiram então *chipar* (capturar peixe com um cesto confeccionado com fios de algodão) em uma pedra onde havia uma poça de água com muitos peixes. Para lá levaram o avô que não conhecia o lugar.
>
> Seguiram com uma vasilha para trazer os peixes, mas a menina falou:
>
> — Vamos trazer no meu balaio. Cabe muito.
>
> Assim que chegaram no lugar onde havia uma poça de água, só com uma *chipada* por cima, encheram o cesto, meteram os peixes dentro, e não o encheram. Pegaram muito peixe.
>
> Na terceira vez, falaram:
>
> — Agora, nós vamos matar vovô, porque ele não deixou nossa mãe viver. Ele errou! — e a avó falou:
>
> — Não façam isso!
>
> Quando chegou a terceira vez, levaram o avô para *chipar* peixe e falaram:

102 Entrevista realizada na aldeia Vila Nova Barbecho, 08 de junho de 2014.

— Agora, vai lá *chipar* e pegar peixe, está faltando mais uma *chipada*.

O avô foi, caiu de cima da pedra e morreu. A avó perguntou:

— Cadê seu avô?

— Nós matamos ele!

E ali ficaram somente o menino, a menina e a avó. O menino perguntou:

— Por que a lua não clareia? Eu vou lá derrubar a lua e ficar no lugar dela — a avó falou:

— Não!

O guri foi emendando as flechas para fazer uma escada, e falou para sua avó procurar bastante lenha para fazer fogo.

— Faça bastante fogo e espere, porque eu vou derrubar a lua.

E foi subindo e chegando próximo da lua, flechando a lua e gritando, gritando, até que a lua caiu, e fez frio. A velhinha ficou perto do fogo se esquentando. Assim que escureceu, a lua foi apontando e a noite clareou muito. No dia seguinte, a menina falou:

— Por que esse sol não esquenta? Eu vou lá derrubar o sol, ficar no lugar dele para clarear e esquentar.

A menina emendou os fusos, os cestinhos, e foi embora.

— Agora, vovó, baldeia bastante água, pois, na hora em que o sol cair, o mundo vai se queimar. Faz uma esteira e deita em cima dela, olha atrás de mim — e a avó obedeceu.

A menina subiu e, ao chegar ao alto, começou a ferir (*chuçar*) o olho do sol com o fuso, até que ele despencou e caiu. A velha então jogou água, pegou a esteira e colocou nas suas costas (*cacunda*), até que o sol se apagou e escureceu.

No dia seguinte, o sol que era a menina esquentou, fez calor. O guri é o Jorge e mora na lua; a menina é Marta e vive dentro do sol. Se o sol fosse um menino, esquentaria muito e ninguém suportaria o calor; e, se a lua fosse uma menina, não clarearia quase nada[103].

(Nicolau Urupe Jovió, aldeia Vila Nova Barbecho, 6 de junho de 2014).

O incesto do pai com a filha resulta na gravidez de gêmeos de sexos diferentes que; após a morte da mãe, provocada pelo pai e avô, ressuscitam e são levados e adotados pela avó, mas depois de crescidos, vingam-se e matam o avô. Os gêmeos míticos, *suurch* (Sol) e *pama* (Lua), filhos de um pai incestuoso se refere ao tema da gemelaridade, presente no pensamento ameríndio de outros

103 Há outro mito que narra sobre uma moça que queria muito ir a uma festa, mas como tinha trabalho para concluir pediu ao Sol que a esperasse, depois de tudo finalizado, olhou na estrada e viu um estranho que a esperava. O sol tinha ido buscá-la, e de susto ela morreu! O sol aparece aqui como um homem que olha com dois olhos. A lua é uma mulher e olha com um só olho. (Entrevista realizada na aldeia Vila Nova Barbecho, 14 de maio de 2013).

povos como os Guarani Mbaya, kaxinawa, Toba, Mundurucu e Tukuna, entre outros, analisados por Lévi-Strauss, em História de Lince (1993 [1991]).

Para Lévi-Strauss (1993 [1991], p. 67- 207) o pensamento ameríndio renuncia à total identidade de gêmeos, para tanto lhes são atribuídas diferenças, como a de serem donos de talentos especiais distintos, ou ainda opostos, sendo-lhes reservada a separação, para que ambos permaneçam disjuntos entre si. Os mitos enunciam que "os polos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, índios e não índios – nunca poderão ser gêmeos". A cosmogonia dos gêmeos através do mito expressa o "princípio do desequilíbrio dinâmico e a oposição perde seu caráter absoluto, em benefício de uma desigualdade relativa".

A narrativa chiquitano demonstra que embora Sol e Lua sejam irmãos gêmeos, realizam práticas distintas, que se opõem, ou se complementam: a Lua possui o domínio do arco e da flecha, do frio, da claridade e da luz; o Sol, do balaio e do fuso, do calor e da escuridão. Nesse conjunto, água (baldes) e fogo doméstico (lenha) são protagonistas. A narrativa justifica ainda que, se sol fosse masculino, a terra não aguentaria seu calor e queimaria. E, se a lua fosse feminina, a luz não clarearia como hoje, o que faz com que expressem "diferença de forças" e orientem a compreensão de que um tenderia ser mais forte que o outro. Além disso, gêmeos são considerados portadores de poderes especiais, ressuscitam a si próprios da morte, fazem surgir e aumentar peixes que não bastam para encher os balaios.

Mas, se o primeiro sol já existia, e não aquecia a terra, a gêmea Sol o substitui e, ainda, como a primeira lua não clareava, a ponto de a escuridão predominar no tempo, o gêmeo Lua lança as flechas e a derruba, ocupa seu lugar; produz alterações na periodicidade do tempo, reordena o ciclo entre dia e noite, as estações da chuva e da seca, do calor e do frio.

Para Viveiros de Castro (2002, p. 442):

> A gemelaridade reproduz a polarização eu/outro, que se vê, posta como inapagável, mesmo nesse caso-limite de identidade consanguínea total. Ela define o mínimo múltiplo do pensamento ameríndio, a negação da possibilidade de uma identidade completa entre duas partes, uma teoria da diferença.

Vimos no capítulo dois diferentes modos de relação de oposição para os Chiquitano: a placenta (companheira) que é enterrada dentro da moradia ou em um espaço de sua imediação, que difere do corpo/criatura do recém-nascido que vive e será feito parente, gente; e ainda, entre corpo e suas "almas-sombras" transmitidas

através da nominação. E a relação do avô/neto ou com seu *xará*, portador do mesmo nome de seu neto, além de certas referências como "quentura" e "friagem", "respeito" e "brincadeira", "flauta" e "fífano", entre outros.

As distinções da placenta, da alma e da gemelaridade estão inscritas no "polo relacional outro-afim", para o qual, uma pessoa viva é compreendida não como um *indivíduo*, mas sim como uma singularidade, um *divíduo* constituído do "eu/outro", do "consanguíneo/afim" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 442-443). A pessoa é portanto, relação, como bem afirmou Lima para os Yudjá (2002, p. 12) "corpo e alma não são substâncias, mas relações, portanto, a pessoa não estaria de um lado, e o seu duplo do outro, mas este está contido nela, ainda que possa desgarrar-se provisoriamente ou mesmo ser capturado por outras almas".

Voltando ao tema da transgressão do pai incestuoso, há uma versão Guarani-Mbya descrita por Cadogan (1959, 57-8) em que o tema do incesto está relacionado com o dilúvio, da mesma maneira que para os Chiquitano foi a transgressão do demiurgo, avô (e pai) de Sol e Lua, que causou o dilúvio, sendo este exatamente o tema do carnaval Chiquitano:

> *El Señor Incestuoso transgredió contra nuestros Primeros Padres: se caso con su tía paterna". Estaban por venir las aguas; el Señor Incestuoso oró, cantó, danzó; ya vinieron las aguas, sin que el Señor Incestuoso hubiera alcanzado la perfección. Nadó el Señor Incestuoso, con la mujer nadó; en el agua danzaron, oraron y cantaron. Se inspiraron de fervor religioso; al cabo de dos meses adquirieron fortaleza. Obtuvieran la perfección; crearon una palmera milagrosa con dos hojas; en sus ramas descansaron para luego dirigir-se a su futura morada, para convertir-se en inmortales. El Señor Incestuoso, el señor de la unión nefanda, él mismo creó para su futura morada de tierra indestructible en el paraíso de los dioses menores. Se convirtió el Señor Incestuoso en nuestro padre Tapari; se convirtió en el verdadero padre de los dioses menores.*

De acordo com este mito Guarani, o primeiro homem vem à terra e comete incesto com sua tia paterna e, logo sobrevêm intensas chuvas, sob a qual o casal dança, reza e alcança a imortalidade, porém como deuses menores, imperfeitos. Em outra versão, este mito dialoga com o tema da lua, que adentrava a habitação de sua tia paterna com intenção de praticar relação sexual,

> [...] querendo saber quem lá se introduzia, a lua sujou seu dedo de resina de jenipapo, e à noite manchou seu visitante. No dia seguinte, a lua lavou a cara a fim de retirar a resina, mas não saiu, e sujou mais ainda. Até hoje a lua possui manchas que resultaram desse acontecimento e, até hoje faz chover na fase da lua nova para retirar as marcas que lhe pôs sua tia paterna (1959, 57-8p. 68).

Belaunde (2005, p. 262-263) examina diversas teorias ameríndias sobre "corpo e sangue". A partir de etnografias produzidas sobre povos amazônicos, a autora analisa a comum concepção dos fluxos de sangue como "momento de transformação, para dar lugar a uma nova vida". As diferentes versões do mito do incesto primordial da Lua e de sua morte propõem que Lua seria o "astro da memória e da temporalidade humana". O incesto resulta dos irmãos na escuridão da noite, ou no esquecimento de quem seriam seus pais, incapazes, portanto, de reconhecer laços de parentesco. Após a Lua ser decapitada pela relação incestuosa, vinga-se copulando com as mulheres e deixando sua marca com o sangue de sua cabeça. Antes de ir para o céu, Lua avisa as mulheres que retornará em três dias e, na despedida, não o identifiquem pelo nome de Lua, a fim de que não se lembrem do incesto, mas as mulheres se esquecem do aviso; isso as faz menstruar e depois engravidar. Lua seria o pai primordial de todas as crianças nascidas do sangue derramado pelas mulheres, para jamais ser esquecido. O incesto é a instância que funda o parentesco, e a memória faz lembrar quem seriam os nossos pais[104].

O sangue e a água estão relacionados com a vida e a morte. De acordo com os Chiquitano, o sangue possui *nausupurch* (alma) que poderá desgarrar-se ao longo da vida e ser capturada por outras *nausupurch* (almas) como a dos mortos, ou por *nichich* (bichos) tornando, dessa maneira, arriscado o seu derramamento. Por isso a mulher é mais vulnerável à morte e aos mortos, afinal perde sangue periodicamente através da menstruação e do parto. Por outro lado, o sangue é derramado para se obter vida por meio do parto e constitui ainda a pessoa. Após a morte, a carne apodreceria e o sangue se transformaria em água.

3.2. DILÚVIOS

O tema do incesto pode ser relacionado com o tema do dilúvio, e ainda com o do eclipse. *"A lua se eclipsa porque o ogro estaria por devorá-la, ela se cobre em seu próprio sangue, mas a devoração é seguida de ressurreição"* (CADOGAN, 1959, p. 78-83). Outra descrição se refere aos eclipses solares que teriam se originado entre os Guarani das lutas entre o demiurgo primogênito e o ogro Charia, quando os demiurgos sol e lua, ao longo de suas atividades, se transformam em peixes para roubar o anzol de um espírito canibal;

104 Uma mulher chiquitano dos Muquissai narrou que há uma *simpatia* para espantar o choro e a teimosia das crianças: quando a lua nova aparece no período das chuvas, a mãe circula a moradia com a criança no colo e a *surra* com uma erva, pedindo ao ser lunar que leve o choro da criança; depois, joga a planta do lado onde nasce o sol.

> [...] o caçula torna-se vítima de um ogro, que o come diante dos olhos do irmão, o mais velho dos demiurgos tem o cuidado de recolher as espinhas e com elas consegue dar novamente vida a seu irmão. Essa devoração, seguida de ressurreição, se perpetua nas fases e nos eclipses da lua, cujas manchas foram obtidas através de um caso incestuoso da lua (sobrinho) com sua tia paterna" (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1968], p. 148-9).

Há ainda uma versão do eclipse da lua dos antigos chiquitano, falantes da língua Manasi, reduzidos na Missão de Concepción (Bolívia) registrada pelo padre jesuita Lucas Caballero em 1706:

> *Cuando se eclipsa la luna, comienzan todos a afligirse y llorar porque creen que la luna está en un grande trabajo, y por socorrerla como pueden, tocan cuantos instrumentos tienen así indios como indias, y muchachos, de suerte que por todos los pueblos de la nación se oye una herrería y confusión muy grande* [...]. *Creen que son unas víboras los que le acometen y así, los indios poniendo fuego a las flechas, las disparan a lo alto. Creen que en faltando el sol, y la luna quedarán a escuras, y las punto se convertirán en animales peludos, como monos tigres, etc y unos a otros se destrozarán, y así gritan a la luna eclipsada y la dicen: Madre mía defiéndete, desdichados de nosotros si tu faltas; Sol defiende a tu hermana la luna, ¿ cómo no la defiendes hallándose en tan grande trabajo? y no cesa la música que la hacen, o el ruido o herrería de instrumentos por toda la nación que perece se hunde la tierra; ya ese modo de lamentan ele el eclipse del Sol* (CABALLERO, 1933[1706], p. 33-34).

Os Chiquitano de Vila Nova Barbecho compreendem que o carnaval se originou no dilúvio universal; quando as intensas chuvas provocadas no ciclo da lua nova teriam destruído a terra, que ficou submersa nas águas que subiram até se aproximarem do céu. Durante três dias e três noites só havia escuridão e a lua teria desaparecido. A terra e muitos de seus habitantes morreram, porém se formou novamente juntamente com homens e mulheres. A teoria chiquitano do cataclismo afirma que teria sido com o dilúvio de água que as constantes destruições da terra se estabilizaram, apesar disso, acreditam que outro fim está próximo, porém não sabem precisar quando nem como; por isso afirmam: "*Disso não se pode duvidar*".

Os Chiquitano narram que o primeiro dilúvio na terra teria sido o de vento.

M5: O dilúvio de vento

> [...] há muito tempo atrás o povo já sabia que viria o dilúvio de vento, por isso um casal buscou um jeito de ser perdoado, e um homem convidou sua esposa para andarem pelo Cerrado, pelo

campo, até que encontraram uma moita de *vassoura*, ela e o marido combinaram um meio de se defenderem: – Na hora que o vento chegar, vou me deitar no chão, e segurar na *vassoura* e você me abraça. E, no dia do dilúvio, veio o vento, o homem segurou na planta que caía para lá e para cá, e a mulher ficou sem os cabelos para se salvar. Depois seguiram para a cidade a fim de observar como havia ficado o lugar depois da ventania. O casal chegou à cidade e não encontrou nenhuma casa, não havia nada, nem gente, nem cachorro. O casal se salvou do vento, mas morreu de fome.

(Nicolau Urupe Jovió, aldeia Vila Nova Barbecho, 17 de outubro de 2012).

Depois desse dilúvio veio o de fogo:

M6: A chicha e o dilúvio de fogo

[...] naquele tempo o povo usava de muita chicha, e esta bebida foi a que apagou o fogo do mundo, porque a água só fazia aumentá-lo. Ainda é possível encontrar resquícios desse tempo, pedras e ruínas chamadas *torresmo do mundo*, a "pedra canga", é uma delas, um sinal de que a terra pegou fogo. Entretanto, restou um casal para contar a história, porque nunca acaba tudo, sempre fica um casal.

(Nicolau Urupe Jovió, Aldeia Vila Nova Barbecho, 17 de outubro de 2012).

O terceiro dilúvio foi o de água e possui muitas versões, sendo este o mito fundador do carnaval, na memória dos atuais chiquitano:

M7: O dilúvio de água

O carnaval é uma festa de muita diversão, alegria, mas perigosa, pois nessa época Deus enviou o dilúvio. O povo dançava e Deus mandou a chuva. Já não aparecia o chão e, na segunda, o povo dançava, e quando a água estava já no peito, eles se assustaram. A gente não pode duvidar! Antes do carnaval, Deus escolheu um homem para fazer uma arca. Um dia ele morreu e a família o enterrou. Depois de sete dias escutaram o homem cortando pau no meio do mato.

Perguntaram: Por que esta cortando pau?

– É para o dia que vai chegar.

E quando chegou o tempo do carnaval o homem já tinha feito a arca. Seus três filhos foram ver aquele homem e voltaram falando para a mãe que ele era igual ao seu pai, e a mulher disse, mas como será? Seu pai já morreu.

O pai foi até sua casa e falou para o filho mais velho [o primeiro]: Cadê sua mãe?

– Está no carnaval.

– E não te levou? Vá chamar sua mãe que eu quero falar com ela!

– Mamãe, papai está lá em casa e quer falar com a senhora.

A mãe não acreditou, e o pai mandou o segundo filho, e a mãe não acreditou, e por isso não atendia ao chamado; o pai mandou o terceiro filho, até que a mãe disse: – Eu já falei que seu pai morreu, e eu não acredito! Depois bateu no menino.

E o pai falou: – Então se vocês querem vir comigo, venham, pois todos (tudo) que estão na terra morrerão, serão finados e eu tenho uma casa, só nós estaremos sempre vivos. E para lá levou os três filhos e aqueles de outras famílias e daí continuou a outra geração.

A água já estava no pescoço, e já triste, a mulher foi embora, mas não achou os filhos e da porta da casa [a arca], chamou o homem que abriu a janelinha, e ela gritou: – Me leva nessa casa!

– Não, você bateu no seu filho então você vai ser finada. Ela morreu, e onde caiu apodreceu, e ali nasceu o pé de fumo. (Elena Laura Chué, aldeia Vila Nova Barbecho, 17 de fevereiro de 2012).

Um homem que já havia morrido retorna a sua aldeia em uma festa de carnaval e inicia a construção de uma casa-arca, preparando-se para o dia do dilúvio, com o objetivo de levar consigo a mulher e seus filhos, e dali formar outra geração no mundo. Entretanto, a mulher não atende os três chamados porque não acreditou que pudesse ser o marido *suborikisch* (ressuscitado). Em outra versão chiquitano, o homem [narrado como Noé] após ouvir os gritos da esposa, na porta da casa-arca, responde: *"Nada querida, nada... Ya son cuatro los hijos que he mandado a usted y usted no les creyó. Es porque ya tenía otro hombre. Bueno, vaya nomás con su hombre... Yo no te abro la puerta* [...]". (RIESTER, 2008, p. 180).

Há uma versão do mito chiquitano do dilúvio de água, narrada por uma criança de oito anos que descreve que, na festa de carnaval, os participantes estavam infringindo as regras de parentesco e cometendo incesto, e que teria sido esta a razão do castigo:

M8. O dilúvio de água II

Tem uma festa que era o carnaval... Todos estavam namorando: primo, irmão, e aí Deus mandou um castigo. E havia um homem que temia Deus, marido de uma velhinha, era Noé, que já havia morrido, mas não tinha morrido de verdade, ele só tinha "sumido". A velhinha estava no Carnaval e os filhos ficaram – ela tinha três filhos –, ela os mandou irem para a roça. O pai tinha morrido e ela cuidava da roça e mandou os filhos irem cuidar da roça. Todos os dias, eles iam e viam aquele homem. E falavam:

— Mamãe, nós vimos papai lá — e a mãe respondia:

— Ah, seu pai morreu. Vai lá cuidar da roça.

E chegaram dizendo:

— Mamãe, nós vimos papai lá — e a mãe respondeu:

— Quantas vezes eu vou dizer que seu pai já morreu!

O pai estava lá cortando madeira, pois Deus falou para ele fazer uma casa de madeira, pegar os filhos dele, as crianças, e um casal de cada bicho que Miguel criou. Ele estava fazendo isso quando os filhos o viram e falavam:

— Mamãe, eu vi papai lá cortando madeira.

— Ah! Eu já falei que seu pai morreu!

Ele aprontou a casa e colocou um casal de cada animal: onça, ema... Ele foi à casa e falou que não tinha morrido. Os filhos disseram:

— Papai, você não morreu?

Ele não tinha morrido, só desaparecido. Eles falaram:

— Mamãe, papai tá chamando.

— Eu já falei que seu pai morreu e ele foi embora — e a mãe bateu no primeiro filho.

Ele foi para a roça e disse que a mãe tinha batido na boca dele e ficou na roça. Noé mandou o segundo filho, que falou a mesma coisa. A mãe bateu na boca dele também, e ele falou para o pai:

— Mamãe falou que o senhor morreu!

O pai mandou o terceiro filho e esperou. Ele voltou e falou que a mãe havia batido nele. O pai pediu então:

— Vai e chama outras crianças, fala que eu tenho "balinha".

Elas entraram na casa e Deus mandou o castigo, 40 dias e 40 noites de chuva. Enquanto chovia, eles continuaram dançando. Enquanto a água batia no joelho, eles dançavam. Quando a água estava no pescoço, eles voltaram para casa. Um pouco subia na casa para não morrer. Outros cavavam buraco para fincar pau e subir lá em cima e Deus mandou chuva. Noé fechou a janela e ficou lá dentro. As crianças dormiam bem com os animais. A mulher dele foi lá e gritou, pediu perdão, próxima da janela. Noé disse:

— Eu chamei você três vezes e você não veio.

Ela erguia a mão e pedia perdão. A chuva passou, e a terra foi secando. A casa parou em cima de uma serra e ele falou para a pombinha:

— Vai lá e olha se já há ramo, terra.

Ele falava e compreendia os pássaros, os animais. Ele mandou o urubu, que disse:

Parece que está gostoso, vou comer um pouco.

Noé perguntou se ele comeu um pouco de gente morta; então, desse dia em diante, ele iria comer podriqueira. Depois, mandou uma mosca para lamber uma bosta; cheirou a boca da mosca e sentiu cheiro de bosta. Mas ela falou que não tinha comido e Noé falou que comeu sim, e que daquele dia em diante ela iria só comer

> bosta. Mandou o Cervo e pediu para voltar, mas não voltou, e o pescoço dele ficava para fora da água, por isso o cervo gosta de água. A casa parou em cima da serra mais alta do mundo. Lá, há uma igreja grande e dentro uma fera amarrada. A mulher de Noé não aguentou, caiu e morreu, e onde caiu sua carne nasceu o pé de fumo. A casa desmanchou e ficou só um pedacinho. (Edilene Chué Muquissai, aldeia Vila Nova Barbecho, 29 de outubro de 012).

Dois aspectos merecem atenção nesta nossa analise, o primeiro diz respeito à mulher que não atendeu aos três chamados que lhe fizera o homem ressuscitado, ou porque estava em uma festa [de carnaval] e estaria com outro homem; ou por não ter acreditado. E o segundo, que seus gritos não foram atendidos, a porta da casa-barca não foi aberta, e a mulher morreu e apodreceu na terra.

A morte ou o tema da "vida breve" é, no mito do dilúvio chiquitano, assim como nos mitos ameríndios Apinayé, Tukuna e Karajá "carne podre, deteriorada" ou, ainda, "mulher estragada, podre" ou "madeira podre, madeira morta" são termos relacionados entre si e significam, para Lévi-Strauss (2004 [1967], p. 177-197), a "origem da mortalidade". Esses temas se referem também aos mitos da origem do fogo, porque madeira, depois de morta, poderá ser feita lenha para se queimar e produzir o fogo culinário e o cozimento de alimentos, que se manifestam na diferença entre natureza e cultura, e de animais que se nutrem de alimentos crus[105]. Hugh-Jones (2011, p. 302) faz a seguinte referência sobre este tema nas *Mitológicas I:* O "mundo podre" se usa para expressar a "longa noite", as inundações catastróficas e os eclipses lunares e solares, ou quando a lua baixa à terra traz consigo muitas chuvas.

Os três chamados à mulher não foram atendidos e ocorrem por ordem de descendência dos três filhos, procedimento que implica em maior grau de autoridade e respeito, do primeiro ao mais velho, do último ao mais jovem. Esta particularidade do mito nos remete aos processos geracionais chiquitano que ocorrem através da transmissão de nomes, por descendência paterna, durante três gerações. Ou seja, o sobrenome dos homens é transmitido por três gerações, mas o das mulheres, por apenas uma, e o sobrenome transmitido pela mulher ao seu filho, na verdade é o de seu pai, considerando que o de sua mãe foi substituído pelo nome do pai da mãe de Ego, posteriormente o de seu marido, após o casamento, como vimos no capítulo II. Em uma análise de Peter Gow (2003, p. 70) sobre os Cocama, o antropólogo discute que foi após o dilúvio que as relações incestuosas marcaram as alianças condenáveis e asseguraram as uniões de afins potenciais que não dão esposas, mas sobrenomes. Esses nomes marcam a afinidade real em seu aspecto não incestuoso e garante, como referência, o afim potencial por excelência, o estrangeiro.

---

105 Em Vila Nova Barbecho me descreveram que na região há uma madeira usada para lenha, que depois de podre é chamada de "mulher pobre".

A má escolha da mulher de Noé resultou na imortalidade de seus três filhos, que seguiram com o pai na casa-arca, e na mortalidade da mulher que estava em uma festa de carnaval e, só depois de perceber, que não havia mais lugar no mundo para permanecer, pois a água já tomava conta de todos os cantos da terra, foi que lançou seu grito para a casa-arca, pedindo que lhe abrissem a porta a fim de se salvar, tardiamente, seu destino foi a morte, apodreceu na terra. Porém, ao se misturar com a terra, sua carne transformou-se em *paich,* o tabaco.

A planta do tabaco é, portanto, uma mulher que não atendendo ao chamado do marido que se oferecia para conduzi-la à imortalidade, teria morrido, por obra de seu marido. Suas folhas são poderosas para cura das picadas de peçonhentos, sempre aquecida em brasa do fogo culinário e misturada em óleo de algum animal; a queima produz ainda a fumaça que é acionada pelo curandeiro que a faz "companheira" – como chamam os Chiquitano – durante suas viagens na mata para estabelecer relações com *nausupurch* (almas sombras) dos seres viventes desses ambientes, os *nichich* (bichos) e *ometsuro* (encantados) ; além da importância nos tratamentos de pessoas aprisionadas por alguma doença, cuja fumaça do fumo é soprada pelo curandeiro, a fim de afastar entidades sobrenaturais malignas, que provocam doenças. O tabaco é uma planta cultivada, agente transformador que estaria para a sobrenatureza.[106]

A má escolha da mulher de Noé está ainda relacionada com o fato de ela ter ouvido três vezes o chamado, e se recusado em atendê-lo. Depois desse episódio arrepende-se e empreende gritos à porta da casa-barca, que não são atendidos pelo marido; este contexto retoma o tema da vingança que aparece também no mito dos irmãos gêmeos. No mito Apinayé analisado por Lévi-Strauss (2004 [1964], p. 177-197) o ruído dos três chamados foi feito em um gradiente do mais fraco ao mais forte; aqueles que ouviram se salvaram, aqueles que não responderam, morreram. A presença no mito da "carne podre" indica que "tudo na terra estaria destinado a morrer e a causa principal da vida breve consiste numa receptividade imprudente em relação a um ruído". A mortalidade e a imortalidade humana (morte e vida) se combinam no mito chiquitano, pois houve aqueles que partiram na casa-barca e herdaram a imortalidade, e aqueles que não acreditaram morreram, transformaram-se em outros seres animais, vegetais que povoram a terra.

O mito chiquitano sobre o dilúvio expressa que a relação entre vivos e mortos é constante:

> *En vez de estar separados por la muerte, los difuntos siguen interviniendo en el destino de los vivos. Así se entiende cómo es posible que Noé, a pesar de haber muerto, reaparezca en su casa: Dios lo envió a la tierra para salvar a su familia; cuando*

106 Quando estive em Santa Ana de Velasco, participei de um "velório" (rezas que ocorrem para a alma do morto, após o seu enterro), depois da reza, os parentes do defunto serviram cigarros de tabaco aos participantes.

> *desciende el agua, el alma de Noé regresa al cielo para informar a Dios. La idea de que el alma del difunto retorne a la tierra no es nada extraña para los Chiquitanos* (Riester 2008, p. 179).

A morte é narrada como transformação. Em muitas versões do mito, Noé estava morto e reaparece ou, nas palavras da criança chiquitano do M6: "*Noé não morreu de verdade, ele só desapareceu, sumiu*". Este entendimento foi apresentado por Hugh-Jones (2011, p. 318), ao analisar o mito de origem de Yurupari, dos Barasana, língua do povo Tukano, em que o primeiro ancestral morre e todos os humanos, portanto, têm de morrer, isto porque *a Gente He* se negou a comer a cuia de cera de abelha de *Romi Kumu*, perdendo o poder de mudar de pele e com ele o acesso à imortalidade. Os ancestrais *He* seguem vivendo em outro mundo e regressam à vida na terra para adotar a quem está vivo.

Uma anciã Macoño, referindo-se à esposa de Noé, argumentou: "*Ela não acreditou que o marido estava ali, que a alma dele estava ali. O dia do carnaval é perigoso, temos que ajoelhar e rezar. Algumas almas estão juntas*".

A vida e a morte correspondem a processos cíclicos ritualizados como "fim do mundo e início do novo mundo" e estão ainda relacionados com o "fim do ano e ano novo", e se sustenta no argumento escatológico e cosmológico chiquitano de que a terra teria chegado ao seu estado limite, estaria suja, sua condição insustentável para continuidade da vida de humanos e de não humanos. A noção de "sujo" é explicitada por meio dos comportamentos e ações contrárias ao respeito, às práticas de feitiçaria, à contaminação do córrego, ao aumento da perda de produtividade do solo, à exploração dos pobres (chiquitano) pelos ricos (brancos); à ausência de gratidão aos "donos" dos recursos naturais.

Essa dimensão da filosofia chiquitano se aproxima daquela descrita por Nimuendaju (1987, p. 67-71) sobre o cataclismo Apapocúva-Guarani, ao afirmar que não somente os Guarani estariam cansados da vida na terra, mas toda terra estaria cansada, farta de viver, na eminência de se tornar má, *"clama por água ao criador para que a deixe descansar, assim também as árvores, que fornecem lenha e o material de construção* [...] *diariamente se espera que Ñanderuvuçu atenda às suplicas da sua criação"*.

De acordo com Riester (2008), a terra é periodicamente destruída por tempestades, pedras que caem do céu, fogo e dilúvio que eliminam a vida no planeta, mas se forma novamente, e nela emergem outros seres humanos e não humanos. A noção de destruição, por meio do fogo ou das chuvas intensas, tem como premissa torná-la limpa, e o fim do mundo ocorre em razão das condições e do estado em que o planeta teria chegado, sendo possível que outro fim ocorra a qualquer momento.

> *La destrucción y renovación de la tierra y de la humanidad se repite eternamente, porque después de cada renovación la tierra vuelve a ensuciarse progresivamente. El mito nativo de la destrucción de la tierra avala esta tesis al señalar que toda la gente moría en los diluvios y que después de cada cataclismo se cambió a otra gente* (RIESTER, 2008, p. 183).
>
> […] *Entonces, después del diluvio, ya blanqueó la tierra, porque dicen que antes la tierra era blanca, porque se había lavado con esa agua que casi llegó hasta el cielo y después bajó y quedó como azúcar. Antes del diluvio la tierra era sucia. Ahora dicen que ya este suelo está sucio otra vez. Entonces se va a terminar de nuevo. Pero no se sabe cuándo.*
>
> *Los antiguos sabían, es su cálculo nomás. Ellos calculaban que a lo mejor ya se iba a cambiar el mundo, porque ya está otra vez sucio; porque antes, dicen que era blanco; la arena era blanca, dicen.*
>
> *Bueno, y entonces cuando Noé murió, ya el Padre Eterno otra vez trabajó para que haya María. Entonces tuvo María un hijo y fue ahí donde nació al Señor Jesucristo. Entonces, cuando nació el Señor Jesucristo, cuando hubo su nacimiento en Belén, ya entonces hubieron cerros. Esas serranías que hay son para el peso ya, para que ya no se pueda volcar la tierra, porque ya está contrapesada, y entonces ya no hay peligro. Desde entonces no se oye nada de peligro* [...].
>
> *Esta tierra se va terminar otra vez con tres peligros, con tres peligros va a ser, dicen: Es con fuego, es con agua, es con viento, que se vuelca. Como dije, nadie sabe cuándo.* (RIESTER, 2008, 185-187)

A transformação periódica do mundo engendra o sentido que os Chiquitano atribuem ao tempo e sua relação com o lugar habitado, descritos através da oposição dos elementos céu e terra; vento do Norte e vento do Sul e, ainda, vento do Leste – vento do Oeste que, segundo Riester (2008, p. 33-43), correspondem à saída e ao por do sol, vinculados aos lados esquerda e direita. Esta lógica foi pontuada ainda por Schwarz (1994 p. 51-63) ao defender que as obras artesanais chiquitano como redes de pesca, redes de dormir e cestos, assim como os tradicionais "bailes em rodas" são constitutivos dessa lateralidade.

Os Chiquitano contam que antes da destruição da terra - ainda no tempo mítico - viviam em um estado paradisíaco de abundância e não trabalhavam pois havia muito o que comer, e as ferramentas trabalhavam para os homens: *"el panacú llevaba andando su carga a la vivienda del dueño y también la leña se iba andando hasta la casa: le daban dos chicotazos al jase de la leña, y ésta andaba hasta la casa"* (APCOB-CICOL, 2000; RIESTER et al. 2001). Após o dilúvio de água, surgiram as serras e a terra se estabilizou; isto porque esta seria plana e qualquer vento a inclinava, destruindo-a. Os atuais Chiquitano surgiram após o

último cataclismo, período relacionado com o aparecimento de Jesus na terra. Um interlocutor de Riester afirmou: *"Antes da vinda de Jesus Cristo, a vida era mais fácil.* [...] *depois tudo mudou porque não havia trabalho duro. Antes que llegó este Jesús por acá todo era más fácil, no como ahora".* (Riester, 2008, p. 177).

O dilúvio teria ocorrido no terceiro dia do carnaval, por este motivo os Chiquitano afirmam : "*O povo que não embarcou morreu ou se perdeu*"– me explicou um ancião. Nesse dia todos cumprimentam uns aos outros: *estamos juntos de novo nesta terça-feira de carnaval*, *que passemos bem este dia, com saúde*. As epidemias constituem tema importante para o entendimento do carnaval, considerando que, após a festa, as doenças podem se manifestam em alguns humanos, especialmente naqueles que não participam da festa. Vejamos o que nos diz o mito:

M9: O carnaval, os bichos e os seres encantados

Uma velhinha morava perto de Barbecho e era dia de carnaval. Chamaram-na e pediram que arrumasse as coisas e levasse rede, porque iam dançar o carnaval. Ela não quis ir, falou que estava cansada e ficou com sua filha, sozinha, quando todos partiram. Naquela noite escura, a velha ouviu música e os dançarinos chegaram até sua casa forçando a entrada da porta; era uma mulher grande com língua de fogo perguntou por que a velhinha não quis dançar o carnaval , e impôs :

— Pode ir!

Eles carregavam uma tocha de fogo feita com cera de abelha! De longe, os que tinham ido ao carnaval avistaram a velhinha e a criança, que chegavam com uma tocha acesa, e se assustaram, pois algo deveria ter acontecido!

E ela contou o fato ocorrido e que logo adoeceu. Nunca mais deixou de dançar o carnaval. A criação (animais domésticos), como porcos e galinhas, que vivia na casa da velha foi libertada, porém não fugiu. No dia seguinte, não havia nenhum rastro no quintal, nem na estrada. As feras estavam soltas, eram bichos encantados que saíram da serra e de outros lugares para dançar e para se alegrar. (Aldeia Vila Nova Barbecho, 7 de fevereiro de 2012).

No dia do Carnaval, assim como no dia de Finados e na Sexta-Feira Santa, a regra é a de que todos permaneçam juntos porque a solidão é condição para o encontro indesejado. Nesses dias, os Chiquitano deixam de trabalhar na roça, pescar, caçar ou realizar qualquer atividade, considerando que os seres não humanos saem de seus ambientes e moradias e percorrem a terra, são dias perigosos e não se pode duvidar dos acontecimentos. Vejamos um outro mito recolhido no dia de finados:

M10: A cerimônia aos mortos

> Havia um homem que, no dia de Finados, decidiu não acender velas aos mortos e preferiu caçar. Seguiu para a mata e ali ficou à espera da presa. Depois de alguns minutos, apareceu um veado-mateiro. Ele atirou, mas o veado não morreu, e apareceu o segundo, ao lado do primeiro. Ele atirou, e novamente não acertou. Apareceu o terceiro e, a cada tiro, aumentavam as presas e os tiros não as atingiam, e seguiam na direção do caçador. Ele se assustou e subiu em uma árvore até que os *bichos* foram embora. Depois daquele dia, o homem não deixou de visitar os mortos. (Elena Laura Chue, aldeia Vila Nova Barbecho, 01 de novembro de 2011).

O mito orienta pensar que uma pessoa solitária é potencialmente uma pessoa arriscada a adoecer ou a morrer. A velha, após narrar o fato vivido, adoeceu, pois sua *nausupurch* quase foi raptada ou transformada em *nichich* (bichos). E ainda, o homem que preferiu caçar a participar da cerimônia aos mortos, não cumpre a regra, sendo perseguido por *nichich* . A "doença" é tema recorrente nessas narrativas.

Métraux (1942, p. 78) apresenta o tema da epidemia em um mito Mojo, dos povos falantes da língua arawak do rio Guaporé, juntamente com o tema do eclipse do Sol e da Lua. Nele, o completo desaparecimento ou morte temporária da lua é interpretada pelos indígenas como doença. Nos mitos Jê há uma associação entre os temas da epidemia com o eclipse do Sol. Entre os Xerente, *"a baba do sol teria se espalhado pelo mundo e provocado a gripe espanhola que exterminou muitos indígenas sul-americanos em 1918"*. (LÉVI-STRAUSS, 2010 [1964], p. 340).

Os Chiquitano compreendem que a pessoa que não participa do carnaval só poderia estar doente ou presa pelo *nochokorch* (doença) que a deixa resistente à alegria, tímida, ou ainda brava. O rito coletivo tem como um de seus objetivos o controle de doenças, o chamado (para participar da festa) deve ser atendido, caso contrário torna-se uma transgressão à regra, e a má escolha resulta no adoecimento ou morte da pessoa, provocada por *ometsuro* (encantado) ou *nausupurch konhoka* (espírito de morto) que, além de serem protagonistas rituais, são agentes patogênicos, capazes de provocar mudanças no estado de humanidade dos vivos.

Os mortos deixam de pertencer ao mundo dos humanos e dos vivos; transformam-se em espíritos tristes, atormentados e perigosos, seres patogênicos com poder de agir e raptar "almas" de humanos e animais, fazendo deles sua morada. A relação entre vivos e mortos não se rompe definitivamente, isto porque os mortos continuam interferindo no cotidiano da aldeia.

Os Chiquitano argumentam que "*até Jesus fez que morreu e não morreu*", portanto, os mortos não estariam distantes do mundo dos vivos, contudo, criam estratégias para atrair os vivos, interferem em suas decisões e em suas vidas. Para Viveiros de Castro (2002, p. 171-77) a diferença entre vivos e mortos está no corpo; os vivos conectam com os parentes, e os mortos se separam e se conectam com os nãos parentes; assegura a relação com a infinita diferença do pré-cosmos virtual. Deixamos para tratar a concepção de morte mais adiante.

"*Doença é o mal que perturba a saúde das pessoas*" — afirmou uma mulher chiquitano de Vila Nova Barbecho. No carnaval, *nochokorch* (doença) é como gente que participa da festa e da brincadeira, à espera de uma oportunidade para perturbar as pessoas, que têm *nausupurch* (alma-sombra) „fraca", a fim de influenciá-la a brincar e derrubar o outro. E, concluiu: "*Há doenças oriundas de Deus, como a febre e dor de cabeça, e outras causados por seres malignos que machuca e paralisa"*.[107]

Dor de barriga, febre, dor de estômago, dor no corpo e cabeça são quatro pessoas masculinas e cromáticas, portadoras das cores verde e amarela, e andam pelo mundo. Já a cor preta é identificada como a cor da morte. Este argumento foi justificado por um curandeiro, quando narrou que um homem andava pela estrada e encontrou outros homens que voltavam de uma festa. Assim que chegou à comunidade onde havia acontecido a festa, o homem deparou-se com muitas famílias doentes. Os doentes tinham contraído maleita, icterícia e morreram. Alguns tentaram livrar-se das doenças escondendo-se em suas casas, mas estes também morreram, porque nesses contextos, portas e janelas devem estar abertas, não se deve ter medo de doenças porque este sentimento só tende a atraí-las. Ouvi a mãe de um menino dizer que seu filho não tinha passado bem à noite, e que melhorou depois de ter vomitado "verde". Um velho de Vila Nova Barbecho afirmou ter sido "picado" por uma doença, associando-a com as serpentes.

As cores das doenças são as mesmas cores das bandeiras do carnaval chiquitano, como veremos adiante. Vimos que festa e doença estão relacionadas entre si, este entendimento procede da concepção chiquitano de que "doença é gente", e se apresenta em escala cromática. Se a pessoa não morre das doenças enviadas por Deus, poderá morrer por aquelas oriundas de uma briga e das machucaduras. Já a morte sem doença é resultado de feitiço. A *nochokorch* (doença) poderá vir durante o dia, ou à noite, juntamente com o vento. Os seres patogênicos dançam no meio dos participantes. Durante o carnaval estes seres permanecem sombrios e escondidos à espera de pessoas "fracas", nervosas, irritadas, bravas, medrosas, com o propósito de *cutucar* (tocar) seu corpo e fazê-la agir

107 A agente de saúde chiquitano atua junto às famílias e orienta medicamentos alopáticos para varias enfermidades; quedas e machucaduras são encaminhados a curandeira para *sovar*.

sem o controle de suas ações. Doença possui subjetividades e resulta da relação entre vivos e os seres classificados de *nochokorch*. O sentido da alegria, durante o carnaval, é a de que não ocorram brigas, nem tristezas, como salientou uma mulher chiquitano: *"se nós fossemos bravos não haveria alegria e o mal ficaria aqui"*. Mas é a imagem formulada por uma anciã a que sem dúvida melhor traduz a relação de oposição que os Chiquitano estabelecem entre doença e festa: *"onde o rebanho está reunido a onça não pega"*.

3.3. A GUERRA

As narrativas sobre o carnaval chiquitano engendram também o tema da "guerra", da "briga" entre domínios distintos, que teria cessado no "Terceiro Dia". Desde o início deste nosso percurso, esboçamos que os gêmeos Sol e Lua vingam-se do pai incestuoso, depois de ter matado sua mãe; Métraux e Riester descreveram que o eclipse do Sol e da Lua resulta do ataque de serpentes celestiais, que transformaram humanos em animais que brigaram entre si; a esposa de Noé, morre porque não ouviu seu chamado, como resposta seu marido não abre a porta da casa-barca, deixando-a morrer. E lutas outras foram discutidas, como a de São Miguel contra José da Luz (Lúcifer), para assumir o poder na terra e, ainda ações e disputas entre santos auxiliares, presentes em muitas narrativas chiquitano. No plano sociológico, estão presentes ainda as rivalidades e disputas entre curandeiros e chefes de famílias portadoras de sobrenomes distintos.

Ao expor a sua compreensão sobre o carnaval, uma de minhas interlocutoras de sobrenome Macoño, cujo pai foi ex-combatente na Guerra do Chaco (1932-1935), explicou-me que neste dia ocorrem brigas, mortes, por causa da "guerra da bandeira", contudo, no terceiro dia a briga acaba e todos se cumprimentam, se abraçam, desculpando-se uns aos outros, fazendo uma grande festa.

O tema da guerra engendra lutas, mortes e vingança, no contexto desta narrativa Jesus é introduzido como personagem na cerimônia do carnaval chiquitano. Um ancião da família Urupe narrou que Jesus, ainda jovem, foi perseguido pelo demônio, que tinha como interesse matá-lo e, por isso, se disfarçava. Logo que capturou Jesus quis maltratá-lo, contudo, o jovem lhe fez uma proposta: – *"Não, você não vai judiar de mim hoje, vamos fazer uma alegria. Eu já estou na sua mão, vamos dar um tempo, após a festa serão quarenta dias de perseguição! E o mundo inteiro, então, fez a festa!"*.

O demônio teria aceitado a proposta de Jesus, e portanto firmaram um acordo de suspender a "briga" e juntos fazerem uma festa. Jesus é uma divindade jovem que será capturada pelo demônio, que é uma divindade anciã, ambos são opostos, pertencem a domínios distintos. A morte Jesus só ocorre depois da festa de carnaval. A descrição dos acontecimentos em torno de sua morte e ressurreição foi narrada por um ancião de Pescaria Monte Cristo. Vejamos a narrativa:

Nosso Senhor estava num quartinho rezando, o lugar estava aos cuidados de um capitão:

— Não me matem hoje! Pediu Jesus. — Daqui a quarenta dias sim, podem chegar, que eu estarei aqui.

Após os quarenta dias, o capitão lá estava, sonolento. Na porta, havia muita gente, e Jesus rezava, pelo pai e pela mãe. O capitão falou:

— Agora, chegou a sua vez!

Todos tomavam vinho ao redor de uma mesa, e São João os servia.

— Qual é o Deus aqui? — Noé só deu um sinal com a vista: este aqui na mesa.

— Então, chegou seu dia.

Jesus se entregou. Judiaram dele, bateram nele, João viu e se zangou, puxou a espada, lutou e bateu em Satanás, cortou-lhe a orelha. Jesus falou:

— João, saia daqui, sou eu quem vai se entregar — e começou uma briga.

A cruz era grande; assim também os pregos com os quais pregaram-lhes as mãos e os pés; a cruz era a cama dele. Não o tinham matado ainda, duas noites em briga, e encheram sua cabeça com espinhos. Jesus não tinha mais como correr, aguentou todo o castigo que lhe impuseram. No final, meteram-lhe uma lança e o sangraram. Riam ao vê-lo morrer. Mexiam com ele, e ainda estava vivo! Na sexta-feira o mataram.

Um deles falou:

— Agora, morreu o feiticeiro que existe no mundo, ensinando coisas erradas!

Cada um batia nele. No final, viram que já estava morto.

— Tá morto! Vamos levá-lo ao cemitério.

Enterraram-no debaixo de um morro. Viraram o morro e o enterraram debaixo. No sábado, Jesus voltou ao mundo.

— Já tiramos o feiticeiro!

— E disse João:

— Vou fazer vingança depois do que fizeram ao meu irmão.

— E, então Jesus voltou e falou:

— Vamos, olhem minha roupa, e onde a turma me matou.

São três cruzes, e a mais lavada foi enterrada com ele. Passaram-se doze dias, e iniciou uma guerra, bala, faca, tudo que colocaram no corpo dele retornou àqueles o maltrataram! Levantaram essa guerra que matou todos. Só um homem matou todos os inimigos, mas alguns escaparam. Jesus se deixou morrer, ele mostrou a morte. Sua mãe e seu irmão João viam-no a certa distância. Passou um homem e João falou:

— Parece meu irmão esse que vem aí, será? Mas ele está morto, pois o mataram! Mas é ele! Ficou branquinho, ele era preto!

Quando Jesus se aproximou o identificaram, a mãe o reconheceu:

— É Jesus!

— Quem vem aí? Ah! Essa que vem aí é minha mãe — Jesus ajoelhou e beijou o chão. Ela ajoelhava, rezava, levantava, ajoelhava, rezava, levantava, até o seu encontro.

— Jesus interpelou: A senhora sabe que eu fui morto?

— Achei que não ia voltar... exclamou a mãe.

— Daqui a quarenta dias vou mostrar onde foi o castigo, onde me mataram — ele ainda estava em pé, recolheu tudo o que tinha: arroz, farinha, milho. Ela foi até lá, roubou um pouco de milho e entregou na mão de Pascoal e disse:

— Você vai repartir — e deu-lhe também um bago de feijão. — Vai dar muito! — E banana, arroz.

Tinha um santo que falou:

— Não creio, esse homem tá conversando bobagem! Vou plantar cana aqui... — e nasceu taboca.

Apresentou tudo, e juntou os santos de fé, se crê no santo. Todo santo vai embora, porque são sete céus: o sol é o primeiro; tem lua, estrela, nuvem, água, vento (leva e abana o mundo). São sete portas, sete chaves. No céu, temos a Glória. A primeira porta do céu está com São Pedro, era um bebedor. O espírito do morto vai lá, bate na porta e ele tem as sete chaves. O espírito deve ficar branco no fogo e começa pelo pé. É o fogo que queima do pé para cima. Todos têm que se limpar das sujeiras. A terra é uma ilha, no céu não tem ilha. No céu, a vida é igual como na terra.

Deus põe a mesa e batiza a comida. Deus é o dono do carnaval, e a alegria é uma lei. Aleluia é a morte. Jesus subiu e foi pegar o pai e trazer o pai.

— Não, meu filho, eu sei onde você morreu e Deus não quis descer. Aqui é uma ilha. Sexta-feira Jesus sai para passear para Ana.

Os santos eram os donos destas terras, não havia Deus. Eles são os principais, antes de Deus; eles são naturais! Jesus que levou a mãe. Ele morava na terra, morava nas igrejas, ele é um vento. Deus jogou na água uma bola, voltou algodão, sumiu e voltou. Morre o filho, você não vê o espírito. Jogou pedra na água e não saiu, só espírito.

— Você sabe qual é o espírito bom, como eu mandei.

Esse que morre fora do tempo (na faca, na bala) volta chorando. Lá [no Céu], é tudo na balança! Às vezes, se você amanhece machucado, foi o espírito que bateu.

O cozinheiro de Jesus era Noel. Comiam e o alimento não acabava. Pedia para guardar, porque tinha muita gente com falta dele. Noel não come, mas dá presentes para todos. O pão e o peixe é a comida principal. Não acaba, porque guarda o resto para amanhã. Os não aguentavam andar com ele, cansaram. Falaram:

> — Não aguento mais.
>
> — Pode voltar para sua casa ou me esperar - disse Jesus.
>
> De 60 apóstolos, ficaram três: João, Pedro e Paulo. Deus não bebe, mas deixou a bebida, a primeira bebida. Um carinho. E o carinho é um presente (José Manoel, Pecaria Monte Cristo, 16 de maio de 2013).

Esta longa narrativa sobre a "Paixão de Jesus" se aproxima do que Falkinger (2010, p. 15) classificou de "sermões". De acordo com a linguista, os sermões chiquitano constituem um gênero de narrativas recitadas em língua chiquitano na porta da igreja ou da capela. Seu conteúdo recorda o motivo da festa e são baseados nos relatos bíblicos, porém tomados na perpectiva indígena. Os *maestros de capilla* e os *síndicos* são portadores desse conhecimento e os transmitem oralmente de geração em geração, permitindo variações das palavras, ou ainda, através da escrita; que preserva a inscrição. Os sermões são recitados na versão masculina nas festas do Carnaval, festa Patronal, Natal e Páscoa.

A abordagem da autora enfatiza uma determinada origem dos sermões que recuariam à herança jesuítica do século XVIII e sua prática na província de Velasco (Bolívia), servindo hoje para introduzir as festas religiosas, sendo uma das principais obrigações das autoridades chiquitano e do Cabildo, recitá-los. *"Hasta hoy en día se presentan los sermones con una entonación especial, que se asemeja al estilo de las misas cantadas en latín. La recitación artística los distingue del habla cotidiana, además, el ritmo ayuda a memorizar textos largos"* (FALKINGER, 2010, p. 15).

O Carnaval na província de Velasco (Bolívia) é realizado durante três dias e ao todo quatro sermões são recitados: na madrugada de domingo, pelos segundos comissários; na madrugada de segunda-feira, pelos segundos intendentes, na madrugada de terça-feira pelos caciques de seção, e no período da tarde, em Betania[108], pelo segundo *maestro de capilla*; ao final, os maestros de *capilla* entoam o canto *Santosteño* (Sanctus Deus) e se recita o *Sermón Martes Carnaval 40 horas.* Após este sermão, o *maestro de capilla* chicoteia três vezes o primeiro síndico que, reciprocamente, lhe surra com uma corda de couro, em seguida o *maestro* repete esta cerimônia a todos do Cabildo; o cacique geral surra todos os caciques, os pais nos filhos e todos terminam abraçando-se por haver chegado aquele dia (FALKINGER, 2010, p. 32-33).

A linguista segue as referências do padre Pacual Rodríguez Choré (1993) que interpreta os sermões de carnaval de Santa Rosa, ao Norte de Velasco. Este

108 Aloir Pacini (2014) me esclareceu em comunicação pessoal que "Betânea é um lugar físico e simbólico, uma casa, localizada na entrada entre Santa Ana e San Ignacio, de onde sai a procissão de Ramos na Semana Santa. Tem a ver com o lugar bíblico onde Jesus se hospedava, a casa de Maria, Marta e Lásaro, e de lá sai para ser aclamado como rei dos pobres. Neste lugar ficam por vezes uma imagem de Jesus e ali acontece o início da procissão com Sermões explicando a Semana Santa, no Domingo de Ramos.

religioso traduz seus conteúdos na forma de um texto descritivo e argumenta que a origem do carnaval se explica pela narrativa da "Paixão de Jesus", e que a festa da alegria existe por sua iniciativa, teria sido Jesus, na visão desse religioso, o primeiro a propor a realização de uma festa e ensinar os caciques chiquitano a tocar os instrumentos e bailar.

O religioso Choré descreve *Los Tres días de Carnaval*, sermão chiquitano que é recitado durante três dias da festa ao pé de uma Cruz, nas quatro cruzes dispostas ao longo das "Estações"; e na porta do "Templo", nove vezes ao todo. Seu contéudo narra que, no centro da praça principal, um homem teria ficado furios, por não ter vencido a "Cruz" com a qual teria guerreado a fim de chegar ao templo. De "raiva e ódio dos amigos de Deus" este homem se tranformou, ficou "negro", sendo associado ao "diabo" e inimigo da humanidade.

O cacique chiquitano de San Ignácio (Bolívia) explicitou que, antes de a chicha ser servida no carnaval, deve-se recitar um sermão ao Pé da Cruz pelas graças recebidas, cujo conteúdo enfatiza que "Deus dá tudo; o sol nasce para todos, a chicha para o bem e para o mal; pela partilha do alimento, e pela gratidão". E, ainda, o sermão recitado para a entrega da chicha narra em seu conteúdo o tema do Dilúvio.

Outro tema é a perseguição de Jesus pelo Cabildo de Herodes, por ensinar outra doutrina; mas, ao tentar prendê-lo à força, Jesus responde que não é o momento de ser morto, esta ação somente será possível depois de quarenta dias, além disso proíbe que se agarre outro homem para que seja morto e, por fim, convida todos a irem para suas casas e lá fazerem uma festa. Contudo, não sabiam como fazê -la, e Jesus os ensina quando entrega o instrumento *fífano* ao primeiro cacique e o orienta a tocar uma peça de carnaval. O segundo cacique recebe a caixa de Jesus e também aprende a tocá-la, para o terceiro cacique, Jesus entrega uma bandeirinha benzida.

Outro sermão recitado no carnaval é chamado *Martes Carnaval 40 horas* que, segundo a abordagem de Choré (s/d, p. 1-3), é impactante porque muitos dos participantes choram de contentamento. Na concepção do religioso que transcreveu o Sermão, Deus concede mais um ano de festa, porém havia aqueles que choravam de tristeza, porque os que estavam juntos, no ano anterior, já não estão mais ali; a narrativa recorda que os participantes se reconciliam, se abraçam com promessas de paz para o futuro. Choré argumenta que a narrativa expõe sobre o regresso de Jesus, de sua viagem pelo mundo, percorrendo várias comunidades que estavam em festa. Na oportunidade visita o demônio, vai ao encontro de Lázaro que estava morto, mas Jesus o faz reviver, porque havia morrido sem a permissão de Deus, sendo castigado, em razão de que o homem que deve morrer é Jesus. No lugar chamado Betânia, convida todos a ouvirem sua mãe que relembra que, embora todos estivessem dançando, seriam os humanos feitos de barro, lixo e cinzas. Em

seguida, os soldados encontram Jesus, porém não o levaram, não sabiam que ele seria o homem que deveria morrer em quarenta dias.

No Brasil o carnaval chiquitano é introduzido de maneira distinta do rito da Província de Velasco (Bolívia). Os Chiquitano não recitam sermões na língua chiquitano, porém no terceiro dia de carnaval a líder religiosa que dirige as rezas na capela de Vila Nova Barbecho, o chefe cerimonial, que é ancião e músico, e o cacique, usam da palavra e da autoridade para falar sobre os fundamentos do ritual e orientar os participantes de sua importância antes do benzimento das bandeiras coloridas, quando, ainda dentro da capela, todos as saúdam e as seguem dançando pela aldeia. É nesse momento que os motivos da festa são anunciados, assim como os procedimentos que todos devem guardar durante o ritual.

Além das particularidades esboçadas pelas narrativas míticas neste capítulo, faz-se necessário precisar que os sermões descritos e traduzidos por Choré são insuficientes para a análise do carnaval, em toda sua complexidade ritual, sendo necessário compreendê-los como parte da sociocomologia chiquitano.

Uma anciã de família Muquissai de Vila Nova Barbecho do Brasil me perguntou: — "A senhora quer saber o fundamento do carnaval?" Os anciãos se recordam que os rezadores no Brasil tinham a função de explicar os motivos das cerimônias pela oralidade através de suas "longas histórias" sobre a origem da vida e da morte, do céu e da terra, dos homens e dos animais, dos espíritos e das festas. Essas narrativas foram difundidas no tempo histórico e transformadas para muitas versões míticas. Os Sermões dialogam com a cosmologia chiquitano sendo portanto, mais uma versão de sua mitologia indígena, narrados de forma ritualizada.

3.4. A FESTA

Os Chiquitano de Vila Nova Barbecho afirmam que o carnaval é *pierchta* (festa) *pokunukurch* (alegria) e, portanto, requer o envolvimento das famílias que vivem na aldeia para a organização e preparativos, que se iniciam nas semanas que antecedem a sua data. O cacique toma a iniciativa e reúne os anciãos, as lideranças locais e as famílias da aldeia com o objetivo de decidir sobre a distribuição das atividades: a mobilização de cada família na limpeza das trilhas e dos percursos por onde os participantes atravessarão dançando; definição dos músicos que tocarão durante os dias da festa; o trajeto a ser percorrido; a colheita do milho e da mandioca para a produção de chicha; quais mulheres cuidarão do cardápio e da preparação do almoço servido aos participantes no terceiro dia; quais homens carregarão as bandeiras coloridas e a preta, que devem ser lavadas e mantidas limpas, bem como os estandartes trocados; os ensaios das músicas litúrgicas católicas; a preparação

de tintas coloridas e do barro mantidos em garrafas e armazenados; as famílias que hospedarão os visitantes em suas casas.

Embora os anciãos esperem do cacique iniciativas para articular, com muita antecedência este encontro, por considerarem que uma festa alegre exige muito trabalho e, para tanto, todos da aldeia precisam se envolver e participar, a reunião ocorre quase sempre na semana que antecede a festa.

Além das decisões relacionadas diretamente com a organização da festa, espera-se que os anciãos e os músicos sejam procurados pelo cacique, que indagará do "*fífaneiro*" (pifaneiro) – conhecedor do principal instrumento do carnaval – se poderá tocar em todos os dias da festa. Além de músico, o ancião é chefe cerimonial e deve ser consultado e convidado para a reunião, a fim de expor publicamente sua decisão. Em muitos casos, estas questões se definem na própria reunião geral, junto aos demais participantes.

O cacique não toma nenhuma decisão sem antes consultar os anciãos. Este procedimento expõe a autoridade máxima do ancião e chefe cerimonial em relação ao cacique. Outros músicos são o filho do chefe cerimonial, que toca no terceiro dia da festa para a cerimônia das Bandeiras e, embora sendo mais jovem, o cacique o procura a fim de confirmar sua participação como músico no terceiro dia da festa. Além desses dois músicos, há um terceiro, que mora na fazenda vizinha e não participa das atividades da aldeia; é filho de uma anciã curandeira e de um músico já falecido. Em alguns momentos da festa, este jovem toma o pífano em suas mãos e o eleva à boca, executando-o com habilidade; os dançarinos respondem à sua melodia. Dizem que ele sabe tocar, mas se envergonha porque trabalha com o fazendeiro da região e não se assume como chiquitano.

Os "caixeiros" são músicos, porém não dispõem do mesmo prestígio que o tocador de pífano. Dois homens da aldeia assumem a posição de caixeiros durante o ritual: o cacique e seu irmão consanguíneo, ambos cunhados do chefe cerimonial, e aos dois se junta o terceiro, que é filho do "*fifaneiro*". Durante a festa, aqueles que têm um pouco mais de habilidade nesse instrumento o assumem, deixando por horas os músicos em descanso. Há ainda o "bombo", executado no momento em que há muitos caixeiros para poucos instrumentos. Os Chiquitano dizem que "*caixeiros sempre há de sobra, mas fifaneiros são poucos*".

Nos dias que antecedem a festa do carnaval, as mulheres preparam a chicha, bebida fermentada à base de milho e mandioca, que é cerimonialmente apresentada e servida durante todo o ritual. A mandioca é colhida da roça, descascada em grande quantidade e cozida no fogão a lenha. Depois de cozida, retiram a lenha a fim de que a massa possa esfriar aos poucos; horas depois, a mandioca é colocada dentro

de um tronco de madeira (piúva ou lixeira) que foi aberto no centro, em forma de um "*pilão*", sobre o qual é amarrada uma casca de ipê[109] ou piúva, formando um círculo cumbuco. O "*socador*" é feito de lixeira ou ipê, cujo peso, juntamente com o movimento circular do corpo da mulher, é capaz de "*moer*" a mandioca, que não deve ser "*socada ou batida*", apenas "*moída*".

Em um pote separado, é preparada uma massa de mandioca mascada por algumas mulheres que, misturada com a saliva, torna-se o "fermento" da chicha, lançado enquanto a mandioca é moída, o que provoca sua fermentação de maneira mais rápida. Entretanto, pude observar dois procedimentos distintos. Um deles quando o fermento foi lançado aos poucos durante o processo de "moagem" da mandioca; e outro após a bebida ser acondicionada em um pote de barro, a fim de que fosse servida no dia seguinte. Só depois é que a chicha será adoçada com açúcar branco; aquisição recente já que durante muito tempo, a chicha foi adoçada com mel de abelha, melado da cana-de-açúcar, garapa ou rapadura. A garapa era fervida e, posteriormente, misturada à chicha. Segundo os Chiquitano, este procedimento favorecia a fermentação e tornava a bebida mais saborosa[110].

Além disso, a bebida ficava acondicionada dentro de um pote tapado com folha de banananeira e coberto com barro (barreado) por uma semana. Seria destampado no dia do carnaval. Dessa maneira, a bebida estaria "*brava e forte*", ou ainda, em caso de faltar o pote, a chicha poderia ser colocada dentro de uma tora da madeira, com uma cova no meio, tapada e barreada. Mesmo assim, ocorria a mistura com mel de abelha ou melado de cana-de-açúcar.

Os Chiquitano tinham o costume de acondicionar a chicha em "*cochos*" – feitos com troncos da madeira cedro, tamburi ou ximbuva, recortados horizontalmente, com pequenas aberturas no centro para que a bebida fosse mantida ali e, posteriormente, servida. Esses "*cochos*" possuíam espaços entre si chamados "*gavetas*", nas quais eram distribuídos aproximadamente 200 litros de bebida. As festas patronais realizadas pelas famílias vizinhas de San Fabiano (Brasil) e Laz Petas (Bolívia) utilizavam também essa tecnologia, a fim de que todos se servissem à vontade[111].

Além da bebida fermentada à base de milho e mandioca, os Chiquitano preparavam a chicha da palmeira *totay* (bocaiuva), que dizem possuir um grau de

---

109 A casca da madeira ipê deve ser retirada da mata no período das chuvas, pois desprende com mais facilidade da árvore. A madeira deve ser aberta ainda verde com "*saraquá*", uma cavadeira que faz um buraco na madeira contando com a ajuda do fogo, para que abra com mais facilidade.

110 Algumas comunidades chiquitano possuíam engenhos de produção de rapadura e melado movidos a boi.

111 A esposa do cacique lembrou ainda que os "*brancos*" ou "*fazendeiros ricos*" preferem chicha de milho e convidam alguns chiquitano para preparar mais de 100 litros de chicha de mandioca e 100 litros de chicha de milho, para as festas de santo de sua devoção. Durante a festa, serviam ainda carne assada, cerveja e refrigerante, além de disponibilizar caminhões para o transporte dos indígenas.

fermentação importante, sendo muito saborosa, embora atualmente tenham deixado de produzi-la. Soube que uma das atividades da escola foi a produção da chicha desta palmeira pelos jovens, com o apoio dos seus conhecedores, entretanto não é mais produzida no cotidiano, nem para as festas. Outra bebida que preparavam, porém não fermentada, é o "*aluá*", feito à base de milho torrado, cuja feitura é distinta da chicha[112].

Outras preparados vegetais muito utilizados durante o ritual são as tintas, com os quais pintam os corpos. São fabricadas com antecedência. Antes, eram feitas à base dos seguintes vegetais: "*papita*" – uma espécie de açafrão cuja raiz era fervida e produzia uma coloração amarelada; "*anil*" – vegetal do qual retiravam a folha, deixavam secar, misturavam com a água da qual obtinham um tom azulado; "*milho roxo e arroz preto*" – reuniam a palha de uma espécie de milho, ou a raiz do arroz, ferviam-na e produziam a tinta roxa; urucum – ferviam as sementes e extraíam uma tinta vermelha.

Os Chiquitano têm buscado meios mais acessíveis para pintarem os corpos durante as "brincadeiras" do carnaval. Em Vila Nova Barbecho predomina a pintura vermelha, por ser obtida de um barro que possui essa coloração, facilmente encontrado na própria aldeia que, após ser diluído em água, é acondicionado em garrafas. O barro é formado através das chuvas nos ambientes mais baixos, para onde são arrastadas as pessoas durante os percursos realizados. Em outras aldeias, predomina a substância água, ou ainda uma combinação de farinha, frutas, perfumes e talcos. Alguns desses produtos são comprados na vila mais próxima em pequenas quantidades, e armazenados para o dia do ritual.

No dia que antecede o ritual, os instrumentos musicais são levados para o chefe cerimonial, pois ele é quem deverá tocá-los primeiramente, antes de outros músicos, ouvir o som de cada um, ajustá-los e afiná-los de acordo com sua concepção sonora. A embocadura do pífano requer uma preparação com cera das abelhas *mataquari e jati*, porque, segundo este músico, esta substância é "*abençoada*". Da mesma forma, as velas para os santos e mortos, utilizadas na iluminação da aldeia em dias de ritual, eram feitas com essa mesma cera. E, ainda, a cera favorece a afinação; as caixas recebem o calor do sol e adquirem maleabilidade, sendo o couro esticado e amarrado no ponto ideal para produzir som.

Os Chiquitano classificam a cera de abelha (*cerote*) de abençoada, isto porque, ao ser queimada, sua fumaça teria poder de afastar doenças e a própria morte. Entre os Barasana, descritos por Hugh-Jones(2011, p. 235), a cera de abelha

112 Esta bebida "*aluá*" recebe o mesmo nome e é servida no ritual do Congo realizado pelos auto-identificado quilombolas de Vila Bela de Santíssima Trindade.

é uma substância da escuridão, assim como do fogo e da luz, possui relações estreitas com o som, e mobiliza os ouvintes para que sigam tal zunido [113]

À noite, já se pode ouvir o som de um ferro, pendurado em uma árvore ao lado da capela, tocado três vezes com o objetivo de avisar, tal como o sino, que terá início a reza – chamada *rusarisch* (*rosário)* –, frequentemente realizada aos sábados na aldeia. Durante o carnaval, a reza principal é direcionada a São Miguel, que lutou com José da Luz (ou Lúcifer). Após a reza, ouve-se da casa central os instrumentos sonoros chamando as famílias, crianças, jovens e velhos, homens e mulheres, que para lá se deslocam, cumprimentam-se uns aos outros e adentram a casa para dançar. Dizem que ainda é um "*ensaio*", porque o carnaval só chegará no dia seguinte.

Os jovens ficam mais afastados, observando o movimento rítmico, principalmente dos velhos e das mulheres, que são os primeiros que iniciam a dançar; as crianças entram na roda com suas mães, ou formam rodas menores, até que a roda se torne uma só.

Durante a noite, os músicos tocam ritmos distintos, dentre eles o "*curussé*", para que todos dancem em roda; porém, como na aldeia não há quem toque a flauta, eles a substituem com o "*fifano*"[114]. Outros ritmos também são ensaiados para se dançar *tokokorsch* (bailes suelto) ou em pares. A maioria dos participantes é da própria aldeia, mas, no terceiro dia da festa, os parentes que vivem em Cuiabá, Cáceres, ou de comunidades vizinhas como Santo Antônio (Bolívia), São Fabiano e Vila Picada (Brasil) também se fazem presentes.

Nos intervalos das danças, os músicos reagem aos instrumentos, corrigindo-os, afinando-os, soltando ou apertando os nós das cordas das caixas e dos couros com os quais são fabricados. Comentam que os couros das caixas precisam se esticar diante do sol, para que o som saia com mais precisão e, desse modo, poderão sonorizar com mais força; ou ainda, que o "*fifano*" gostaria de consumir um pouco de bebida (cachaça), para garantir a passagem do sopro, pois estaria manhoso, com "*moage*".

Esses comentários provocam risos e afetam a todos, mobilizando-os a criar, a partir desses motivos, novas expressões, que produzem mais risos. Ao longo da festa, os músicos conversam com os instrumentos, descrevem seus

113 Segundo informações pessoais de Pacini a vela do Círio Pascoal de Santa Ana (Bolívia) é partilhada, pois todos pedem um pedaço de cera durante a Romaria por ser importante como "guia" para encontrar o caminho de volta da peregrinação e, ainda, para aqueles que andam na mata à noite não se perderem.

114 No ano de 2013 foi Salvador, que vive na comunidade vizinha ao Destacamento Santa Rita quem tocou o"*fifano*" e a flauta no Carnaval em Vila Nova Barbecho. Nesse mesmo ano, alguns músicos vieram de Santa Ana de Velasco (Bolívia) para a aldeia Fazendinha, da TI Portal do Encantado, e lá tocaram no Carnaval. O trabalho é sempre remunerado. Se não for com dinheiro, os músicos, durante a festa, esperam receber refeições e bebidas.

comportamentos, reações, cansaço, sendo seus interlocutores diretos, o que implica em pensar que os instrumentos seriam portadores de subjetividades. Os instrumentos chiquitano compartilham da dimensão de agencialidade, ocupam uma posição especial de autoridade no carnaval, sendo com eles proibido brincar.

3.4.1. O Sopro do *Fífano* e da Flauta

Os instrumentos musicais chiquitano são para sopro e ritmo, tocados apenas por homens. Os *vaiorchich* (fífano) e *naturaich* (flauta) possuem atributos que os qualificam como seres opostos, identificados como casais; o *vaiorchich* (*fífano*) é masculino, executado somente no carnaval; *naturaich* (flauta) é feminino, executada durante todo o ano, inclusive no Carnaval para o percurso das Bandeiras, a dança e canções para as *coplas*, o *curussé* e os *bailes*. Isso porque a flauta teria particularidade com divindades sagradas, por esse motivo é um instrumento para todas as atividades cerimoniais; diferente do *fífano*, instrumento mediador dos vivos e dos *konhóka* (mortos), dos *nichich* (*bicho*s) e dos *ometsuro* (*encantado*)[115]. A flauta é tocada na posição horizontal, e o *fífano* na vertical. Outro instrumento de sopro do Carnaval é o *sanana*[116], que não possui melodia, apenas som. A linguagem rítmica é feita através das "caixas" que poderão se expressar através de repiques durante o benzimento às Bandeiras, na cerimônia para a distribuição de alimentos; ou ainda, no acompanhamento do "*fífano*" e das flauta, juntamente com o bombo. É possível que entre "caixas" e "bombos" ocorra a relação entre pares opostos, identificados como feminino e masculino, entretanto, não houve argumento chiquitano sobre este aspecto.

O "*fífano*" é tocado por homens que também são curandeiros nas aldeias, e o "*sopro*" objetiva "*acordar"* e "*chamar*" todos os que compreendem a linguagem daquele som, que se assemelha a um assobio. O "*fífano*" não se restringe à produção da melodia, o "*sopro*" do músico tem como princípio comunicar com os seres humanos e não humanos, chamá-los para a festa. A taboca ou o bambu "*castilha*"

---

115 Os instrumentos de sopro usados nos rituais são: "*fífano*" e "*sanana*" (Carnaval); "*flauta*" (festa patronal, Bandeiras, "*coplas*", "*curussé*", bailes); e o "*seco-seco*" (Páscoa). Segundo Arrien (2007, p. 5), existem seis instrumentos de sopro entre os Monkoka de Santa Cruz de la Sierra: "*La flauta o* buxixh*, el fífano o* natiraixh*, el secu secu o* yoresox*, el secusequito o* yoresoma*, el* tyopix *y el* sananax *o* sibibix. *Los dos instrumentos de percusión son la caja o* taboxioxy*, el bombo o* tampora*. El violín es el único instrumento de cuerdas*".

116 Segundo Molina Ruiz (2005, p. 20), o Sananax (Sibibix) usado em San Antonio de Lomerio (Bolívia) é um "*instrumento cilíndrico de tacuara de una longitud de 30 cm, con un diámetro de 0.3 cm. Es un instrumento que solo da un sonido con un timbre particular que funciona a la manera de un cuerno, el sonido es de característica nasal y muy potente. Esto es logrado gracias a que en la parte superior del Sananax tiene incrustada una cola de tatú (armadillo) que es también hueca el su interior y tiene comunicación con el único orificio del instrumento produciendo de esta manerasu sonido característico. El Sananax es un instrumento de viento, ejecutado de la misma manera que el Fifano pero necesita de mucho más aire y solo participa de manera ocasional durante una ejecución musical dando la impresión de producir um llamado. Este instrumento solo produce el sonido Do*".

das áreas úmidas é a principal espécie usada para sua confecção, e ainda para cestos chiquitano. A taboca é identificada como "*abençoada*", pois, como descreveu uma chiquitano de Vila Nova Barbecho: "*na forma de cruz, é usada para bater* [surrar] *uma pessoa possuída pela raiva, tem o poder de transformar seu estado de encantado para o de gente*". Por isso orienta que tocar "*fífano*" em outros contextos que não seja o do carnaval transforma os corpos daqueles em *nichich* (bichos). De acordo com a argumentação chiquitano, este instrumento não deve ser tocado em outros períodos a não ser no carnaval, caso contrário os indígenas ficam *taruku nesutchéki* (muito triste), o som produziria alteração nos corpos, que iniciaria com o desenvolvimento do *nio noriórchum* (rabo), próprio de não humanos.

No tempo mítico, os seres comunicavam-se entre si, mas, após a separação por meio do Dilúvio, teriam perdido essa capacidade. De acordo com Lévi-Strauss (2004, p. 302-306) "o assobio restitui a comunicação entre os seres, cuja linguagem estaria distante", o instrumento de sopro entre os ameríndios serve para descrever condições variadas de choro, queixas, convites, comunicação com espécies animais. O uso da música se acrescenta ao da linguagem, dão palavras ao instrumento, sempre ameaçadas de se tornarem incompreensíveis. Além disso, a música seria uma "palavra mascarada" e a frase melódica uma "metáfora do discurso".

O músico Nicolau Urupe Jovió compreende que o aprendizado do "*fífano*" inicia com o assobio, até que o som seja memorizado; somente depois desse procedimento o instrumento será executado pelos dedos.

Os Chiquitano possuem um repertório musical para o carnaval[117] e cada música, variações que se expressam, tanto através do sopro, quanto na recepção dos participantes e, consequentemente, na eficácia ritual. As aldeias e comunidade possuem (ou possuíam) seu próprio músico e, portanto, o sopro consiste na particularidade das entonações e na linguagem carnavalesca.

117 Embora as mulheres não toquem os instrumentos, conhecem e memorizam as músicas sendo conhecedoras de sons, ritmos e movimentos corporais. O repertório do músico da aldeia Vila Nova Barbecho foi elaborado com o apoio de sua esposa, que tinha o ritmo memorizado e o assoviava para que o marido aprendesse a tocá-lo no "*fífano*".

Figura 10. Músico soprando *natüraich (fífano)* no carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, fevereiro, 2012.

Figura 11: Músicos Nicolau Urupe Jovió (fifaneiro), Fernandes Muquissai Soares (caixeiro) e Arsênio Muquissai Soares (caixeiro).

Fonte: Aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, fevereiro de 2012.

Figura 12: Músico Antônio Salvador tocando *vaiorchich* (flauta) no carnaval

Fonte: Aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, fevereiro de 2013.

Figura 13: Admilson Muquissai Urupe, músico da aldeia Vila Nova Barbecho

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, fevereiro de 2012.

Figura 14: Músico Nicolau Urupe Jovió soprando *sanana*

Fonte: trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião - MT. fevereiro de 2012.

O sopro dos músicos oriundos das aldeias vizinhas causam, inicialmente, estranhamento nos participantes. Isto ocorreu em um dos carnavais que etnografei na aldeia Vila Nova Barbecho, quando por motivos de doença, o músico principal não poderia tocar na cerimônia, e o cacique recorreu a outro músico de uma aldeia vizinha. Os comentários demonstraram que a recepção musical difere daquela ao qual estariam acostumados a dançar. Portanto, as variações sonoras são concebidas como um som diferente, uma outra música. Houve ainda outro contexto em que dois músicos tocaram juntos e o segundo era um visitante e convidado; pude perceber que o primeiro mobilizava mais participantes para dançar, enquanto o som produzido pelo segundo, com suas variantes, foi compreendido como "*diferente*". Os Chiquitano argumentam que a Alegria, depende da "*força*" e da qualidade do sopro do músico, sua capacidade de comunicar e mobilizar todos para o carnaval.

As variações sonoras resultam ainda do aprendizado do músico, ou seja, como e com quem ele aprendeu a tocar.

Em Vila Nova Barbecho, um importante músico e curandeiro chamado Francisco Pinto, já falecido, iniciou seu aprendizado ainda criança. Primeiramente, assobiava no caminho da roça; logo depois, confeccionou seu instrumento de sopro com o galho de mamoeiro e, nele diferentes furos, por onde saía o som. O menino levava consigo esse instrumento sempre que ia à roça "*pastorear*"[118] passarinhos e lá tocava como ave seriema. Depois de adulto, passou a frequentar festas onde ouvia os músicos de San Matias, Assención e San Ignácio de quem obteve influências de ritmos diversos e construiu seu repertório. As variações da linguagem sonora estão relacionadas também com as influências rítmicas externas, bem como com a procedência dos músicos.

Durante o trabalho de campo, levei um CD de músicas de carnaval chiquitano da Bolívia e o apresentei ao "*fifaneiro*" Nicolau Urupe Jovió e sua esposa Clemência Muquissai Urupe que o ouviram. Ao longo da experiência auditiva, classificaram-nas uma a uma, dizendo: "*Esse Karnavar é migueleño!*" (referindo-se à música da Comunidade de São Miguel). Em seguida: "*Ah! Esse é añenho!*" (de Santa Ana de Velasco). E ainda: "*Esse é inaciano...*" (San Ignácio de Velasco). Dessa

118 O termo chiquitano é *i-ñumoka*. Trata-se de uma prática realizada nas roças para afugentar os pássaros, para a qual utilizam uma "funda" confeccionada com linha de algodão trançada onde é depositada uma pedra, a fim de atingir os pássaros que atacam os milhos na roça. Antes tinham o costume de usar o *bodoque* feito com fios de algodão trançado em uma madeira de peroba. Atualmente, usam também o estilingue, confeccionado com madeira e borracha. Ambas são armas importantes para "*pastorear*" pássaros. Aqueles que morrem durante o pastoreio são consumidos, se não houver interdição alimentar. No início da floração do milho, os pássaros (baitaca, papagaios) atacam essa espécie e comem sua flor, fazem buracos no milho, estragando o fruto. Entre os meses de abril, maio, junho e julho os Chiquitano se deslocam, das 5:30 h às 9:30 h, e ainda das 17:30 h às 18:30 h, para as roças com suas fundas, a fim de lançarem pedras nos pássaros. Outra estratégia utilizada é quebrar as folhas das espigas de milho e deixá-las para baixo, assim os pássaros são enganados, pois não conseguem se abaixar e as espigas ficam protegidas.

maneira continuaram, até que o CD fosse concluído, bem como todo o repertório diversificado do carnaval. A identificação das músicas pelos Chiquitano teve como critério sua procedência; as variações assumiram uma diversidade na linguagem sonora, assim como ocorre com a própria língua chiquitano, que possui variação em cada *pueblo* da Bolívia e, ainda nas falas masculinas e femininas, com distinções para alguns termos e sons; parece que haveria ainda variações numa espécie de gramática sonora, o que viria a particularizá-la e identificá-la.

Entre os Chiquitano há distintas relações entre os músicos e seus respectivos instrumentos. Isto pode ser observado quando o "*fífano*" descansa por muito tempo para que os participantes bebam chicha. Neste caso, ouvem-se os constantes repiques das caixas que dão sinais para que reiniciem o sopro e a música. Ou, ainda, quando o "*fifaneiro*" introduz ou finaliza uma sequência musical, os dançarinos compreendem que devem parar e beber chicha ou reiniciar a dança. Os instrumentos se aquietam quando todos chegam a uma moradia e cumprimentam os donos da casa e bebem chicha, ou ainda, quando finalizam temporariamente as brincadeiras, seguem até o córrego para tomar banho, dando continuidade no dia seguinte.

Meu objetivo neste trabalho não é uma análise das musicas do ritual, mas ressaltar que o poder do sopro e da linguagem sonora, produzida através do "*fifano*", é inquestionável. Portanto, meu interesse pela música chiquitano é compreendê-la na ação ritual, afinal trata-se de um campo vasto que merece pesquisas aprofundadas, uma vez que está situada no cenário promissor para a etnomusicologia das terras baixas da América do Sul.

Durante as festas de carnaval, entre 2011 e 2014, registrei onze músicas tocadas com o "*fífano*" pelos músicos: Nicolau Urupe Jovió (Vila Nova Barbecho); Admilson Urupe Muquissai (Vila Nova Barbecho), Lourenço Rupe (aldeia Fazendinha, TI Portal do Encantado), Antonio Salvador (Comunidade Marquito) e José Manoel (Pescaria Monte Cristo). Algumas músicas acompanham as canções chamadas de *coplas*, e outras cantos de despedidas. O conjunto musical e as canções foram transcritas em partituras com o objetivo de registrar as músicas do Carnaval. Os temas melódicos da cerimônia estão relacionados com a invocação e chegada do carnaval; saudações e brincadeiras; rito às bandeiras; e por fim sua partida quando incluem canções de despedidas.

A sequência musical do primeiro e do segundo dia de carnaval possui uma única narrativa, alegre para *matchupekakarch* (brincadeira).

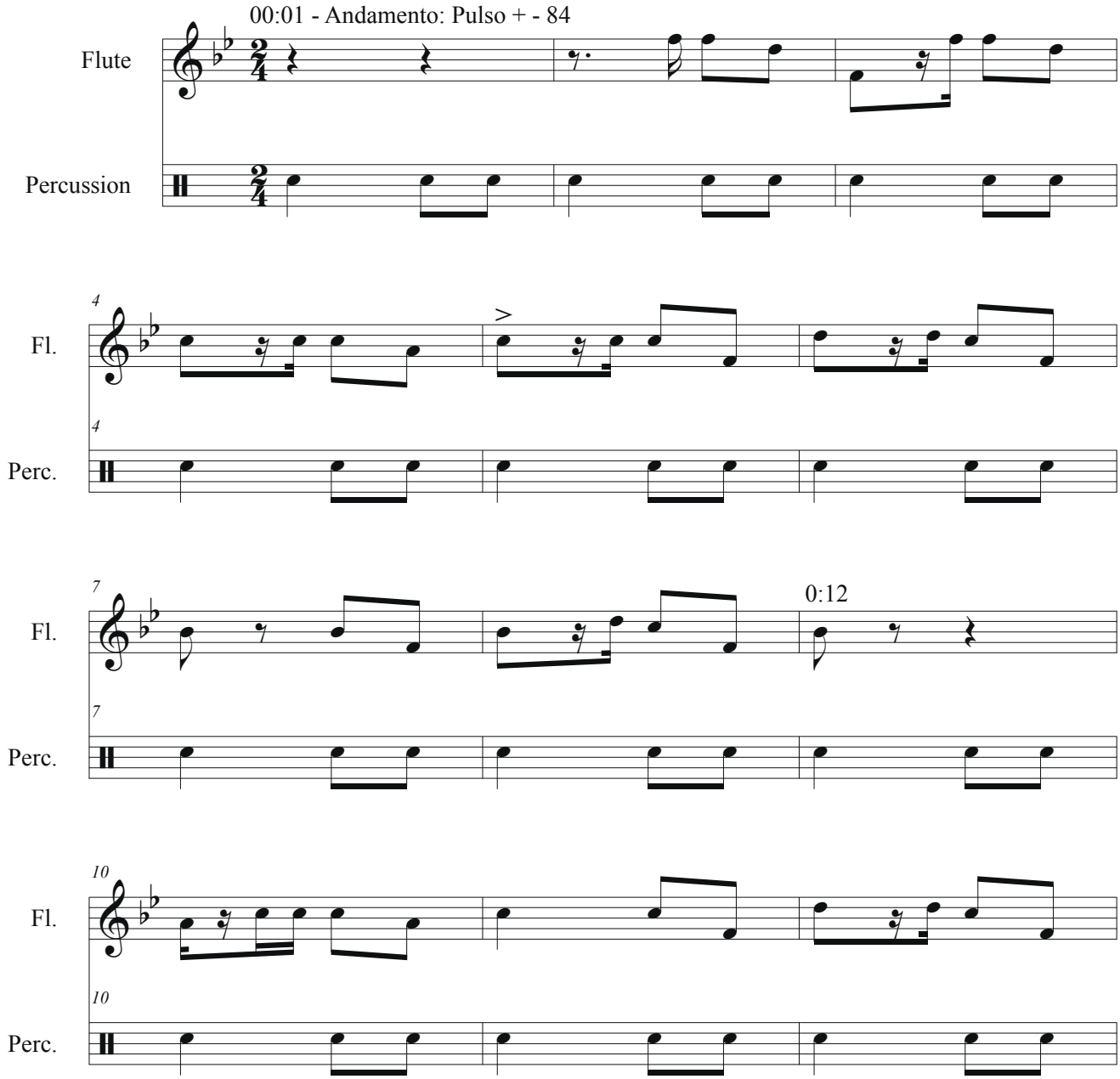
No terceiro dia há três narrativas: a primeira da *matchupekakarch* (brincadeira); a segunda da cerimônia *materarsch* (bandeiras) coloridas; e a terceira da cerimônia do *tukumarsch* (açoite, chicote).

Score

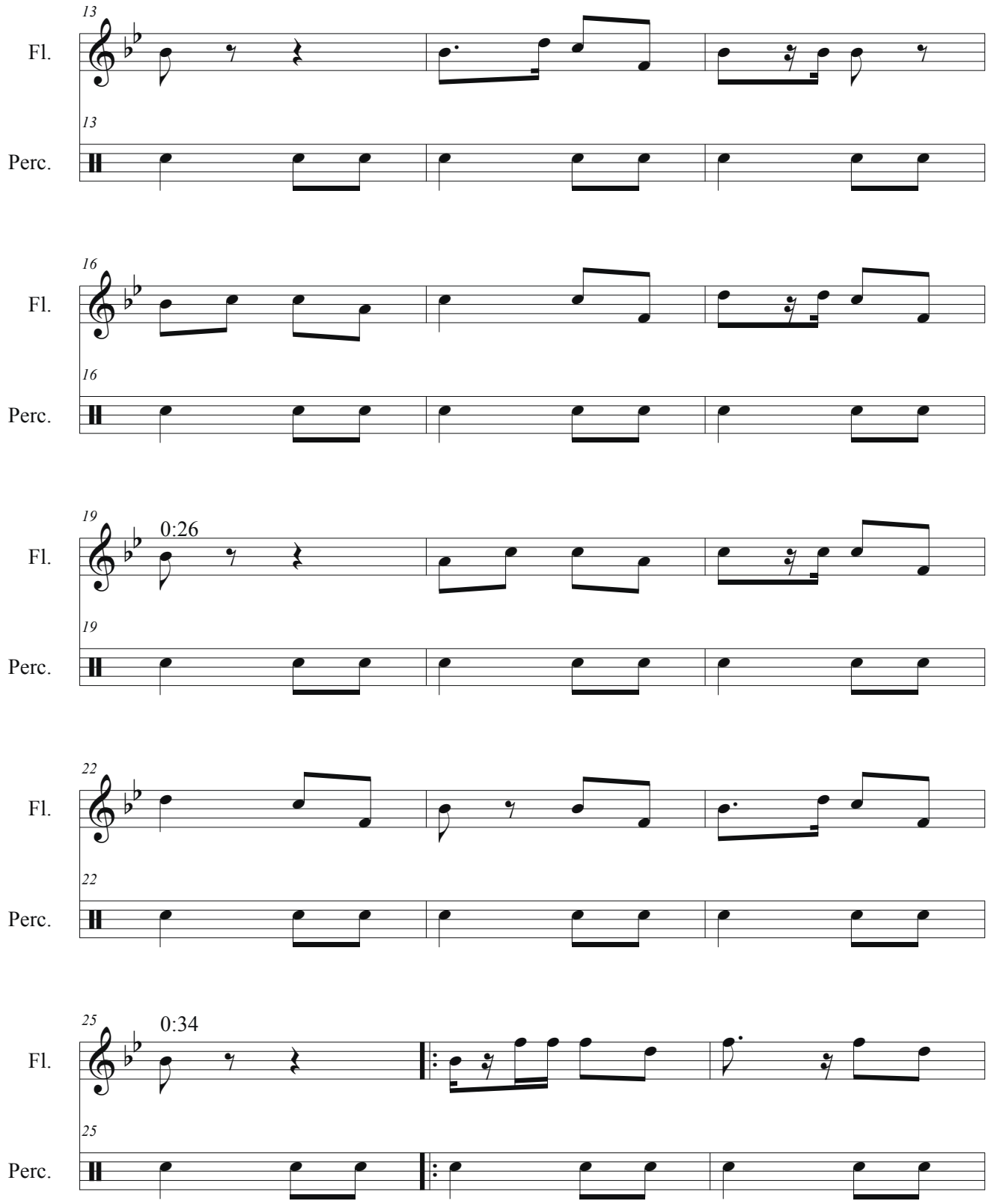
Música de carnaval (I) tocada por Nicolau Urupê Jovió

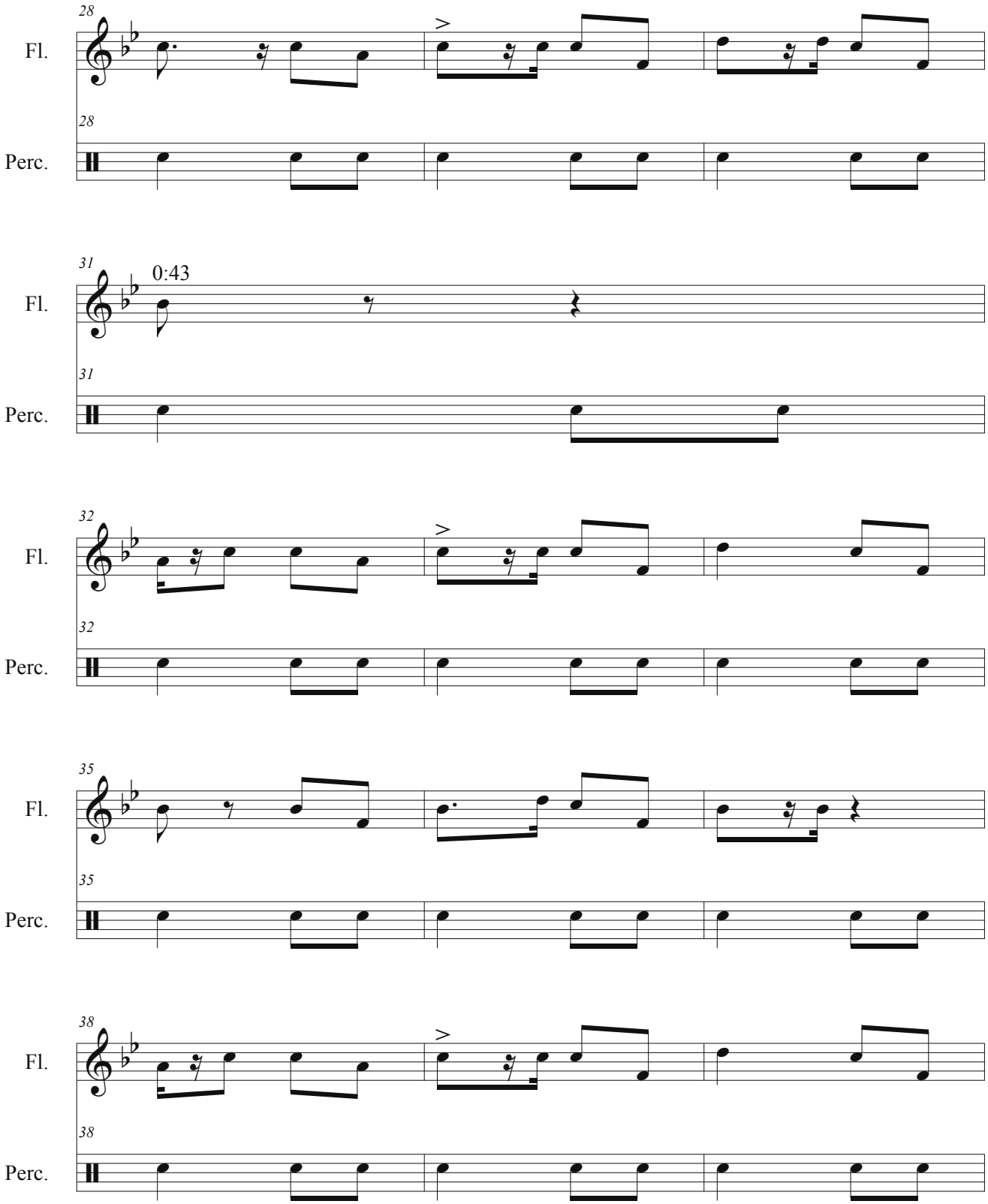
PASTA 2

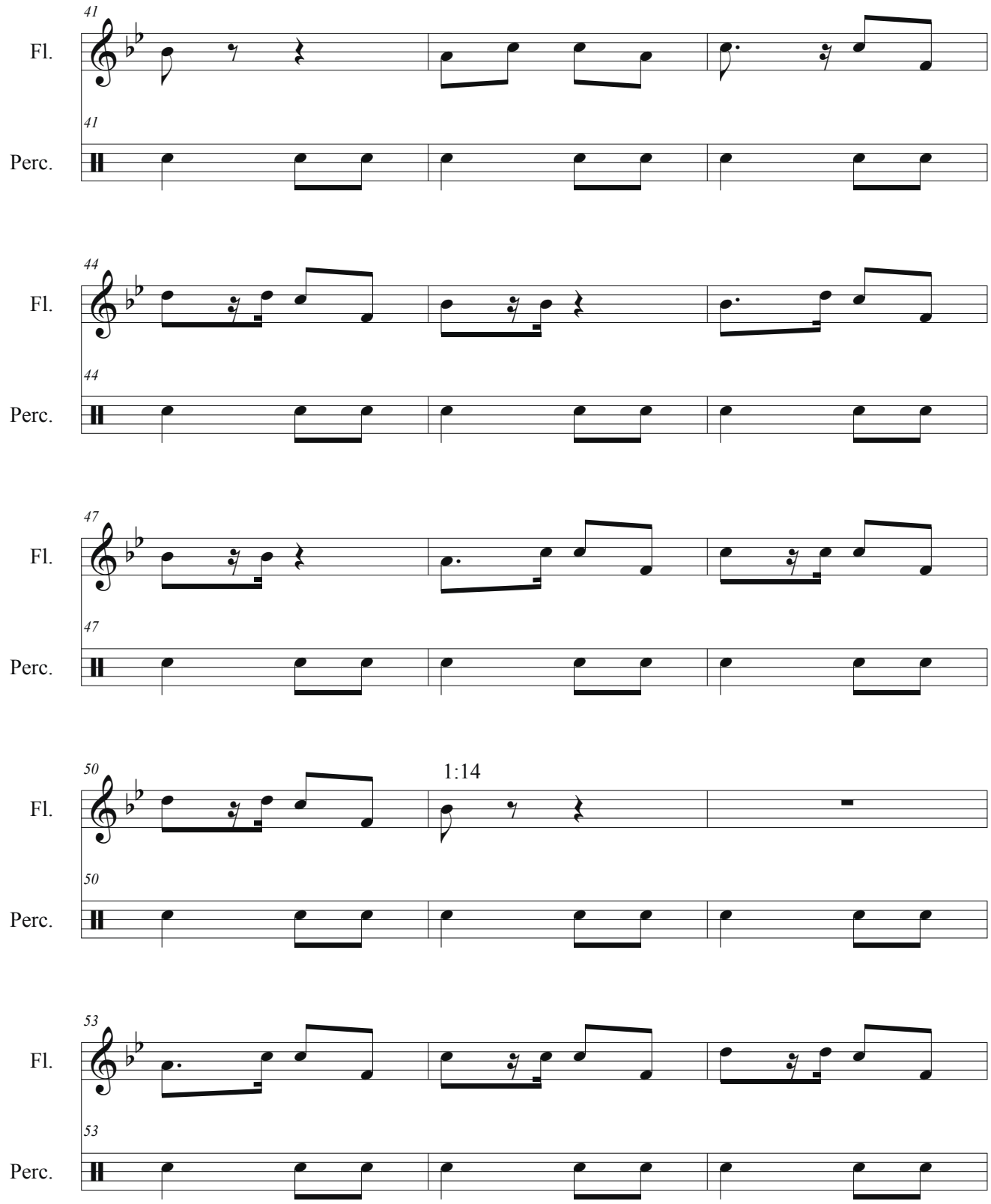
Transcrição: José Rufino Junior

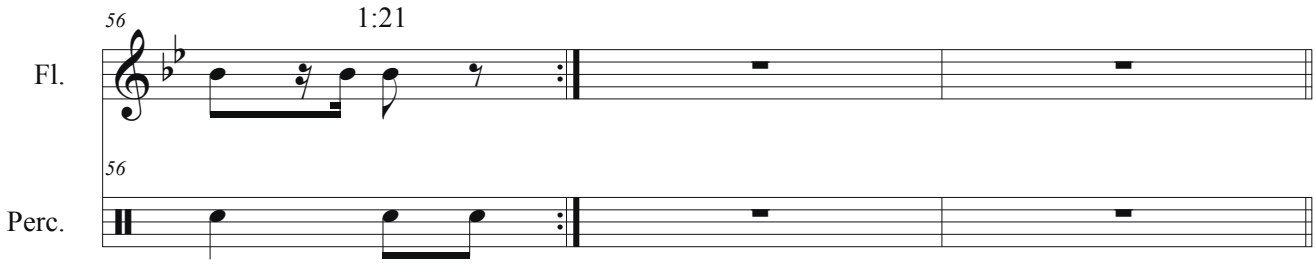


©


13
Fl.
13
Perc.
16
Fl.
16
Perc.
19
0:26
Fl.
19
Perc.
22
Fl.
22
Perc.
25
0:34
Fl.
25
Perc.


28
Fl.
28
Perc.
31
0:43
Fl.
31
Perc.
32
Fl.
32
Perc.
35
Fl.
35
Perc.
38
Fl.
38
Perc.


41
Fl.
41
Perc.
44
Fl.
44
Perc.
47
Fl.
47
Perc.
50
1:14
Fl.
50
Perc.
53
Fl.
53
Perc.


56
1:21
Fl.
56
Perc.

Score

Música de Carnaval (II) tocada por Nicolau Urupe Jovió

PASTA 1

Transcrição: José Rufino Junior

Primeira Parte 00:01 - Andamento: Pulso + - 102

Flute

Percussion

4

Fl.

4

Perc.

7

Fl.

3

3

7

Perc.

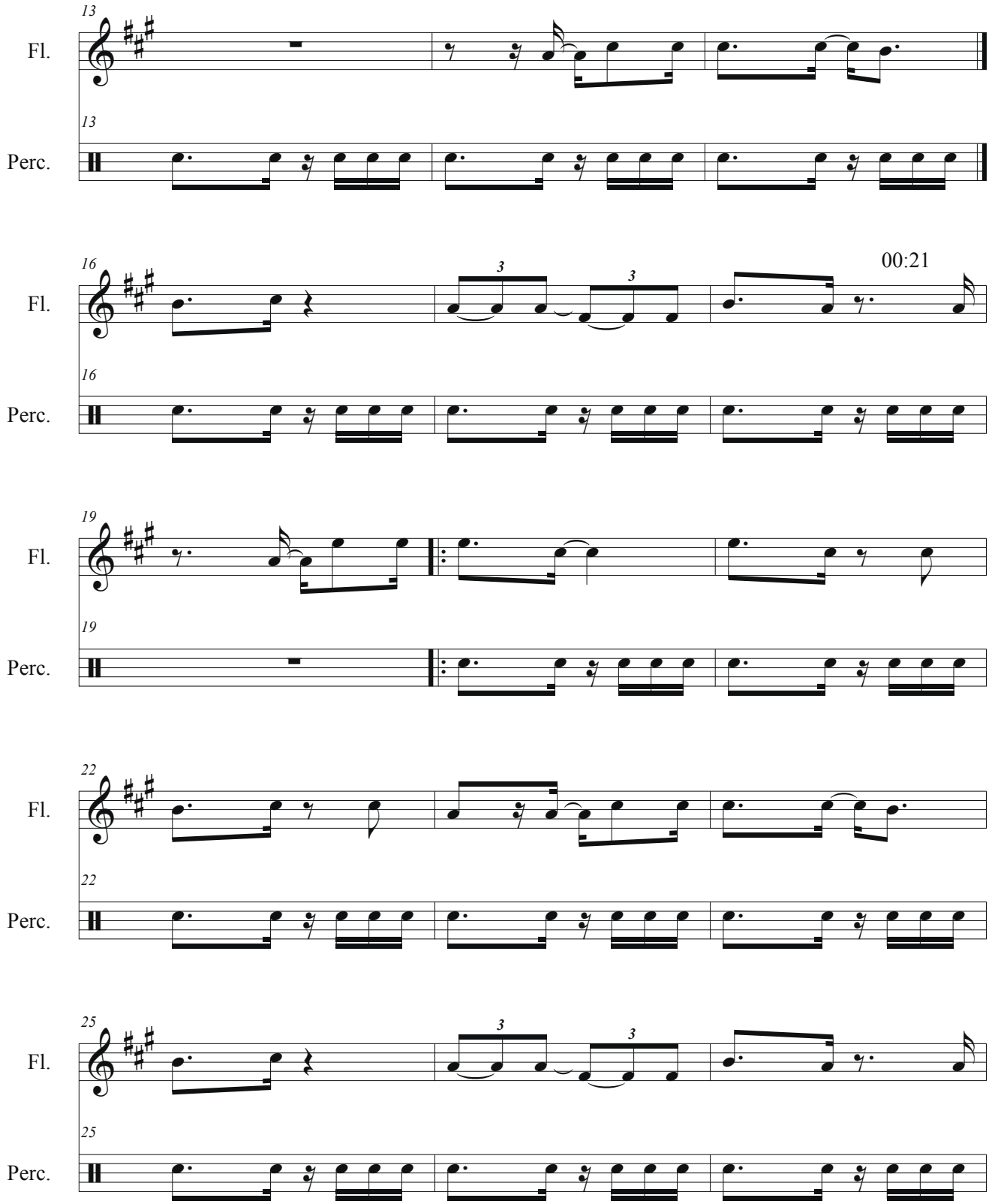
10

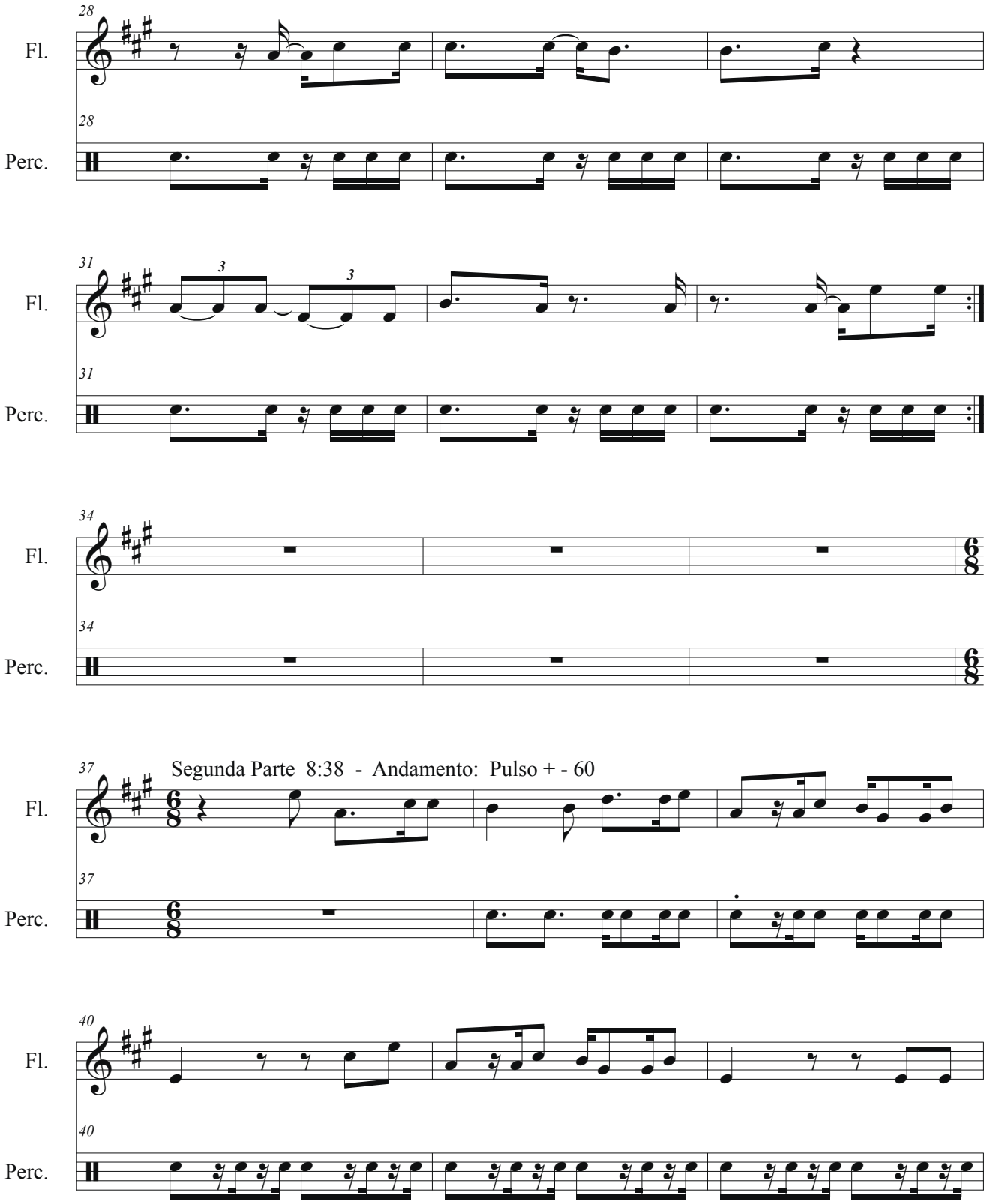
Fl.

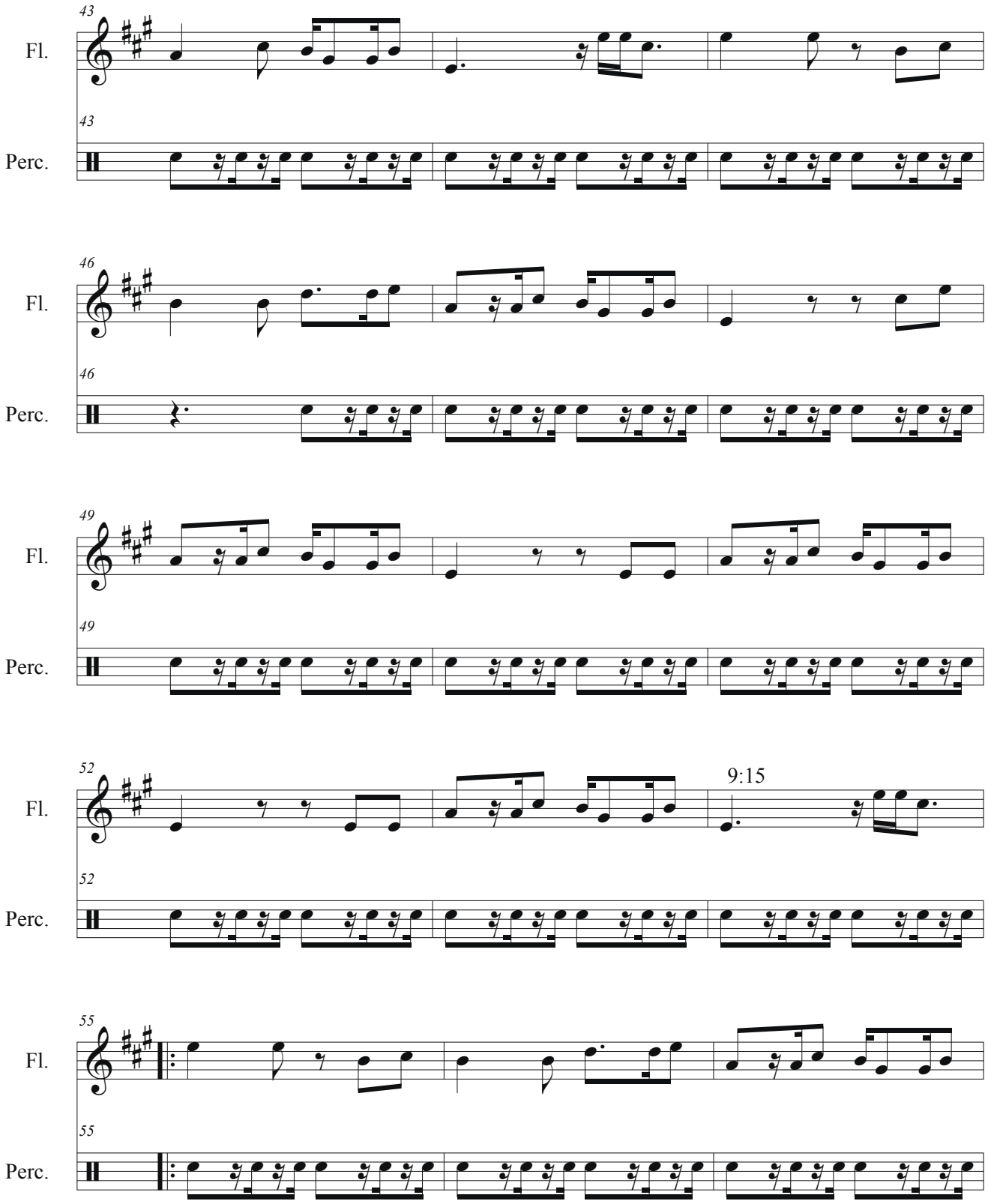
10

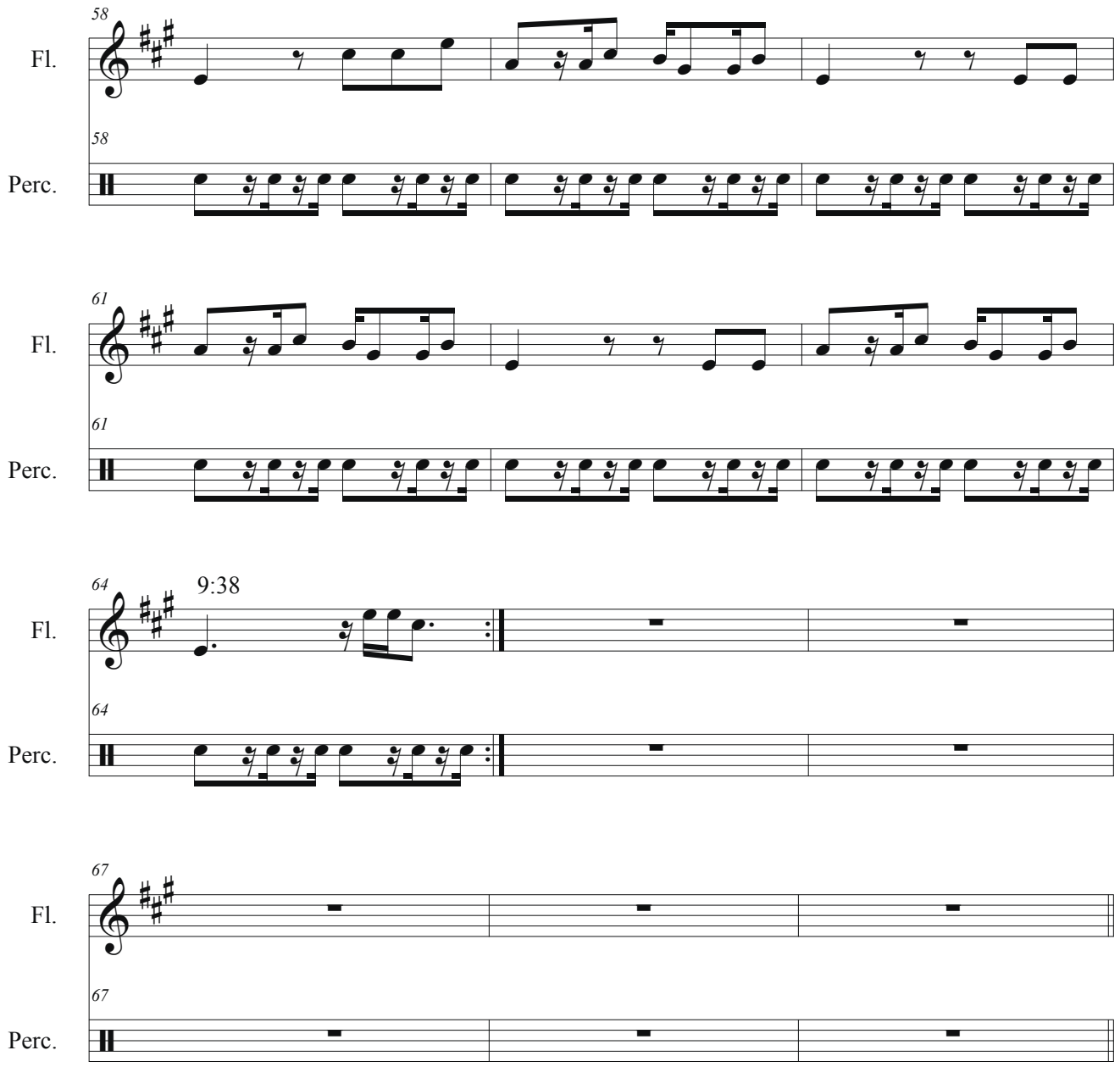
Perc.

©


13
Fl.
13
Perc.
16
Fl.
3
3
00:21
16
Perc.
19
Fl.
19
Perc.
22
Fl.
22
Perc.
25
Fl.
3
3
25
Perc.


28
Fl.
28
Perc.
31
3
3
Fl.
31
Perc.
34
Fl.
34
Perc.
37
Segunda Parte 8:38 - Andamento: Pulso + - 60
Fl.
37
Perc.
40
Fl.
40
Perc.


43
Fl.
43
Perc.
46
Fl.
46
Perc.
49
Fl.
49
Perc.
52
Fl.
9:15
52
Perc.
55
Fl.
55
Perc.

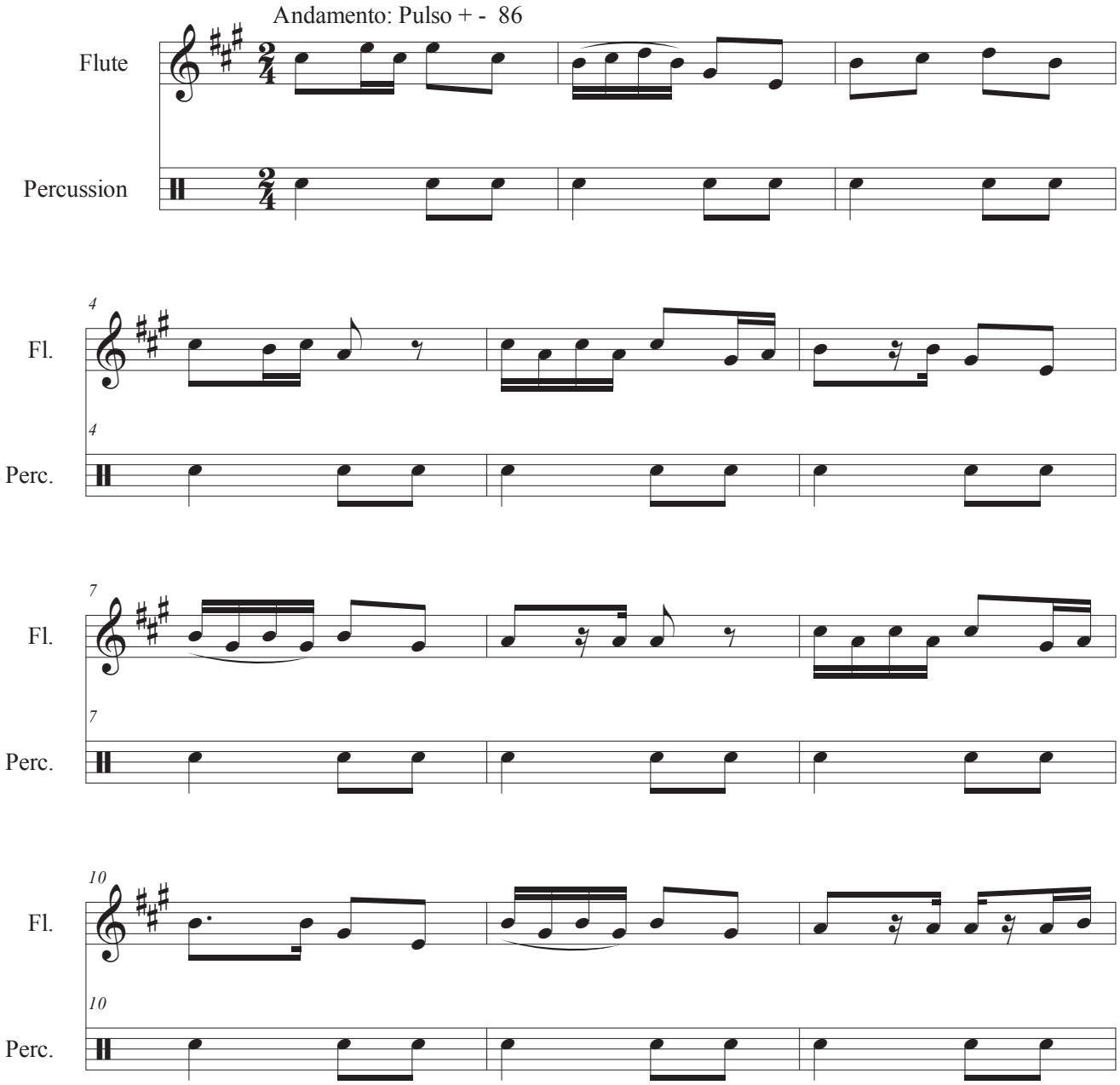

58
Fl.
58
Perc.
61
Fl.
61
Perc.
64
9:38
Fl.
64
Perc.
67
Fl.
67
Perc.

Score

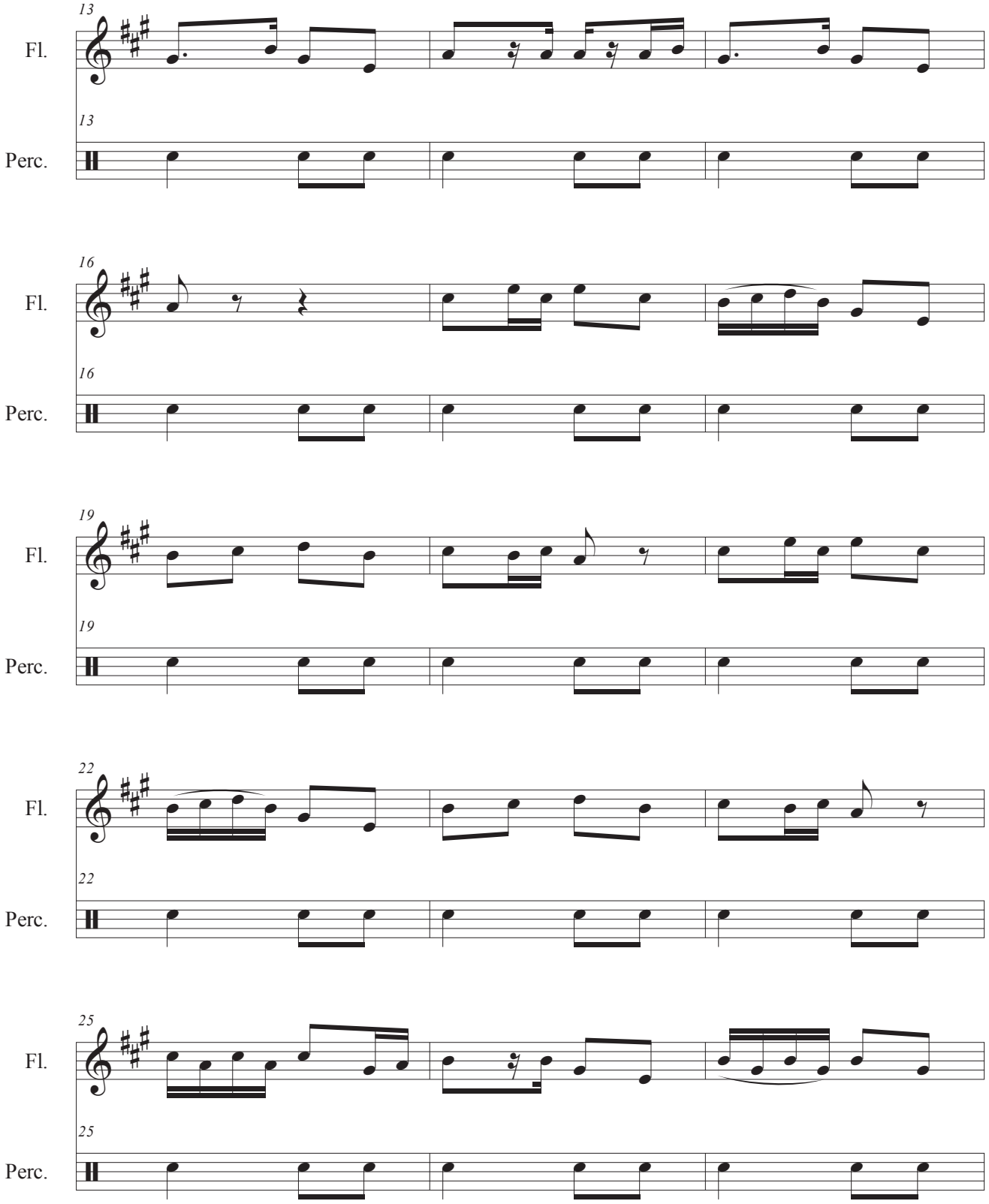
Música de carnaval (III) tocada por Admilson Urupe Muquissai

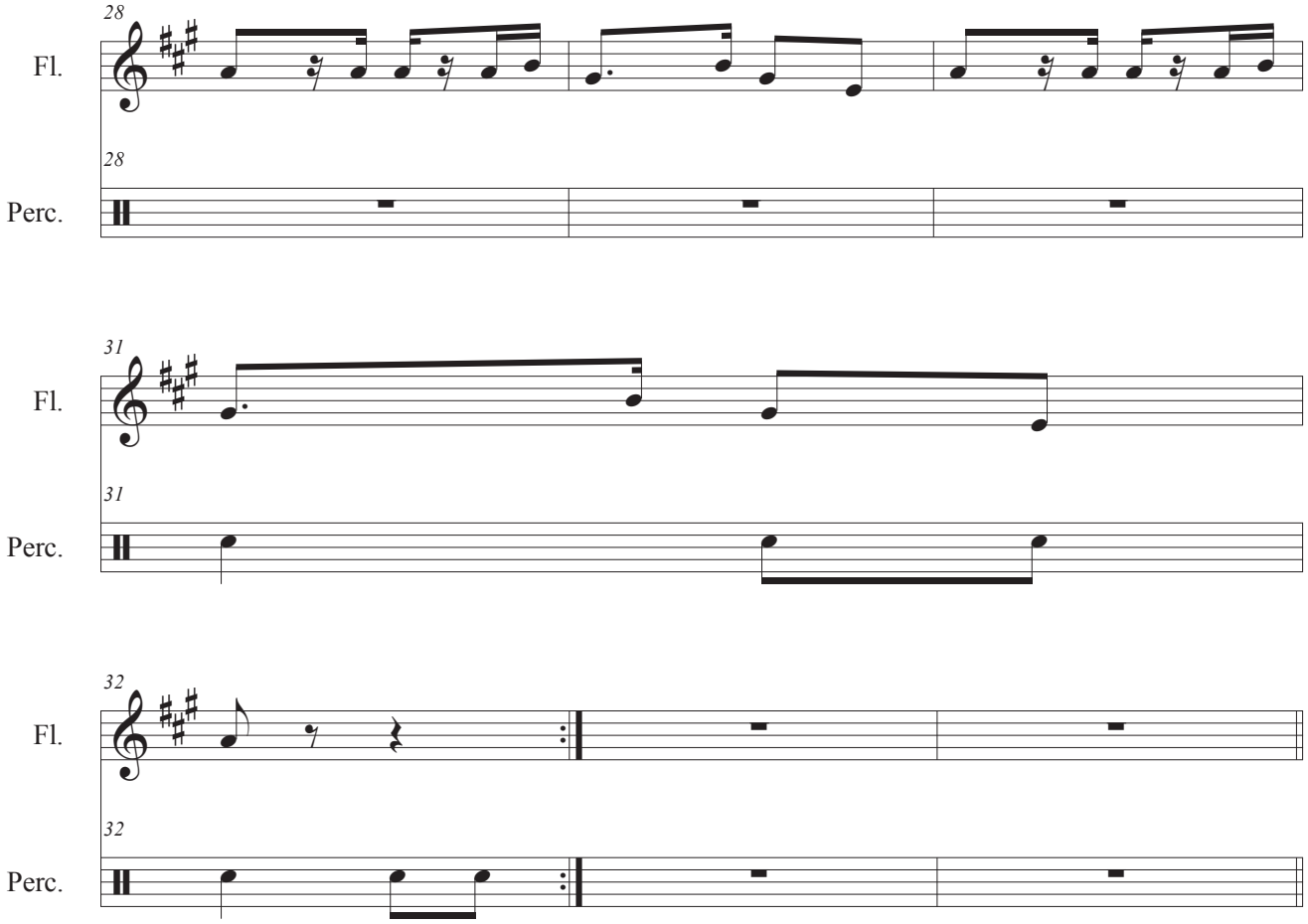
PASTA 2

Transcrição: José Rufino Junior



©


13
Fl.
13
Perc.
16
Fl.
16
Perc.
19
Fl.
19
Perc.
22
Fl.
22
Perc.
25
Fl.
25
Perc.

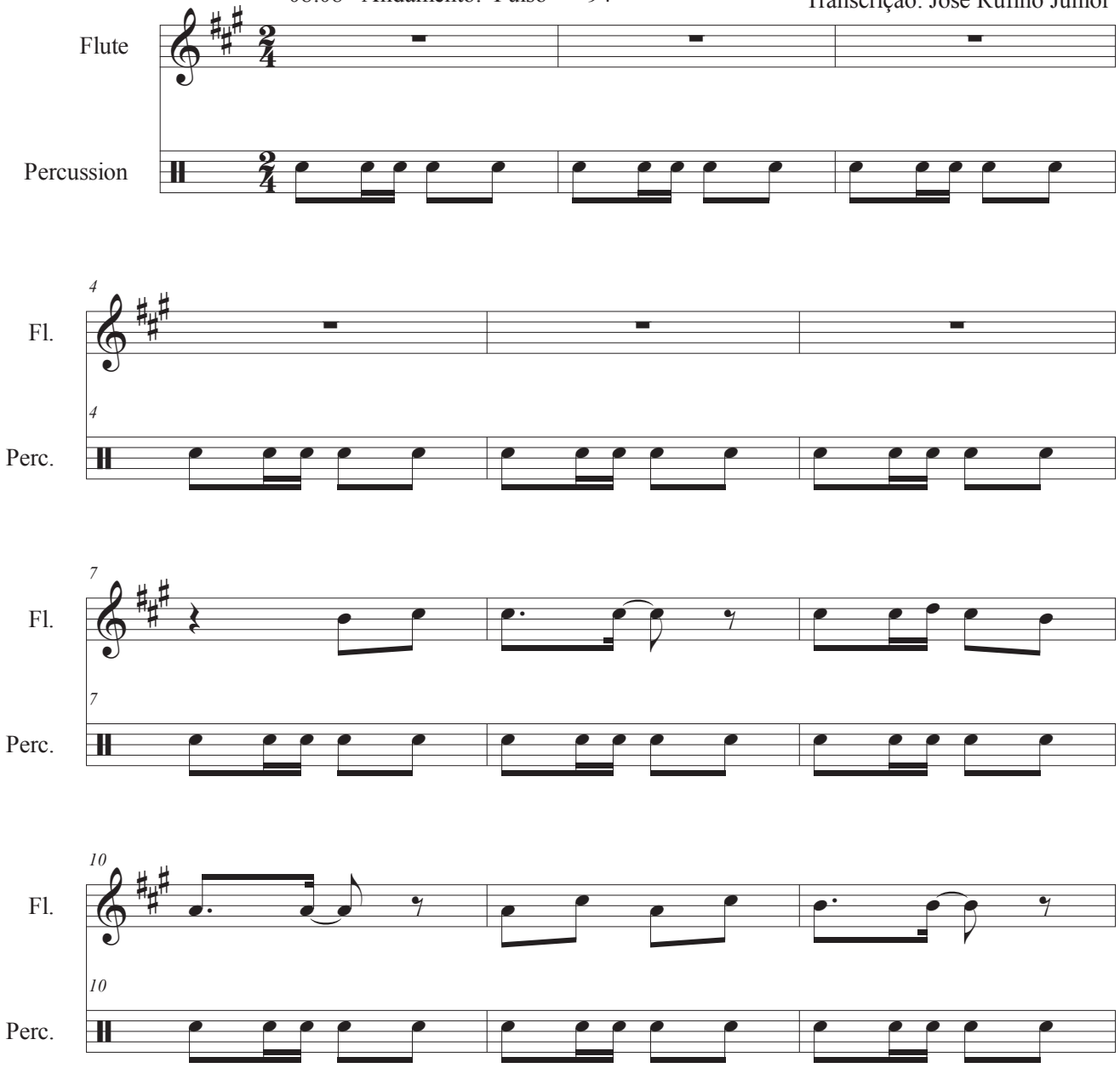

28
Fl.
28
Perc.
31
Fl.
31
Perc.
32
Fl.
32
Perc.

Score Música para as bandeiras tocadas por Admilson Urupe Muquissai

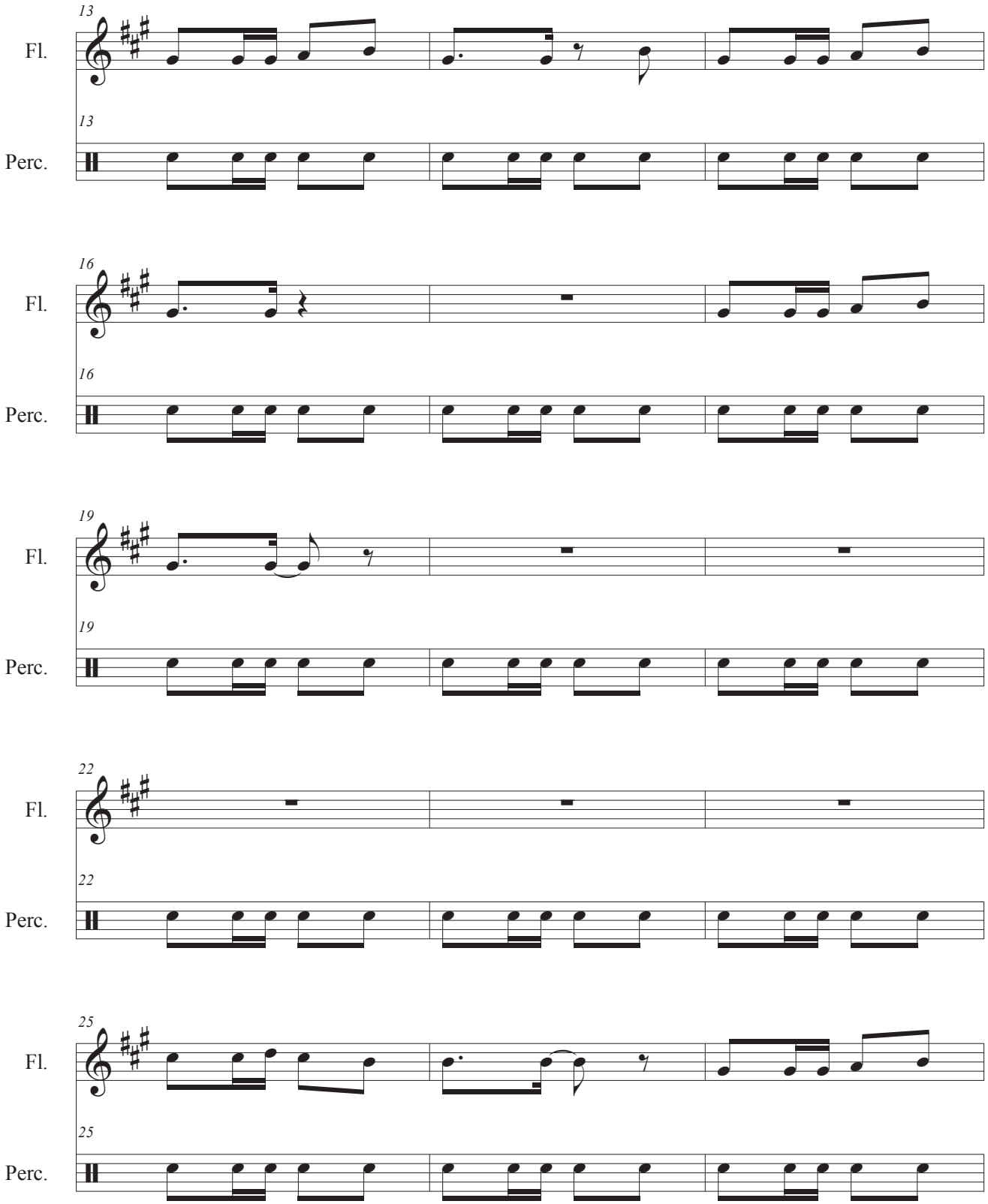
PASTA 1

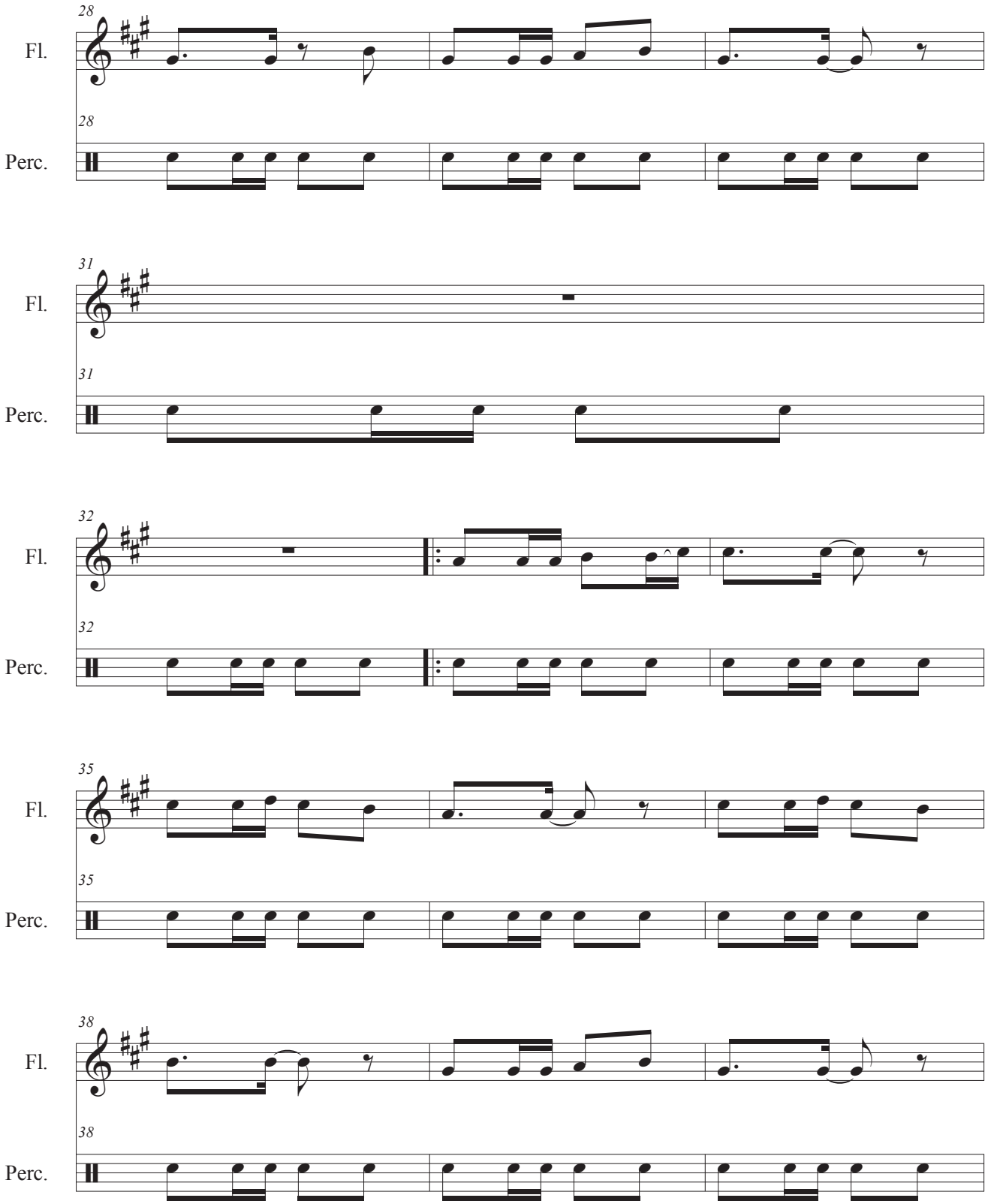
08:08 - Andamento: Pulso + - 94

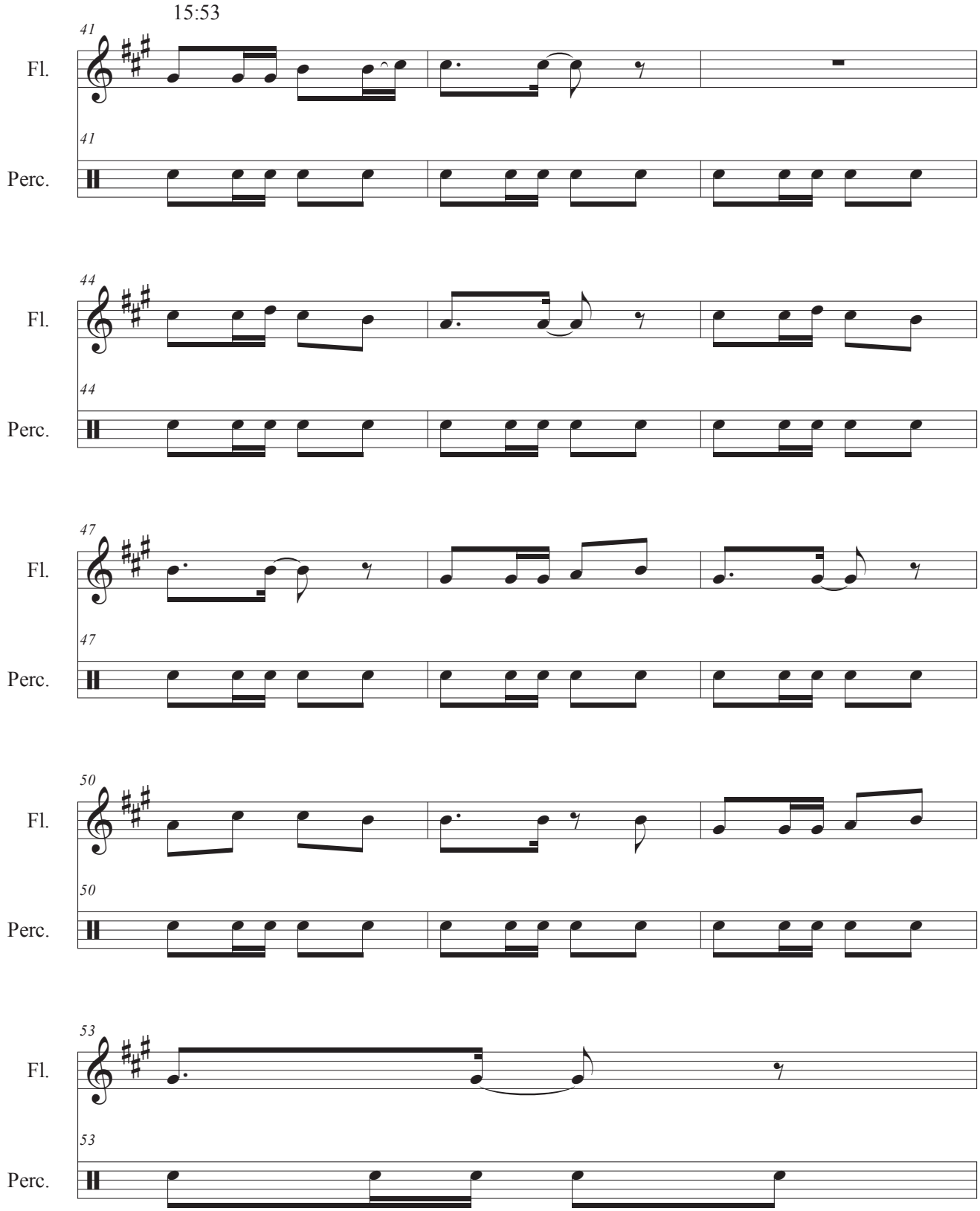
Transcrição: José Rufino Junior

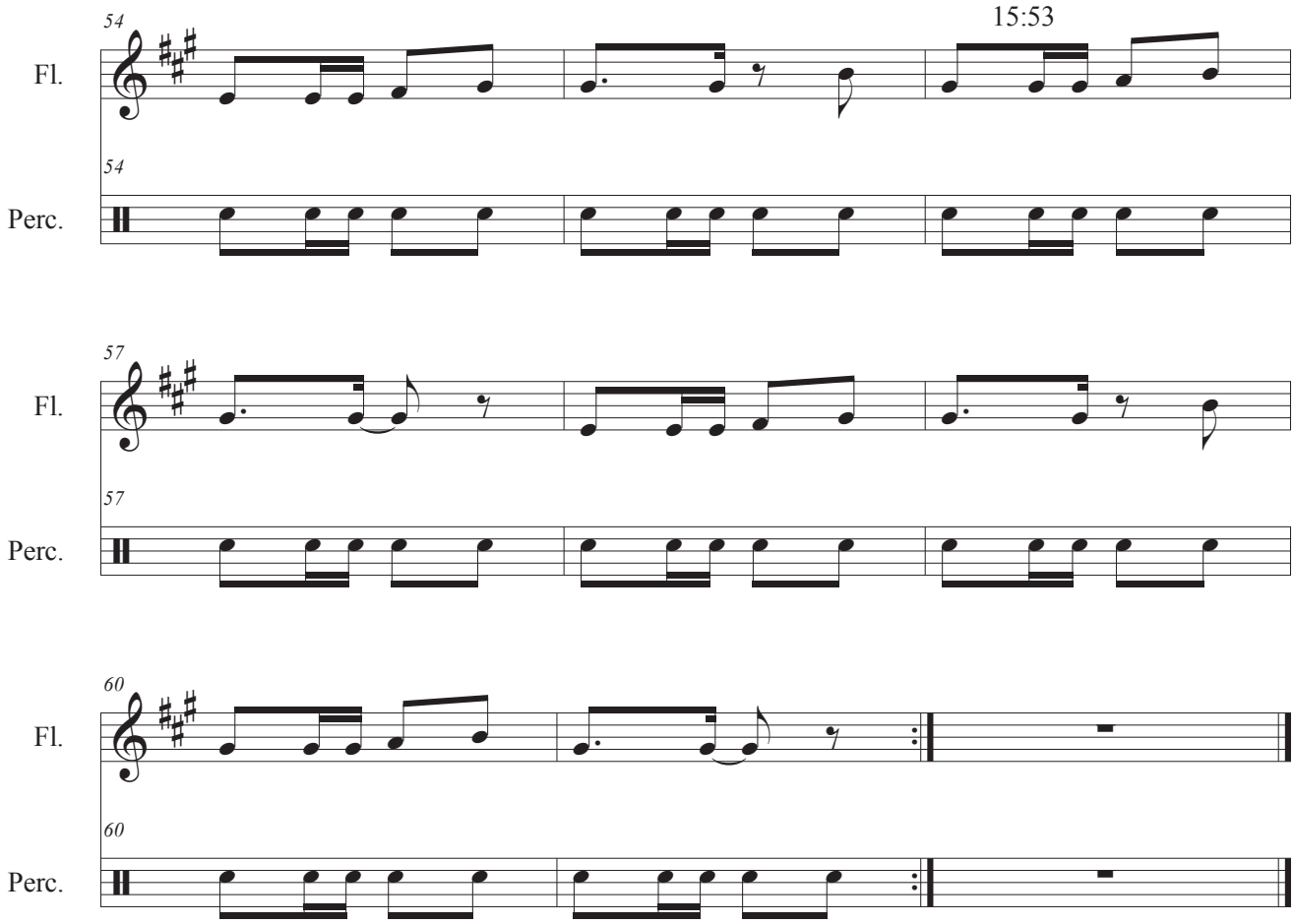


©


13
Fl.
13
Perc.
16
Fl.
16
Perc.
19
Fl.
19
Perc.
22
Fl.
22
Perc.
25
Fl.
25
Perc.


28
Fl.
28
Perc.
31
Fl.
31
Perc.
32
Fl.
32
Perc.
35
Fl.
35
Perc.
38
Fl.
38
Perc.


15:53
41
Fl.
41
Perc.
44
Fl.
44
Perc.
47
Fl.
47
Perc.
50
Fl.
50
Perc.
53
Fl.
53
Perc.


54
15:53
Fl.
54
Perc.
57
Fl.
57
Perc.
60
Fl.
60
Perc.

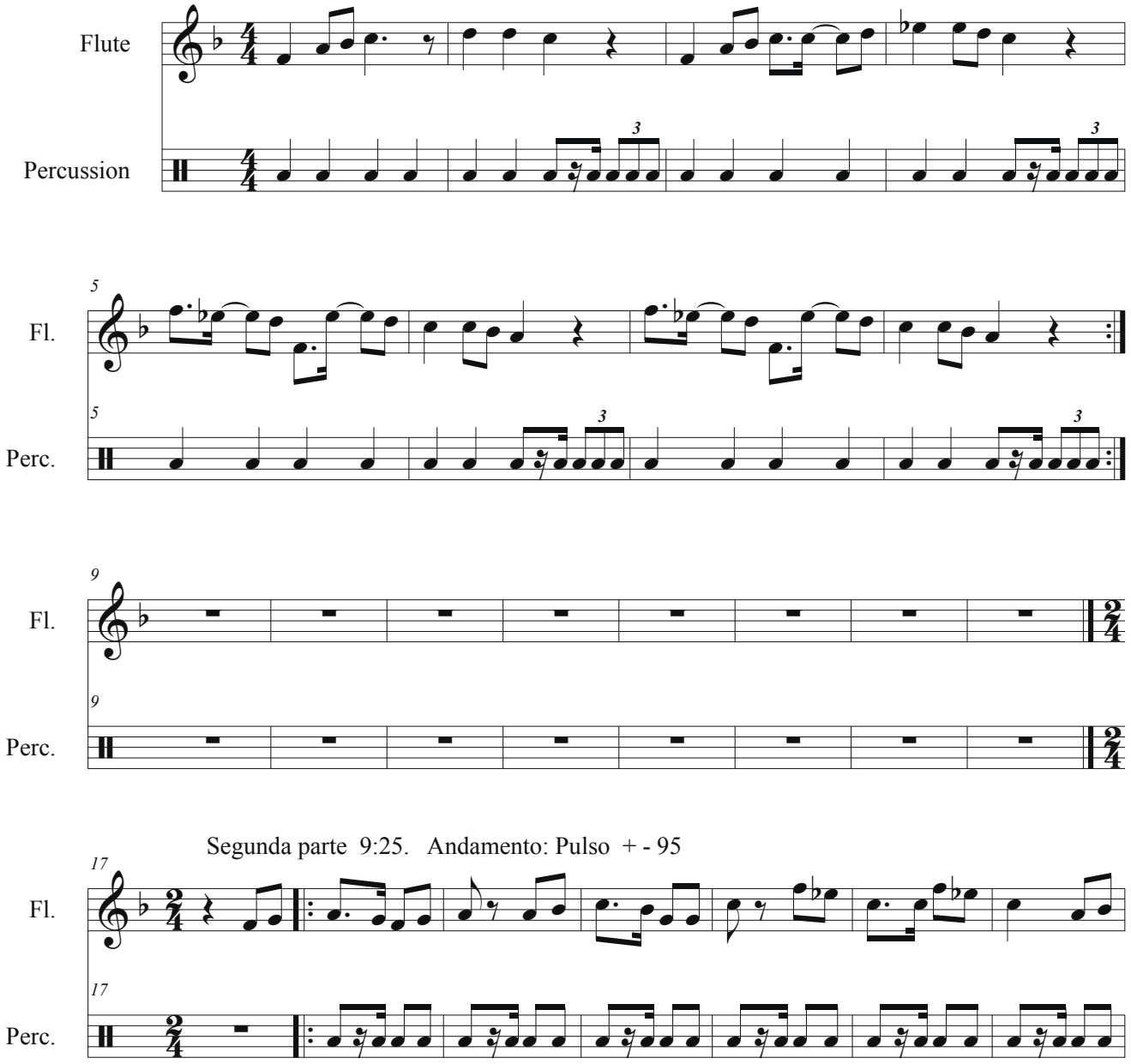
Score

Música para o quarto dia de carnaval tocada por Nicolau Urupe Muquissai

PASTA 1

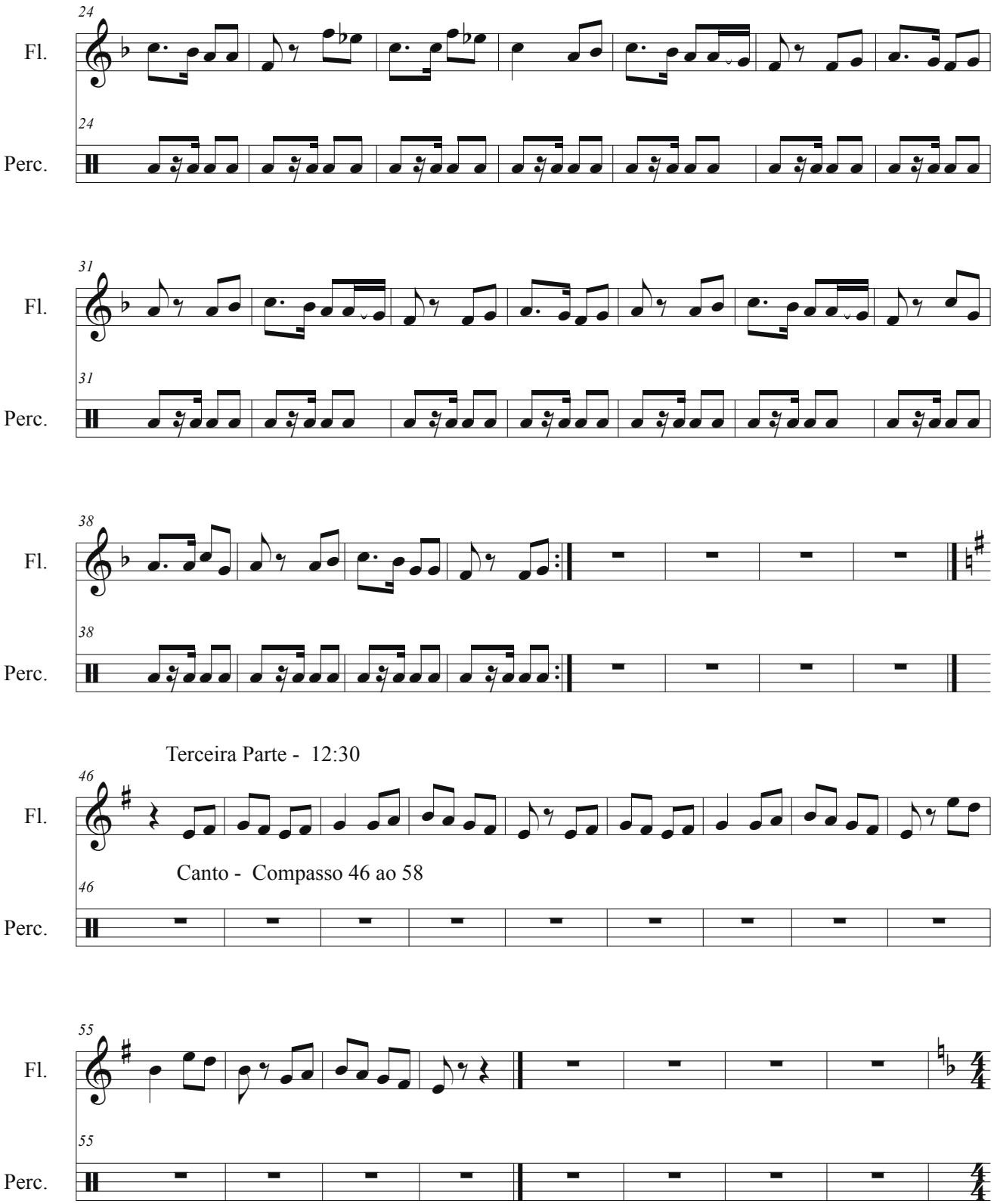
Transcrição: José Rufino Junior

Primeira Parte - Andamento: Pulso + - 125

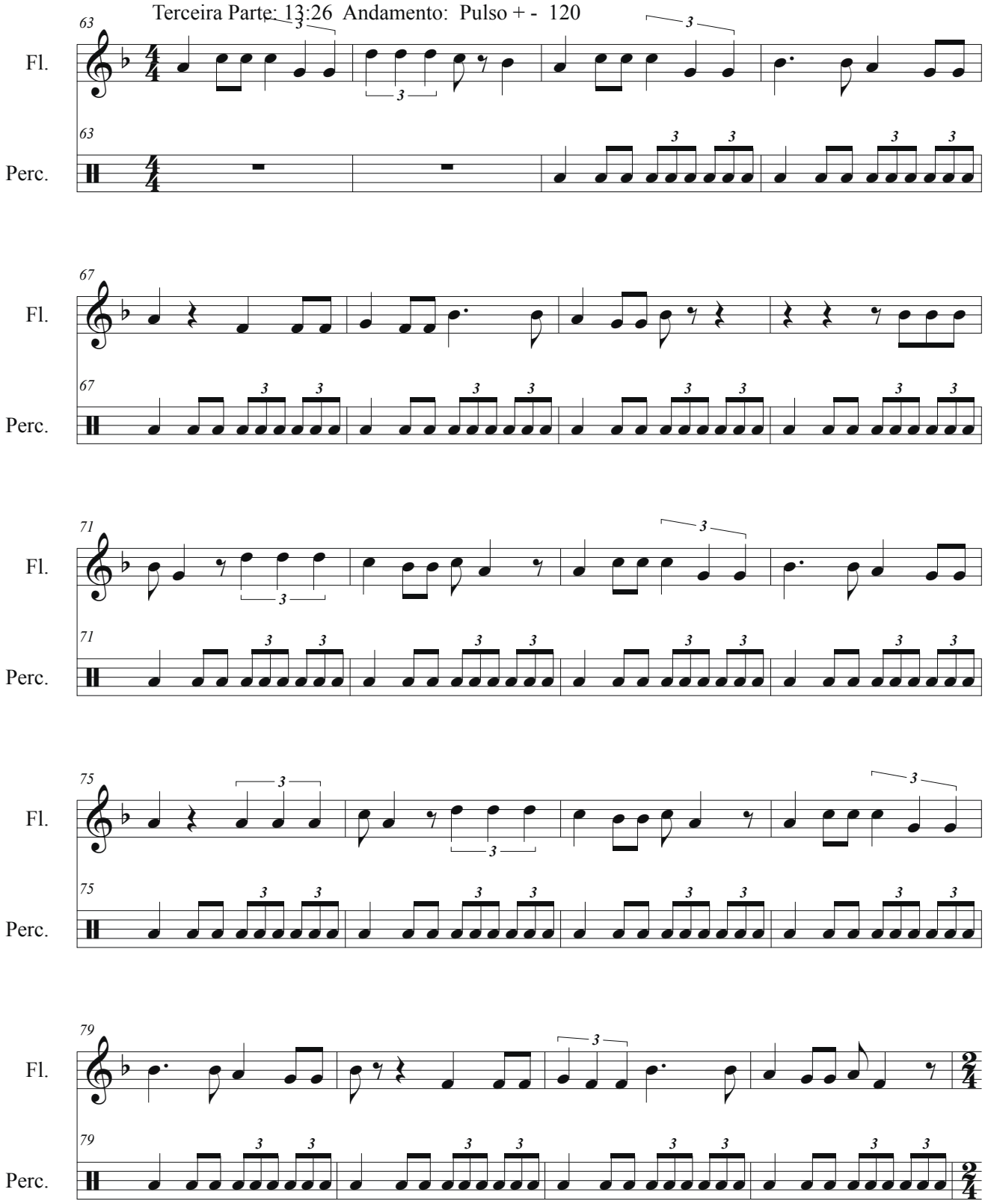


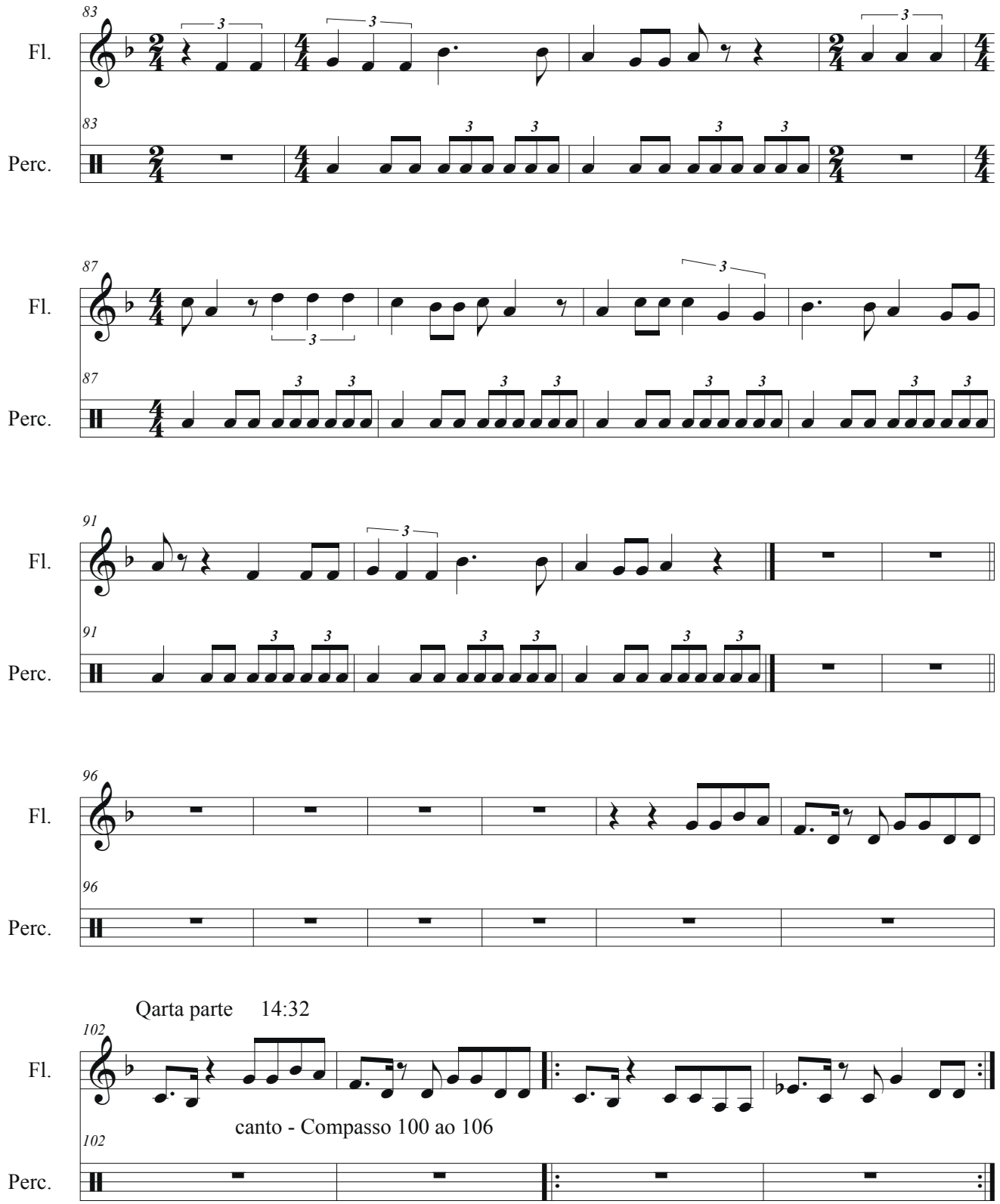
Obs.: Podemos perceber nas duas melodias(primeira e segunda parte) a predominância do sistema modal. Ambas as partes estão estruturadas no modo Mixolídio. Esse modo difere da escala maior diatônica do sistema tonal pela característica da 7ª menor.

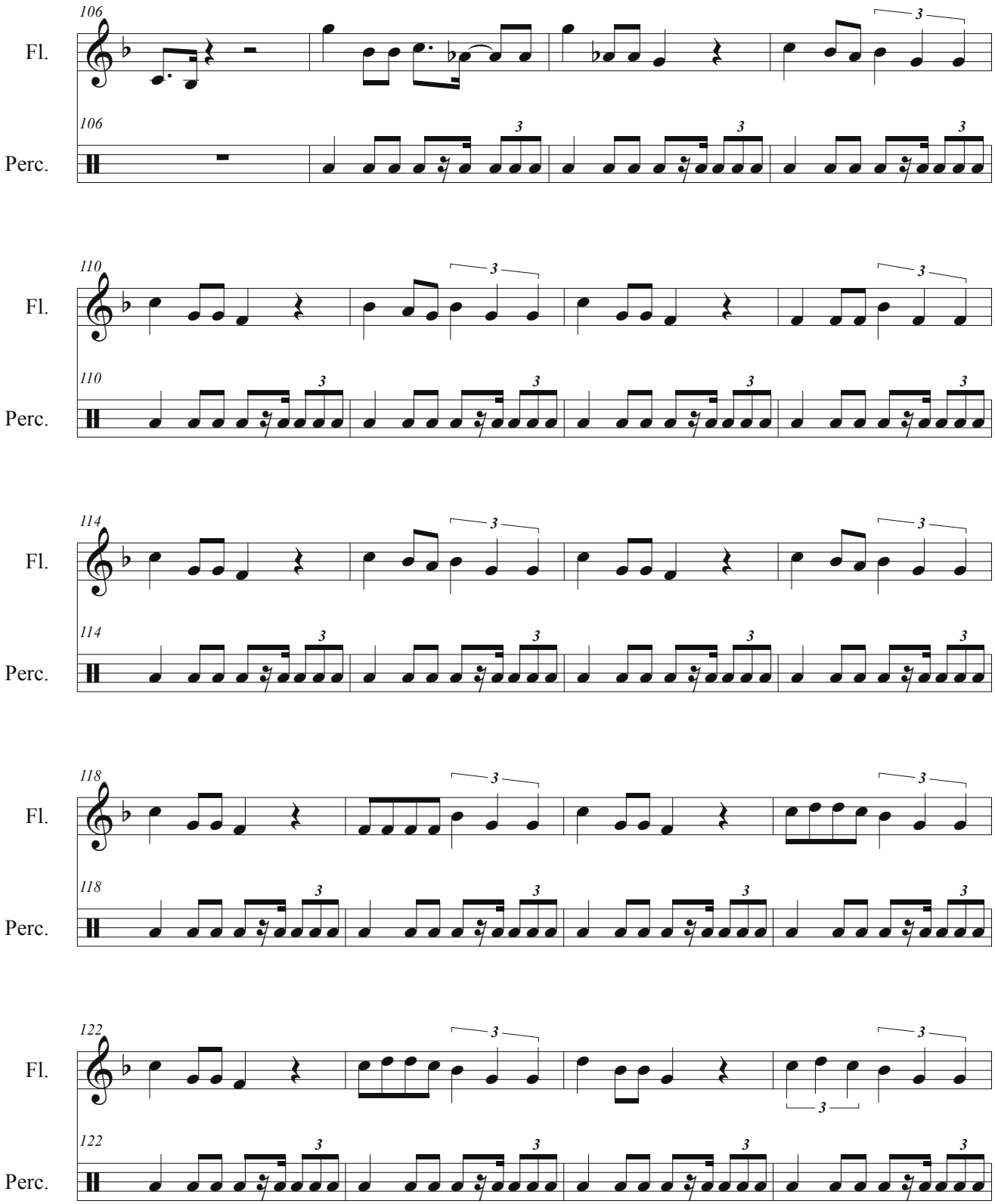
©

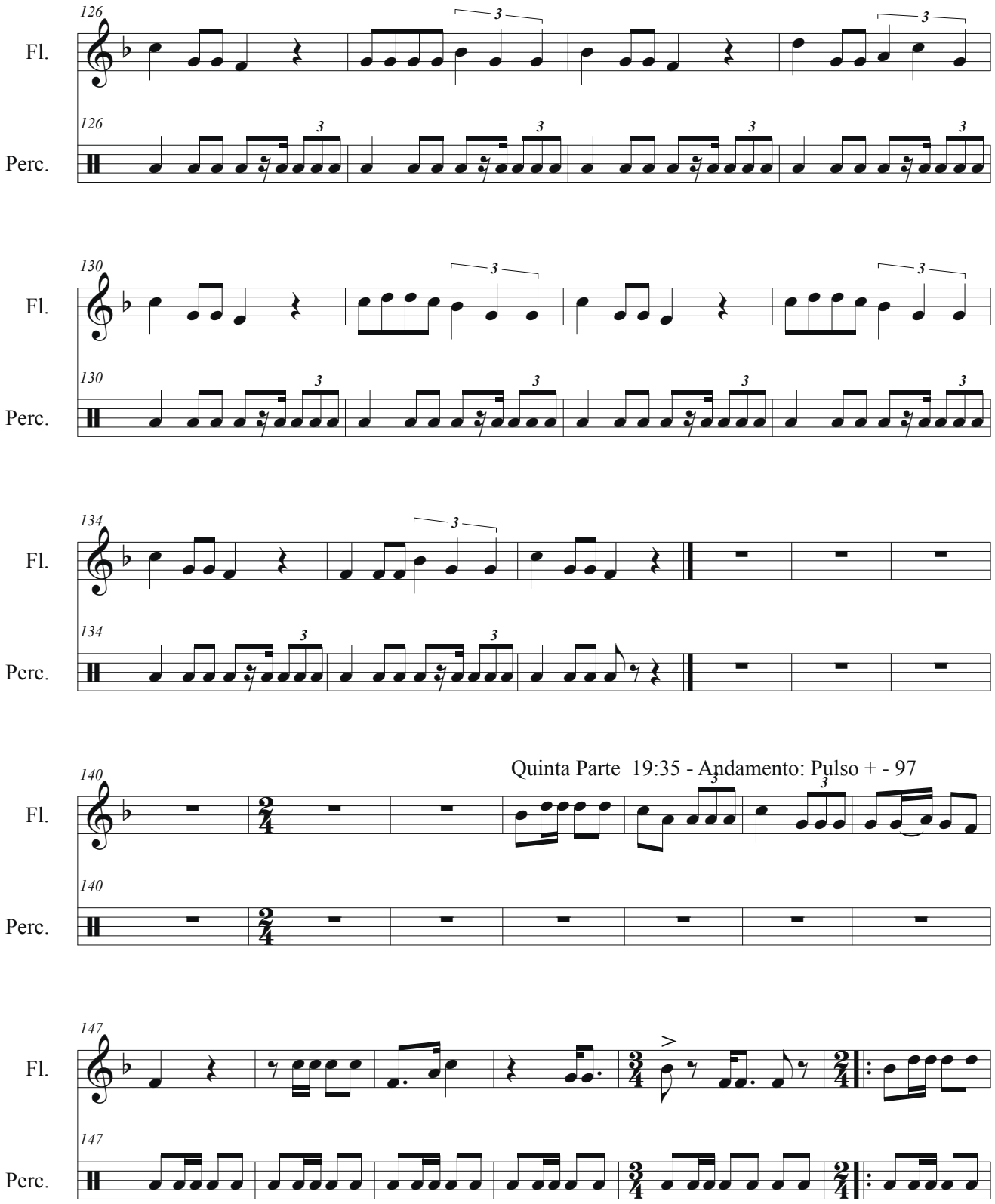

24
Fl.
24
Perc.
31
Fl.
31
Perc.
38
Fl.
38
Perc.
Terceira Parte - 12:30
46
Fl.
Canto - Compasso 46 ao 58
46
Perc.
55
Fl.
55
Perc.

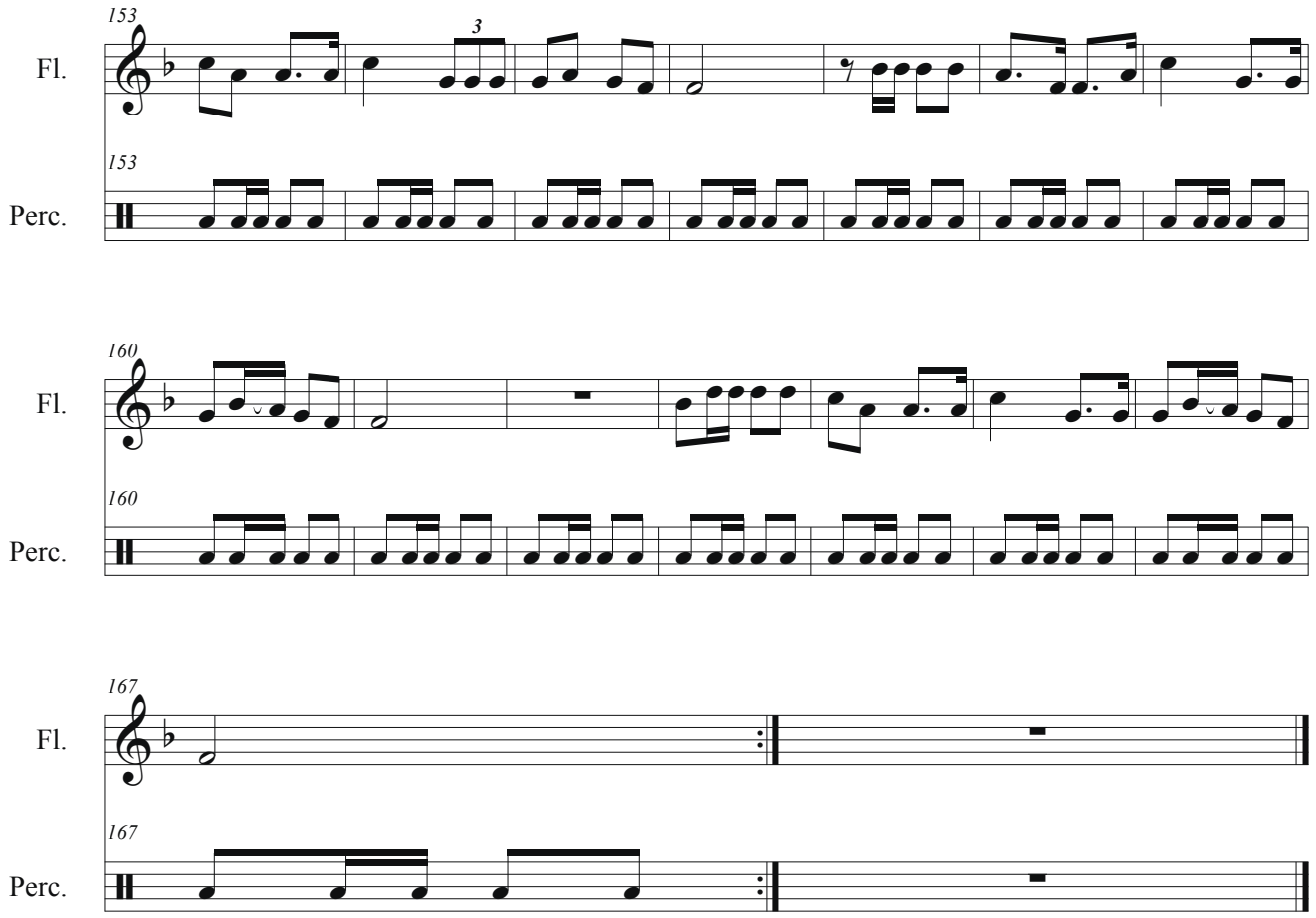
Terceira Parte: 13:26 Andamento: Pulso + - 120




Fl.
Perc.
Qarta parte 14:32
canto - Compasso 100 ao 106


106
Fl.
106
Perc.
110
Fl.
110
Perc.
114
Fl.
114
Perc.
118
Fl.
118
Perc.
122
Fl.
122
Perc.


126
Fl.
126
Perc.
130
Fl.
130
Perc.
134
Fl.
134
Perc.
Quinta Parte 19:35 - Andamento: Pulso + - 97
140
Fl.
140
Perc.
147
Fl.
147
Perc.


153
Fl.
3
153
Perc.
160
Fl.
160
Perc.
167
Fl.
167
Perc.

No terceiro dia do Carnaval há um músico da aldeia Vila Nova Barbecho que só inicia a tocar para o rito das bandeiras coloridas, demarcando a particularidade da cerimônia, do músico e de seu modo de tocar. Embora o chefe cerimonial *fifaneiro* da aldeia Vila Nova Barbecho seja o músico principal, mas é seu filho quem toca para a cerimônia das Bandeiras coloridas, acompanhado pelas caixas e pelo bombo. Os passos dos Chiquitano durante o percurso das bandeiras pela aldeia são contínuos, não há paradas, seguem em ritmo de marcha. A sequência musical para a cerimônia dos açoites difere porque todos seguem para dentro da capela e ali a intensidade e o ritmo do som aumenta, após as Bandeiras coloridas finalizarem todo o percurso pela aldeia.

No quarto dia de Carnaval, a sequência musical é distinta das demais. O "*fífano*" é tocado para um bandeireiro que carrega uma bandeira preta, porém intermediado por canções de despedida. Os Chiquitano argumentam que o Carnaval partirá e voltará somente no próximo ano.

Uma curandeira dos Macoño de Vila Nova Barbecho argumentou: "*Se acaba o musiqueiro, acaba tudo*". Esta expressão revela a preocupação dessa mulher com o fato de já existirem poucos músicos na região. O etnomusicólogo Menezes Bastos, através de seu estudo junto aos Kamayurá: (2007, p. 297) defende que a música põe em comunicação todos os seres, gestos e objetos envolvidos no ritual; além disso, orienta a narrativa ritual. "[...] *a música é um sistema* pivot *que intermedia, no rito, os universos das artes verbais (poética, mito) em relação àqueles das expressões plástico-visuais (grafismo, iconografia, adereços) e coreológicas (dança, teatro)*".

As músicas do Carnaval compõem-se de uma sequência melódica de repetição contínua, sendo possível a intermediação entre o fifano e a flauta, para as *coplas*, que são os versos cantados, e ainda o *curussé*, que introduz uma dança performática em roda; além disso, é a música que orienta o movimento dos pés e a direção dos percursos pela aldeia, define as paradas para beber chicha e constrói a narrativa das cerimônias programadas para cada dia. Isso tudo resulta de uma série de relações entre músicos e instrumentos musicais.

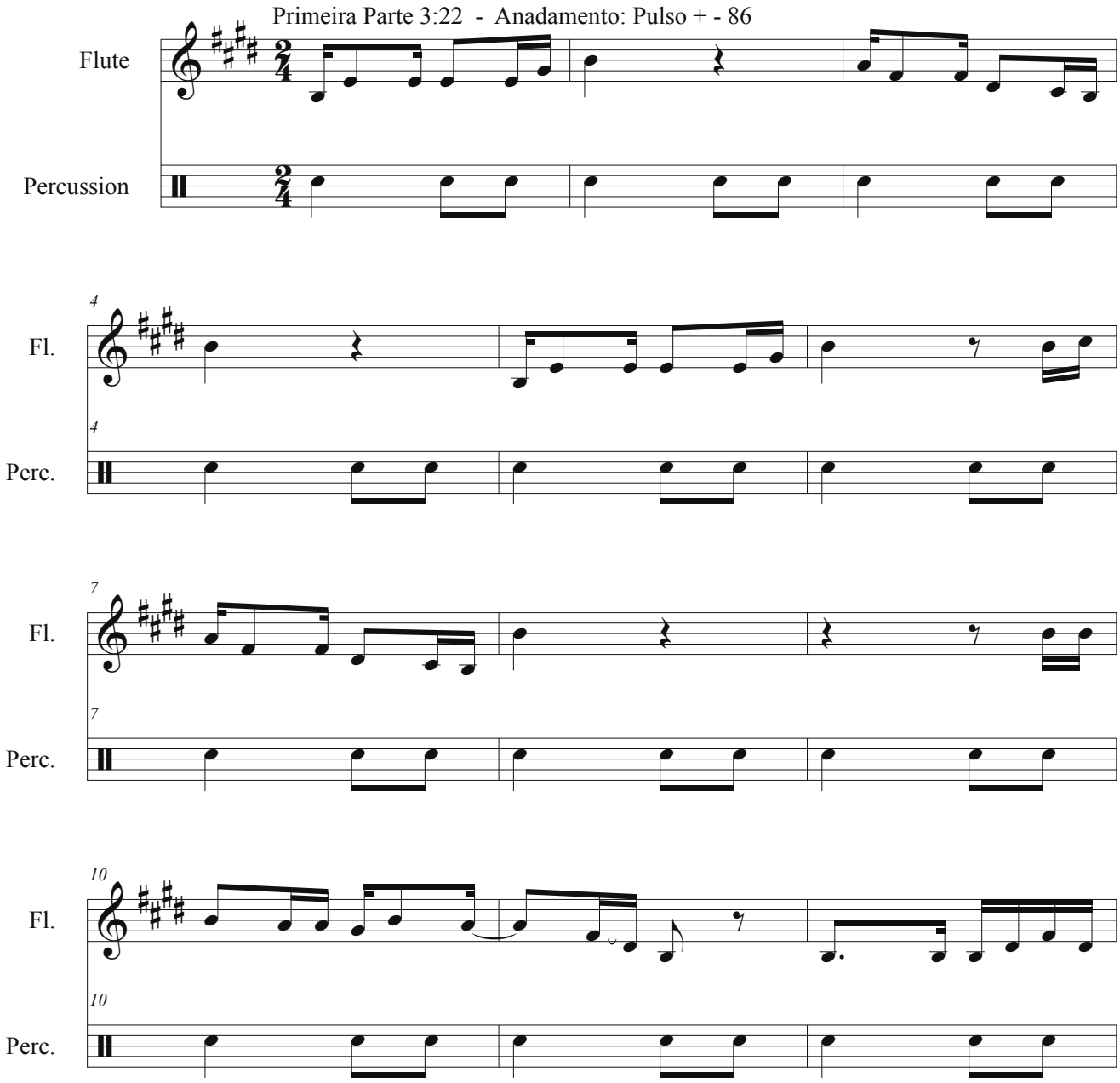
Score

Ritmo Curussé, tocado no carnaval de Vila Nova Barbecho por Antonio Salvador

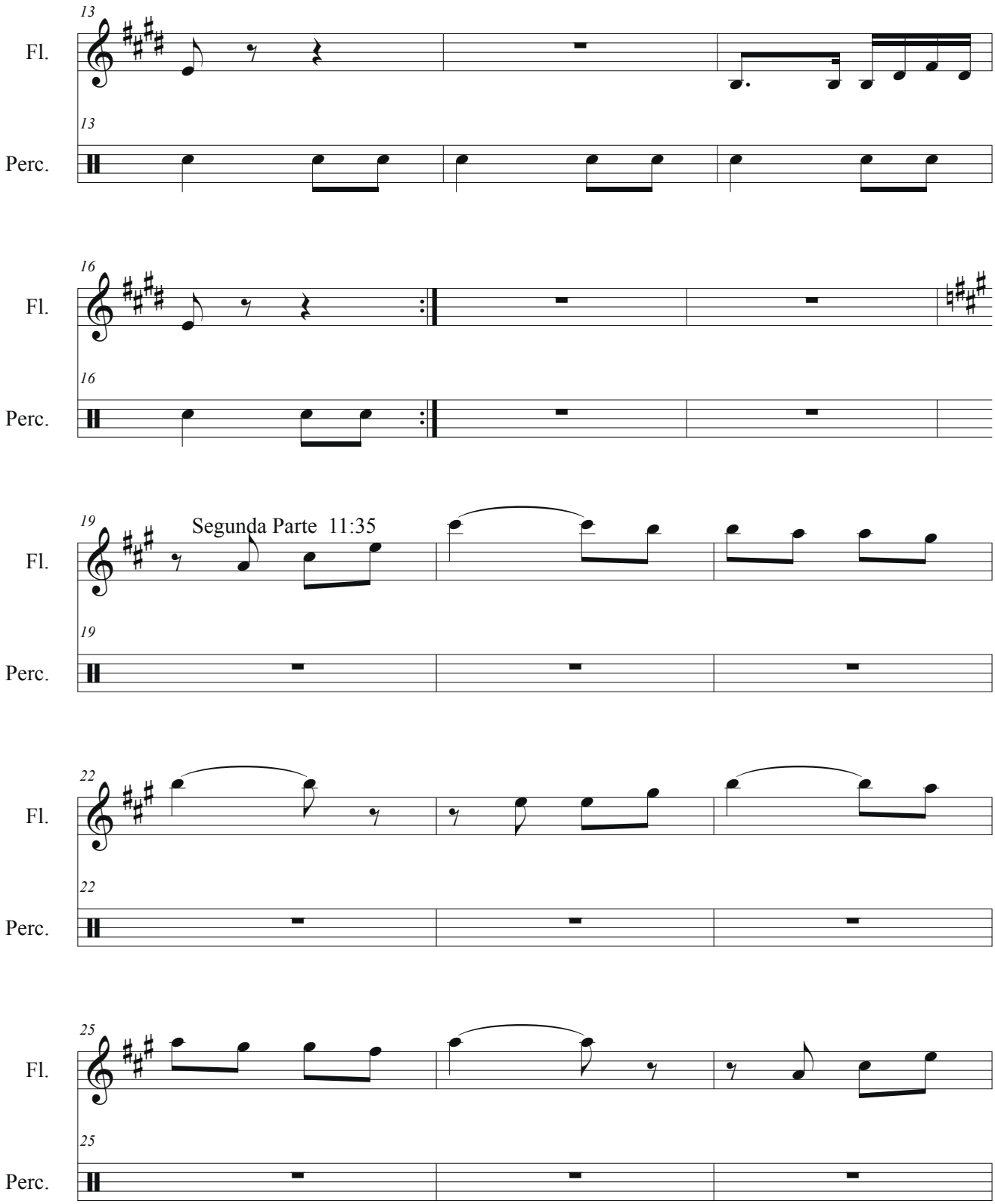
PASTA 2

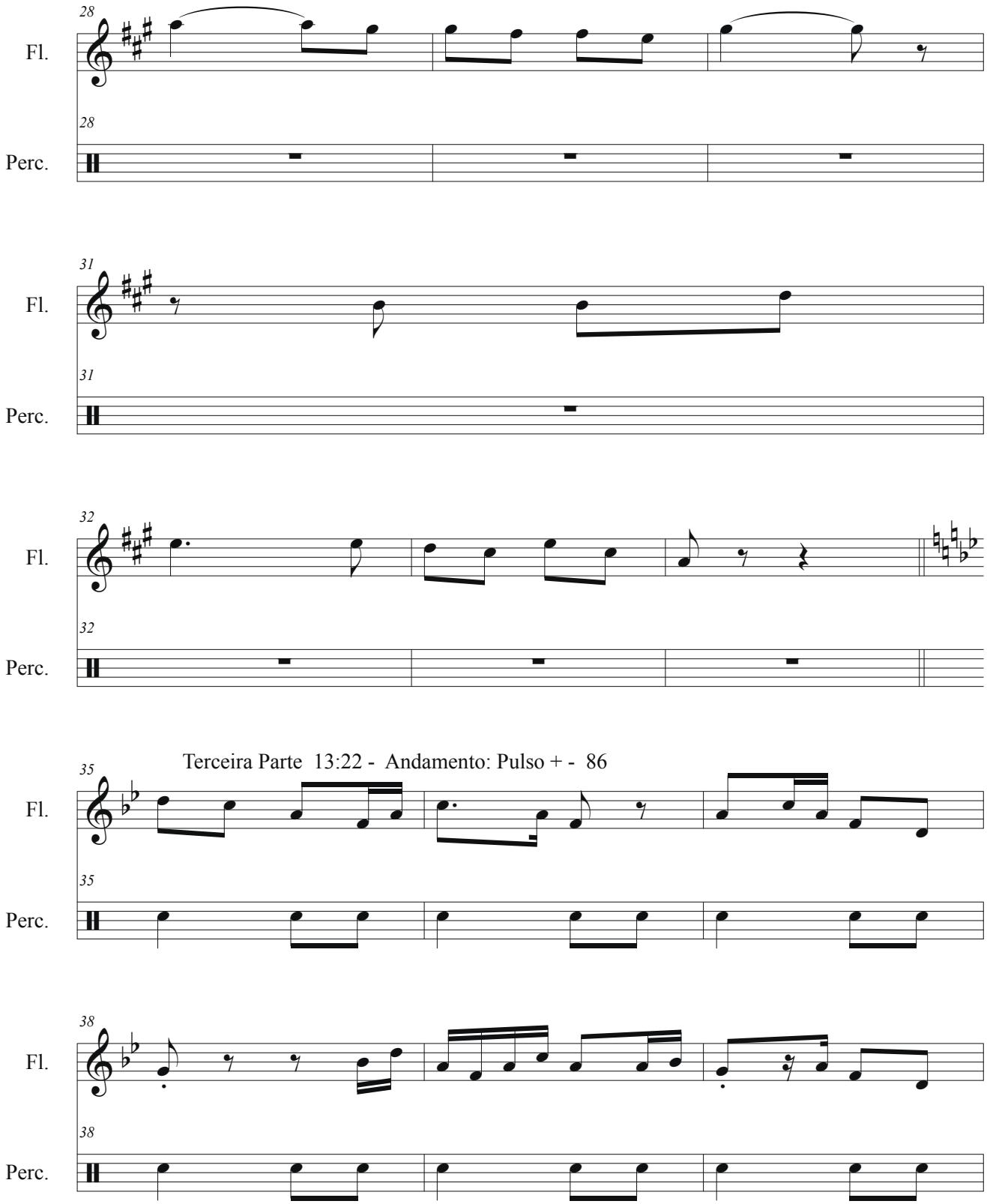
Transcrição: José Rufino Junior

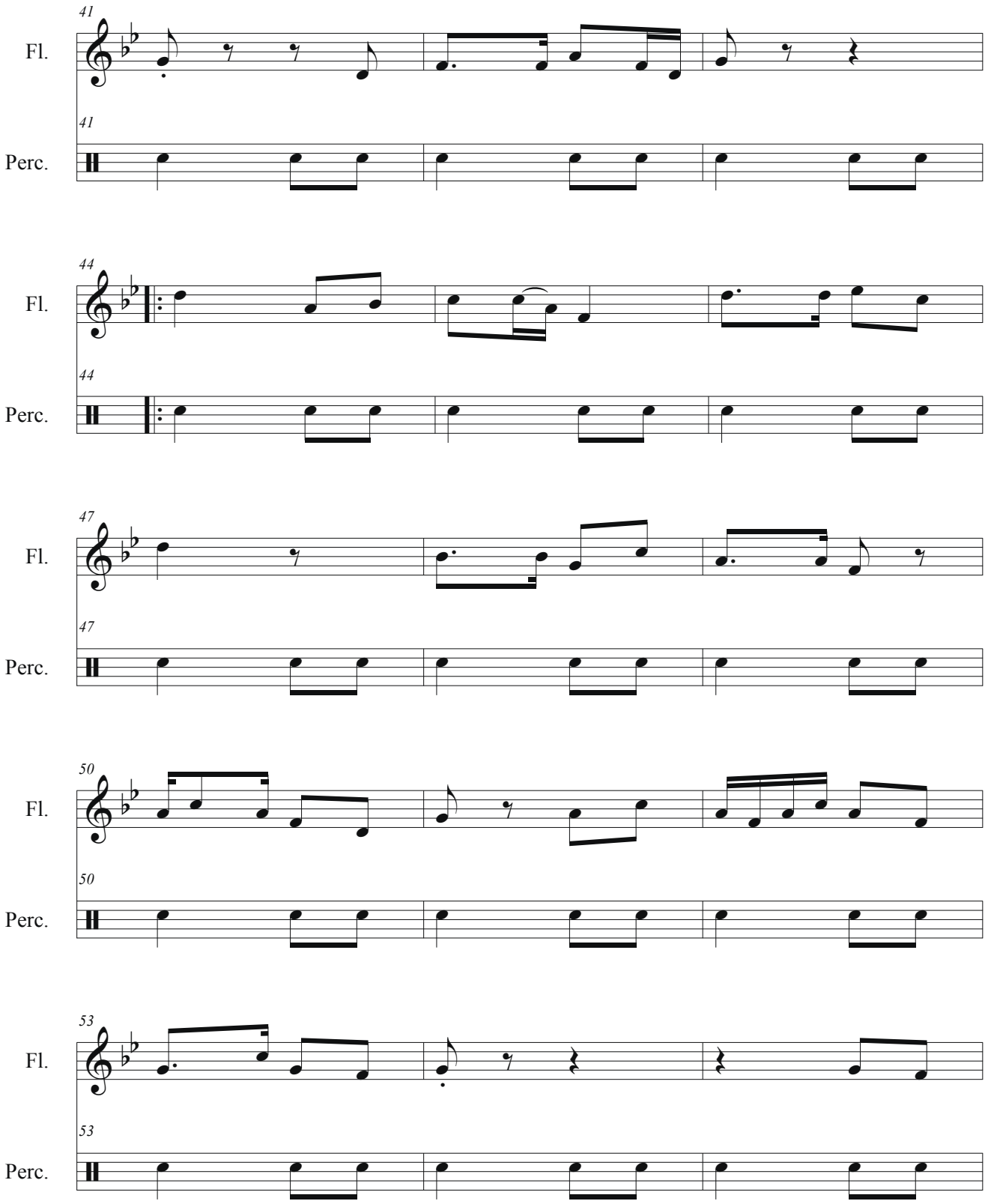
Primeira Parte 3:22 - Anadamento: Pulso + - 86

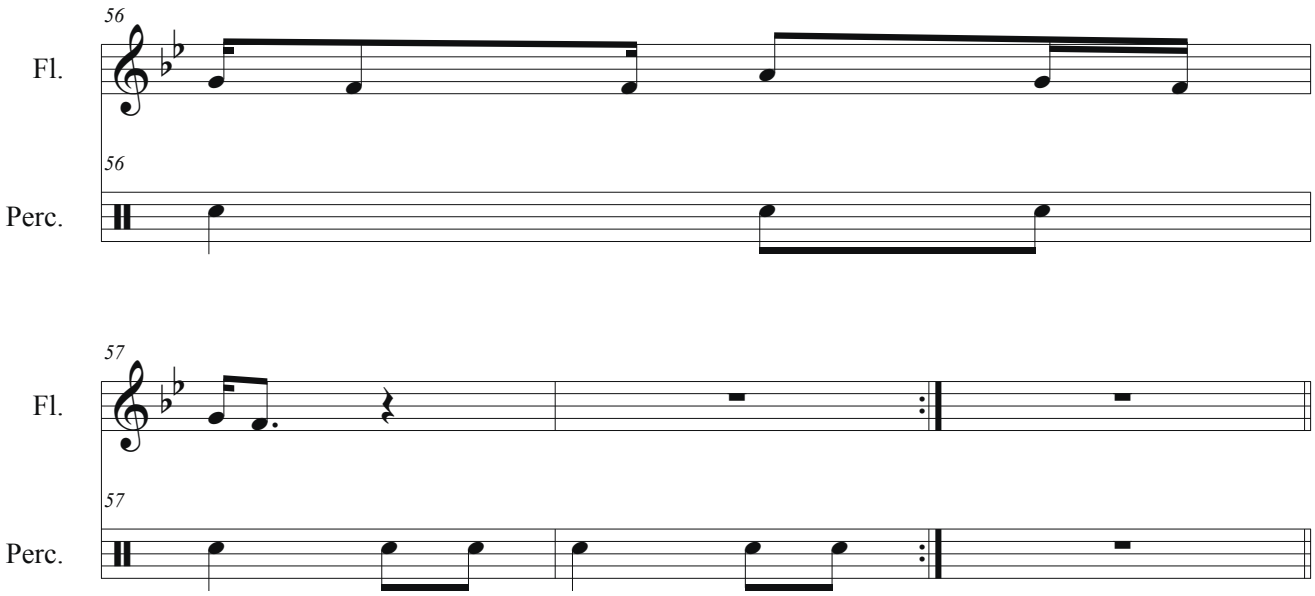


©


13
Fl.
13
Perc.
16
Fl.
16
Perc.
19
Segunda Parte 11:35
Fl.
19
Perc.
22
Fl.
22
Perc.
25
Fl.
25
Perc.


28
Fl.
28
Perc.
31
Fl.
31
Perc.
32
Fl.
32
Perc.
Terceira Parte 13:22 - Andamento: Pulso + - 86
35
Fl.
35
Perc.
38
Fl.
38
Perc.


41
Fl.
41
Perc.
44
Fl.
44
Perc.
47
Fl.
47
Perc.
50
Fl.
50
Perc.
53
Fl.
53
Perc.


56
Fl.
56
Perc.
57
Fl.
57
Perc.

A "*copla carnaval*"[119] é executada com a flauta nos dias de carnaval, as narrativas são curtas e rimadas; os conteúdos tematizam experiências jocosas que incluem os pares opostos (homem e mulher; ricos e pobres; "*flauta*" e "*fífano*", velhos e jovens, gente e animais; solteiros e casados). Os versos são recitados por uma pessoa para alguém de dentro de uma roda que poderá responder com outro verso. Há *coplas* improvisadas e outras tradicionais, que poderão se repetir ao longo do carnaval, sendo conhecidas e cantadas por todos os participantes da aldeia. Os Chiquitano argumentam que, ao formarem as rodas, todos cantavam *coplas*, fato este que já não ocorre nos dias atuais. Os versos são cantados em espanhol e português, ou ainda fazem uso de termos em espanhol e português no mesmo verso, interpretados em sua maioria por mulheres chiquitano anciãs, cujas vozes são ouvidas juntamente com o som da flauta. Vejamos abaixo as "*coplas carnaval*" que recolhi durante a festa na aldeia Vila Nova Barbecho:

¿Carnaval alegre donde está perdido? (2 x)
Al cabo del año que se ha aparecido (2 x)

Quién no sabe copla va en mi cocina (2 x)
Para que te enseñe mi perro barcino (2 x)

Quien no sabe copla va en mi galpón (2 x)
para que te enseñe mi perro capón (2 x)

Por aquella banda viene un ventarrón (2 x)
Cállate, cállate, boca de zurrón (2 x)

Carnaval alegre vienes de tan lejos (2 x)
Para que se alegren los chicos y viejos (2 x)

El amor se pinta en la hoja de chamular (2 x)
(D)Onde (anda) está llegando (en) la casa de Nicolau (2 x)

119 As "*coplas*" foram recolhidas ao longo da pesquisa de campo sendo, em sua maioria, cantadas pela anciã Margarida Macoño.

El amor se pinta en este melón (2 x)

Para él comérselo para tu corazón (2 x)

Tengo mi charango (para cantar las mujeres) (2 x)

Cállense los hombres dicen las mujeres /

Quien manda en los hombres son las mujeres (2 x)

Carnaval alegre viene de tan lejos(2 x)

Dejando los muchachos nuevos, dejando viejos(2 x)

Cuando vine de lejos dejé mucha alegría (2 x)

no me importo con tu vida / deje mi alegría (2 x)

Tengo mi charango garo de turere (2 x)

Cuando yo lo toco lloran las mujeres (2 x)

Detrás de este camino me encontré con un perre (2 x)

agarré el perecito y lo llevé para asarlo (2 x)

Carnaval alegre vienes de tan lejos(2 x)

para que te alegre los chicos y grandes(2 x)

El amor se pinta en el fifanero (2 x)

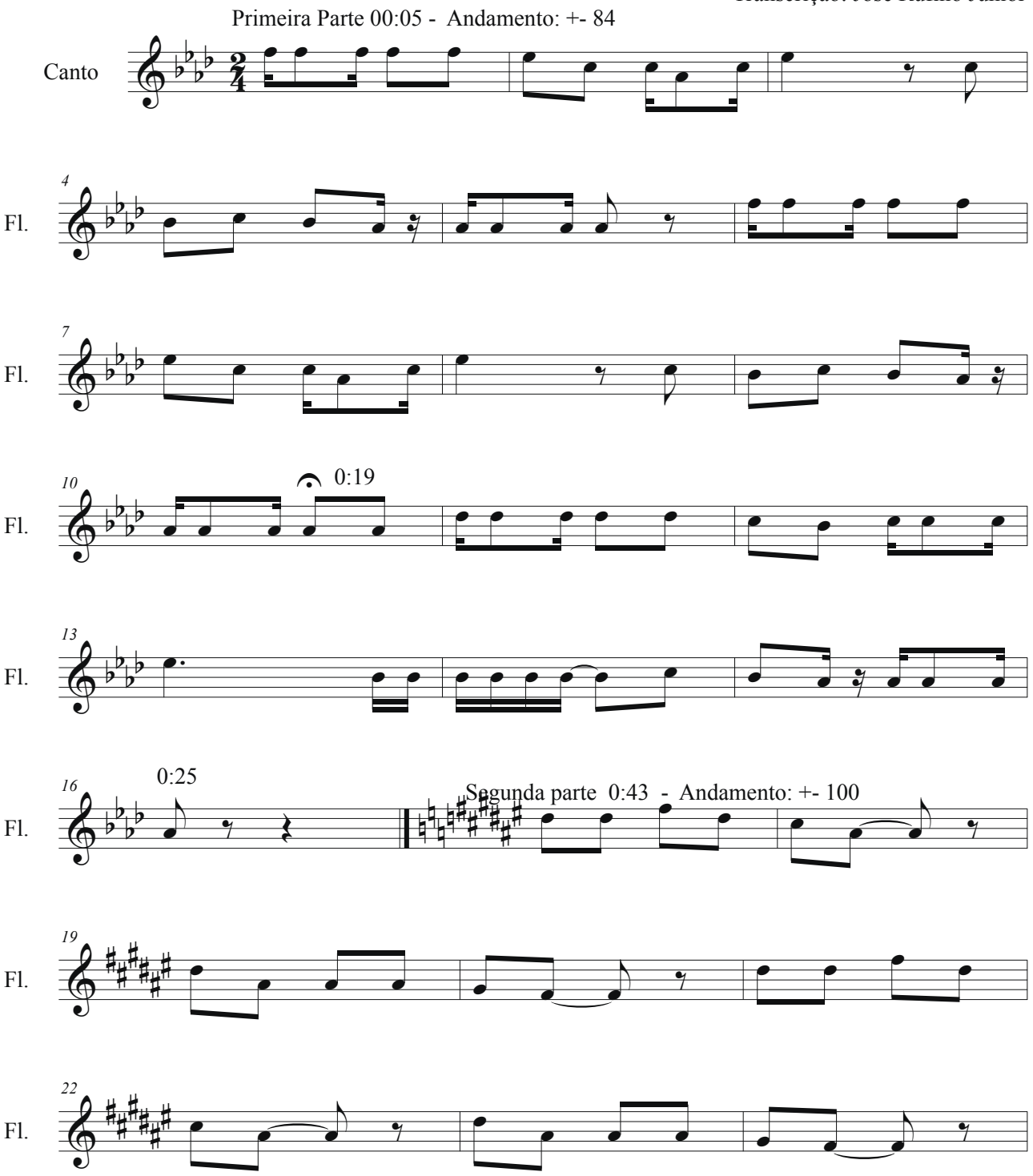
Y anda tocando en el mundo entero (2 x).

Score

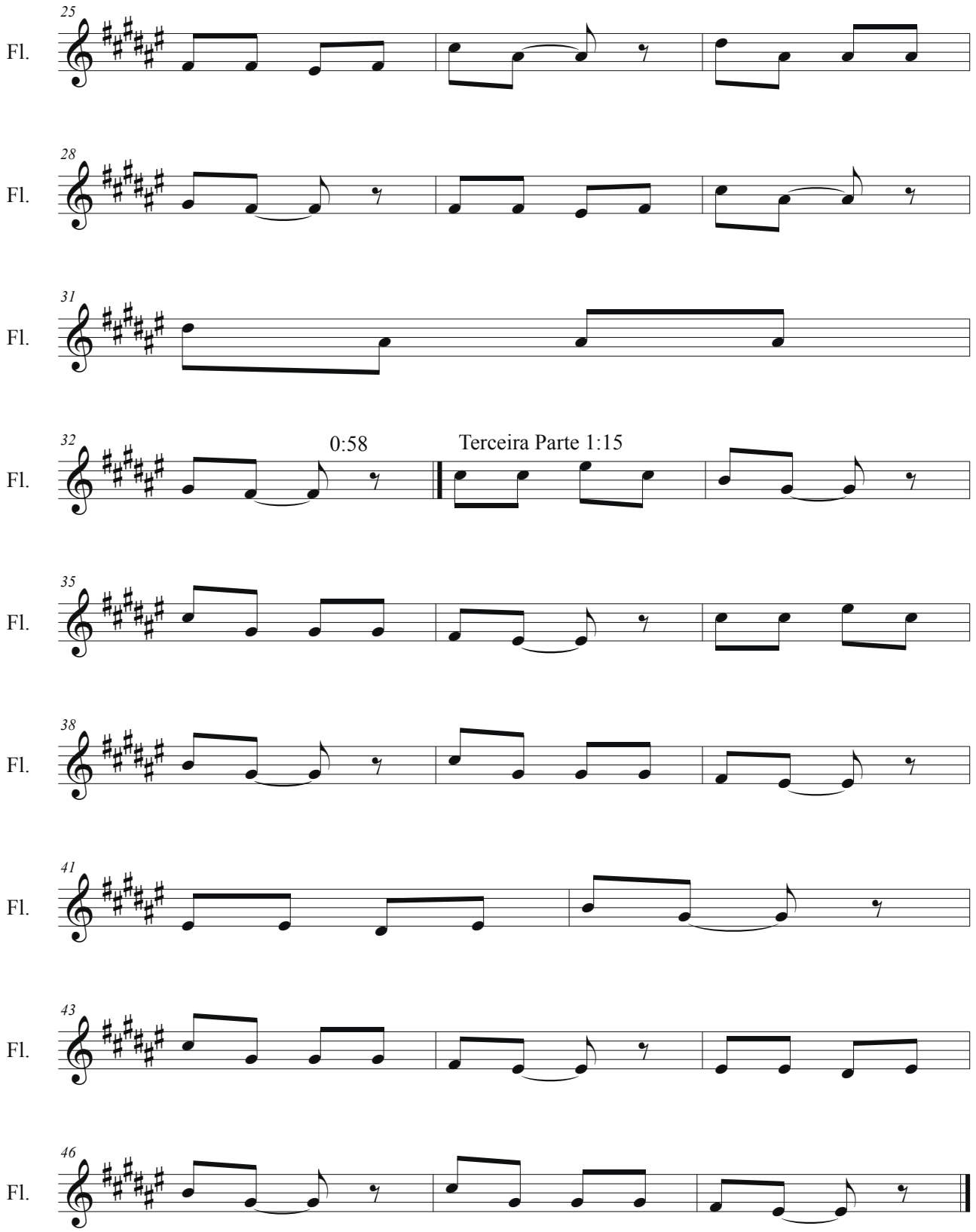
Copla Carnaval cantada por Margarida Macoño

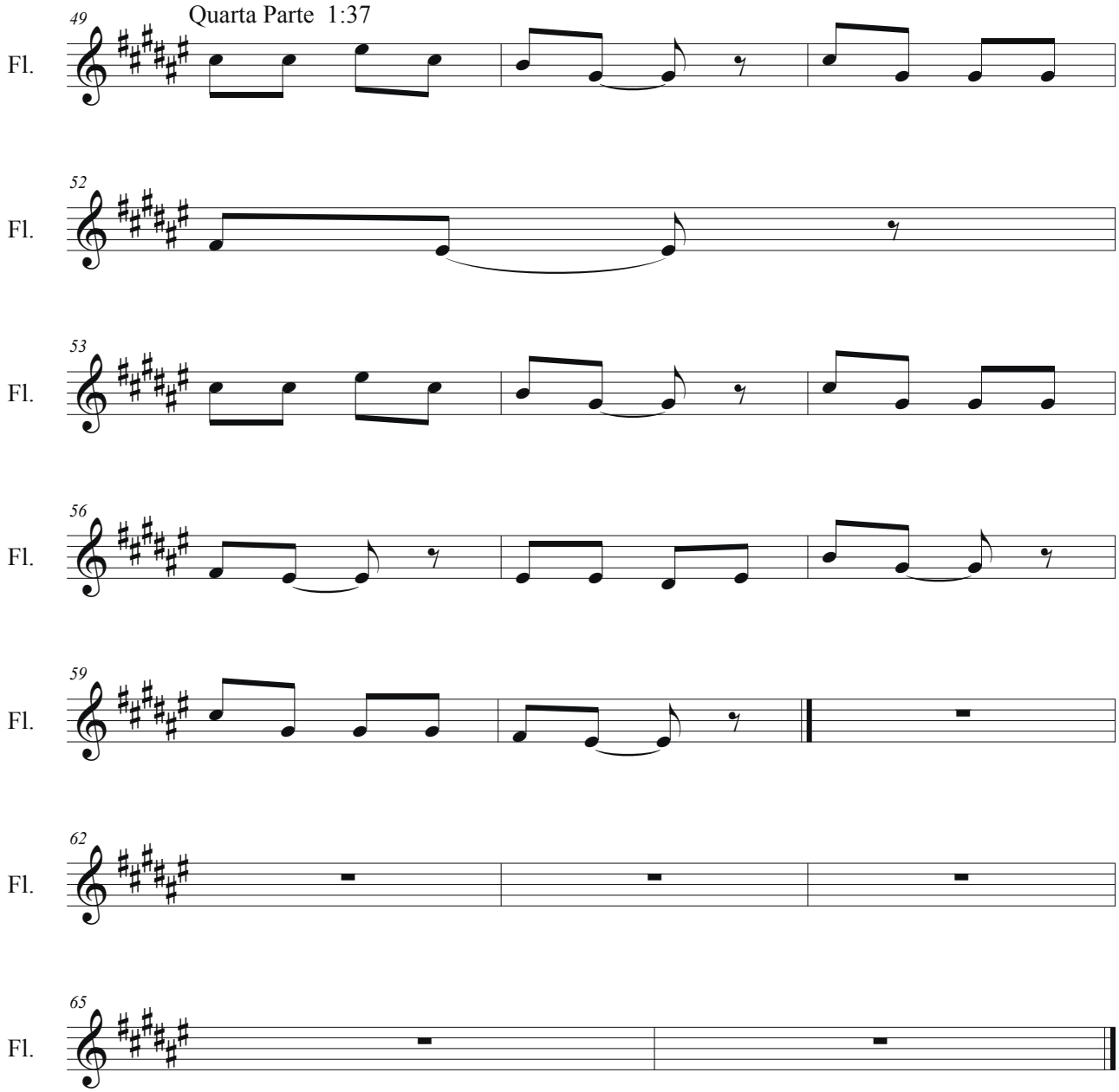
PASTA 2

Transcrição: José Rufino Junior



©


25
Fl.
28
Fl.
31
Fl.
32
Fl.
0:58
Terceira Parte 1:15
35
Fl.
38
Fl.
41
Fl.
43
Fl.
46
Fl.


Quarta Parte 1:37
49
Fl.
52
Fl.
53
Fl.
56
Fl.
59
Fl.
62
Fl.
65
Fl.

Os versos carnavalescos das "*coplas*" produzem muitos risos. Seus textos narram a chegada do carnaval depois de realizar um longo percurso pelo mundo inteiro, trazendo alegria por todos os lugares por onde passa. Essas canções traduzem, na linguagem oral, traços que suplantam as diferenças entre jovens e velhos, pequenos e grandes, pobres e ricos, homens e mulheres, cuja relação se mantém temporariamente simétricas, e tratá-los dessa forma provoca risos.

As "*coplas*" sugerem – especialmente aos mestiços e não indígenas – que aprendam o sentido da alegria na "*cozinha*", ambiente particularmente reservado às mulheres no preparo de alimentos e conversas privadas, contudo adverte ao aprendiz que lá aprenderá com um não humano, o "*cachorro barcino*". Dessa maneira, o rico (fazendeiro), mestiço e não chiquitano são ridicularizados nas "*coplas*" e no carnaval.

O conteúdo desses versos junta o que está separado, ou aquilo que não se conjuga na vida cotidiana. Os Chiquitano riem do que não pode ser ou só seria no carnaval. A diferença de autoridade, prestígio e alteridade é revelada comicamente nas canções carnavalescas. O tema do amor cômico expressa-se de maneira alusiva nas canções; o universo da sexualidade e do corpo mostra-se através de termos correspondentes a: "*comer a fruta*", ou ainda "*el amor se pinta en el pifanero*" é expandido para o mundo inteiro por meio do carnaval.

Quando o músico tocava flauta, os demais participantes em roda cantavam "*coplas*". Alguém iniciava um verso; em seguida, outro participante na roda continuava dando sequência às canções até que, por fim, chegava no flautista, finalizando o ciclo, e novamente iniciavam outro ritmo com "*fífano*" para o carnaval. O músico tinha habilidade e aprendizado para tocar "*fífano*" e "*flauta*"; somente quando o "*fífano*" parava é que a flauta iniciava. Uma curandeira da aldeia Vila Nova Barbecho ressaltou que, quando tocavam *carnaval (fífano,* masculino), tocavam *coplas* (flauta e feminino).

O conteúdo provocativo das "*coplas*" varia de aldeia para aldeia. No carnaval de 2013 os músicos de Santa Ana de Velasco (Bolívia) tocaram flautas, caixas e bombo na aldeia Fazendinha, da Terra Indígena Portal do Encantado, em Porto Esperidião, a convite de uma liderança dessa localidade. Quando os músicos tocaram "*copla carnaval*", uma mulher chiquitano tomou a iniciativa e cantou um verso provocativo em direção a um homem que estava na roda; o gesto resultou em risos. Em seguida, o mesmo homem lhe respondeu com outro verso jocoso e, novamente, todos riram. E, dessa maneira seguiram até que se esgotaram as improvisações.

Quando o casal não dispõe mais de versos, sejam eles memorizados ou improvisados, outros membros da roda participavam dando sequência às *coplas*. Se o verso parte de um homem, será outro homem quem deverá colaborar, mas se parte de uma mulher, terá a seu favor outra mulher. Dizem que são canções de brincadeira, para a alegria.

3.4.2. O primeiro dia

Ainda pela manhã do domingo, os Chiquitano seguem à capela onde ocorre uma cerimônia da liturgia cristã (Celebração),[120] coordenada pela líder religiosa chiquitano ou por jovens da aldeia, constituindo grupos que se revezam nas atividades de todos os domingos. O rito se assemelha a uma missa católica, porém, depois de eu participar de várias delas, observei dois momentos substancialmente distintos. No primeiro, realizam a genuflexão diante da Bíblia, colocada sobre uma mesa preparada como altar, para onde todos seguem em fila, e se ajoelham um a um, principalmente os anciãos, debruçando-se sobre o livro e recitando palavras em tom baixo. O segundo momento é o do "*sermão*", quando a líder religiosa chiquitano usa de suas palavras para proferir orientações aos participantes e narrar mitos chiquitano. Este momento inicia com os comentários dos textos bíblicos e, em seguida, se estende para os mitos.

Quando esta mulher começou sua prática na capela, foi muito criticada, por ocupar uma posição que formalmente seria delegada a um homem, e ainda pelo fato de usar vestes que se assemelham às de um padre, cuja posição lhe é distinta. Entre os Chiquitano, são os homens que devem ocupam o lugar de chefia, tanto na família quanto na aldeia e, particularmente, na vida cerimonial. Outro aspecto relevante é o de que os mais velhos argumentam que a "*Celebração*" é uma experiência recente na aldeia. Antes, para o carnaval, a reza era o *rusarixh* (rosário) e o "Pai-nosso", considerados "*rezas fortes e certas*", além de serem apropriados para os dias do carnaval. Sobre este ponto, ouvi ainda a expressão "*vamos fazer missa*" dos Chiquitano de Pescaria Monte Cristo, referindo-se ao "rosário".

Na aldeia chiquitano de Vila Nova Barbecho, o "rosário"[121] é uma reza feita todos os sábados. Nas palavras da líder religiosa chiquitano, que dirige a reza na capela, o *rosário* é uma corrente feita pela Virgem Maria, para que os filhos de Deus vivam ali dentro, a fim de estarem protegidos. E, prosseguiu dizendo que se trata de uma "*arma forte*" na defesa contra algum perigo, especialmente do ser não humano *nichich* (*bicho*).

Alguns chiquitano chamam o rosário de "santo", por ser tão poderoso capaz de criar uma "corrente de rosas brancas perfumadas", cujo perfume aciona o distanciamento dos seres malignos, os *nausupurch konhóka* (espíritos dos mortos) e outros seres não humanos *nichich* (bichos) que se fazem presentes durante o

---

120 A capela Nossa Senhora de Fátima da aldeia Vila Nova Barbecho está vinculada à Paróquia do município de Porto Esperidião, assim também os demais grupos (pastorais) formados na aldeia. A líder religiosa é ministra da eucaristia católica, a quem é permitida a distribuição da hóstia na missa ou outras cerimônias.

121 Os antigos rosários em Vila Nova eram confeccionados com fios de algodão, ornados com vários nós.

carnaval, despachando-os da aldeia, das moradias, ou de outros locais para onde a reza for dirigida; por esse motivo, os Chiquitano dizem "*fazer rosário*" trata-se de uma ação de luta contra seres não humanos. Para aqueles que não são devotos do rosário, este colar torna-se uma *espada cortante*.

O *rusarixh* (rosário) é um artefato ritual cristão formado por cinco pequenos marcadores (contas), em uma das extremidades há uma cruz, através do qual são narrados fragmentos bíblicos chamados mistérios, relacionados com nascimento, morte e a ressurreição de Jesus. O rosário aciona para os Chiquitano cinco narrativas bíblicas e um conjunto de rezas, o Credo, dez Pais-Nossos e cinquenta Ave-Marias – identificadas de *rezas fortes*. Cada marcador é tocado, suavemente pelas mãos do rezador e, dessa forma, produz um movimento anti-horário.

Os Chiquitano usam o *rosário* para outros fins. Vi uma mulher encostada em um canto da porta de sua casa com o rosário erguido em uma das mãos, e na outra continha a bíblia aberta, sua reza destinava-se enfrentar a força do vento, que tomou conta da aldeia. Nos arredores da aldeia há uma planta nativa identificada de rosário utilizada em problemas gastrointestinais, cuja raiz é formada por vários caroços parecidos às contas do artefato cerimonial. Soube ainda que um homem, em estado de embriaguês, bateu em sua esposa, que lhe surrou com o rosário, a corrente arrebentou-se no corpo do homem, fazendo-o cair, desse dia em diante, não bebeu mais, pois a "surra sagrada" fez com que o mal que o atormentava, saísse de seu corpo. Além disso, observei que algumas crianças usam o rosário no pescoço, a fim de se protegerem das doenças provocadas pela força do olhar; chegam a dormir com o rosário a fim de obterem um sono tranquilo, sem perturbações de seres malignos; os rosários acompanham os Chiquitano em viagens, dizem que nele figura uma luz que ilumina o caminho e afasta não humanos perigosos *nausupurch konhóka* (espíritos dos mortos) e outros seres não humanos *nichich* (bichos). Também os xamãs curandeiros, carregam esse artefato no pescoço como meio de proteção.

Após o término da "*Celebração*", os Chiquitano aguardam a chegada do *Karnavar (carnaval)*, e a primeira coisa a fazer é "*trocar de roupa*". Todos saem da capela, onde estiveram com a melhor ou uma de suas melhores roupas, em direção às suas moradias com este propósito, embora seja possível alguém ser surpreendido por alguma "*brincadeira*". Quando estive em Pescaria Monte Cristo para entrevistar uma família, levei as músicas que havia gravado para o "*fifaneiro*" dali. Por estar doente, este músico não tocaria no carnaval. Imediatamente, ele pediu à sua esposa que colocasse o CD em seu som eletrônico e a música mobilizou-a a dançar, chamando todos da casa. Eu dancei com ela e, por trás de mim, se aproximou uma pessoa com um balde cheio de água e o derramou em mim. Portanto, em dias de Carnaval, é possível que inesperadamente alguém brinque com o outro.

Os músicos iniciam a tocar os instrumentos pífano, caixas e bombos onde o carnaval foi enterrado, esta cerimônia será descrita mais adiante, porém, como na aldeia Vila Nova Barbecho os Chiquitano já não realizam o enterro do carnaval, por isso os músicos iniciam da moradia onde foi o último local em que dançaram no ano anterior. A dança se dá por meio do movimento do corpo, formando uma roda, em sentido horário e anti-horário; as mãos se posicionam entrelaçadas umas nas outras, e os pés definem o sentido dos passos e da direção. Os Chiquitano dançam o dia inteiro percorrendo toda a aldeia; a roda se forma: em frente às moradias, porque a estrutura de madeira que as sustentam desenha as *nausupurch* (alma-sombra) da *kurusurch* (cruz); a dança continua dentro das moradias, porque, internamente a sombra da estrutura de madeira reflete sua imagem; ao longo dos percursos pela aldeia, onde as trilhas se encontram formando as "*encruzilhadas*"; e na porta da capela, ou seja, em todos os locais onde há uma cruz.

Dançando pela aldeia, os Chiquitano fazem uma roda em frente em cada moradia, quando são recebidos pelos donos da casa, que, dançando, se juntam à roda que estende ao salão principal da casa, se movimentando em sentido horário e anti-horário. Este movimento é acompanhado pelos *musiqueiros* (músicos), que tocam os instrumentos e, lentamente, se deslocam em torno dessa roda, que só se desfaz para que todos possam beber chicha.

Figura 15: A roda formada no Carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, fevereiro de 2013.

Figura 16: Mulheres chiquitano dançam de mãos dadas no Carnaval.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2012.

Durante essa pausa, os participantes e músicos cumprimentam cerimonialmente os donos da casa, através das seguintes expressões: "*Feliz Carnaval! Que tenhamos saúde! Será que nos encontraremos no próximo ano?*". Ou ainda: "*Como tem passado neste domingo de Carnaval?*". Outras palavras também são proferidas: *Suborikisch Karnavar* (Viva o Carnaval!); "*Viva o dono da casa!*"; "*Viva os musiqueiros!*"; "*Viva os visitantes!*". E todos respondem: "*Viva!*".

A bebida *tavaurch* (chicha) é consumida desde o primeiro dia, na primeira moradia, porém, antes de servi-la, os Chiqutano realizam a cerimônia *chakosuruka tavaurch* (acarinhar a chicha). A bebida fermentada fica disponível em um local visível da casa, acondicionada em potes de barro, ou em grandes panelas de alumínio e baldes de plástico, a fim de que seja servida aos participantes.

O dono da casa retira um pouco de chicha com uma *coité* (cabaça) do pote de barro e o entrega ao chefe cerimonial, que é ancião e "*fifaneiro*", a fim de que ele a experimente, e lhe dirige a seguinte pergunta: "*A chicha está boa para ser servida?*". Depois de beber um pouco, o ancião responde com um sinal, balança a cabeça e diz que sim[122]. Após ingerir um pouco de chicha, o "*fifaneiro*" eleva a cabaça com a bebida e pronuncia em voz alta: "*Viva o Carnaval! Viva o dono da casa!*".

122 Se a dona da casa for uma viúva, a cerimônia poderá ser realizada juntamente com o seu filho mais velho.

Após expressar essas palavras, o chefe cerimonial devolve a cabaça ainda com chicha ao dono da casa. Ele convida um casal, que será "*encarregado da chicha*"; aproxima-se da mulher "*encarregada*" e entrega-lhe o "*coité*" para que beba um pouco da chicha. Em seguida, a mulher bebe e devolve-o ao dono da casa. Ele então serve também a sua esposa, que degustará a bebida e, por fim, ela entregará o "*coité*" ao homem "*encarregado*", que consumirá toda a bebida. A partir desse momento, o casal torna-se responsável pela distribuição da chicha, até que todo o pote que armazena a bebida esteja vazio. Contudo, antes de o pote ser totalmente esvaziado, deve-se servir novamente ao chefe cerimonial, sendo seu o último gole, pois ele deve começar e igualmente encerrar o consumo da bebida. Cada moradia deve realizar esta cerimônia antes que a chicha seja servida e deve ter um "*casal encarregado*". Atualmente, esta cerimônia não se mantém dessa forma. Em muitos casos, o dono da casa convida uma pessoa para que seja a "*encarregada*" de servir a chicha, ou, ainda, a dona da casa é quem cumpre esse papel.

Figura 17: *Tavaürsch* (chicha), bebida fermentada à base de mandioca.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2012.

Figura 18: Elisabete Tossuê Soares fabricando *tavaürsch* (chicha) para o carnaval.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião - MT fevereiro de 2012.

Figura 19: *Tavaürsch* (chicha) acondicionada em pote de barro.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro, 2012.

Figura 20: Distribuição de *tavaürsch* (chicha) no carnaval.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2014.

O uso de máscaras não aconteceu durante os anos em que estive no carnaval nas aldeias. Eram feitas de madeira ou papelão, confeccionadas no início do ritual e destruídas no seu término. Correspondiam às imagens de seres não humanos, de cabelos longos e lábios avermelhados; o mascarado deveria ser brincalhão e assustar mulheres e crianças. As máscaras se aproximam de rituais ameríndios nos quais as aldeias dos humanos recebem a visita das entidades do cosmos, "os bichos", que participam da festa.

Durante os dias de carnaval, costumam vestir as roupas mais velhas ou com algum defeito. Os anciãos argumentam que o *Karnavar* (carnaval) chega ao meio-dia[123], ao final da tarde, antes do pôr do sol as "brincadeiras" e os instrumentos cessam, e só reiniciarão no dia seguinte. Com o silêncio do "*fífano*" e a ausência do sol, os participantes se deslocam para o córrego *Nopertarch*, a fim de se banharem e trocarem de roupa. À noite, os músicos e os participantes continuam a tocar na casa central da aldeia, onde os Chiquitano continuam dançando e bebendo chicha até à zero hora. Entretanto, durante a noite, não há "*brincadeira*"; esta reinicia somente no dia seguinte. À noite, os ritmos do ritual modificam-se e introduzem o "*curussé*". Antes, tocavam "*bailes*" com a flauta, o que era apropriado para se dançar em pares.

3.4.3. O segundo dia

Ainda muito cedo, antes do nascer do sol, os músicos saem pela aldeia tocando os instrumentos. Em muitas circunstâncias, são surpreendidos pelas chuvas e se mobilizam à procura de um abrigo a fim de se protegerem, evitando que os instrumentos se molhem.

Neste segundo dia, os Chiquitano dançam o dia todo e, quando adentram a moradia de uma família, os músicos a saúdam, cumprimentando os donos da casa: *Chapier!* (grato). E ainda: "*Boa felicidade pra nós! Que sejamos sempre do pai de Deus nesta terra!*". O dono da casa responde: "*Feliz segunda-feira de Carnaval! Que Deus abençoe e, pro ano, vamos fazer de novo alegria*".

O almoço acontece em suas próprias moradias, muito rapidamente, e reiniciam sempre do lugar onde pararam. Os percursos são os mesmos do dia anterior; os músicos se deslocam pela aldeia tocando os instrumentos e os participantes dançam de mãos dadas passos ritmados, formando uma roda que se movimenta da esquerda para a direita e da direita para a esquerda, em frente às casas, dentro das moradias e nas "*encruzilhadas*".

Quando estão dançando, as "brincadeiras" reduzem de intensidade para que o movimento rítmico ganhe mais expressão. Entretanto, brincam o tempo todo. O cacique

123 Na aldeia, iniciam o ritual após o almoço, assim que finalizam as atividades domésticas e o preparo da chicha pelas mulheres. O horário é combinado em reuniões antecedentes.

e as mulheres orientam que é bom não brincar muito longe da roda, onde estão de mãos dadas e os pés seguem passos de acordo com a música. No momento em que os instrumentos cessam, a cerimônia inicia novamente para a distribuição da chicha.

Enquanto bebem chicha, alguns se recordam de histórias e acontecimentos de outros Carnavais. É importante ressaltar que só os fatos que produzem risos é que são narrados, como os de mulheres que carregavam baldes de água no início da manhã acompanhando os músicos e, quando entravam nas casas, encontravam os donos ainda dormindo. Despertavam-nos lançando água, "fazendo uma alegria". Outro fato narrado foi que retiravam das roças cachos de bananas e melancias e os lançavam no meio das rodas. Alguns Chiquitano as consumiam, enquanto outros as amassavam e esfregavam nos corpos dos participantes.

Em dias de carnaval ri-se muito, como em nenhum outro dia na aldeia, sendo uma das expressões predominantes no ritual. Cada palavra ou gesto torna-se motivo de risos, e tudo o que fazem neste dia é justificado como "*brincadeira*", por isso "*não se pode se zangar*", afinal tudo é brincadeira que potencializa o riso. As conversas criam textos provocativos, capazes de alterar os comportamentos, mas acabam em gargalhadas. Como disse uma anciã: "*Neste dia, tudo é igual: não tem pai, não tem mãe, nem compadre, nem comadre*". De acordo com DaMatta (1997, p. 83), o rito coloca em evidência outra ordem. Isto porque "o mundo do ritual manipula os elementos do cotidiano, e os muda de posições, dizem as coisas com outra linguagem, embora sua matéria prima seja a mesma da vida diária".

Os Chiquitano permanecem sempre em grupo, nunca sozinhos por ser um dia perigoso; dizem que os indivíduos devem procurar seus "*comparsas*" (grupo afim) e dançar pela aldeia, sempre de mãos dadas, e formar rodas, porque segurar a mão fortalece a alegria e nenhum mal entra ou perturba a pessoa em roda.

Se o pífano é comandado pelos dedos do músico, a roda é dirigida pelos pés dos dançarinos e narra acontecimentos que constituem o carnaval. No domingo e na segunda-feira, as músicas tocadas são as mesmas, o tempo e o ritmo dos passos são semelhantes e tendem a se modificar somente no terceiro e no quarto dia.

3.4.4. O terceiro dia

Os chiquitano se referem ao terceiro dia do ritual como o dia "*forte*", e desde muito cedo, não havendo a presença do sol, os músicos executam os instrumentos, adentram as casas abertas e ali alguns dos participantes, da própria casa, acordam e dançam; os donos da casa servem café, pão e chá.

Por volta das sete horas da manhã, os Chiquitano se preparam para a "*Celebração*" litúrgica que ocorre na capela, semelhante à do primeiro dia. Neste espaço cerimonial, há

uma mesa centralizada, forrada com uma toalha de cor verde sobre a qual estão dispostos: uma vela acesa, um copo pequeno com água, a Bíblia aberta, um crucifixo e a santa padroeira da aldeia, Nossa Senhora de Fátima. As cinco *materasch* (bandeira) coloridas ficam em pé, a vermelha e a amarela de um lado, a branca, a verde e a azul do outro. As bandeiras são mantidas aos cuidados do cacique; sua limpeza e segurança são também responsabilidade dele, uma vez que as recebeu cerimonialmente assim que assumiu esta posição. De acordo com o chefe cerimonial, o cacique tem por obrigação "*chefiá-las*"[124].

3.4.4.1. Rito de Adoração das Bandeiras

O cacique convida cinco homens, que serão identificados como "*bandeireiros*". Cada um carregará uma bandeira nas cores verde, amarela, branca, vermelha e azul. Após o encerramento da "*Celebração*", os participantes deslocam as cadeiras do centro da capela para os cantos, deixando o centro livre para dar início à "*Cerimônia das Bandeiras*". Em frente, posiciona-se o chefe cerimonial, o cacique e a líder religiosa. Fazendo uso da palavra, explicam o sentido do carnaval e efetuam a entrega das bandeiras aos bandeireiros:

> Chefe cerimonial: Vamos fazer uma festa com alegria, bastante mesmo, para o mundo inteiro, não é só pouquinho, até criação, bicho, tudo, eles conhecem o que é a realidade do Carnaval, por isso o dia de hoje é bem sagrado, então... De nossa parte, eu peço pra vocês fazerem o Viva. Viva o Carnaval! E todos respondem: Viva! Vou passar o para o meu compadre, que é o cacique[125].
>
> Cacique: Vocês são responsáveis por essas bandeiras. Vão dançar o dia todo, até a tarde. Não devem sair muito longe, devem estar dentro da multidão, de onde estiverem dançando. Prestem atenção,

---

124 As bandeiras estavam sob os cuidados da líder religiosa, porque era esposa do primeiro cacique. Assim que este deixou de exercer esta autoridade, elas foram repassadas ao atual cacique, na mesma reunião da entrega dos instrumentos ao chefe cerimonial, para que fizesse os ajustes necessários. A mulher entregou as bandeiras ao chefe cerimonial dizendo a todos: "*Meus queridos irmãos, quando fazíamos festa, o Florêncio Urupe e eu preparávamos a festa. O seu Nicolau orientava o Florêncio de como organizar a festa. O senhor Nicolau Urupe repassou a bandeira ao cacique e pediu a ele que a festa fosse organizada com dois ou três meses de antecedência. Passo ao compadre e cacique, para ele chefiar as bandeiras*". O cacique disse: "*Bom, aqui estou recebendo as bandeiras do compadre Nicolau e vão passar para mim e peço para o Senhor me ajudar. E a comadre Elena também, vou precisar da experiência da senhora. Eu agradeço. Muito obrigado*". Elena Chuê disse: "*Se pudesse lavar bem para ficar em pé... Elas estão velhinhas, porque estão bem usadas*".

125 No ano de 2013, Mikaela Surubi morava na aldeia Fazendinha, é irmã consanguínea e comadre de Nicolau Urupe Jovió de Vila Nova Barbecho e viúva de Inácio Petiá, principal chefe cerimonial e músico que organizava o Carnaval em Tarumã, quando ainda não haviam se dispersado para as aldeias Fazendinha e Acorizal, posteriormente Barbecho e Vila Nova Barbecho. Por motivo de divergência interna, Mikaela Surubi deixou de organizar o Carnaval na Fazendinha e entregou as bandeiras para que a aldeia Vila Nova Barbecho as mantivesse sob seus cuidados e desse continuidade ao Carnaval. Este fato foi compreendido como de grande importância e prestígio para o chefe cerimonial Nicolau Urupe Jovió que, imediatamente, as recebeu, substituindo as antigas. As novas bandeiras representam um valor simbólico de prestígio pela posse de autoridade.

> pois estamos recebendo as bandeiras e vamos prosseguir todos os anos de Carnaval até que elas acabem, daí teremos outras; são as pessoas daqui as responsáveis... Isso é muito importante e nós vamos cuidar, não vamos deixar sujar, não derrubar, não jogar barro, é um grande respeito, é sagrado este dia. As crianças que vão dançar não joguem água nos bandeireiros, pois estão fazendo suas obrigações. Depois, outros voluntários poderão pegar e dançar com as bandeiras. Hoje é o dia de nós festarmos para não ter encrenca; ninguém pode achar ruim. Se não gosta, fica longe. A força da brincadeira é hoje. Muito obrigado às comunidades, aos visitantes de outras comunidades vizinhas. Tomem cuidado com eles, para não machucá-los, vamos respeitá-los... Eles estão aqui, isso é mais uma alegria, para participar da nossa festa de Carnaval.
>
> Não joguem sujeira nas bandeiras, pois elas devem ser respeitadas. Hoje é um dia grandioso, vamos demonstrar nossa alegria com nossos visitantes, dentro de nossa comunidade, que é a única que eu vejo que tem uma tradição. Vamos cumprir com nossa tradição seguindo e até o fim da nossa vida, quando partirmos para outra vida, aí ficarão os nossos netos, que vão continuar.
>
> Líder religiosa: Então, de acordo com o que seu Nicolau falou da festa, foi levantada cada bandeira, e o tempo foi passando até o dia em que chegou como nós vemos aqui, mas Jesus sofreu, mas com a esperança de que reinasse a paz. Então, aí tá o significado das bandeiras, para todos que não sabem, por isso as bandeiras devem ser muito respeitadas. A gente vê um pano simples, sim, um pano simples, mas que foi levantada no decorrer do sofrimento de Jesus, e justamente foi vencida, foi vencida a morte, com a ressurreição. Por isso ela deve ser respeitada. Todas as crianças ou as pessoas que não sabem, ninguém pode sujar as bandeiras, não podem jogar água, barro ou outras coisas [...], por isso tenham cuidado de brincar com quem está brincando. A bandeira tem que ficar no meio do povo, vai pra lá e volta pra trás, sempre no meio do povo. Também as crianças, se chega outra criança de fora, deve chamar, porque se corre atrás ela fica longe. Tem que brincar, dançar, não só jogar. Ninguém vai morrer se entrar na roda e é só não ter medo, é só alegrar. Isso é o que eu tenho pra falar. Depois, podem trocar de bandeireiros, desde que sejam responsáveis, porque criança não pega, porque criança não sabe, como é que vai levar? E as bandeiras devem estar sempre no meio do povo, é no meio do povo[126].

A fala pertence aos chefes, especialmente aos anciãos, que conduzem o ritual por meio dos Sermões, do rito de entrega das Bandeiras aos bandeireiros, com suas orientações sobre o procedimento e obrigações. Há um protocolo cerimonial por aqueles que detêm a palavra entre os Chiquitano. O chefe cerimonial e ancião realiza a abertura do Carnaval e explica sobre as razões pelas quais os Chiquitano

126 Ancião e Chefe cerimonial: Nicolau Urupe Jovió. Cacique: Fernandes Soares Muquissai. Líder religiosa: Elena Laura Chuê. As falas foram gravadas no ano de 2012 e, posteriormente, transcritas.

devem realizar o ritual. O cacique é o chefe das Bandeiras e tem a obrigação de entregá-las aos bandeireiros e explicar sua importância. A líder religiosa sermoneia trechos bíblicos, inicia a reza e profere palavras cristãs e mitos chiquitano durante as "*Celebrações*". "Falar é para o chefe uma obrigação imperativa" e a palavra de um chefe é um "ato ritualizado" (CLASTRES, 2003, p. 171).

De posse das bandeiras, o cacique as entrega, uma a uma, aos bandeireiros, que têm o objetivo de carregá-las dando início à cerimônia de "adoração às bandeiras". Uma anciã se recordou de que todos, quando ainda não havia bancos na capela, nesse momento se ajoelhavam, não se postavam diante de uma bandeira em pé, mas de joelhos até que todas saíssem para fora da capela.

Do lado de fora da capela, os caixeiros realizam os "repiques" nas caixas, sinalizando que naquele momento inicia a cerimônia de adoração. As caixas sonorizam a cerimônia, assumem posição de instrumento principal, considerado apropriado para a *sha-nauka* (adoração) às bandeiras. Os cinco bandeireiros eleitos pelo cacique carregam as bandeiras verde, amarela, branca, azul e vermelha, e permanecem de joelhos em frente ao chefe cerimonial, ao cacique e à líder religiosa. Em seguida, iniciam a rezar o Pai-nosso católico. Assim que a reza termina, ficam de pé, dão alguns passos para trás e se ajoelham novamente, rezam o Pai-nosso dando outros passos para trás, até que chegam à porta de entrada da capela. Ou seja, o rito é de costas para a porta, e de frente para a mesa (altar), com as bandeiras nas mãos. Assim que os bandeireiros chegam à entrada da capela, retornam novamente para o altar e, de joelhos, rezam o Pai-nosso, levantam-se, dão alguns passos para frente, ajoelham-se novamente e continuam este rito até que se aproximam da mesa (altar) na presença da Bíblia, do rosário, da água abençoada e de uma vela acesa.

Em seguida, o chefe cerimonial pede a todos que beijem as bandeiras e os bandeireiros se posicionam de costas para o altar, e de frente para os participantes, que se aproximam para saudá-las com um beijo, ou tocá-las com as mãos, cobrem suavemente as cabeças com os tecidos abençoados, as mães cobrem os corpos de seus filhos menores, algumas anciãs as colocam em suas cabeças e em seus corações.

Logo após esta saudação, o filho do chefe cerimonial executa, no pífano, a música para as bandeiras coloridas, seguido pelas caixas. Esta música deveria ser tocada na flauta[127], mas não há tocadores deste instrumento na aldeia, por considerarem difícil a sua execução e não terem desenvolvido essa habilidade.

---

127 A flauta possuía embocadura lateral, transversal e com sete orifícios, e era executada somente por homens, depois de afinada pelo maestro de música (PACINI, 2012, p. 512, nota 418). A "*flauta*" acompanhava os percursos das bandeiras pela aldeia, apenas no terceiro dia de Carnaval, e os anciãos a classificam como instrumento sagrado e feminino.

Os músicos entoam uma música diferente daquela do primeiro e do segundo dia, que é tocada somente neste percurso das bandeiras coloridas. Todos começam a dançar e os bandeireiros saem da capela carregando e erguendo as bandeiras, seguidos pelos demais participantes. As crianças dançam na frente, as bandeiras no meio e os adultos atrás. Não há brincadeiras e o movimento é contínuo, sem descanso e sem consumo de chicha. Os Chiquitano vestem suas melhores roupas e enfeitam seus cabelos com flores da região; os "*pifaneiros*" usam chapéus decorados com trançados de buriti e babaçu em forma de pássaros.

As bandeiras adentram nas moradias e permanecem na varanda. Ali, deparam-se com uma mesa forrada com uma toalha sobre a qual estão os santos pertencentes às famílias, velas acesas, flores e a Bíblia. As imagens dos santos, que geralmente ganharam de alguém, são figuradas em papel ou esculpidas em cerâmica; a maioria é imagem da Virgem Maria, ou da Sagrada Família (José, Maria e Jesus). Na entrada dos espaços residenciais, os participantes dançam em roda e, quando encontram os santos, os cumprimentam, abaixando a cabeça ou se ajoelhando. Em seguida, continuam dançando em direção às outras moradias.

Figura 21: Rito às bandeiras coloridas no terceiro dia de carnaval.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2013.

Figura 22: Fala cerimonial do ancião Nicolau Urupe Jovió na cerimônia das bandeiras coloridas, terceiro dia do carnaval.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2013.

Figura 23: Fala cerimonial do cacique Fernandes Muquissai Soares na cerimônia das bandeiras coloridas no terceiro dia do carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2013.

Figura 24: Fala cerimonial da líder religiosa Elena Laura Chuê para as bandeiras coloridas no terceiro dia de carnaval.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2013.

Figura 25: Rito de adoração às bandeiras coloridas.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2013.

Figura 26: Os Chiquitano dançam de mãos dadas pela aldeia no terceiro dia de carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2012.

Figura 27: Rito aos santos no terceiro de dia carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Figura 28: Altar preparado com os santos da família para receber as bandeiras coloridas

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro 2012.

A líder religiosa Elena Laura Chuê de Vila Nova Barbecho narrou que as bandeiras do carnaval são "sagradas" e existem para separar os seres que se opõem, pois seriam pertencentes a domínios distintos: *kristianuka* (gente) e *kurschananka* (criatura). Quando os bandeireiros movimentam as bandeiras para o lado direito, reúnem aqueles que estariam ao lado de Deus (*kristianuka*) e, quando se movimentam para o lado esquerdo, os que seriam contrários a Deus, ou a favor dos anjos do demônio, (*kurschananka*).

Os bandeireiros têm a função de carregar as bandeiras no meio dos participantes e erguê-las sempre para o alto, garantindo o seu movimento, para a esquerda e para a direita, deslocando-as para frente e para trás. O sentido é de que logo que são erguidas tem inicio uma luta, uma guerra. Os Chiquitano dizem que nesse dia "Jesus lutou contra a tristeza e o sofrimento" e declarou que "a luta será contínua". Cada bandeira possui cor e significado distintos: amarela, vermelha, verde e branca e azul[128]. Alguns Chiquitano têm dúvidas quanto ao significado de cada cor, mas as descrições predominantes foram que a cor *amarela* indica o início da luta entre o bem e o mal, dos deuses contra Jesus e contra os contra os Chiquitano. É, ainda, sinal de perigo, brigas, e doenças. Alguns relacionam a bandeira amarela às doenças da "febre amarela, icterícia". Revelam ainda que os reis [e demais poderosos], desejavam ser adorados como deuses, interessados em ouro e riquezas, mas Jesus lutou, e não tomou o trono de nenhum deles". E, enfatizou a líder religiosa: "[...] *assim também é a luta dos Chiquitano, para obter vida e não riquezas*».

A cor vermelha é sinal do sangue que mancha a terra, após uma luta dolorosa e difícil. A "pessoa [e Jesus] é perseguida e morre", o sangue é derramado e espalhado, manchando toda a terra, para que um dia haja vida e alegria. A cor *verde* é a esperança de um dia vencer a luta e superar as dificuldades. A *branca* possui no seu centro uma cruz preta e narra que em dias de escuridão haverá luz, os dias serão mais claros, pois ao se vencer a tristeza, se obterá alegria e paz.

Por um lado, o que se pode compreender dessas relações de forças e disputas entre o bem e o mal é que Jesus morre e perde a luta contra os "deuses da riqueza, das doenças"; o sangue é derramado e espalhado por toda a terra e,

---

128 A missão religiosa católica que atua na área indígena afirma que as cores das Bandeiras corresponderiam às cores litúrgicas da igreja católica *vermelha, branca, verde e preta*. Contudo, não parece corresponder ao que dizem os Chiquitano. Na Bolívia, as cores da Bandeira da Independência são – *vermelha, amarela* e verde – conteriam também temas relacionados com sangue, combate, riquezas, natureza e esperança. Outro aspecto importante é que em San Javierito – Bolívia, os Chiquitano realizam sua festa patronal fazendo uso da bandeira nacional boliviana. Em San Ignácio festejam o Carnaval com quatro bandeiras vermelhas, duas possuem uma cruz amarela no centro, e as duas restantes dois traços vermelhos horizontais e um amarelo. No relatório de Silva (2004: 90-92) a antropóloga apresenta algumas variações relacionadas com as cores das bandeiras, obtidas junto aos Chiquitano da TI Portal do Encantado.

portanto, nesse momento cessa a alegria. Como disse uma mulher chiquitano: "*as coisas deste mundo não pertencem mais a Deus*". Ou melhor, as coisas deste mundo pertencem a outros deuses e seus domínios.

Neste primeiro percurso das bandeiras, somente os bandeireiros as carregam atravessando os lugares por onde o carnaval passou. Uma anciã interrogou o fato de a bandeira não ter passado pela escola da aldeia, com a seguinte expressão: "*Lá não tem espírito?*". Sua indagação nos propõe pensar que as bandeiras devem percorrer os lugares que seriam ocupados por *nausupurch*. Os bandeireiros dão três voltas pela aldeia dançando e carregando as bandeiras e somente depois dessas voltas é que as entregam para quem quiser carregá-las e dançar à vontade. No final do primeiro percurso pela aldeia, as bandeiras descansam na casa do cacique e ali permanecem em pé, aguardando os participantes, que se dirigem para suas casas e lá preparam o almoço que todos comerão juntos. Mais tarde, retiram as "*roupas limpas*" usadas para acompanhar as bandeiras e vestem as "*roupas sujas*", as mesmas com as quais brincam no Carnaval.

É nesse momento que a sonoridade muda e os músicos tocam outro ritmo, agora para o carnaval. As bandeiras dançam sempre juntas e, quando os músicos pausam para tomar chicha, elas ficam em pé, geralmente sustentadas pela mesa disposta na varanda central das moradias. Em cada moradia percorrida, faz-se uma roda e dança-se ao som da música gritando: "*Viva o Carnaval!*"; "*Que tenhamos saúde!*".

No terceiro dia, o alimento servido a todos os participantes é preparado pelas mulheres de cada família na sua própria moradia e, depois de pronto, levado para a casa central e colocado sobre uma mesa disposta no centro deste espaço coletivo. O cardápio principal é arroz, sopa de milho, macarrão, sopa de mandioca, feijão, frango, canjica de milho. Neste dia, há um número maior de *possokas* (visitantes) oriundos de comunidades vizinhas de Santo Antônio (Bolívia), São Fabiano (Brasil) e Vila Picada (Brasil). De frente para os alimentos, o cacique os oferece a todos os participantes "*fazendo Viva*". Os primeiros que se servem são os visitantes, depois os Chiquitano da aldeia e, por último, as famílias do cacique, da líder religiosa e do chefe cerimonial.

Figura 29: Almoço reúne as famílias da aldeia e visitantes no terceiro dia de carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Após os participantes almoçarem juntos, alguns trocam de roupa, exceto os bandeireiros e os músicos, que reiniciam o som dos instrumentos para o carnaval, mobilizando a todos para as brincadeiras. A partir desse momento, as bandeiras são erguidas por quaisquer outros do coletivo que as tomam para si e dançam de maneira que fiquem sempre erguidas.

3.4.4.2. A Brincadeira

De acordo com os Chiquitano, a *matchupekakarch* (brincadeira) só ocorre durante o carnaval, e inicia desde o primeiro dia da festa, com ações nas quais homens lançam água, barro e tinta sobre os corpos das mulheres e estas sobre os corpos dos homens, sendo, portanto, regra que jamais uma mulher lance água em outra mulher, ou um homem em outro homem. Há ainda diferentes modos de se brincar: as mulheres passam as mãos nas nádegas dos homens ou em seus órgãos genitais, descem suas calças e ali depositam barro, folhas ou outros objetos que dispuserem em mãos, e estes colocam barro em seus seios. A cada ano, as "brincadeiras" são recriadas: os homens utilizam água dos chiqueiros dos porcos e jogam nas mulheres, ou estrume de animais; as mulheres são arrastadas para as poças d'água parada, que se formam nesse período em decorrência das intensas

chuvas; e ainda inventam colares feitos com a cabeça de galinhas e penduram no pescoço de outrem; carregam galhos de árvores sobre a cabeça, arrancam roupas (peças de uso íntimo) suspensas em varal e as vestem[129].

As brincadeiras ganham maior expressão no terceiro dia do carnaval. Uma de suas particularidades é que mulheres arrastam os meninos, levando-os para o ambiente externo, sob o olhar de todos, e lhes retiram as calças, deixando-os nus. Há homens que se transvestem de mulher, criam diálogos na posição feminina e, embora eu não tenha presenciado travestismo feminino, as mulheres mudam também de posição para o masculino, outras batem com força nos homens, falam em um tom elevado e distinto daquele do dia a dia, enquanto os homens se colocam como mais "submissos" diante delas. As crianças seguem os mesmos procedimentos dos adultos, porém em seu grupo. Todas as brincadeiras resultam em muito riso.

129 Em outras aldeias, jogam restos de alimentos e pedaços de gordura de carnes.

Figura 30: Homem chiquitano pintado no carnaval

Fonte: trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Figura 31: Homem chiquitano brinca no carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Figura 32: Homem chiquitano performatizado de *nichich* (bichos).

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, fevereiro de 2012.

Figura 33: Homem chiquitano capturado por jovens e mulheres

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Figura 34: Homens chiquitano brincando no carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Figura 35: Homem chiquitano travestido de mulher no carnaval

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, março de 2014.

Neste dia, o "travestismo chiquitano" se coloca em cena, elaborado particularmente por homens, pois não presenciei mulheres travestidas de homens durante as brincadeiras, entretanto uma anciã me relatou que essa transformação faz parte do Carnaval. Quando ainda criança, nos dias que antecediam a festa, alguns homens pediam as vestes *buruzisch* (tipoy*)* das mais velhas e as usavam com um chapéu adornado com flores sobre suas cabeças. As mulheres, por sua vez, usavam calças e botas, além de um machado que ficava por sobre suas costas; ambos formavam um casal.

Os homens que se travestem de mulher geralmente são de comunidades vizinhas (Santo Antônio e San Fabiano), embora sejam parentes dos que vivem na aldeia Vila Nova Barbecho. No ano de 2011, houve um homem que se travestiu de mulher grávida. Trajava um vestido longo e largo; durante o ritual, dançava segurando a barriga e falava de seu estado. Em 2014, dois homens travestidos de mulher usavam blusas floridas, portavam seios e um preenchimento nos traseiros, para que as nádegas ganhassem expressão e saliência; a voz também havia mudado. Os Chiquitano se referem a eles como "*transformados*".

Ambos estavam travestidos de mulher e apareceram na casa do cacique durante uma pausa dos músicos para beberem chicha. A cena não causou estranhamento, apenas muito riso. Um dos participantes, na posição de homem, se aproximou de um que estava vestido de mulher e estabeleceu diálogos; o conteúdo foi um pedido de casamento. Em outra fala, o homem afirmava: "*Ah, quando eu tinha dinheiro você gostava de mim, mas eu gosto de você mesmo assim, eu te amo, eu te amo!*". O homem travestido o apresentou como seu namorado, e lhe respondeu: "*Eu não queria, mas, se você quer, vamos embora*". Em outro diálogo, o homem indagava qual dos travestidos seria o mais jovem: "*Qual é a mais velha?*". E o outro respondeu: "*É ela! Ela tá bunduda!*".

Uma mulher que servia chicha empurrou um homem para que caísse sobre o travestido. Os dois se aproximaram um do outro, derramaram chicha um no outro e encostaram seus órgãos sexuais.

Durante a dança em roda, as mulheres assaltam os homens (porém nunca seus maridos), batem em suas nádegas, descem suas calças e colocam barro dentro, criando diferentes ações. Embora algumas mulheres tenham deixado de se vestir de homens, como antes faziam, sua postura durante o ritual difere daquela expressada usualmente.

Após o diálogo dos dois homens, pude ver ainda uma mulher que, em alta voz, surpreendeu os participantes, dizendo: "*Viva terça-feira de Carnaval! Viva as Bandeiras! Viva os musiqueiros!*". E continuou, de frente para os homens, dentre aqueles travestidos: "*Cadê gente pra gritar? Não sabem nem fazer Viva, não sabem nem fazer nada?*". E bateu em seu peito com força.

A encenação ritual enfatiza, portanto, diversas relações, sendo ainda importante descrever que, além dessas cenas caracterizadas por brincadeiras que provocam risos e potencializam o humor, cada localidade chiquitano teria um "jeito" de brincar. Dito de outro modo, "um jeito de se relacionar", isso sendo constatado nas distintas variações de gestos e ações encenados. Na aldeia Fazendinha, as brincadeiras ressaltam movimentos entre homens e mulheres que se assemelham a lutas corporais performatizadas. Assim que uma mulher é capturada por um homem, ele lança barro sobre ela e outras substâncias como água suja, restos de comida. Se há reação da mulher, ambos criam uma disputa entre si, até que um cede e abre-se para novas ações que se assemelham. Na localidade Nossa Senhora Aparecida, durante o *Carnavalito*, brincam com um chicote, nunca com as mãos. Em Vila Nova Barbecho, narraram que, antes, as mulheres carregavam uma planta chamada "*espada-de-são-jorge*" e, assim que fossem capturadas pelos homens, lhes batiam com ela, afastando-os de si.

Os músicos acionam o ritmo do carnaval. Todos dançam em roda de mãos dadas e bebem chicha até o pôr do sol, quando os primeiros bandeireiros as recuperam para si e as levam para a capela, a fim de efetuar a sua entrega e iniciar a cerimônia dos açoites.

3.4.4.3. A Cerimônia dos Açoites

Às 18 horas do terceiro dia de carnaval, as bandeiras são levadas à capela pelos primeiros bandeireiros responsáveis pela sua saída e retorno. Sua entrega ocorre depois que rezam três "*Pais-nossos e três Ave-marias*"[130].

Após a reza, continuam dançando a música do carnaval com as mesmas roupas embarradas e molhadas. Formam uma roda, porém o ritmo é mais acelerado. Nesse momento, é perceptível a mudança corporal provocada pelas "brincadeiras" com barro, água, tinta e outras substâncias. Todos ficam embarrados e seus corpos se assemelham um ao outro.

Na capela, há uma mesa central sobre a qual é mantida a bíblia católica, água, vela acesa, um crucifixo, a santa padroeira e um chicote. No chão, debaixo da mesa central (altar) um tecido é estendido para que homens, mulheres e crianças, que "brincaram" com mãe, madrinha, pai ou padrinho, tio ou tia, possam se deitar e receber três chibatadas. As duas primeiras são leves, mas a última deve ser forte.

A mãe é a primeira pessoa com direito de chicotear os filhos. Em seguida, vem a madrinha; e, por fim, o pai e o padrinho. Na cerimônia, a mãe e o pai têm o direito de surrar os filhos; esposo e esposa de surrarem um ao outro; o irmão mais velho poderá surrar

130 Isso pode variar. Na localidade Fazendinha, rezaram dez Pais-nossos e dez Ave-marias.

o mais jovem. E, ainda, um ancião ou uma anciã poderão chicotear uma pessoa mais jovem. A corda utilizada no açoite ritual é de *nylon* trançado, mas antes confeccionavam-na com o couro do boi, vaca ou burrico, animais concebidos como "abençoados"[131]. Para os Chiquitano, o açoite é uma prática positiva, tem como objetivo o reconhecimento do respeito, um valor moral de restauração das regras e tabus que se opõem à brincadeira.

Figura 36: Mãe chicoteia filha na cerimônia dos açoites no terceiro dia de carnaval

Fonte: PACINI, 2012, p. 531.

131 Na concepção chiquitano, que remete ao dia do nascimento de Jesus, a vaca, o burrico e o boi são considerados abençoados, porque "*a vaca foi quem berrou em cima de Deus para ele poder viver*" e, ainda, "[...] *serviu para esquentar Deus, que nasceu no meio do capim*".

Figura 37: Mãe aconselha filha, após chicoteá-la no terceiro dia de carnaval

Fonte: PACINI, 2012, p. 531.

Durante a cerimônia, um homem se aproximou de uma velha e a conduziu, dançando, até a mesa com os santos, a cruz, as velas e a Bíblia. Em seguida, lavou as mãos com um pouco de água reservada num copo de vidro e, com as mãos ainda úmidas pelo líquido abençoado, benzeu seu corpo, tocou a santa e beijou a Bíblia. Após este procedimento, deitou-se sobre o pano no chão. A velha apanhou o chicote que estava sobre a mesa e bateu fortemente nas costas do

homem (na "*cacunda*"). Depois das três chibatadas, a mulher segurou-o pelas mãos e o levantou, abraçou-o carinhosamente, segredando aos seus ouvidos que, daquele momento em diante, ele seria outra pessoa. Feito isso, a velha benzeu seu próprio corpo com o sinal da cruz e voltou a beijar a Bíblia. O homem se dirigiu a mim, que o observava atentamente e, com lágrimas nos olhos, frisou que aquela velha era sua madrinha, pois sua mãe não estava presente. O homem mora em Santo Antônio Barbecho (Bolívia) e a velha na Vila Nova Barbecho (Brasil).

As palavras segredadas pelos anciãos ou ainda pelo pai, mãe ou padrinhos, aos ouvidos de seus filhos, ou afilhados, revelam as ações tidas como desrespeitosas e orientam outros modos de agir .

"Chicotear" o corpo é um procedimento realizado no terceiro dia de carnaval, para livrar a pessoa do *nausupurch* (espírito) que se alojou em suas costas durante a festa e que poderá comandar sua vida, influenciar ações desaprovadas pelas regras chiquitano. Ao açoitar a pessoa, o espírito se assusta e sai do corpo. Na concepção chiquitano, o mal é traiçoeiro e ataca pelas costas, perturba a pessoa, dirigindo o seu comportamento, levando-a a cometer práticas indesejadas. Surrar é ato cerimonial para a retirada do mal, que estaria na pessoa porque brincou com a mãe, comadre, tio ou algum parente que merece respeito. Ou seja, teria desobedecido orientações de seu grupo familiar e parentesco, cometido gesto incestuoso, teria ali transgredido a uma regra. Os anciãos chiquitano afirmam que a surra é, portanto, o início das regras do respeito!

Nesta cerimônia dos açoites, a hierarquia de posições se expressa através das relações entre os consanguíneos e a descendência. Os anciãos dizem que os filhos devem respeito total à mãe, porque sofreu as dores do parto, arriscou a vida e sangrou e, portanto, tem o direito de surrar os filhos. Um costume antigo era a mãe amarrá-los pela cintura e, dançando, levá-los à capela, a fim de serem chicoteados.

3.4.5. O quarto dia

No quarto dia, ainda pela manhã, os Chiquitano se dirigem à capela da aldeia, onde iniciam a "*Celebração*", seguindo um folheto litúrgico católico para a Quarta-feira de Cinzas. Um ancião narrou que, antes, quando não tinham capela, a reza acontecia na casa do rezador, o conhecedor das rezas e dos sermões. Ali, realizavam uma cerimônia conhecida como "*velório*". Dentro da capela, a mesa está coberta com uma toalha roxa, doada pela paróquia cuja sede é estabelecida em Porto Esperidião, semelhante àquelas usadas nas igrejas para a missa de Quarta-feira de Cinzas. Ali, são colocados um copo com água, um prato com cinzas coletadas do fogão de uma moradia e, ainda, uma bandeira preta, para serem abençoados.

Nesse dia, a líder religiosa chiquitano narrou um sermão, cujos fragmentos pontuam: "*Nós não somos a roupa que vestimos, somos carne... A carne que mistura com a terra, e nasce de novo da terra, e é para lá que iremos – lá é a nossa casa*".

Após o término da "*Celebração*", a líder religiosa chiquitano aplica e distribui as cinzas de seguinte forma: desenha uma cruz na testa de cada participante e permite que alguns a levem para casa, por se tratar de uma substância " abençoada".

Assim que esta atividade encerra, os participantes preparam a capela, deslocando os bancos para os cantos, com o objetivo de dar início à "adoração da bandeira preta". Diferente das cinco bandeiras coloridas, que possuem cinco homens bandeireiros, na quarta-feira, há somente uma bandeira de cor preta, que será carregada por um único bandeireiro, que não poderá ser substituído durante o ritual.

A *sha-nauka* (adoração) da bandeira preta na capela se assemelha à das bandeiras coloridas. O cacique explica o sentido desta bandeira e o procedimento do bandeireiro de mantê-la sempre erguida, com o movimento para a direita e para a esquerda, não deixando que se suje durante as brincadeiras.

Os músicos ficam do lado de fora da capela e as caixas iniciam os "repiques". De joelhos, o bandeireiro reza o "*Pai-nosso*". Em seguida, levanta-se, dá alguns passos para trás, ajoelha-se, reza novamente o "*Pai-nosso*", levanta-se, dá alguns passos, ajoelha-se e reza novamente, sempre de frente para a mesa (altar). Assim que chega à porta da capela, realiza o mesmo procedimento: ajoelha-se, reza o "*Pai-nosso*", levanta-se, dá alguns passos, ajoelha-se e reza até se aproximar do mesa (altar) e, por fim, se posiciona de frente para todos os participantes, que beijarão a bandeira preta.

Na primeira volta da bandeira preta, não há brincadeira e não se bebe chicha; todos dançam em silêncio. O bandeireiro percorrerá as moradias por onde as bandeiras coloridas passaram. Nesse momento, os músicos tocam o pífano e as caixas; a melodia é distinta das dos demais dias e única para o quarto dia, porque são ritmos de despedida. Os Chiquitano dizem que o carnaval irá embora e se despede de todos.

O bandeireiro percorre a aldeia, juntamente com os demais participantes. É recebido pelos donos das casas, que o cumprimentam e dançam juntos em uma grande roda. Somente o bandeireiro poderá carregar a bandeira preta, na primeira e em todas as voltas realizadas pela aldeia, não sendo possível repassá-la a outros voluntários. Diferente das bandeiras coloridas, recebidas na varanda principal das moradias, com os santos devotos, para as bandeiras pretas não há presença dos santos no altar.

No segundo percurso da bandeira preta pela aldeia é que iniciam com as brincadeiras; homens e mulheres lançam, sobre os corpos uns dos outros,

barro branco (se houver), pó de farinha de trigo, polvilho e cinzas. Antes, faziam uso de um barro com coloração clara, mas atualmente já não dispõem desta matéria na aldeia.

Nesse momento, os participantes dançam juntos pela aldeia o ritmo do carnaval, adentram as casas, descansam, bebem chicha e gritam: "*Viva Quarta-feira de Cinzas!*", e não mais: "*Viva o Carnaval!*". Segundo uma mulher chiquitano dos Urupe, "*Deus morreu e deixou o povo triste*".

Os participantes dançam em roda e bebem muita chicha. A roda segue a mesma regra: forma-se diante do desenho da cruz presente na porta de entrada das moradias, nas sombras que se formam dentro das casas, nas trilhas pela aldeia, chamadas de "*encruzilhadas*", e na frente da capela.

Ouvi de mulheres da aldeia Fazendinha a explicação de que a bandeira preta é o luto, sendo poderosa e capaz de levantar os mortos de suas tumbas. Por isso, há restrições alimentares durante esse período: não comem nada que contenha sangue; nem ovo, nem carne, nem frango, só mandioca e peixe assado. A fala expressa a relação desta etapa da festa com os *nausupurch konhóka* (espíritos dos mortos). Os resguardos alimentares são respeitados no período do luto, nas rezas, no velório do Carnaval e após seu enterro. Este argumento foi explicado da seguinte forma:

M12 . A proibição do consumo da carne

> Um dia, um homem falou: 'Vou fazer só ovo'. E fritou o ovo, todos comeram, mas do ovo que foi para o seu prato saiu sangue, e dentro dele havia um pintinho. Isso serviu de demonstração. Outro homem não acreditava nessa proibição e falou que faria carne, e fez. Mesmo depois da carne cozida, ao ser colocada em seu prato, ela sangrou após ser cortada. Como muitos não acreditam, é para isso que serve a demonstração. (Aldeia Fazendinha, 12 de fevereiro de 2013).

No quarto dia do carnaval, a aldeia Vila Nova Barbecho já conta com poucos visitantes para dançar e acompanhar o bandeireiro e os músicos, pois a maioria já partiu para suas comunidades. Assim, neste dia, predominam os Chiquitano da própria aldeia.

Os músicos tocam para o quarto dia, um ritmo denominado "*passacalha*" e argumentam que a narrativa já não é alegre, por isso deve ser breve. Nesse dia, os passos e o percurso são rápidos e a finalização do ritual ocorre em uma das moradias da aldeia. Neste dia há canções de despedidas como a "*ya taita, ya mama"* cujos versos se referem à partida do Carnaval e portanto da alegria; cantam às cinzas daqueles que morreram, que ficarão sobre a terra e a cruz confeccionada

com a cera de abelha é fincada sobre a serra como sinal de que os vivos choram pelos mortos. Vejamos os conteúdos dessas canções recolhidas em Vila Nova Barbecho cantados por Clemência Muquissai Urupe [132]:

1. *Tsurutato karnavar / tiuva katiuva katuvutukomnhê /* [*tchaukitutsurutato*]

O Carnaval está indo embora, amanhã viraremos cinza.

2. *Ya taita, ya mama / hasta año el carnaval*

el anillo que te di hasta el año se quebró / franelita que te di hasta año se quebró.

3. *Por cima daquele [de ese] cerrito hay una cruz, una cruz de acero [forasteron] / Donde los solteros han de llorar por la vida de los casados [foraesteron].*

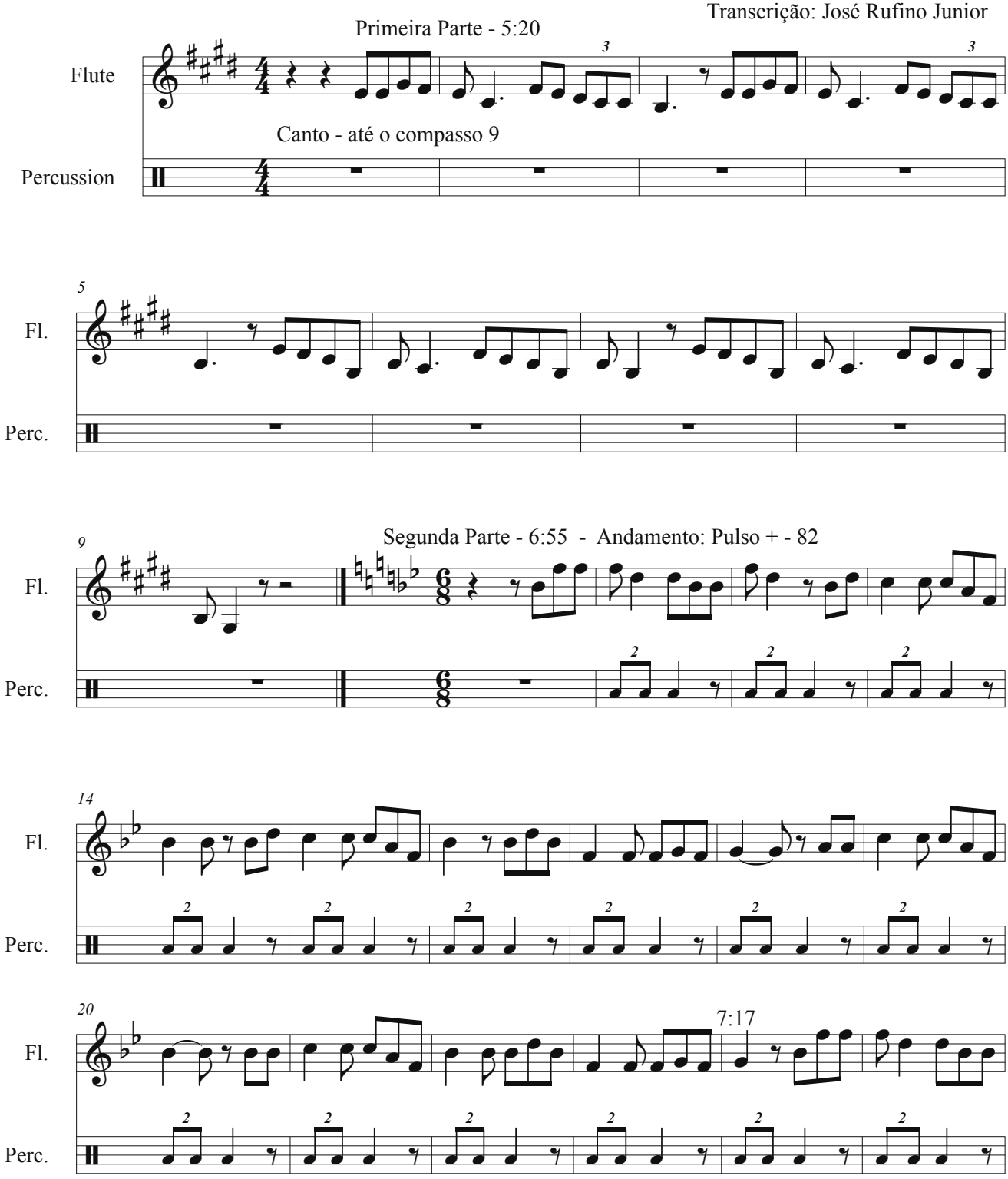
132 Os versos foram recolhidos nos dias 6 e 10 de julho de 2014.

Full Score

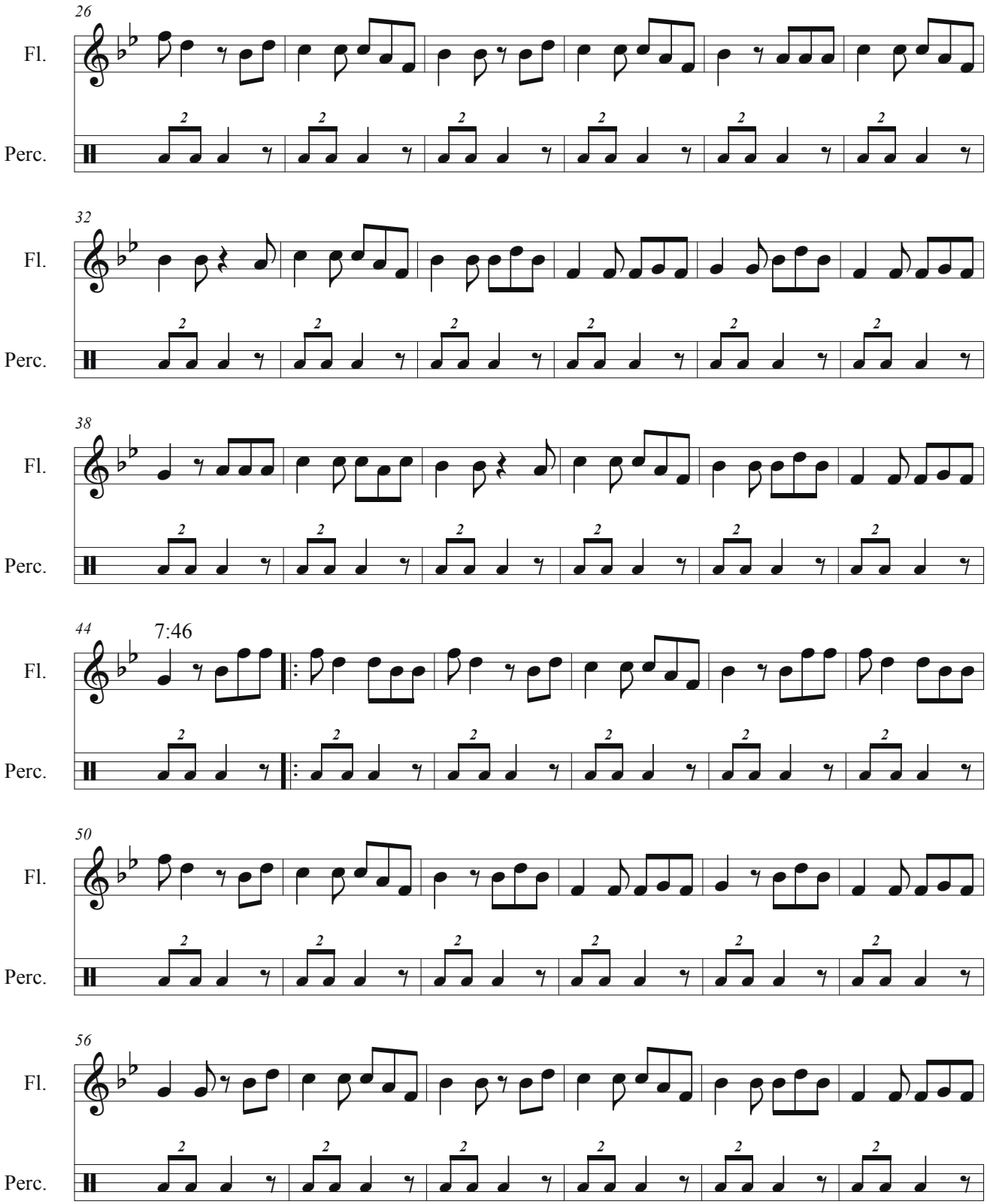
Coplas e canções de despedida do carnaval por Clemência Muquissai Urupe

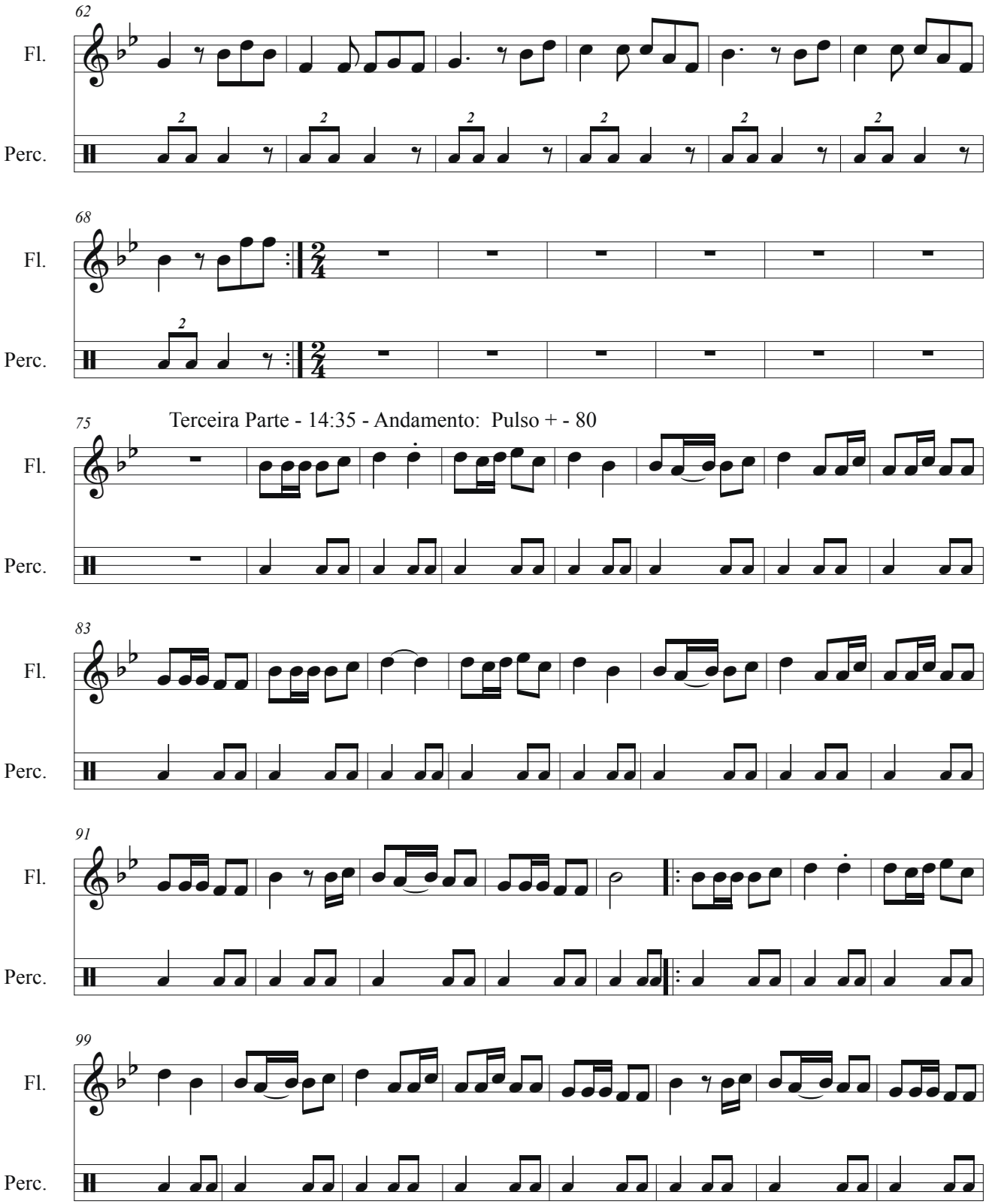
PASTA 1

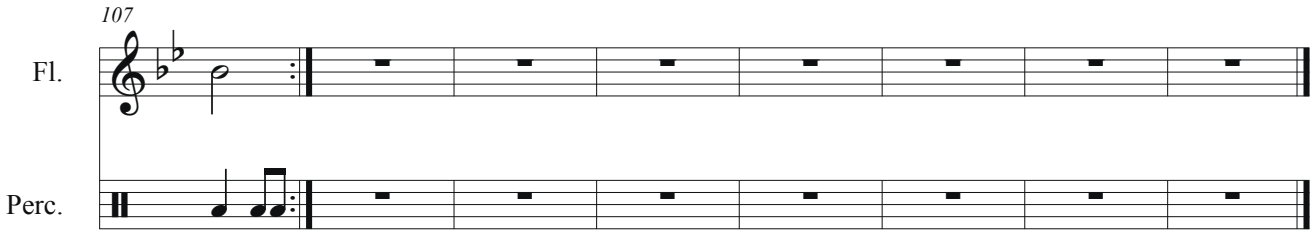
Transcrição: José Rufino Junior



Obs.: Nessa transcrição(segunda parte), embora não me foi possível grafar com precisão a parte rítmica, é possível perceber uma polirritmia - O pífaro toca a melodia em compasso binário composto enquanto se ouve a percussão fazendo o rítmo em binário simples(como representei).


26
Fl.
Perc.
32
Fl.
Perc.
38
Fl.
Perc.
44
7:46
Fl.
Perc.
50
Fl.
Perc.
56
Fl.
Perc.


62
Fl.
Perc.
68
Fl.
Perc.
75
Terceira Parte - 14:35 - Andamento: Pulso + - 80
Fl.
Perc.
83
Fl.
Perc.
91
Fl.
Perc.
99
Fl.
Perc.


107
Fl.
Perc.

Nos quinto e sexto dias, sábado e domingo, os Chiquitano de Vila Nova não brincam, mas bebem muita chicha. Algumas famílias guardam a bebida para servi-la especialmente no oitavo dia do Carnaval. Já em outras localidades, no domingo, realizam o ritual do "*carnavalito*", como é chamado o seu enterro. As narrativas chiquitano afirmam que, após o enterro do Carnaval, aumenta a incidência de doenças, sobretudo naqueles que não participaram da festa.

3.4.6. Oitavo dia – o "Carnavalito"

No oitavo dia do carnaval os Chiquitano realizam a cerimônia *carnavalilito* ou, ainda, o "*enterro do carnaval*". No Brasil, conheci o rito que acontece na comunidade Nossa Senhora Aparecida.

O "*carnavalito*" se identifica com o ritual funerário, cujo personagem é representado por um boneco (chamado também de "*muñeco*") confeccionado com folha de bananeira amarrada com fibras de taquara, portando sobre a cabeça um chapéu, uma calça longa e, por cima, um vestido branco, sendo (a roupa deve ser branca, porque é assim que os Chiquitano enterram seus mortos); na boca um charuto ou cigarro, com o qual o boneco poderá fumar. Os Chiquitano dizem que o boneco possui a aparência do carnaval, que nasce grande e morre pequeno.

O boneco *carnavalito* é colocado ao lado da mesa, sobre a qual estão os santos da família, das velas acesas, da água, do sal e de uma bandeira preta. Ao redor estão os participantes da aldeia. Rezam conjuntamente e em voz alta o "*Pai-nosso*" e a "*Ave-Maria*", com um "rosário" nas mãos. Em seguida, a mãe do boneco, – um homem usando um vestido de mulher – carrega-o nos braços e depois o coloca em sua cintura. Do outro lado do corpo, carrega uma garrafa de chicha, que será servida durante as paradas pelas moradias. Ao lado da mãe do boneco está o pai – uma mulher vestida de homem, que carrega um chicote para "*surrar*" todos aqueles que mexerem, brincarem ou insultarem seu filho, o *carnavalito*, arriscando retirá-lo de seu colo[133]. É importante considerar que o carnaval é uma entidade que tem pai, mãe, padrinho, madrinha, será batizado e nominado.

Somente ao final da cerimônia, após seu batismo, é que o boneco *carnavalito* será nominado por seus padrinho e madrinha, por isso antes desse rito usa duas roupas, masculina e feminina, considerando que, após receber o nome, se definirá que o Carnaval deve ser masculino. Outro aspecto que

133 A cerimônia foi realizada na casa do cacique, mas poderá ocorrer também na também no espaço da capela da comunidade.

chama a atenção na cena é a troca de papéis de homens e mulheres, por meio de relações ritualmente modificadas, sendo possível observar comportamentos distintos, vestuários incomuns em relação ao cotidiano: um homem se torna a mãe e uma mulher torna-se o pai, redefinindo suas identidades tanto em termos de sexo, quanto de maternidade e paternidade.

Um homem carrega uma bandeira preta e dança na frente dos pais do boneco *carnavalito* e ainda deve percorrer a aldeia e adentrar todas as moradias pelas quais as bandeiras coloridas atravessaram no terceiro dia de carnaval. Os participantes seguem por trás, brincando com água, perfume, tinta vermelha produzida com urucum e pó branco (nessa comunidade, usam polvilho de mandioca). As mulheres lançam as substâncias sobre os corpos dos homens que, por sua vez, lançam-nas sobre os corpos das mulheres.

Os participantes tentam retirar o boneco do colo de sua mãe, puxam seu cabelo, retiram seu chapéu, e o pai tenta impedi-los, batendo-lhes fortemente com o chicote. Não há restrições para apanhar: velhos, crianças, padre, mãe, pai e pesquisadores poderão receber chicotadas. Tentei puxar as mãos do boneco e levei uma chicotada muito forte! Nem mesmo as velhinhas são poupadas.

As músicas tocadas no c*arnavalito* são as mesmas do carnaval. O "*fifaneiro*" da comunidade não tocou nesse dia, porém dois músicos visitantes da Fazendinha e da Pescaria Monte Cristo, que nos acompanhavam, tocaram o dia todo. Os "*caixeiros*" eram músicos da própria aldeia: um deles o cacique, o outro irmão do "*fifaneiro*" de Monte Cristo.

Em uma das moradias, uma jovem se aproximou do boneco e o vestiu com a roupa de seu filho, exclamando: "*Ano passado, o carnavalito não passou em minha casa e meu filho adoeceu o ano todo; desta vez, eu não posso deixar de recebê-lo*".

No final da manhã, as mulheres prepararam o almoço, servido em uma mesa improvisada dentro de uma moradia em construção. Os participantes fizeram uma pausa e comeram juntos. Após o almoço, continuaram a dançar pela aldeia com o boneco, ao som do *fífano*, até o início do pôr do sol quando, dançando, se dirigiram à moradia do cacique para o enterro do carnaval.

Figura 38: O carnavalito e a benzeção da bandeira preta

Fonte: Trabalho de campo, comunidade Nossa Senhora Aparecida, Vila Bela da Santíssima Trindade, fevereiro de 2013.

Antes do enterro, escolheram os padrinhos do boneco. Na ocasião, sugeriram meu nome e do padre para madrinha e padrinho. Se aceitássemos, teríamos por obrigação voltar no próximo Carnaval para desenterrá-lo. Dona Tereza, da aldeia Fazendinha, sugeriu que escolhessem pessoas da própria comunidade.

A regra é que os pais do *carnavalito* escolham um padrinho (uma mulher travestida de homem) e uma madrinha (um homem travestido de mulher) para batizar o boneco.

A música não para. No quintal da casa do cacique, um homem portando um novelo de linha de algodão mede o tamanho do boneco e abre um buraco no chão com uma ferramenta. Todos os participantes continuam dançando ao redor da cova aberta.

Os pais do *carnavalito* pedem aos padrinhos que batizem seu filho antes de enterrá-lo. A madrinha o carrega em seus braços e faz, por três vezes, o sinal da cruz, com um galho umedecido em água, dando o nome para o boneco. Depois, cumprimentam-se como comadre e compadre. O boneco, depois de permanecer nos braços da madrinha, é entregue para a mãe; em seguida, é carregado pelo padrinho e depois pelo pai. Ocorre uma saudação entre os compadres e comadres.

Figura 39: O batismo do carnavalito e o compadrio.

Fonte: Trabalho de campo, comunidade Nossa Senhora Aparecida. Vila Bela da Santíssima Trindade, fevereiro de 2013. Imagem de vídeo.

Antes de ser enterrado, o *carnavalito* recebe, portanto, um nome escolhido pelos padrinhos e deve ser masculino. Nesse dia, o seu nome foi Manoel Arroio Aguaio, porque seu pai se chama Genisvaldo Rodrigues Aguaio e sua mãe Renan Rodrigues Arroio. O nome do boneco deve ser masculino, porque "*o carnaval é masculino*" - argumentaram o Manoel Massaí Manacá e uma anciã da família Macoño de Vila Nova Barbecho. Após esta cerimônia, pais e padrinhos tornaram-se compadres e os padrinhos enterram Manoel Arroio Aguaio, depositando-o na cova. Seu pé ficou na direção da entrada da casa e da estrada. Os participantes lançaram terra sobre o seu corpo, fecharam a cova, fizeram um trabalho de modelagem do túmulo, com as

mãos, jogaram água e, por cima, acenderam velas. A música continuou durante toda a cerimônia. Diante do túmulo, rezaram o "*Pai-nosso*", por ser considerada a "*reza forte*" em relação às demais, e o túmulo foi chamado de "*casa*".

Figura 40 e 41: Rito de enterro do carnavalito

Fonte: Fonte: Trabalho de campo, comunidade Nossa Senhora Aparecida, Vila Bela da Santíssima Trindade, imagens extraídas de vídeo gravado em fevereiro de 2013.

O cacique fez um discurso cerimonial e chorou. Pediu ao carnaval "*força*" e "*saúde*", para a continuidade de seu trabalho naquela comunidade. Sua neta também chorou; alguns se emocionaram. O *carnavalito* Manoel foi enterrado e só se levantará no próximo ano, quando o carnaval retornar novamente para fazer a alegria dos Chiquitano. O nome do boneco, seus pais e padrinhos foram registrados em um caderno, que permanece aos cuidados de uma liderança da comunidade.

No ano seguinte, o ritual terá início no local onde foi enterrado o boneco. Antes de iniciar a festa, o dono da casa identificará o local do túmulo e lá enterrará uma garrafa de chicha e outra de tinta vermelha feita à base de urucum. Os padrinhos desenterrarão o Carnaval, então chamado de Grande, juntamente com a bebida e a tinta e darão início ao ritual[134].

Alguns dias após o carnaval, eu ainda estava na aldeia Vila Nova Barbecho quando, uma mulher de Santa Antônio, irmã da esposa do cacique, foi visitá-la; tomou café, chá e comeu pão. Ela me saudou, dizendo: "*Feliz Ano Novo!*". Isso se passou no dia 20 de fevereiro de 2013. E logo pensei: "Afinal, o fim do carnaval é o início de um tempo, o ano novo". Nesse período, percebi que são frequentes as visitas aos parentes e o convite para a chicha.

3.5. CARNAVAL

Neste capítulo procuramos compreender o carnaval a partir das diferentes narrativas míticas chiquitano e das ações rituais etnografadas da festa. O carnaval é descrito como entidade não humana em dois momentos particulares da cerimônia: quando é "desenterrado" e ressuscita de seu túmulo juntamente com uma garrafa de *tavaurch* (chicha) e outra garrafa de tinta vermelha, substância associada a *nótórch* (sangue). Neste momento, o carnaval não possui uma representação visível, sendo identificado como "espírito" (*nausupurch*), contudo, a entidade é descrita por alguns anciãos como grande em tamanho, velho em idade e masculino em gênero.

No fim do ritual, em seu oitavo dia, o carnaval torna-se um ser visível, pequeno em tamanho, marcado em sua condição de pré-nascimento e ainda pela duplicidade de sexo, usando um vestido branco (mulher) e uma calça comprida (homem) quando será chamado *carnavalito.* Possui pai e mãe (travestidos) que o carregam no colo por toda a aldeia e, por ser ainda *kurschananka* (criatura), é batizado por um padrinho e uma madrinha (travestidos), depois desse rito recebe um nome masculino para, finalmente ser "enterrado", como *kristianuka* (gente, cristão), com sexo definido.

Vimos que, no mito chiquitano dos gêmeos demiurgos, que personificam Sol e Lua, ambos tornam-se importantes no ordenamento do mundo, mas são separados através de seus distintos papéis, de seus diferentes talentos que se opõem, são ainda individualizados em gênero masculino e feminino. A teoria dos mitos do gêmeos nos orienta pensar que o mundo chiquitano é concebido como unidades que conteriam

134 Infelizmente, não conheci a primeira fase do Carnaval nesta comunidade. Depois de etnografar o *carnavalito* estive duas vezes na comunidade Pescaria Monte Cristo junto a uma família de anciãos, na primeira havia pessoas doentes na casa e não houve condições de conversar sobre o Carnaval, apenas de socorrer cinco vítimas de uma forte virose que se abateu sobre a região.

dualidades que devem se diferenciar. Chama a atenção, ainda, na compreensão do Carnaval, esta associação com a gemelaridade.

Surpreendentemente, o episódio do Carnaval e do *Carnavalito* nos remete ainda à "sentença fatídica" em "Historia de Lince", analisada por Lévi-Strauss (1993, p. 58 -67). O mito jê se refere a um filho que ressuscita, e guardaria uma dupla natureza, possuidor de poderes mágicos, cuja condição assusta os moradores da aldeia, que o matam em uma fogueira. A passagem para a existência lhe permitirá afastar a ambiguidade de um gêmeo de si, que deverá nascer para que seu sexo seja discriminado.

Como já tratamos anteriormente, a narrativa da gemelaridade é tema do Carnaval, e apenas um desse par poderá nascer; ou ser discriminado, através da escolha pelo masculino. Os Chiquitano atribuem a autoridade ao masculino que ocupa na aldeia os cargos de chefia, de músicos e, ainda é o que transmite os "sobrenomes indígenas" para as gerações futuras. Já a mulher é narrada a partir do incesto com o pai, e dessa relação nascem gêmeos; no mito do dilúvio a esposa de Noé não teria acreditado no chamado de seu marido que, embora estivesse morto, teria ressuscitado para buscá-la e alçar a imortalidade; por este motivo, instaura-se a vida breve.

O dilúvio de água corresponde ao último dos cataclismos da terra que, em seguida, teria se estabilizado com o surgimento das serras e dos montes, considerando que qualquer vento a derrubava. Este marcador geográfico e temporal, faz-se presente nas canções do carnaval chiquitano, sendo o lugar sobre o qual se levantou uma "cruz" . A teoria chiquitano associa a estabilidade da terra com a vinda de "Jesus Cristo" , ou poderíamos conjeturar com o mito da "origem dos brancos", isto porque algumas narrativas afirmam que, após o dilúvio, o mundo teria sofrido transformações, reduzido o "tempo de fartura" e intensificado a dedicação das famílias chiquitano ao trabalho. Mas isto requer um investimento em pesquisas futuras.

O carnaval chiquitano propõe, dentre outros aspectos já abordados, a concepção cíclica do tempo e, dessa forma, a sucessão geracional, tendo como tema a morte; prescreve a "obrigação" das famílias da aldeia de alegrar as *nausupurch* (almas) dos parentes falecidos para que não sejam esquecidas e, juntamente com essa "memória do parentesco", renovem as regras do respeito formuladas através dos termos de parentesco, autoridade das chefias, o compadrio e a instauração da diferença entre os sexos que, depois da festa, deixam de brincar e voltam a se respeitar. Deixar de realizar a festa resultará em doenças, feitiços, brigas, divergências e conflitos na aldeia.

O tema da vida breve é afirmado na cerimônia do carnaval e a imortalidade é garantida às *nausupurch* (almas) que realizarem os ciclos temporais na terra e os percursos até a glória, como será demonstrado no capítulo seguinte. O carnaval é o mediador dos vivos e dos mortos e, nos dias da festa as *nausupurch* (almas) dos

parentes falecidos retornam à aldeia, quando são recebidos pelos seus anfitriões. Por esta razão os dias são perigosos, as "almas" são portadoras de substâncias patogênicas, como veremos mais adiante; fazendo adoecer os vivos, atraindo-os para a morte. O carnaval tem poder para produzir *pokununkurch*[135] (alegria) e *kosiurch* (força) para a eficácia ritual de cura, dissipação das doenças, proteção contra as influencias malignas que emanam tanto dos vivos quanto dos mortos.

A *matchupekakarch* (brincadeira) no carnaval se revela como uma relação movida por gestos corporais, palavras e mudança de posição de homens e mulheres; isto pode ser visível quando homens se vestem de mulheres e mulheres de homens. Os protagonistas mudam do lugar que definem suas identidades. O carnaval grande é velho e o mesmo carnaval é também pequeno; a esposa se identifica com o marido e o pai do carnaval. A mulher vestida de homem carrega um chicote para bater nos participantes que atormentam seu filho; sua "força" e seus gestos a colocam na posição de "pai". O homem vestido de mulher se posiciona como a mãe; o padrinho como madrinha e a madrinha se identifica com o padrinho. Após esse conjunto de modificações, outros gestos se manifestam entre os participantes que entram na brincadeira e alteram seus comportamentos; as mulheres se expressam como homens e, estes como mulheres.

Os afetos extravasam a ponto de, em algumas comunidades, encenarem uma "luta simulada" ou uma "guerra", também definida como "brincadeira". Observei que este modo de brincar ocorre entre pares opostos (homens e mulheres) que têm divergências cotidianas entre si e representam famílias de sobrenomes distintos, embora não me pareceu que isso se constituísse numa regra; o ataque inicia quando um joga água no outro, ou outra substância com odor fétido, algo que seria descartado ou lançado aos porcos, e o outro reage, agarra-o, derruba-o e ambos permanecem por um tempo no chão, cada um tentando dominar o outro, simulando uma luta. Em alguns casos, logo são separados, mas isto pode variar e os participantes deixam que o casal fique ali por um tempo, "brincando" diante dos participantes. Quando alguém intervém, a "brincadeira" cessa ou, quando um cede, o outro reduz a dinâmica. É possível que alguém saia dali fisicamente afetado, não sendo nada incomum se ferirem ou se machucarem, mas, como é carnaval, é dia de alegria e isso é também brincadeira, portanto, não é motivo para que ambos se zanguem. Horas depois, é como se nada tivesse acontecido. O que se verifica é que, em cada comunidade, a "brincadeira" possui uma dinâmica, dando ênfase a algumas expressões mais que a outras.

---

135 Na língua chiquitano *pokunukurch* é "Alegria", termo recolhido durante trabalho de campo junto a Clemência Muquissai Urupe, transcrito por sua neta Saturnina Chué. A lingüista Santana (2012) apresenta em sua tese o termo transcrito como *pókununha'a*: alegre e contente.

Experiência análoga foi observada por Lagrou (2006, p. 81-82) que descreveu o ritual de fertilidade Kaxinawa, denominado *katxanawa*, identificado de "*nosso carnaval*" por uma liderança kaxinawa. De acordo com a antropóloga, a performance é produzida através de gestos e "guerra dos sexos"; apresenta cantos improvisados, homens vestem as roupas de suas mulheres e carregam os filhos; e usam termos compreendidos como "insultar a vagina e insultar o pênis". Há brincadeiras eróticas, tendo como objetivo a alegria e o aumento da fertilidade. Para a autora, não se trata de uma rivalidade entre gêneros. Os insultos sexuais são relacionados a "convites disfarçados" e as brigas de brincadeira entre os sexos de metades opostas tornam-se regra. A autora argumenta que a "comunidade inteira se comporta como um jovem casal, jocosa e abertamente despertando o desejo sexual e invocando os poderes da fertilidade para as pessoas, as roças, as plantas". Para tanto, os espíritos donos das espécies são convidados a comer, beber, dançar, cantar e ser alegrados com vistas a obterem a eficácia ritual da fertilidade.

O carnaval chiquitano se aproxima em alguns aspectos do rito de fertilidade Kaxinawa quando, por meio da performance (guerra dos sexos) um grupo de mulheres – ou apenas uma mulher – agarra um homem, levando-o para lugares onde se formaram poças d'água parada em decorrência das intensas chuvas e ali os atiram na água, e esfregam seu corpo na lama. Na aldeia Vila Nova Barbecho, o contrário também é possível, ou seja, homens capturarem mulheres. Mesmo que as ações sejam improvisadas, a regra é sempre a mesma: mulheres brincam com homens e homens com mulheres. Quando os participantes riem, é sinal de que as ações foram compreendidas e bem-sucedidas. Os gestos eróticos se caracterizam por bater nas nádegas um do outro, colocar barro dentro das calças dos homens ou nos seios das mulheres, baixar as calças dos homens ou ainda puxar as roupas das mulheres. Algumas mulheres capturam meninos e os deixam publicamente nus. É comum crianças brincarem entre si, e adultos entre adultos.

As brincadeiras chiquitano no carnaval se aproximam do que Lagrou (2006) chamou de "convites disfarçados", entretanto, a mudança de posição de homens e mulheres enfatiza as diferenças entre os sexos, pois o ritual não tem como objetivo somente a fertilidade, que seria mais um de seus aspectos constituintes.

Um grupo de homens poderá se organizar para capturar uma ou mais mulheres; neste caso, as mulheres reagem e respondem de maneira organizada, a fim de se protegerem ou revidarem naqueles que se tornam alvo. A iniciativa poderá partir tanto de homens quanto de mulheres, contudo chama a atenção o contraste das ações femininas, que diferem daquelas do cotidiano constituídas por práticas discretas, pois em hipótese alguma uma mulher se manifesta livremente com um homem, nem mesmo o seu marido. No entanto, a brincadeira no carnaval é uma ação coletiva e neste dia homens e mulheres se relacionam de forma livre através de gestos, que não são desaprovados por nenhum dos participantes.

Bateson (2006 [1935]) a partir dos Iatmul da Nova Guiné, reconheceu na cerimônia *naven* uma complexidade de relações, identificações e posições em que homens e mulheres estão envolvidos na "produção de pessoas". Nesta direção, Houseman & Severi (2002), a partir da obra de Bateson, constroem uma abordagem relacional do ritual, através do conceito de "condensação ritual" em que a analise está nas ações de um contexto ritual, visto como "atuação simultânea de modos de relação formalmente contrários". Essa *"rede de relações ritualmente modificadas, alteram ainda os comportamentos dos demais participantes"* (SEVERI, 2009, p. 467). De acordo com este antropólogo, são as ações e as imagens que desempenham um papel crucial no jogo de "transformação da identidade".

Os autores propõem que as afirmações de identidades são ao mesmo tempo testemunho de diferença:

> [...] exibições de autoridade são também demonstração de subordinação que, ao serem incorporadas, tornam-se distintas daquelas do cotidiano. A ação ritual se eficaz afeta a interação ordinária tornando-se evidente a mudança gerada entre o antes e o depois do ritual (HOUSEMAN, 2003, p. 80).

A transformação das identidades pode ainda ser observada quando alguns homens chiquitano, que não possuem cargo de chefia nas aldeias, mudam de posição no carnaval. Durante a semana trabalham em fazendas, não participam da vida coletiva na aldeia e podem se apresentar embriagados nos finais de semana. Esta condição os impede de serem convidados para formalizar relações de compadrio, porque não figuram como pessoas que manteriam as regras de respeito; raramente são convidados para tratar da organização do carnaval. Entretanto, durante o ritual, assumem funções importantes, como carregar as Bandeiras no terceiro e no quarto dias da festa, ou ainda como "*musiqueiros*" tocadores de caixas. Ao participarem diretamente nas ações rituais, esses homens tornam-se personagens respeitados, recebem novas identificações: "*bandeireiros*", "*musiqueiros"*, «*caixeiros*", ou "*encarregados da chicha*". Tornam-se, portanto, outros, e sua participação adquire elevado grau de prestígio. Esses homens mantêm-se sóbrios, atentos e dedicados durante todas as fases nas quais estão envolvidos, cumprindo com as "obrigações" que lhes foram atribuídas, pois as levam muito a sério! No carnaval, as posições de identificação se alteram e se alternam, o que parece criar o deslocamento de um domínio para o outro.

Homens que, no cotidiano, deixaram de cumprir regras de convivência pautadas nas relações de respeito, e cometeram incesto, agressões às suas esposas, brigas com seus compadres e práticas de feitiçaria, deixam de ser convidados para participar das atividades festivas e religiosas, para beber chicha ou em reuniões de decisão na aldeia. São afastados do convívio social, como punição; por isso sentem-

se envergonhados. Em alguns casos, são obrigados a sair da aldeia e procurar outra comunidade para viver; podem continuar em sua própria casa ou na casa de seus pais mantendo uma relação social restrita. Há casos em que pais, parentes ou compadres solicitam em uma reunião a permanência da pessoa na aldeia, investindo em sua mudança de comportamento; raramente alguém se opõe.

Este indivíduo, embora tenha infringido as regras de respeito, poderá ser incluído na ação ritual e tornar-se um protagonista, beber chicha, dançar e brincar conjuntamente. A ele ninguém pedirá ou exigirá nada, apenas que participe da "alegria". Em uma festa de carnaval, um deles se tornou o brincalhão, o bufão, o personagem que provocava riso; deixava-se tocar pelos participantes, recebia água, barro, tintas coloridas e se colocava na posição criativa de gestos desregrados junto às famílias da aldeia e visitantes indígenas e não-indígenas que participam da festa.

A cada ano aumenta o número de visitantes no carnaval da aldeia Vila Nova Barbecho das comunidades San Fabiano, Vila Picada (Brasil) San Antônio (Bolívia), que participam especialmente no terceiro dia da festa, quando ocorre a cerimônia para as bandeiras coloridas e o almoço comunitário. Estas famílias não se auto-identificam chiquitano, mas possuem relações de parentesco com os seus anfitriões e, quando chegam no segundo dia da festa, encontram uma moradia que os recebe para ali hospedar-se. A maioria chega no terceiro dia e, no final da tarde, retornam para suas comunidades. Outros visitantes são os não-indígenas que pertencem à equipe da Missão de Solidariedade aos Chiquitano que apóiam a cerimônia.

Os Chiquitano dizem: "*Quem não quer brincar, não venha ao nosso Carnaval*". Isto porque os visitantes não são expectadores, embora muitos tentem permanecer à distância, observando os anfitriões brincar e bailar. Na perspectiva chiquitano, os visitantes são atores importantes e não serão poupados das relações jocosas, mas capturados e embarrados, molhados ou submetidos a jogos de caráter cômico; substâncias fétidas serão lançadas em seus corpos e a eles serão dirigidas expressões e termos que provocam risos.

Dentre os visitantes que participam do carnaval os jovens constituem maioria e chegam à aldeia com suas motocicletas e as escondem ao longo da estrada, porém sem resultado, pois, afinal, para lá seguem as jovens chiquitano com barro, tinta e água, encontram-nas, embarram-nas, ligam-nas e saem andando sobre elas pela aldeia, obrigando-os a se aproximarem. Logo, são raptados e levados para dentro da roda. É somente no dia do carnaval que esses acontecimentos são vividos, porque a relação entre um visitante e os donos da casa ou membros de uma família, no dia a dia da aldeia, é estabelecida através da evitação. Como vimos no CapítuloII, os termos de classificação de respeito definem os vínculos da relação, a fim de que se mantenham sempre à distância. As jovens quase não se expõem diante de uma visita

e não participam das conversas entre o dono da casa e o visitante, permanecendo dentro da moradia, embora possa ouvir e observar à distancia.

Participar do ritual do Carnaval é, portanto, para as visitantes e os Chiquitano uma decisão séria para que seu resultado seja eficaz.

Figura 42: Quadro síntese da cerimônia Carnaval

Ciclo	Ação Ritual	Temas	Instrumentos Musicais
Primeiro dia	Desenterro do Carnaval	Carnaval Grande Renascimento-imortalidade Chicha Tintas vermelhas	Fífano, caixas, bombo Música do Carnaval - Alegria
Primeiro dia Segundo dia Terceiro dia	Rezas, Dança em círculo, sentido horário e anti-horário; Consumo de chicha ; Brincadeiras com água, barro, tintas coloridas e outras substâncias; Curussé, copla carnaval.	Festa Alegria Conjunção dos diferentes domínios Suspensão das regras do respeito para as regras da brincadeira.	Fífano, Flautas, caixas, bombo Música do Carnaval, Alegria
Terceiro dia	Cerimônia das Bandeiras coloridas: Branca, azul, vermelha, amarela, verde. Cerimônia dos Açoites entre parentes, padrinho e madrinha	Luta, Separação Mito do Dilúvio, morte Reinício do respeito e atualização das regras do parentesco	Fífano e flauta Música para as Bandeiras
Quarto dia	Cerimônia da Bandeira Preta	Morte, luto	Fifano e flauta Música e canções de despedidas do Carnaval.
Quinto dia	Silêncio Consumo de Chicha		
Sexto dia	Silêncio Consumo de Chicha		
Sábado	Silêncio Consumo de Chicha		
Domingo	Carnavalito Carnaval pequeno Batismo, Nominação Relação de Compadrio Enterro do Carnaval	Morte, Luto, Início do respeito	Fífano e flauta Música do Carnaval-Alegre Canções de despedidas do Carnaval

4. O CARNAVAL E OS SERES DO COSMOS

> "[...] aquele que participa do carnaval, o povo, é o senhor absoluto e alegre da terra inundada de claridade, porque ele só conhece a morte prenhe de um novo nascimento, porque ele conhece a alegre imagem do devir e do tempo [...]"
>
> (Goethe, *apud* Michael Bakhtin, 1987, p. 218)

O carnaval foi descrito no capítulo antecedente como *pokununkurch*[136]: Alegria, ou a festa da Alegria Universal. A produção da alegria ocorre através da música, canção, dança, consumo de chicha, riso e comicidade, brincadeiras e palavras cerimoniais. A sequência ritual é ordenada e prescritiva, e os conteúdos míticos são enfatizados; as práticas relacionadas com as regras do respeito, autoridade, compadrio e parentesco dão lugar às *matchupekakarch* (brincadeiras); as posições entre homens e mulheres invertem-se; as rivalidades e divergências entre membros desse coletivo são suspensas nesses dias para beberem, dançarem e comerem juntos; o medo dos espíritos maléficos que provocam doenças dá lugar ao riso cômico, pois, como afirmou Pierre Clastres (2003, p. 162), *"o riso revela-se um equivalente da morte, e o ridículo também mata"*.

Os elementos constituintes da Alegria são capazes de afetar os participantes no carnaval com o propósito de alterar os modos de relação cotidianos, agradar e expulsar *nóchkórch* (doença), *nausupürch* (espíritos dos parentes falecidos), e por fim reordenar a vida. O objetivo deste capítulo é compreender a festa como expressão da alegria para se opor à tristeza, à morte e ao medo das entidades sobrenaturais que provocam doenças e perigo aos chiquitano.

Para Viveiros de Castro (2008, p. 70), a alegria entre os Yawalapíti tem o sentido de transformação; o domínio do ritual estaria no fazer, assim como na alegria. O antropólogo adverte que o mito é triste e o ritual alegre. As narrativas recordariam a diferença entre um modelo e sua réplica inferior, entre um espírito e sua representação esquemática, entre um evento e sua evocação memorativa. O ritual transformaria em alegria a tristeza causada pela ciência dessa diferença, ao aproximar a atualidade dos sucessos ocorridos no mito. Mas a diferença entre festa e realidade é marcada, o ritual repete aquilo que, no mito, era autenticidade, e hoje é mimese (idem, 2002, p. 70-71).

---

136 Em Chiquitano, *Pokunukurch* é Alegria, termo recolhido durante trabalho de campo junto a Clemência Muquissai Urupe, transcrito por sua neta Saturnina Chué. Santana (2012) apresenta em sua tese o termo transcrito como *pókununha'a*: alegre e contente.

Segundo Lima (2005, p. 249), a bebida *Cauim* entre os Juruna é fonte de alegria, porém desperta ciúmes e desejo sexual ilícito. Dessa maneira, a embriaguez evolui da alegria para a raiva, e desta para o mutismo. Neste sentido, a raiva e a violência não são antissociais ou pré-sociais, sendo importante compreendê-las sem individualizar o problema já que, no dia seguinte, era como se nada tivesse acontecido.

Entre os Chiquitano, o riso inibe a braveza que eventualmente poderá surgir durante o carnaval, em decorrência do encontro entre grupos distintos, opostos ou rivais; os gestos que provocariam raiva são ridicularizados. Ações que, aos olhos de um estranho, são interpretadas como violentas são chamadas de *matchupekakarch* (brincadeiras). Mesmo que no dia seguinte as pessoas apresentem ferimentos, corpos machucados, fisicamente afetados, não se fala mais nisso, pois tudo é o resultado do jogo cômico.

Barcelos Neto (2008) analisa que, para os Wauja, a beleza teria seu lugar no fazer, tendo como ponto máximo a fabricação do corpo. Para este antropólogo, a alegria começa com a beleza, fartura de comida, música e dança, e seu oposto seria a "braveza"; o ritual tem como princípio "domesticar" os seres não humanos, sua monstruosidade e sua potência patológica.

Uma anciã de sobrenome Chuê de Vila Nova Barbecho descreveu o sentido da Alegria ao argumentar que, no carnaval, os santos são levados à varanda para receber a santa Alegria. Nesses dias as forças se juntam para alegrar, obter saúde e lutar contra a tristeza e a favor da amizade, da igualdade. Se nós fôssemos bravos, não haveria Alegria. A chicha ajuda a fazer Alegria. O carnaval e os santos beberam chicha, por isso não deve faltar o carinho da bebida. Se acabar a bebida, o carnaval vai embora e a bebida é importante para a alegria continuar.

O demiurgo Carnaval é associado a um santo que teria o poder da Alegria, de uma "força especial xamânica" que, juntamente com outras forças chiquitano, lutaria contra a tristeza, o medo, a braveza. A vida na aldeia é marcada pela separação entre os seres dos espaços domésticos daqueles seres sobrenaturais que vivem nos ambientes das serras, das águas, dos buracos subterrâneos, concebidos como perigosos e identificados como *nichich* (bichos, feras e demônios animais), patogênicos e portadores de substâncias que afetam os vivos por meio do contato. No tempo mítico, esses seres teriam sido humanos e transformaram-se em *nichich* (bichos), seres antropomorfos e com deformações anatômicas; seus corpos, portanto, diferem dos corpus de humanos.

Os Chiquitano classificam esses seres como tristes, bravos, portadores de substâncias com capacidade de provocar doenças, que se expressam na modificação dos corpos para a "animalidade". Os *nausupürch konhok* (espíritos dos mortos) agem de maneira semelhante aos *nichich* (bichos): sentem saudades dos vivos, dos parentes, tornam-se perigosos, destinados a raptar as *nausupürch* (espíritos) dos vivos, ou ainda ocupar seu lugar, fazer-lhes companhia.

Os campos antagônicos no ritual abrem-se, portanto, para o encontro (ou o mau encontro) e a comunicação; o carnaval seria o mediador dessa relação. Sztutman (2003, p. 4-5) reflete, a partir do pensamento de Lévi-Strauss, que o ritual atua pela lógica da contiguidade e faz com que o mundo dos diferentes homens e o dos agentes sobrenaturais se confunda, submeta partes e fragmentos em movimento de contato e comunicação intensos, misturando o que se encontrava apartado na esperança de fabricar uma realidade outra. No caso ameríndio, a comunicação ritual se faz transformadora: as partes em jogo se aliam, trocam substâncias (ou mesmo corpos) para, enfim, alterar-se. O antropólogo afirma ainda que o fracasso é seu próprio sentido: ou seja, ampliar uma ilusão tanto do que é possível conjugar forças díspares do universo quanto do que é possível conviver harmonicamente sob o signo de uma humanidade comum (idem, 2002, p. 4). A atividade ritual coloca em prática o processo de transformação e transposição do plano das relações empíricas à para o plano da comunicação com outros planos.

O personagem mítico Carnaval estava morto, e teria retornado de sua casa-túmulo antes que o Dilúvio de água inundasse o mundo. Isso implica em dizer que, na festa da alegria, os espíritos dos mortos retornam para a aldeia, mas a relação entre vivos e mortos constitui para os Chiquitano um processo contínuo.

4.1. OS MORTOS

> "É uma verdade: os mortos não devem aparecer, saltar a fronteira do mundo deles. Só vêm desorganizar a nossa tristeza. Já sabemos com certeza: o tal desapareceu."
>
> (Mia Couto, *Vozes Anoitecidas*)

De acordo com uma mulher chiquitano dos Chuê, o velho Noé havia desaparecido, mas no carnaval retornou e advertiu: "[...] *se vocês querem vir comigo, venham, pois todos os que estão na terra morrerão, todos serão finados. Só nós estaremos sempre vivos"*. Os que acreditaram em seu aviso e embarcaram na casa-barca adquiriram a imortalidade. Os demais morreram, transformaram-se em animais, plantas e outros seres que povoaram a terra. Embora Noé fosse uma divindade, teria morrido e retornado à terra.

Quando um Chiquitano morre, recebe uma cerimônia especial: seu corpo é banhado com água limpa e sabão, enxugado e vestido com um tecido branco, novo, confeccionado por alguém da família. À noite, realizam o velório com muitas rezas e o sepultamento só é efetuado no dia seguinte. Antes, o corpo era enterrado diretamente na terra, após ser coberto com um tecido, mas nos dias atuais utilizam um caixão de madeira e, dentro, colocam um par de calçados e objetos de grande estima, adornos, menos aqueles de cor vermelha, por serem associados ao fogo. Objetos que contêm ouro devem ser retirados do corpo, revelando o despojamento.

Em alguns contextos, instrumentos musicais e roupas usadas são destruídos e, em casos excepcionais, a família abandona a moradia que dividia com o defunto. Contudo, uma jovem defendeu que, atualmente, os materiais deixados de fora do caixão são distribuídos aos filhos, ao marido ou a um consanguíneo da casa. Abandonar a moradia tornou-se difícil em razão da restrição do espaço das aldeias ou das comunidades que se configuram em áreas delimitadas.

Todos devem trocar as roupas usadas na presença do morto e, após o sepultamento, lavá-las no córrego. Como as crianças são mais suscetíveis de serem afetadas, devem evitar participar do velório e do sepultamento; já os adultos, por sua parte, devem banhar-se logo em seguida na infusão de folhas do "*gonçaleiro*"[137], uma árvore cujas folhas são classificadas como "*abençoadas*"[138], para retirar o odor do morto, concebido como "*forte*". O temor está vinculado à possibilidade de se contrair o "*mocheó*", uma enfermidade que emana do odor frio da pessoa falecida e que exala no ar.

Se uma criança viva for afetada pelo frio odor do morto, adoecerá e poderá emagrecer, ter dificuldade para andar, pois as pernas não se sustentarão sobre os pés, podendo ter febre e até morrer. Para se livrar desse incômodo, a criança deve se submeter a um tratamento xamânico de banhos nas sextas-feiras de lua nova. Este procedimento é realizado com uma "*pedra branca*" coletada na serra do Barbecho que, após ser aquecida em brasa, adquire uma aparência avermelhada e permanece quente, sendo lançada em uma panela com água e folhas de "*gonçaleiro*"[139] para que fervam somente com o calor da pedra. Uma criança da aldeia recebeu esse tratamento após o diagnóstico de uma curandeira de que ela teria adquirido o "*mocheó*".

O morto não poderá ser carregado por nenhuma pessoa da família ou parente consaguíneo antes do sepultamento, caso contrário sentir-se-á "desprezado", e o sentido deste termo é o de alguém que teria sido retirado da aldeia, como se fosse uma coisa, ou comparado a um *nichich* (bicho); por este motivo, o corpo deve ser levado ao cemitério por um parente distante, ou ainda alguém com quem o morto teria relações de afinidade. Já o enterro é feito com a ajuda dos membros da família: os homens abrem o buraco e as mulheres transportam água para o cemitério e velas confeccionadas com cera de abelha. Lá, fabricam a "*casa-túmulo*" e acendem as velas por cima. Nada deverá restar na lata ou no pote de onde foi retirada a água, nem poderá ser trazido de volta para a aldeia, pois tudo o que foi usado na cerimônia, ou destinado ao morto, lhe pertence.

---

137 Astronium fraxinifolium.

138 Todos os objetos, plantas e animais, entre outros classificados como "*abençoados*", conteriam poderes especiais para agir contra os "*espíritos malignos*".

139 Também chamado em San Ignácio (Bolívia) de *pototó*.

Os anciãos orientam que a terra onde será enterrado o morto seja preta, macia e sem pedras – tão fértil quanto aquela que usariam para os bons cultivos. Ali, será aberto um buraco medindo o tamanho do corpo. Uma mulher esclareceu que a profundidade deve medir "sete palmos", para que o corpo possa ali habitar. O cemitério deve ser longe da moradia dos vivos, a fim de que o *nausupürch* (espírito do morto) não se aproxime ou atraia os vivos, não sinta saudades ou vontade de permanecer em sua companhia. Para os Chiquitano, quanto mais próximos dos mortos, maior é a probabilidade de as pessoas da comunidade serem atraídas para a morte. O túmulo passará a ser identificado como "casa", e a cruz de madeira, fincada sobre a "casa-túmulo", protegerá a *nausupürch* (espírito do morto) que ali viverá; a carne apodrecerá na terra, os cabelos se transformarão em raízes, o sangue em água. Como no mito chiquitano do Dilúvio de Água, o corpo do morto apodrece, vira cinza na terra e se transforma em plantas cultivadas.

Após o sepultamento do morto, os Chiquitano retornam à aldeia e preparam o alimento apreciado por ele, e também a chicha; tudo é levado ao pátio central e servido para que os participantes do rito funerário comam juntos. Esta refeição poderá acontecer na moradia do defunto, na sua parte externa. No início da noite, iniciam a reza chamada "*velório*", que dura oito noites seguidas, e os membros consanguíneos iniciam o luto, uma regra obrigatória à família, particularmente para o esposo ou esposa do falecido, que não poderá manter relações com outro homem ou mulher pelo período de um ano. Somente no fim do luto a(o) esposa(o) poderá se casar novamente, com outro(a) viúvo(a).

Assim que se completa um ano de falecimento do morto, a família, os parentes e os vizinhos realizam a cerimônia de fim do luto, efetuam uma visita ao cemitério e lavam a casa do morto, restauram sua estrutura, ornamentam-na com flores, rezam, cantam e acendem *mesünanarsch* (velas) confeccionadas com cera de abelha. Entretanto, são poucas as famílias que ainda confeccionam as velas; muitas preferem comprá-las nos mercados da vila mais próxima. Em seguida, dirigem-se para a aldeia, os membros da família do morto preparam e chicha e a refeição apreciada pelo falecido, todos comem e bebem juntos. Este encontro se assemelha a uma festa; ritualiza o aniversário de falecimento do morto. Assim como festejam os anos de vida, ritualizam os anos de falecimento e o fim do luto. Neste dia, espera-se que todos aqueles que participaram do sepultamento, um ano atrás, estejam presentes novamente, tornando-se este gesto uma regra.

Quando estive entre os Chiquitano da Bolívia, mais precisamente na antiga Missão Jesuítica de Chiquitos de Santa Ana e San Ignácio de Velasco, participei do sepultamento de uma defunta anciã de 94 anos. O corpo chegou dentro de um caixão ainda aberto, tinha sido transportado sobre um carro, e por trás vinham a pé os parentes, que seguiram em direção à igreja e ali, na porta de entrada, mantiveram o caixão para que o corpo fosse benzido com água pelo padre, com rezas da doutrina católica; dali, prosseguiram a pé, carregando o caixão até o cemitério.

Os parentes adentraram o cemitério e se aproximaram de uma cova já aberta, à espera do corpo. O choro das filhas e dos filhos homens da defunta aumentava a cada instante, em despedida. Naquele instante, o caixão foi trancado e os familiares mantiveram o choro. As filhas carregaram baldes de água e os deixaram próximos à cova. Os filhos homens utilizaram uma pá para cobrir o caixão com terra, na altura de quase um metro; as mulheres assumiram a modelagem do túmulo com as próprias mãos, usando a água como se fabricassem potes de barro e transformaram a terra que cobriu o corpo em uma forma oval. Acenderam velas ao redor e adornaram a cruz com flores brancas e azuis, confeccionadas em tecido.

Segundo Pacini (2012, p. 561; 563),

> [...] são as mulheres que moldam o túmulo em forma de útero e os homens fazem o buraco e colocam a terra sobre o corpo [...]. O modo como as mulheres preparam a abóbada de cima do túmulo, com água derramada sobre a terra para formar o barro, parece uma forma de refazer ou fabricar a placenta da terra e gerar a nova vida para esta pessoa que partiu.

Depois de fabricarem a casa (túmulo) da morta, apanharam uma de suas netas com menos de um ano de idade e a lançaram suavemente, três vezes, por cima do túmulo, num gesto de brincadeira. Dizem que é o modo de distrair a "*alma da morta*", que gostava muito de sua neta e por isso sentiria saudades e tentaria atrair a "*alma da criança*" para viver consigo, podendo inclusive provocar doenças e morte. Por este motivo, os Chiquitano usam a estratégia de "*brincar*" com a alma da morta, "*enganando-a*", para que se confunda e não leve a criança. Durante oito dias, realizaram o "*velório*" orientando *nausupürch* (espírito) da defunta para que faça o seu percurso até a glória.

A cerimônia do velório aconteceu na moradia de um de seus filhos. Assim que as pessoas chegavam, não se cumprimentavam de imediato; somente depois da reza e dos cumprimentos aos santos da família; dispostos sobre a mesa da sala principal é que realizaram o cumprimento cerimonial. Um por um dos participantes, após cumprimentar os santos, viraram-se de frente aos demais presentes e disseram: "*buenas noches*", uma breve saudação, recebendo a resposta de todos ao mesmo tempo: "*buenas noches*". Dessa forma seguiu o rito até que o último realizasse o seu cumprimento coletivo, com vistas a garantir a proteção da "*alma-sombra*" dos vivos. Ao final do velório, serviram chicha ou aluá, pipoca, bolo de milho, cigarro e cachaça.

Aloir Pacini (2012, p. 562) descreve que, em uma das novenas chiquitano da qual teria participado em Santa Ana, no nono dia, seria obrigatório convidar aqueles que estavam na reza para um "*trago*", porque seria um modo de afastar *nausupürch* (espírito) do morto e *nóchkórch* (doenças). Em outro contexto, o "*mestre de capilla*", Don Lucho, teria jogado a bebida na cabeça de quem o estava servindo – gesto que teria a mesma eficácia.

Outro rito para *nausupürch* (espírito) dos mortos acontece na Sexta-feira Santa, quando os Chiquitano realizam o velório ritual para Jesus Cristo. Assim que finda o enterro do carnaval, eles iniciam o luto ritual, que segue até a Páscoa. Na Sexta-feira Santa, antes da Páscoa, o personagem morto é Jesus. Embora sigam o calendário católico, há elementos que se aproximam de uma cerimônia mortuária, semelhante àquela que realizam para os seus parentes. Vejamos a descrição da cerimônia chiquitano de Sexta-feira Santa da aldeia Vila Nova Barbecho.

> A capela é preparada com cinco arcos das folhas do gonçaleiro ou Gonçalo, que protegem os vivos de doenças provocados pelo odor do morto; e amarrados com cordas de embira, em taquaras de tabocas que se sustentavam em pé, formando um ângulo côncavo. Esses três vegetais são identificados como abençoados, têm o poder de agir contra os 'espíritos maléficos'. Dizem que uma surra de taboca é capaz de transformar o encanto de um homem que teria cometido incesto e, portanto, se transformado em animal. Os arcos preparados para o ritual consistem em passagens obrigatórias para todos aqueles que participam do *velório*. Além dos cinco arcos externos, há dois internos e sobre a imagem de Jesus na cruz. Na entrada da capela, os arcos sustentam frutas doces, como banana quatro-quina, cana-de-açúcar e araticum, que permanecem até o oitavo dia, após a Páscoa, quando são retiradas e distribuídas às famílias que participaram da cerimônia. Na quinta-feira, a narrativa descreve que Jesus teria sido perseguido, entrado no jardim das Oliveiras e perturbado pelo demônio. Neste dia, os Chiquitano ficam acordados na capela em vigia (vigília) absoluta, sendo este o sentido maior do '*velório*': vigiar constantemente o morto para que não atente os vivos. Os participantes entram na capela de joelhos durante o rito *adoração*, que é o ato de se ajoelhar desde o início do arco das folhas da árvore Gonçalo, do lado de fora da capela, até o altar, sempre de frente para a cruz, nunca de costas. Ao se ajoelhar, a pessoa deve proferir rezas '*fortes*', que a livrem de doenças, do mal e da morte, como o Pai-Nosso. Em seguida levantam-se, dão três passos e novamente se ajoelham, e assim por diante, até chegarem ao altar. O procedimento é feito sempre aos pares. Observei que as mulheres realizam este rito durante toda a noite. Há roupas especiais para o velório nas cores preta, azul, roxa e branca, nunca vermelha. Todos os ornamentos devem ser retirados, brincos, colares, pulseiras; os cabelos devem ficar sempre soltos e os pés descalços. Uma mesa é preparada dentro da capela, a fim de que, à meia-noite, seja servido o '*Chá da Madrugada*' ou '*Chá amargo*'. Antes, consumiam chás de plantas amargas identificadas como '*veneno*'. Atualmente, servem o de capim-cidreira, ou de folha de laranjeira, café, pão, bolo de arroz e milho. Fora da capela, são improvisados alguns bancos; os homens adultos narram experiências e histórias sobre suas vidas e tomam chicha; as crianças brincam de correr uma atrás da outras, até que o sono lhes roube as forças e, então, se lançam sobre panos e cobertores que forram o chão da capela e ali adormecem, ao lado de suas mães. Quando os adultos se sentem cansados,

seguem para suas moradias, descansam um pouco e novamente retornam à capela. O velório é realizado durante três noites: quinta, sexta e sábado, até a zero hora. Antigamente cinco homens permaneciam vigilantes durante a noite, em pé. Um carregava uma '*espingarda de madeira*' e os demais se deslocavam no meio das pessoas, a fim de as manterem acordadas, cumprindo regras como deixar os cabelos soltos, retirar os calçados e adornos proibidos. Neste momento não há risos, embora alguns tentem segurar as expressões que possam se desviar das regras. O morto não pode ficar só e, quando um vigia se cansava, era substituído por outro. Na Sexta-feira chamada Maior, realizam a Via-Sacra, carregando a cruz por todas as moradias, de modo semelhante ao da doutrina católica e, às três horas, realizam uma Celebração, com uma mesa central na capela coberta por uma toalha vermelha, a cor do sangue derramado. Afinal, neste dia, Jesus morreu. Algumas restrições são recomendadas: os anciãos não tomam banho no córrego, porque compreendem que a água teria se transformado em sangue e poderia afetar os vivos, e suas '*almas podem ser capturadas*'. Na noite do sábado para domingo (a Páscoa), Jesus renasce, mas aparece e desaparece e continua perambulando pela terra. No oitavo dia, os arcos são desfeitos e as frutas doces distribuídas, quando iniciam, desde a Páscoa, a '*Mesiada*', refeição para os compadres. (Etnografia realizada durante trabalho de campo na aldeia Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião, 05 a 22 de abril de 2012).

Figura 43: Rito da Sexta-feira Santa.

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, abril de 2013.

Figura 44: Altar preparado para o rito da Sexta-feira Santa

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, abril de 2013.

Figura 45: Os Chiquitano participam do rito da Sexta-feira Santa

Fonte: Trabalho de campo, aldeia Vila Nova Barbecho, abril de 2013.

Uma anciã de Muquissai Urupe narrou que tinham o costume de, no oitavo dia de falecimento do morto, tocar doze vezes o sino mais alto da região; as batidas eram divididas em dois tempos de seis toques. Cada sequência era efetuada somente quando já não se ouvia mais por completo seu antecedente. A melodia era lenta, longa e triste. Enquanto o som se propagava pela região, os Chiquitano permaneciam de joelhos, porque concebiam que a *nausupürch* (espírito) seguia a intensidade do som ao encontro de Deus.

A melodia do sino despertava a *nausupürch* (espírito do morto*)* errante, que insistia em permanecer sobre a terra. Os Chiquitano de Vila Nova Barbecho esclarecem que os sinos da comunidade de Las Petas e de Ascención foram os mais usados para esse fim, quando ainda viviam em Tarumã. O sino é um ser "*abençoado*" e o tocador uma pessoa com habilidade e conhecimento dos diferentes sons e ritmos que se comunicam com as "*almas*". Uma anciã desta aldeia disse: "*Onde tem sino, tem tocador certo, uma pessoa responsável só para este serviço*". Os sinos são tocados aos domingos, em dias de festas, rezas, no sábado quando fazem o rosário e em situações de avisos[140].

Da terra, a *nausupürch* (espírito) do morto segue um longo percurso, atravessa obstáculos até chegar à *glória*, lugar onde estão as divindades, os santos, os seres imortais. Contudo, os mortos poderão levar muito tempo ou não conseguir ultrapassar os desafios, retornando à terra.

De acordo com a cosmologia chiquitano, a *nausupürch* (espírito) do morto se depara com Sete Portões ou Portais antes de chegar à glória, último patamar celestial. Neste lugar, está *Tupársch*, "*el abuelo de Jesús*" (RIESTER, 1976, p. 152). No primeiro portão, a *nausupürch* (espírito) se movimenta com a ajuda do vento, carregando tudo o que deixou na terra: cuspe, sangue, cabelo e todas as substâncias que compõem a pessoa; enquanto um fio de cabelo do falecido permanecer na terra, sua *nausupürch* (espírito) não seguirá adiante, sendo pré-condição recolher tudo, já que estas substâncias tornam-se patológicas e mantêm o vínculo com o mundo dos vivos.

Em seu percurso para a glória, a *nausupürch* (espírito) não poderá olhar para trás e nem mesmo para os lados; sua direção é sempre em linha reta. Aqui, observa-se uma geometria distinta entre as almas dos vivos e as dos mortos, por isso é frequente seu aprisionamento nas "*encruzilhadas*". Andam em linha reta e se movimentam com a ajuda do vento, que colabora com o seu deslocamento. Há três horários em que *nausupürch* (espírito) costuma viajar pela aldeia: muito cedo, ao meio-dia e à meia-

140 Os anciãos lembraram-se de que, na localidade chamada Marco Porvenir, durante a visita do padre Aloir Pacini, que era ainda desconhecido, a líder religiosa pediu ao tocador de sino que sonorizasse o aviso para que todos se deslocassem até a igreja. Através do som, sabiam identificar qual o assunto. No Destacamento Militar Fortuna, tocavam sino como aviso aos soldados para que fossem buscar carne de gado distribuída após o abate.

noite. Durante o carnaval, os Chiquitano dançam em forma de roda, de mãos dadas, para a esquerda e para a direita em todos os locais de "encruzilhadas", e ainda na frente e dentro das moradias, a fim de libertar e expulsar *nausupürch* (espírito) que ali teria ficado presa. Esse movimento forma *icharschiñakata* (roda) cuja performance expressa no gesto um modo de cercar a entidade e dali "despachá-la".

Algumas narrativas chiquitano descrevem a existência de sete céus: o sol, a lua, as estrelas, a nuvem, a água, o vento, o fogo. A terra está situada entre esses sete céus, que se organizam em planos distintos. Há, ainda, sete patamares abaixo da terra, portanto ela estaria no meio, com sete planos acima e sete planos abaixo. Somente depois de transpor o primeiro portal é que a *nausupürch* (espírito do morto*)* poderá ultrapassar os demais. Esta concepção dos diferentes planos da terra foi observada também por Riester em seu estudo sobre os Chiquitano da Bolívia. Vejamos o que nos diz:

> *En la cosmovisión chiquitana hay siete tierras y siete cielos. La tierra es un disco plano y redondo, alrededor del cual se agrupan concéntricamente otras seis tierras articuladas entre sí. En la primera, la nuestra, viven los hombres visibles, en las otras humanos pequeños. Debajo de nuestra tierra 'hay gente chiquita, se le llama enanos. Ellos nunca han salido a la tierra y nunca se les ha visto'. Encima se alzan siete cielos, ordenados de la misma forma que las tierras. En cada cielo residen las almas según la causa de la muerte de las personas. Por ejemplo, en el primer cielo residen las almas de las personas muertas por enfermedad, en el segundo de las ahogadas. En el último cielo habita Tupax, o sea Dios. El destino de las almas no es distinto en los diferentes cielos, todos los cielos representan una especie de paraíso en el cual las almas viven felices* (RIESTER, 2008).

Uma versão foi narrada em Nossa Senhora Aparecida e outra em Vila Nova Barbecho diz respeito ao fato de que os portais para o mundo celestial são de responsabilidade de São Pedro, que vive no segundo portal e possui a chave da Glória; este santo é um apreciador de chicha e confessor das *nausupürch* (espírito) que por ele serão indagadas: "Você já veio! O que você fez na terra?". E ainda: "Para qual fogo você deseja ir?".

Neste portal onde está São Pedro há duas grandes fogueiras, uma pertence ao pai e a outra à mãe. O Fogo deve queimar a ponto de limpar a nausupürch (espírito do morto) tornando-o "branco". A pessoa poderá escolher para qual fogo deseja ir. O fogo do pai queima de maneira veloz, por ser "bravo", porém o da mãe queima suavemente, por ser calmo e lento, mas a pessoa levaria mais tempo para se limpar totalmente. O fogo é o lugar de os Chiquitano limparem *nausupürch* (espírito do morto*)* e potencializarem a luz que iluminará o restante de seu percurso,

transpassando os portais até chegar à glória. Dizem que os caminhos são escuros, sendo quase impossível enxergar o que haveria pela frente. Todos os que chegam na primeira passagem devem atravessar pelo fogo claro, luminoso, e ali se queimar.

Os Chiquitano dizem que há outro fogo queimante que não limpa, porque é escuro. A alma sai dali sem luz, fica confusa e se perde no caminho, não encontra a glória; este fogo é destinado àqueles que viveram no "desrespeito", infringiram as regras do parentesco, não participaram de cerimônias e ritos coletivos. Muitas *nausupürch* (espírito do morto*)* ficam perambulando à procura de luz e têm seu foco naqueles que estão vivos.

A circunstância na qual uma pessoa morre definirá se o espírito seguirá seu caminho para a glória ou permanecerá na terra atormentando os vivos, situação que ocorre quando os Chiquitano afirmam: "*Vi uma mulher na estrada, mas parece que sumiu e deu medo*", ou ainda, "*parecia uma criança*". As almas dos mortos podem imitar os vivos tanto em gestos quanto em palavras e confundi-los com um de seus parentes ou um compadre.

A travessia das *nausupürch* (espírito do morto*)* para chegarem à glória poderá ser distinta para um adulto e um recém-nascido batizado e que morreu logo ao nascer ou no parto. O cacique, Fernandes Muquisssai Soares, de Vila Nova Barbecho argumentou que o recém-nascido batizado recebe um lugar especial, *cemitério de anjinhos,* porque seriam considerados *ánkres* (anjos). Diferente dos adultos, *ánkres* atravessam o fogo do primeiro portal voando e não se queimam. A roupa com a qual o recém-nascido é sepultado é a mesma que recebeu de seus padrinhos no batismo, considerada "*abençoada*". Se os padrinhos do recém-nascido morrerem após seu afilhado, receberão sua ajuda na travessia do fogo, pois agarrarão sua roupa e o vento favorecerá seu deslocamento pelo ar; rapidamente, serão transportados para outro patamar celestial, não permanecendo no fogo por muito tempo. No percurso para a glória, os afilhados se reúnem ao redor de seus padrinhos, sempre em sua defesa. Com sua ajuda, os padrinhos poderão obter a entrada no último patamar celestial.

Outro percurso desafiador para *nausupürch* (espírito do morto) narrado pelo cacique é a travessia pelas imensas águas, o grande mar; para tanto, os Chiquitano contam com a ajuda de seus animais domésticos, a exemplo do cão, que será chamado pelo dono e se deslocará até ele e o carregará nas costas sobre as águas. Quando *nausupürch* (espírito do morto) for interpelado sobre tudo o que fez, se teria dado de comer ao seu Cão, indicará o local onde os animais domésticos são alimentados, diretamente no chão; o lugar fica molhado e é reconhecido pelas marcas do alimento.

Segundo Riester (1971b, p.71), há variações nos relatos dos Chiquitano sobre o caminho dos *nausupürch* (espírito do morto*)* e os diferentes obstáculos a serem enfrentados. De acordo com sua pesquisa, um dos percursos é adentrar

a mata, que só poderá ser atravessada tocando a "*flauta*". O antropólogo chama a atenção para o fato de que somente os homens tocam esse instrumento e treinando por horas, buscam se aperfeiçoar nele[141].

> *El camino al cielo tiene, a grandes rasgos, las siguientes etapas; el camino mismo está cubierto con espinas; en este camino hay que pasar entre dos piedras que chocan continuamente una contra otra; un río con fieras o el jichi del agua: el alma pecadora puede caer al agua y ser comida por las fieras o el jichi; un toro que al ver al alma, la embiste y la mata; un gallo inofensivo; un trapiche por donde tiene que pasar el alma* (RIESTER, 2008, p.126-127).

No dia de Finados, que no calendário católico acontece no início de novembro, após o Dia de Todos os Santos, muitos Chiquitano de Vila Nova Barbecho se deslocam cedo de sua aldeia, percorrem 7 km a pé, atravessam a serra do Barbecho e chegam ao cemitério de San Antonio, antigo Barbecho. Lá visitam as casas-túmulos dos parentes, lavam-nas com água, ornamentam-nas com flores e acendem velas; atualmente, realizam uma celebração católica dentro do cemitério, que se reveza a cada ano entre as lideranças religiosas de Santo Antonio ou de Vila Nova Barbecho. Nesta celebração há cantos, rezas e leitura de textos bíblicos.

Os Chiquitano compreendem que no Carnaval, no dia de Finados e na Sexta-feira Santa as *nausupürch* (espírito do morto*)* que não chegaram à glória saem de suas "*casas-túmulos*" e percorrem a terra. Recomenda-se que nenhuma pessoa fique sozinha, mas permaneça sempre em grupo e participe do ritual coletivo, pois aquele que permanece só ou realiza outra atividade torna-se desprotegido e suscetível a um "*mau encontro*" com o *nausupürch* (espírito do morto*)*.

Os mortos são potencialmente inimigos porque se transformaram em outros, sentem raiva por terem morrido e desejam a convivência com os vivos, são solitários, tristes e patogênicos. Devem ser, por tal razão, "combatidos", portanto há uma guerra entre vivos e mortos e "a máquina funeral" é um modo de mantê-los longe, distantes do mundo dos vivos, fazendo-os compreender que pertencem a outro patamar da existência. O parente falecido mais próximo é o maior dos inimigos. Entre humanos e mortos, há distanciamento; entre mortos e animais, proximidades. Nas escatologias ameríndias há muitas versões sobre transformações de humanos em animais de caça, pois todos os animais seriam antigos humanos falecidos; a vida de um depende da morte de outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

---

141 Sobre este aspecto, Riester (2008, p, 126) afirma: *"En muchos casos hace que las hormigas le piquen en las manos, de manera que sus dedos puedan moverse con la misma velocidad con la que corren las hormigas"*.

De acordo com a perspectiva chiquitano, os animais, as plantas, as estrelas, o vento, o frio, o fogo, a água, o barro, as doenças, o sol, a lua e outros seres do cosmos possuem um fundo de humanidade originária[142]; todos são dotados de *nausupürch* (alma), como os humanos:

> […] *en los tiempos míticos, los seres de la naturaleza también tenían una apariencia humana y solamente su nombre contenía la idea de aquello en que iban a transformarse más tarde.*
>
> *Si los animales de apariencia humana ya poseían potencialmente en su nombre el destino de su futura animalidad, es porque el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en calidad de especie, sino la humanidad como condición* (DESCOLA, 1988, p. 132).

E "se tudo é humano, tudo é perigoso", como destacou Viveiros de Castro (2009). As narrativas chiquitano demonstram que não são raras as descrições de humanos que se transformaram em animais, que se "*encantaram*". Muitas delas se relacionam com histórias de desaparecimentos de pessoas que, sozinhas, percorreram um longo caminho para apanhar lenha na serra ou para trabalhar na roça. Se um(a) jovem demora a se casar, arrisca-se a receber a visita de um ser de sexo oposto ao seu, com a intenção de raptá-lo(a) para viver consigo, formando par. Aceitar comida de um estranho pode ser também perigoso. O desaparecimento de pessoas da aldeia gera, entre os membros da família e da comunidade, dúvidas se teriam morrido ou se transformado, conforme a expressão de um Chiquitano: "*Ele desapareceu, virou nichich* (bicho.).

4.2. BICHOS E ENCANTADOS

Desaparecer tem como termo complementar adoecer, modificar os corpos e transformar em *ometsuro* (encantado) ou ainda *nichichi* (bicho) e viver entre os seres dessa mesma espécie. Para os Chiquitano, quando alguém se encanta, esquece-se de quem são seus parentes, onde vivem, o que comem. O "esquecimento" é o primeiro sintoma de que a pessoa estaria doente. Através do aprendizado, pelo frequente uso dos termos de parentesco, a memória é estimulada a se lembrar de seus parentes e, dessa maneira, evitar relações incestuosas entre compadres e comadres, pais e filhas, tios e sobrinhas, genro e sogra, narradas como causa de transformações de humanos em *nichich* (bicho*)*.

Não reconhecer os parentes significa não mais ocupar a perspectiva humana. A pessoa doente perde a capacidade de ver os outros como coespecíficos e começa a vê-los

142 O antropólogo Riester (2008) defende que nos relatos chiquitano que estabelecem a transformação de pessoas em animais há uma associação com o Dilúvio e a chegada dos Jesuitas e que seria uma reinterpretacão daqueles mitos antigos que explcam a origem dos animais, situando-os em um novo contexto.

como animal/espírito que lhe capturou a alma, os vê como bichos de presa; esta é uma das razões por que pessoas doentes são perigosas (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 15).

De acordo com Riester (2008, p. 88),

> La transformación de seres humanos en animales es uno de los temas más recurrentes de la narrativa chiquitana. La preocupación de estos relatos tiene dos facetas: por una parte se intenta explicar el origen de los diferentes animales con sus rasgos respectivos, pero al mismo tiempo los relatos sirven como vehículo para transmitir mensajes sobre reglas de conducta en la sociedad chiquitana.

Os seres que estão prestes a se encantar adentram portas ou portais distribuídos pela aldeia, localizados nos paus ocos e buracos de cupins: "*Eles não gostam de crianças pequenas que engatinham, pois são daninhas, chuçam buraquinhos, entradas das moradas dos seres encantados*", afirmou uma chiquitana da família Macoño [143].

Em Santa Ana de Velasco, as narrativas sobre "desaparecimentos" são frequentes. No ano de 2011, estive na região e um homem havia desaparecido na mata; os moradores efetuaram buscas por quatro dias sem nenhum resultado, até que desistiram. O *maestro de capilla,* Don Lucho, pediu apoio ao padre Aloir Pacini para que, juntos, retornassem à roça do homem, último lugar em que foi visto, para realizar um benzimento e a chamada da alma. Para lá seguimos, juntamente com Don Lucho, Don Januário, outro ancião, o *maestro de capilla* e algumas mulheres.

A moradia do homem localizava-se próxima da roça cercada por uma mata alta, seca e fechada. Munidos de velas acesas, fizemos um percurso circular ao redor da casa de apenas um compartimento, fabricada de barro e coberta com folhas de palmeira. Havia no espaço doméstico um barraco para o depósito de suas ferramentas, porém todos os seus objetos estavam no mesmo lugar. A linguagem era apenas a do silêncio. Acendemos as velas, o padre lançou "*água abençoada*" por todos os cantos da casa e proferiu uma leitura bíblica. Assim que deixamos a moradia, Don Lucho efetuou um grito, em direção à mata, de chamado da *nausupürch (*espírito do morto) do homem desaparecido e chorou. Para ele, desaparecer implicava em não saber se o homem estaria vivo ou morto, ou se algum espírito o teria arrastado para a mata e o transformado em um ser encantado! Ouvi alguns moradores dizerem que o homem que desapareceu morava sozinho e havia recebido a visita de uma mulher desconhecida, pois a sua esposa havia se mudado para Santa Cruz de La Sierra,

---

143 Tomei conhecimento que o "Projeto Nova Cartografia Social" (http://novacartografiasocial.com/relatorio-de-atividades-trimestral-outubro-a-dezembro-de-2011-21); e (http://novacartografiasocial.com) realizou Mapeamento prévio das comunidades chiquitano e quilombolas na fronteira Brasil/Bolívia e diagnóstico social, econômico e ambiental. No mapa preliminar participativo, os Chiquitano identificaram a existência de vários locais onde vivem seres "*encantados*". Contudo, não tive acesse ao resultado final desse material.

após a morte de dois de seus filhos em um incêndio dentro da própria casa. Após ter consumido excessivamente álcool, perdido o controle das ações e deixado cair muita bebida no fogo, a moradia incendiou juntamente com as crianças.

Interessei-me, certa vez, em conhecer a nascente de água chamada "*Pauro del Padre*", localizada cerca de um km de sede de Santa Ana, que servia para o consumo das famílias[144]. Os Chiquitano coletavam a água dessa fonte e a transportavam sobre a cabeça em potes feitos de barro. Este lugar é identificado como "encantado". A nascente localiza-se atualmente dentro de uma propriedade privada e o dono da área criou um meio de protegê-la e evitar a entrada do gado, contudo, ao fincar estacas no entorno, errou a posição e disse que teria atingido o olho do *Pauro*, situado entre duas pedras. Nesse momento, houve um forte vendaval que derrubou a estaca, e só depois de encontrar um ponto mais acima da fonte pôde cercar a nascente e não afetá-la. As famílias da localidade viam roupas estendidas à noite e se dirigiam para lá, mas nada encontravam.

Adiante do *Pauro del Padre* havia uma estrada que cortava o bosque seco situado no entorno da nascente, por onde decidi prosseguir. A estrada possui uma inclinação que me impedia de ver o que havia do outro lado. Quanto mais eu caminhava, mais se desgarrava de mim a noção de tempo e espaço. Avistei uma mulher que, em sentido contrário ao meu, obrigou-me a parar, surpreendendo-me com uma pergunta: "*Para donde segues?*". Respondi, com total despropósito, que apenas caminhava; em seguida, interpelou-me novamente: "*Estás sola?*" Respondi que meu companheiro ficara para trás; e a mulher me orientou: "*No sigas adelante, para que no te apartes!*". E continuou na direção contrária à minha. Naquele instante não pude prosseguir, e algumas indagações pressionavam minha mente. Tive que parar e pensar um pouco: Qual seria o motivo para eu retornar? O que haveria à minha frente se eu continuasse? Quem seria aquela mulher? Fiquei tentada em continuar o percurso, mas decidi ouvir a recomendação e voltei. A voz daquela mulher soava como um sino sonoro, mas estridente; comecei a sentir medo em meio àquele imenso bosque e voltei.

Diante da minha condição solitária na mata cortada pela estrada, caminhando sem um motivo aparente, a mulher orientou-me sobre o "*perigo de um desaparecimento*", o risco do encantamento; fato não isolado, mas cotidiano na vida chiquitano. Há muitas versões narradas pelos anciãos de Vila Nova Barbecho do Brasil sobre encantamentos; eles argumentam que não se pode duvidar de encontros inesperados na roça, na mata ou na serra.

As narrativas explicitam que uma pessoa não deve andar sozinha, mas sempre em companhia de uma outra. Em caso de estar só, uma mulher poderá

144 Na Missão do século XVIII, os indígenas com os jesuítas construíram barragens e lagoas artificiais devido à escassez de recursos hídricos.

ser surpreendida por um homem encantado, ou vice-versa. Além disso, a pessoa deixa de falar de maneira coerente e clara, perde a voz, fica triste e brava. Esses qualitativos são compreendidos como "doença"; a pessoa fica diferente e não ouve a orientação dos membros de sua família, de seus parentes, nem dos anciãos. Contudo, alguns procedimentos xamânicos são adotados para a obtenção da cura do doente em processo de transformação, ou para se livrar do ser que estaria prestes a roubar sua "alma". Os encantados não atravessam córregos, temem a água, e a surra com o rosário e a taboca poderá fazê-los recuperar a memória:

M13: Seres e lugares encantados

> Um homem foi pescar e lá havia uma 'concha'. Ele subiu na 'pedra', pois para ele era uma pedra. Pegou uma dúzia de peixes, e já tinha passado da medida! A água começou a correr para lá e para cá fazendo barulho que parecia um motor. O vento chegou, e já com a chuva. O homem correu e olhou para trás, a água corria atrás dele, os paus para lá e para cá. Depois de metros de distância ele parou, o vento voltou para trás e se acalmou, a água também voltou para trás. Ele levou os peixes consigo e, ao chegar em casa, já não podia falar, cansado, com medo. Queria falar, mas sua voz não saía. Esperou passar aquela hora. A mulher o aconselhou: 'Não vá sozinho, chama um companheiro. Você quer apanhar muitos peixes. O dono dos peixes não deixará [...]. O homem nunca mais foi lá pescar".

Os encantados vivem em lugares análogos aos dos humanos, com cidades povoadas à semelhança do mundo dos vivos e possuem donos, que na literatura especializada boliviana são identificados de *hichis*, mas a cidade poderia ser um rio, uma concha, uma pedra, depende da perspectiva. Os donos desses ambientes estabelecem o uso regulado dos recursos sobre os quais teriam domínio e reagem diante de uma ação que tente violar ou extrapolar o acesso a eles.

Para Riester (1976, 2008), os *hichis* (seres donos) exercem domínio sobre as pessoas e podem convertê-las tanto em *hichis* como em animais. Esta última transformação se origina da desobediência a alguma regra social por parte do indivíduo transformado e seria, portanto, o seu castigo enviado pelo dono dos animais[145].

Os Chiquitano de Vila Nova Barbecho usam o termo *nichich* (bicho) para se referir ao dono da Serra ou à dona das Águas (*nichich Tuurch*), um ser

145 O autor Riester (1971a, p. 251) descreve: *"La vida social de los espíritus es, en muchos aspectos, análoga a la de los seres humanos. Por ejemplo, existe una jerarquía entre ellos, siendo el dueño del monte la máxima autoridad. No obstante, como todos los espíritus son dueños de la flora y fauna y como ellos establecen las leyes 'ecológicas' que han de ser acatadas por los seres humanos, son concebidos en su conjunto como mariaboka, es decir autoridad. Los jichis de una misma esfera mantienen relaciones amistosas entre ellos, en tanto que las relaciones entre espíritus de diferentes esferas son hostiles: así, por ejemplo, los jichis del agua se visitan entre ellos trasladándose por el arcoiris y los truenos señalan peleas entre diferentes espíritus."*

associado à "*cobra sucuri*"; ambos recebem ainda a denominação de "*feras*". Os ex-humanos que teriam desaparecido da aldeia seguem para os "*lugares encantados*" e são adotados como membros da espécie, para esposas, filhos, maridos, constituindo famílias outras. Quando perguntei a uma anciã chiquitano da aldeia Vila Nova Barbecho se havia um nome para encantado, me respondeu: *ometsuro (menoto yriturch)*.

A condição para não adoecer ao se deparar com um ser diferente é não se assustar, pois é o *kitouso (kitovuso)* "susto" que leva a pessoa à morte. Para o cacique de Vila Nova Barbecho, é o *kitouso* (susto) que mata, por isso a pessoa deve controlar o medo. Isso nos remete à comparação com a onça, ao orientar que não se deve temê-la, mas olhar diretamente nos seus olhos, enfrentando-a; dessa maneira, a onça saberá que não é temida e irá embora.

E, em Santo Antonio Barbecho, aconteceu um desses casos:

M 14. O quase encantamento de uma mulher chiquitano de Barbecho

> Perto de um mandiocal estava uma mulher tomando chicha e pegou seu baquité, quando lhe apareceu um homem, e conversou com ela, dizendo: 'A roça é mais para lá!' E ela foi andando e o seguindo. A roça tinha ficado para trás, alguns encontraram a mulher já muito longe e lhe perguntaram: 'A senhora está indo para onde? A casa da senhora é para outro lado'. No dia seguinte, ela ficou triste! Mas o seu finado pai lavou sua cabeça e seu corpo com água-benta por três vezes e ela foi melhorando. Lá na Serra tem desse bicho! (Clemência Muquissai Urupe, aldeia Vila Nova Barbecho, 29 de outubro de 2012).

A mata é também lugar de seres pequenos *nãuma, ña~uma* (anõezinhos) ou, ainda, *jakotásch* (duende) que usam grandes chapéus e vivem em buracos de cupim, para onde costumam levar crianças que são capturadas e ali permanecem até que se esqueçam de que são gente e vivam como *nichich* (crianças transformadas). A mulher anã captura meninos e o homem anão meninas, conforme as palavras de uma mulher chiquitano de Vila Nova Barbecho:

M15: O rapto de um menino chiquitano

> Um menino havia desaparecido e já não sabiam mais onde procurá-lo, até que um benzedor disse aos pais que uma duende poderia tê-lo escondido em um buraco de cupim. Os pais foram até lá e encontraram o menino já um pouco diferente; quase transformado. Retiraram ele dali e o levaram para casa. O benzedor disse que ele deveria levar um bolo quando fosse cagar na mata, comer o bolo e dizer que estava comendo merda. A duende ficaria com nojo e iria embora. (Elisabete Tossué Soares, aldeia Vila Nova Barbecho, 11 de abril de 2012).

Outra mulher chiquitano me falou que esses seres pequenos já não existem mais na região, porém, quando as crianças ouvem as histórias narradas pelas mães, sabem que não podem duvidar do que elas dizem, nem mesmo do poder desses seres. O curandeiro é a pessoa que estabelece interlocução com os seres não humanos e, portanto, sabe que, na perspectiva da "*duende*", bolo é merda, e orienta a mãe a agir para romper com os vínculos que já se estabeleciam entre a "*duende*" e sua "*presa*".

Em termos chiquitano, o "*duende ou anãozinho*" é o "*jakotásch*", também "*kuentez*" (RIESTER, 2008, p. 55-58). Para o antropólogo, há pouca informação sobre estes seres, que se confundem com o "*jichi del chaco*" ou, ainda, o "*cuidador de los animales al servicio del dueño del monte*", e ainda com "*el jichi de la pampa*". Embora os autores afirmem que esta crença teria sido introduzida pelos espanhóis europeus, Riester argumenta que há semelhanças entre o "*jakotásch*" e o "*kurui-vyra*" dos Guarasug'we, e com o "*kurupira*" descrito pelos povos do Brasil e do Paraguai.

O termo *curupira* aparece nos relatos chiquitano, colhidos durante o trabalho de campo na aldeia Vila Nova Barbecho, ao descreverem o acontecimento de um "quase encantamento" ou "quase transformação" de uma menina de 13 anos de idade, que ficou brava e nervosa publicamente. O encantado prometeu levá-la, caso ela não se casasse logo. Quando apareceu novamente para ela, era um menino como outros, mas, depois de um tempo, passou a vê-lo como um homem pequeno, cabeludo e, se ela se encostasse nele, logo se transformaria. A casa dele era de ouro; era um homem rico e solteiro. Durante a conversa, disseram-me que poderia ser o "*curupira*". Depois de muito banho em "água abençoada", a menina se acalmou e retomou a vida normal.

Riester argumenta que o *"jakotásch*" possui características de um *trickster*, ou seja, um espírito enganador, cômico e maligno. Apresenta-se na forma de um anão cabeludo usando um grande chapéu de folhas de palmeiras, porém poderá mudar sua aparência, apresentando-se como um homem ou uma mulher. Leva, de preferencia, crianças pequenas que desaparecem por alguns dias, em confusão total, o que faz com que suas mães criem alguns procedimentos: para "*evitar que el duende robe a los niños, las madres les cuelgan alrededor del cuello un hilo de algodón con una semilla de esta planta entretejida; la semilla hace invisibles a los niños a los ojos de jakotásch*"[146] .

---

146 Riester (2008, p. 57) apresenta uma descrição de Ludwig Öfner, Der Habergeis, em que identifica a presença desses seres: *"Me acuerdo que hace años una vez me trajeron a un niño para bautizarlo nuevamente. A mi pregunta de por qué debía bautizar de nuevo a León, de 8 años, ya que estaba bautizado hace tiempo, me respondieron, que porque estaba embrujado por el duende. Les pedí que me contaran todo. Sucedió de la siguiente manera: el padre, el tío y el niño fueron en busca de miel. Después de haber vaciado* un árbol, le dijeron al niño que esperara mientras buscaban un nuevo árbol con abejas y miel. A su vuelta el niño había desaparecido. Toda búsqueda, gritos, silbidos y tiros fueron en vano. Se hizo de noche e hicieron su hoguera. Al día siguiente siguieron buscando. Al tercer día lograron encontrar al extraviado. Estaba escondido en un matorral, a muchas horas de distancia, llorando. Cuando el padre y el tío se acercaron a él, el pequeño se asustó y les temía. Se comportaba como loco y hablaba cosas incoherentes, cosas que nunca en su vida había visto* [...]".

Para Viveiros de Castro (2010, p.16),

> [...] se o ser humano aceita o diálogo ou o convite, se responde à interpelação do outro, estará perdido e subjugado pela subjetividade não humana e passará para o lado dela, transformando-se num ser de outra espécie que o locutor. Descobrir que o outro é humano desumaniza e aliena o interlocutor, e o sujeito humano é capturado por outro ponto de vista cosmologicamente dominante.

Para o perspectivismo ameríndio, cada espécie vê a si como gente, enquanto vê os demais componentes de seu ecossistema como não pessoas ou não humanos: como presas ou predadores; e cada espécie possui um modo de perceber a alteridade. Um humano e uma onça não podem ser gente ao mesmo tempo. E nunca se sabe quem ocupará a posição de sujeito, havendo sempre o risco de a alma ser raptada; ou se é sujeito ou uma presa. Toda coisa é humana no sentido de poder ser humana e coloca em perigo a própria condição do humano, porque ninguém o é incondicionalmente. O que parece ser um humano pode ser um animal ou um espírito, e o que parece ser um animal ou um humano pode ser um espírito, e assim por diante, portanto é nas pessoas que não se pode confiar, afinal elas mudam. As aparências enganam, porque elas são aparições e há sempre um destinatário, um sujeito para quem elas aparecem.

Um jovem chiquitano de Santa Ana explicou-me que a pessoa se encanta quando, em seu percurso, enxerga imediatamente um lugar, muito belo como "*um paraíso*" e acredita que estaria no caminho correto, por isso continua seguindo sem parar, porém trata-se de um *ñaekañkarsch* (engano*)*, por isso se perde, não consegue voltar ao lugar de onde teria partido. Às vezes, só de irem a uma festa já paravam em outro lugar; um vento passava e a pessoa adormecia e acordava em um lugar diferente.

Os Chiquitano explicam que é por este motivo que rezam muito; para se protegerem desses seres não humanos que rondam os lugares habitados pelos humanos. Em muitos relatos que registrei na aldeia Vila Nova Barbecho do Brasil, os "encantados" são associados aos *nichich* (bichos) e estes aos *chobores* (demônio) que, no tempo primordial, teria sido uma divindade, o primeiro deus da terra, mas, por motivo de uma briga com outra divindade e por ter desobedecido a algumas regras, teria se transformado em um ser não humano; sua forma seria a do morcego, portador de asas e ferrões. O "*demônio-morcego*" é apresentado em uma versão do M1 sobre "José da Luz ou Lúcifer" descrito no capítulo 1.

> Jesus era criança, tinha doze anos, e mandou São Miguel chamar José da Luz para conversar, mas este não o obedeceu, e disse:
>
> — O quê? Obedecer a uma criança? Eu sou o primeiro.
>
> Jesus, que tinha doze anos, chamou José da Luz por três vezes.

> — Você não veio me obedecer. Você vai aonde é destinado a ir, e quem vai ficar com o povo deste mundo sou eu.
>
> São Jerônimo estava com o machadinho de São Miguel, Santa Rosário estava com um fuso de fiar, e Santa Bárbara estava com uma [arma].
>
> José da Luz brigou com São Miguel, arrancou a espada e mandou por três vezes José abrir o mundo, e foi embora debaixo da terra. Enquanto José brigava com São Miguel, ele foi ficando com um chifre grande (cervo), o pé foi crescendo, e os dentes também. Quando São Miguel arrancou a espada, o surrou e deu um chute no Zé, o jogou no meio do buraco, mas ele agarrou o pé de São Miguel, que ainda hoje só possui uma bota.
>
> São Miguel venceu! São Jerônimo empurrou para dentro da terra cobra, inseto, aranha. Santa Bárbara atirou no sapo, Santa Rosária surrou os *bichos* para irem embora. José da Luz é como um *bicho*, possui asa como o morcego e ferrões. Empurraram os *bichos*, mas não conseguiram mandar todos com o José, como os insetos, por isso há cobras, sapos, morcegos, urubus, lobetos e quem come esses *bichos* pertence a esse lado. O dono da cobra é o Zé.
>
> O São Jerônimo carrega um machadinho e uma arma. Quando ele atirou no Zé, saiu faísca de fogo e caiu um martelinho. O lugar ficou queimado e, se tem sapo no oco do pau, é ali que queima, pois atrai o fogo. O sapo passou no meio da lama e pulou na arma para diminuir o fogo do machadinho. O sapo passou no meio do machadinho. Nós, batizados, não podemos deixar crescer a nossa unha grande! (Clemência Muquissai Urupe, aldeia Vila Nova Barbecho, 29 de outubro de 2012)

O demônio é um ser presente também na mitologia dos Apapocúva-Guarani. Segundo Nimuendajú (1987, p. 50-52), teria existido ao mesmo tempo que *Ñanderuvuçú* (nosso grande pai). São animais noturnos e inimigos dos astros luminosos, o morcego originário que devora o sol ou destrói os homens. São detidos, embora algumas vezes se atirem sobre o sol ou a lua causando os eclipses. O autor se refere ainda ao "morcego-demônio" dos Bakairí, descrito por Karl Von den Steinen como um dos mais antigos.

Ao lado dos morcegos estão os jaguares originários, o antepassado das onças; são seres mortais. Apenas o demônio legítimo, *jaguarový* (o jaguar azul), é sobrenatural e imortal, permanecendo deitado debaixo da rede de *Ñanderuvuçú* (nosso grande pai), aguardando o seu comando para se arremessar contra a humanidade. Sua aparência é a de um belo cão de pelo azul-celeste. A figura popularmente conhecida como diabo no Brasil foi aplicada pelos missionários no *Añãy*, o *Anhangá* do Tupi, e teria existido mitologicamente antes dos gêmeos, porém são mortais e menos brutais do que os jaguares (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 50-52).

Transformar-se é mudar o corpo e esquecer-se de que se é gente[147]. A memória é, portanto, condição para a humanidade, o reconhecimento dos parentes. É preciso lembrar constantemente quem são os parentes, através dos termos de parentesco, relações de comensalidade, seguindo as regras do respeito. Os sintomas do adoecimento são a braveza, tristeza, recusa de conselhos dos pais e anciãos, e ainda alimentar-se de algo que não corresponde a comida chiquitano. Por último, o desaparecimento.

4.3. O RISO E O MEDO

Como vimos nos parágrafos anteriores, os Chiquitano vivem em meio a uma multiplicidade de seres potencialmente humanos, cuja relação é de extrema alteridade com os vivos; estes, por sua vez, buscam meios de mantê-los distantes, longe do seu contato, pois os seres patogênicos roubam sua luz, vida e companhia. No carnaval, os seres se juntam e se misturam, trocam substâncias, árvores, cupins, formigas, mortos, vivos, encantados. Esta condição, extremamente arriscada, só faz sentido pelo fato de os Chiquitano compartilharem uma mesma humanidade.

Riester (2008, p.118) já havia sinalizado que:

> […] *los Chiquitanos enfrentarían el miedo que les infunde el jaguar mediante la ridiculización del mismo. Encontramos esta función psicológica de la narrativa como válvula de escape asimismo en otro tipo de literatura: en los cuentos que tematizan la conflictiva relación entre indígenas y mestizos, los Chiquitanos se burlan de sus opresores asignándoles atributos como la estupidez, torpeza, etc., al mismo tiempo que describen su propia cultura oprimida como superior a la mestiza.*

No artigo de Pierre Clastres (2003, p. 147-166) intitulado 'De que riem os índios?', o etnólogo descreve dois mitos narrados pelos Chulupi do sul do Chaco paraguaio: "o homem a quem não se podia dizer nada", tendo como personagem central um velho xamã que vive peripécias em suas práticas de cura, confunde o espírito que é chamado para auxiliar a cura do doente, toma tudo o que ouve ao pé da letra e demonstra incompetência, além de se expressar de maneira livre, abusando da inocência de sua neta. Provoca risos por ser um herói grotesco e ridicularizado pelos índios.

O segundo mito intitula-se "as aventuras do jaguar", cujo personagem é um jaguar que cai constantemente nas armadilhas que lhe são preparadas. Seu percurso está

147 Para Riester (2008, p. 97), *"las personas metamorfoseadas continúan llorando por la injusticia que sufrieron o cometieron. Si bien en los casos de los niños rechazados, su transformación los salva a ellos, la historia finaliza igualmente mal para la familia porque los niños matan a sus padres".*

cheio de improvisos, nunca entende de fato o que lhe preparam, sendo grande e tolo. O autor compreende que o valor dessas narrativas não está limitado à intensidade do riso e ao poder cômico presente em seus conteúdos, pois o xamã é um sábio que atua na cura de doentes, possui o domínio da morte e poderes sobrenaturais, sendo, portanto, perigoso e alvo de desconfiança; o jaguar é caçador poderoso, esperto, respeitado e temido pelos índios. Na vida real, não se caçoa de um xamã, nem de um jaguar. Para Clastres (2003, p. 162), ambos os personagens demonstram o grotesco, o ridículo, sendo merecedores não da compaixão, mas do riso. O autor argumenta que *"os índios teriam a obsessão secreta de rir daquilo que se teme.* [...] *A narrativa revela no riso um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os índios, o ridículo mata"*.

Viveiros de Castro (2007, p. 8-9) pergunta por analogia: "De que os índios têm medo?". E conclui que seriam das mesmas coisas das quais riem, ou seja, riem daquilo que temem, *"de sua radical alteridade: jaguares, xamãs, brancos e espíritos"*. O medo implica na inclusão ou na incorporação do outro ou pelo outro. Isto porque, segundo o autor, *"a humanidade é imanente, e esse mundo é também o do inimigo* [...]".

O modo de relação dos Chiquitano através do riso é caracterizado por *"reprimir tudo o que se converte em separação, apara as arestas e as transforma"* (BERGSON, 2001, p. 138). O riso carnavalesco não é um gesto individual, mas coletivo: ri-se dos versos das canções coplas, dos diálogos cômicos entre as pessoas, das performances corporais, dos objetos apresentados, dos instrumentos, de tudo e de todos.

Os gestos pautados nas regras do respeito presentes no cotidiano chiquitano dão lugar às expressões livres, e o riso coletivo e cerimonial é regra no Carnaval. O poder da brincadeira e do riso no carnaval tem como princípio a vitória sobre o medo, e de tudo o que interdita o seu sentido; liberta da seriedade cotidiana e do temor, do imutável e do absoluto (BAKHTIN, 1987, p. 61,76)

Segundo Lévi-Strauss (2010 [1964], p. 146-151), o riso pode estar relacionado ainda com diversas aberturas corporais, ou a ele combinam suas narrativas variantes; associam-se ainda ao riso acontecimentos desastrosos, relacionados à morte, e positivos, como a aquisição do fogo de cozinha, a origem da linguagem. Os Bororo distinguem dois tipos de riso: o provocativo (físico ou moral) e o da invenção da cultura, em que se expressa a oposição natureza/cultura dos mitos ameríndios.

O *biyakarsch* (riso) se expressa no cotidiano chiquitano por meio de *broma e chiste* entre parentes, quando lançam uma pergunta durante a conversa para obter um contexto que resulte em caçoadas das experiências malsucedidas; ou, ainda, fatos que foram vividos junto a um não indígena, entretanto, entre pessoas relacionadas por compadrio ou com grau distinto de autoridade e hierarquia, como entre pais e filhos, anciãos e jovens, chefes e curandeiros, as "bromas" são evitadas. Há um riso silencioso, que se expressa em casos excepcionais por ser proibido, falar ao ouvido

de outrem e dar uma risada silenciosa durante alguma cerimônia, se constitui em gesto desaprovado por ser concebido como desrespeito, isto por ser uma prática que produz desconfiança. Dizem que os espíritos maléficos apreciam este tipo de riso. Já no carnaval, o riso chiquitano se apresenta como gesto coletivo, sendo a linguagem predominante e de dimensão social da festa. Somente neste ritual o riso se apodera temporariamente da vida, para que o triste seja banido, assim como o medo.

O ritual dispõe uma trégua para divergências, como aquela da narrativa sobre "Jesus e o Demônio", ao estabelecer o acordo para que no dia da festa não houvesse brigas, perseguições, nem morte. A regularidade da vida chiquitano, marcada pelas noções de respeito, evitação, prestígio, autoridade, memória e aprendizagem, é alterada no carnaval.

Nele, os participantes não estão relacionados entre si pelas regras do respeito, ou pelos termos de parentesco e compadrio, mas pelas regras da brincadeira, do riso. Por isso tornam-se anônimos, resistem ao sistema de nomes; invertem o lugar de onde definem suas posições sociais que mantém a autoridade, criando outros modos de relação, por oposição. Contudo, no final do rito, realizam a *tukumarsch* (chicote) cerimonial entre parentes consanguíneos, quando as regras do respeito e da autoridade geracional são atualizadas; ou ainda reelaboram, através do batismo do *Carnavalito*, a fabricação do compadrio e a separação dos domínios do bem e do mal através das Bandeiras coloridas.

A alegria propõe a suspensão sociológica das divergências políticas entre as famílias que vivem na aldeia, e daquelas da região multicomunitária da fronteira entre Brasil e Bolívia, isto porque tais categorias de identificação só fazem sentido no cotidiano. O pertencimento à mesma humanidade ganha ênfase no ritual; e antigas rivalidades entre curandeiros são suspensas, bem como entre caciques e chefes cerimoniais, pois compreendem que, nesses dias, os "inimigos" bebem, dançam juntos e, por um determinado tempo, as relações cedem lugar às brincadeiras.

O carnaval neutraliza as diferenciações expressas na vida cotidiana, mantidas pelos familiares de sobrenomes distintos Chué, Muquissai, Mocoño e Tossué, que criam padrões relacionais para casamentos, regras de convivência, práticas de cura e feitiçaria. Outro aspecto que produz rivalidade é a relação entre a autoidentificação chiquitano e os vínculos com os fazendeiros, órgãos do Estado e grupos religiosos, tão presentes e importantes na vida ordinária por estabelecerem os modos particulares de fissuras e separações; isso perde a força durante o Carnaval porque, como já dissemos, tudo é suplantado por outro modo relacional que os aproxima por compartilharem de uma mesma humanidade.

Os *nichich* (bichos) que vivem fora do espaço doméstico chiquitano – seja por terem descumprido regras, transgredido a autoridade dos chefes, infringindo o tabu do

incesto – são tristes e insociáveis, teriam se transformado em outros, e seus corpos sofrido deformações monstruosas. O esquecimento de seus parentes os faria persegui-los como "presas" para formarem pares, casais ou filiação. Muitos desses seres são representados por meio de máscaras, ou mesmo de gestos, caricaturas e expressões. Portanto, "[...] *brinca-se com o que é temível, e o terrível transforma-se no espantalho,* [...] *o inferno do Carnaval é a terra que devora e procria, a morte e seu destronamento, sua renovação e transformação em alegria"* (BAKHTIN, 1987, p. 76).

O carnaval se apresenta para os Chiquitano como ser mediador entre a vida e a morte; preferem a aliança com as divindades à hostilidade. Este personagem, presente tanto nos mitos quanto nas ações rituais, se assemelha ao *trickster* ou, o "enganador" descrito por Lévi-Strauss (1978, p. 244). Sua função é unir e justapor os opostos, por vezes inconciliáveis, seu caráter é ambíguo e equívoco. Carneiro da Cunha (1978, p. 21) assinala ainda que entre os Krahó a Lua poderia ser vista como um *trickster*, ao ressaltar sua atuação mitológica como brincalhão, enganador, maganão, altera a ordem pelas suas trabalheiras, enquanto o Sol seria o eterno enganado.

A Alegria altera a regularidade da vida e do mundo ocupado pelas relações de alteridade. Para os Chiquitano, a vida é alegria e o lugar onde estão os vivos lhes pertence, e dali o mal será "despachado", "espantado" e "ridicularizado". O carnaval é a festa que reúne força necessária para obter saúde, afastar os seres que produzem doenças e provocam tristeza, esquecimento. O carnaval potencializa "a força e a alegria" com poder excepcional, capaz de reordenar a vida.

Nimuendaju (1987, p. 89-91) descreveu, na obra *As lendas da criação e da destruição do mundo*, a festa *Nimongaraí* dos Apapocúva-Guarani, que objetivava proteger homens, plantas e animais comestíveis contra os maus eflúvios durante o ano. No final do rito, os Guarani eram batizados e cada pessoa recebia padrinhos, sem a cerimônia de nominação. Isto fazia com que todos os índios se tornassem compadres entre si. Durante os dias da festa, a rivalidade pessoal e as desavenças silenciavam. A festa acontecia entre os meses de janeiro e março, constituída por uma dança de pajelança realizada uma vez ao ano. Vejamos o fragmento da descrição:

> Os preparativos começavam com vários dias de antecedência. A casa de dança é preparada, cozinha-se milho que as meninas mastigam para fazer o *cagu~ijý*, fazem-se excursões à mata para buscar mel, cera para as velas *tataendý*, frutos silvestres e caça; os adornos de penas são consertados e outros novos confeccionados; cozinha-se a tinta vermelha do urucu. A dança dura normalmente quatro noites [...]. Todas as noites dança-se até o alvorecer; de dia se descansa. Diante da longa fileira de varas providas de velas (*yvyraí*) cavam-se buracos no solo plantando neles alguns exemplares de todas as plantas que se tem na roça. Entremeados aos buracos estão cuias com mel e *cagu~ijý*,

> colocadas sobre estradas baixos, especiais. A caça e os frutos silvestres são pendurados em fios horizontalmente estendidos. À luz de velas, todo esse arranjo tem um efeito de grande beleza. Singular é também a forma de servir o mel ou o cagui~jý nestas noites. [...] No início da festa, o pajé recebe de cada participante uma borla de penas do seu colar. Com estas penas ele enfeita um bastão de cerca de 50 cm de comprimento (*jaçucávy*), que fica completamente coberto. A bebida é servida nos intervalos por duas mulheres, uma das quais leva a cuida e a outra o *jaçucávy*. Esta oferenda é feita com notável seriedade e lentidão solene. As mulheres começam pelo pajé na ala direita, servindo depois toda a fileira, um por um. A portadora da cuia nunca a entrega, mas a leva aos lábios de cada um, deixando-o beber cuidadosamente o quanto deseja. A outra permanece ao seu lado, segurando o *jaçucávy* verticalmente diante do peito; ninguém emite qualquer som. No alvorecer do quinto dia realiza-se o batismo de todos os presentes [...] com a participação de padrinhos para cada pessoa, mas naturalmente sem o ritual da nominação; devido a esta festa todos os índios são compadres entre si. Também os alimentos expostos são batizados, ou melhor consagrados, com água. Com isto a festa chega ao seu término.

Embora o riso fosse absolutamente proibido no ritual descrito por Nimuendaju, o valor dessa descrição para o nosso estudo está no uso de substâncias pelos Guarani destinadas à cura e proteção de doenças por meio de "forças mágicas" relacionadas com a dança, a bebida, a benzeção de alimentos, a confecção de tinta vermelha, o batismo e o compadrio, e revela o investimento indígena na suspensão das rivalidades pessoais e desavenças em torno do rito de pajelança como objetivo central da festa.

Nesse mesmo entendimento, os Chiquitano realizam a cerimônia coletiva de produção da Alegria, empreendida na renovação da vida. Compreendem que, ao final de cada ciclo anual, a terra estaria suja, na iminência de adoecer, tornar-se má, assim como os seres que nela habitam, alterar sua condição humana. Deste modo, deve ser lavada, transformada, bem como todos os seres que nela vivem, para que juntos se renovem, permitindo o reinício de um novo ciclo. Os Chiquitano não se excluem dessa alternância do tempo e ritualizam, através do carnaval, a morte e o renascimento.

4.4. A CHICHA E O VENENO

A chicha é a bebida da alegria e do carnaval e está relacionada com a imortalidade. Como ressaltou o Cacique General do Cabildo de San Ignácio no fragmento de um Sermão chiquitano: "*Deus dá tudo, o sol nasce para todos, a chicha para o bem e para o mal*". E, ainda como pontuou Lima (2005, p. 260): "a cauinagem é como o sonho, graus de morte para os vivos, graus de vida para as almas".

Durante todas as fases do carnaval, bebe-se *tavaürsch* (chicha) feita pelas mulheres e servida em cada uma das moradias, mas, quando não há, os Chiquitano se envergonham, pois todos esperam pela bebida; a alegria e a brincadeira tornam-se mais intensas quando há chicha. A chicha, é por excelência a bebida da Alegria, a bebida do carnaval. "*Se acabar a bebida, o Karnavar vai embora; a bebida é importante para a alegria continuar*", disse uma mulher chiquitano de Vila Nova Barbecho.

Outras bebidas de elevado teor alcoólico também são consumidas, porém em menor quantidade; a chicha é insubstituível, porque pertence a um domínio distinto. Os Chiquitano explicam que a chicha existe desde o início do carnaval. Ela teria apagado o fogo universal que devastou a Terra, sendo a bebida primordial do tempo mítico; todos os seres humanos e não humanos sabiam prepará-la. No cotidiano, o seu consumo é raro e a preparação é incrementada em períodos festivos.

Na comunidade Nossa Senhora Aparecida, o "Carnaval Grande" é desenterrado juntamente com uma garrafa de chicha e outra garrafa de tinta vermelha à base de urucum. No *Carnavalito*, último dia da festa, a chicha é carregada do lado direito da cintura da mãe do boneco *carnavalito*, que representa o "Carnaval pequeno"; a permanência na posição direita ou esquerda não é regra. A bebida é servida aos dançarinos durante as pausas, mas antes de ser distribuída, realizam a cerimônia do "*acarinhar a chicha*" na presença do "dono da casa, que é o dono da chicha", o "chefe cerimonial", "encarregado" de servi-la aos demais participantes. Este procedimento já foi descrito no capítulo precedente, contudo chama a atenção a analogia com "rito de batismo de água" de uma criança, logo após o nascimento. A chicha é uma entidade viva que possui *nausupürch* (alma) e se comunica. Quando está muito fermentada, produz o som do borbulho, associada por alguns Chiquitano de Vila Nova Barbecho ao som dos guizos da cobra cascavel, que avisa que está boa para ser consumida. Isto equivale ao seu teor de fermentação e, ao ouvirem o som, os Chiquitano afirmam que a chicha estaria *tavaurch kosurch* (chicha brava), por isso inclino-me a dizer que o rito do "*acarinhar a chicha*" é um procedimento similar ao apadrinhamento, um vínculo de aliança construído entre os envolvidos antes de os "*encarregados*" a servirem aos participantes. Além disso, a bebida ritual teria (re)nascido, ou estaria na posição de um recém-nascido.

Um chiquitano da localidade Pescaria Monte Cristo explicou: "*Deus não bebe, mas deixou a bebida para o mundo. Deixou a planta* [mandioca] *para ser bem aproveitada. Portanto, é uma bebida muito antiga*". Outra mulher afirmou: "*O Carnaval e os Santos beberam Chicha!*". (Entrevista realizada com José Manoel, na localidade Pescaria Monte Cristo, Pontes e Lacerda, 16.05.2013).

Esses comentários nos remetem a alguns trechos narrados pelo etnólogo Nordenskiöld (2003 [1922], p. 161; 181) em sua obra *Indios y Blancos*, ao afirmar

que, entre os Chiquitano denominados *Churapa* (amigo) e os Guarayos, "a bebida seria inseparável da religião", o autor teria ouvido de uma anciã: *"Jesus estava bêbado [de chicha] na cruz"*. E descreve outra referência sobre os Guarayos: ao rezarem o Pai-nosso, pediam o "Pão Nosso de cada dia", a chicha. O etnólogo argumenta também que, na Missão de Guarayos, os homens trabalhavam três dias na semana para a Missão e três dias para eles mesmos. O sétimo dia era consagrado a ritos na Casa de Deus e para beber chicha.

Para os Chiquitano a chicha é servida após o enterro de um morto, quando os parentes convidam os vivos para irem à antiga moradia do falecido, a fim de servirem uma refeição e ainda chicha. Todos comem juntos e, em seguida, retornam para suas casas; em uma visita pode-se oferecer chicha e durante o trabalho coletivo, sendo portanto uma bebida ritual.

O que podemos constatar dessas associações é que a chicha é a bebida dos vivos, dos mortos e dos ancestrais e divindades, por isso os Chiquitano afirmam que ela é "*abençoada*", tem o poder de transformar.

No capítulo precedente, descrevemos os processos de produção da chicha. A mandioca é cozida, moída, fermentada com a saliva da mastigação das mulheres e, por fim, acondicionada em potes ou em cochos de madeira para ali atingir o ponto de fermentação, para que seja consumida. Quanto mais tempo fechada no pote, mais "*brava*" ou "*forte*" ficará. O sabor da bebida varia de acordo com o grau de fermentação, e os Chiquitano a diferenciam da *tavaurch usinhá* (chicha doce), caracterizada também como "chicha mansa". A *tavaurch kosurch* (chicha forte) possui gosto azedo e corresponde à "chicha brava" .

Em um dos mitos Tukuna, recolhido por Nimuendaju e descrito por Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, [1964] 2010), p. 190-191), um deus imortal se casa com uma jovem durante a festa da puberdade e, depois de muito tempo, retorna com seu bebê, e traz junto a bebida dos Imortais. Dá um gole a cada um dos participantes que, depois de ébrios, partem com o casal para se instalar na aldeia dos deuses.

A relação entre fermentação e puberdade foi observada por Sztutman (1996, p. 3), quando ocorre a passagem de uma ordem à outra nos ritos de iniciação, quando o jovem é "fermentado" para somente depois ser reconhecido como pessoa social. O etnólogo situa, a partir das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, que o *cauim*, na lógica culinária do par cru/podre (azedo), corresponde à transformação da natureza em cultura.

Esta concepção aparece em outras narrativas ameríndias. Entre os Barasana, a chicha é anticomida, ou seja, substância que não deve ser consumida como comida normal (Hugh Jones, 2011, p. 135), pois as almas e os mortos não comem comida normal. Viveiros de Castro (1986, p. 346) se refere ao *cauim* como uma bebida

ambígua: "É um antialimento, ou seja, em vez de nutrir, dá fome; se ingerido, deve ser vomitado, sêmen estéril, veneno suave, leite azedo".

Para os Juruna, o sentido da festa do Caxiri é deixar-se embriagar por outrem e embriagar os outros. Quando a cuia é repassada ao outro transbordando, trata-se ao mesmo tempo de um presente e de um veneno, expresso na relação de reciprocidade e vingança (LIMA, 1995).

Para os Chiquitano, o veneno é substância usada no controle de enfermidades, como o chá amargo, feito à base de plantas e raízes; é diluído na pinga e consumido no período de resguardo da mulher parturiente, ou nos ritos funerários durante o velório, ou nas massagens corporais efetuadas em determinados locais do corpo, misturado com óleo aquecido na brasa e folha de fumo. A noção de veneno é a de uma substância com poder para agir diretamente no sangue da pessoa e afetar sua *nausupürch* (alma-sangue).

O veneno é uma substância ambígua, muito presente no cotidiano chiquitano e nas cerimônias funerárias; serve para dar vida e, dependendo da quantidade, para matar. Está contido nas plantas nativas e cultivadas, associadas ao sabor *pichararsch* (amargo). Auxilia no controle dos espíritos maléficos durante o resguardo das mulheres parturientes, e nas picados de peçonhentos. Há venenos contido nos excrementos dos animais domésticos que devem ser evitados quando a pessoa se encontra em processo de cura pelo xamã, ou ainda na presa abatida durante uma caçada pela mata, sendo extraído para o consumo; e seu olhar é comparado ao veneno. O fato de a fermentação da chicha ser associada à cobra cascavel e, antes de consumida, ser "*acarinhada*" ritualmente aproxima sua substância ao *pichararsch* (veneno).

Os Chiquitano têm o costume de adoçar a bebida, antes com mel de abelhas, após incessante coleta; posteriormente, introduziram o melado da cana-de-açúcar e a garapa[148] (caldo de cana-de-açúcar); atualmente, usam açúcar branco. Todas as famílias adoçam a chicha e dizem que esse procedimento a deixa fermentar mais rapidamente, além de dar-lhe um sabor agradável. Esse conjunto é classificado bom para o paladar, pois associa os pares amargo/doce. A bebida fermentada chicha é o antialimento na sua forma "cozida- amarga" e o mel é antialimento comestível, cru (doce, açucarado)[149].

Os Matis, da família linguística Pano, descritos por Erikson, possuem noções de sabores em que a forma doce é protetora feminina e incorpora habilidades; e na

148 Peter Gow vem empreendendo pesquisas na Amazônia sobre a fabricação de bebidas fermentadas à base de milho, mandioca e suas tecnologias. O antropólogo chama a atenção para o fato de essas bebidas misturadas com o caldo de cana-de-açúcar (garapa) não serem tradicionais, mas se relacionarem ao processo de fabricação da cachaça, no século XIX.

149 Ver o volume II de *Mitológicas* (LÉVI-STRAUSS, [1967] 2004).

forma amarga é perigosa e masculina, relacionada com a caça, pesca e grandes esforços; o excesso de ambos é sempre negativo. A produção de chicha pelas mulheres é equivalente à produção de caça pelos homens; fazer bebidas fermentadas (fermentação alcoólica) e matar animais (com o veneno *curare*) requer habilidade do amargo e corresponde a uma complementaridade e colaboração dos pares. A melhor expressão do doce e do amargo se materializa na boa chicha (BELAUNDE, 2005, p. 240-241).

Tendo esboçado a relação entre o carnaval chiquitano e outros seres sobrenaturais, considero importante enfatizar que a eficácia ritual da festa consiste, ainda, na capacidade de os Chiquitano estabelecerem relações de alteridade com outros coletivos afins não humanos, como os *nichichi* (bichos), *ometsuro* (encantado) e, ainda, *nausupürch konhóka* (espíritos de mortos), quando dançam e brincam juntos. A alegria é um modo de atraí-los alegrá-los através da festa, mas também um meio de afetá-los com o riso, a roda, a reza, a música e ainda quando fazem viva com a chicha. Através da alegria e seus elementos constituintes, os Chiquitano afastam o medo, adquirem força e expulsam os coletivos não humanos da aldeia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> "O mar era algo infinito e músico também. E masculino e feminino, ambíguo como um deus bifronte e andrógeno que refletisse tanto a alma da mulher como a do homem, e a ambos se revelasse entre sombra e luz."
>
> (*Ricardo Guilherme Dicke, A Proximidade do Mar*)

Chego ao final desta tese e retomo a primeira indagação com qual iniciei a pesquisa sobre o sentido e a importância do carnaval para os Chiquitano. A expressão enfática do cacique Fernandes Muquissai Soares, da aldeia Vila Nova Barbecho, nos orienta que "*a festa não se chama curussé*", tendo em vista que este termo se refere a uma dança, "*os de fora deram esse nome ao nosso carnaval*" e, enfatiza: " *o nome certo é carnaval*". Se, ao longo da tese, as palavras do cacique foram bem compreendidas, atingimos nosso objetivo.

Na concepção chiquitano, Carnaval é o nome que atribuem a uma entidade sobrenatural poderosa que, durante oito dias, percorre a terra com o objetivo de trazer "*força e alegria*" através de uma cerimônia que também recebe o nome de Carnaval, inicia com o sopro do pífano (*fífano)*, cuja música convida todos os seres (humanos e não humanos) para "*fazer uma alegria na aldeia*". Ali os *nichich* (bichos, feras) e os *nausupürch konhóka* (espíritos dos mortos) são recebidos pelos seus anfitriões, que realizam uma série de operações como a dança em roda (*Curussé*), o viva, o riso, a reza, o canto e o consumo de chicha, para agradá-los e, com a ajuda de outros espíritos benfeitores e auxiliares, como os santos, despachá-los dali, a fim de que voltem para seus lugares e domínios particulares. A alegria seria um procedimento xamânico produzido coletivamente, para expulsar espíritos maléficos que provocam braveza, doenças e tristezas.

As narrativas chiquitano se assemelham às de outros povos ameríndios quando descrevem que as entidades sobrenaturais patogênicas teriam pertencido à mesma humanidade, mas, por não "terem ouvido o chamado", quebraram uma regra comum e perderam a capacidade de se imortalizar como humanos, transformando-se em diferentes seres animais e vegetais, separaram-se entre vivos e mortos, gente e *bicho*, homem e mulher. A origem da morte teria provocado tais mudanças, tendo sido narrada através do mito do Dilúvio e, ainda, de diferentes experiências relacionadas com o incesto.

A ação ritual ocorre através de uma sequência cerimonial cujo protagonista são os pares homem-mulher, Jesus-demônio, mortos-vivos, flauta-*fífano*, velho-recém nascido, caixas-bombos, bandeiras coloridas-preta. Os mitos chiquitano

explicam que o Carnaval chega nos dias das intensas chuvas, quando a lua nova desaparece do céu, como a escuridão primordial, marcada nos tempos míticos pelo Dilúvio e pela transformação, o fim e o recomeço.

O ritual propõe a existência de uma conjunção corporal entre os pares opostos. O homem recupera sua parte feminina e a mulher sua parte masculina. Os mesmos objetos, imagens, alimentos e roupas usados na vida cotidiana são manipulados na vida cerimonial e alterados de seu lugar; assim também homens e mulheres alteram seus corpos e suas *nausupürch* (almas) são afetadas. Essa transformação é necessária para que se renove a condição humana de cada pessoa.

O carnaval marca a transição da estação chuvosa para a seca, do Ano Velho para o Ano Novo e, fundamentalmente, do fim para o início do tempo. A cerimônia é também sazonal, expressa a concepção chiquitano de tempo, sua dissolução e sua dinâmica para o recomeço. O calendário ritual está intrinsecamente relacionado com as mudanças das estações do ano e do ciclo lunar, da fertilidade e dos cultivos das roças.

No carnaval, os gestos definidores das regras do respeito, mudam suas posições na relação, assim como as experiências que convencionam a organização social chiquitano pois se, na sua organização social as regras do respeito têm como princípio a evitação, produz interdições no controle do incesto e das manifestações de raiva e braveza, oriundas das rivalidades e divergências entre os grupos familiares de sobrenomes distintos, que resultam em brigas, fissões e feitiçarias; a ação ritual desestabiliza essa ordem com o objetivo de recompô-la novamente, e reordená-la.

A última fase do carnaval é o restabelecimento das regras nas relações sociais chiquitano, ritualizada por meio dos "açoites cerimoniais" dentro da capela da aldeia. "*Com este rito, renasce o respeito*", afirmou um ancião chiquitano. Isto porque o mundo chiquitano é o da diferença e o seu extremo é colocado lado a lado no Carnaval: chiquitano e não chiquitano; rico e pobre; e, ainda, homens e mulheres, velhos e jovens, mortos e vivos, gente e bicho. Tal situação torna-se cômica no ritual, por conceberem que jamais serão idênticos pois estariam em "perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss, 1993 [1991], p. 67- 207), como pares relacionais à semelhança das polaridades entre gêmeos.

A eficácia ritual do carnaval consiste na capacidade de os Chiquitano estabelecerem relações de alteridade com outros coletivos afins não humanos, *nichichi* (bichos), *nausupürch konhóka* (espíritos de mortos), *ometsuro* (encantado), expulsando-os da aldeia; transformarem as relações entre os humanos para a produção de uma nova ordem social chiquitano pautada nas regras de respeito e evitação; e ainda, explicarem seus mitos, renovarem dessa maneira o seu mundo, quando a Terra será lavada pelas águas, gerando novas pessoas, vidas e novas relações.

REFERÊNCIAS E FONTES

AMADO, Janaina; ANZAI, Leni Caseli (Orgs.). *Anais de Vila Bela 1734-1789.* Cuiabá: Carlini & Caniato/EdUFMT, 2006.

AMOROSO, Marta Rosa. Etnografia e história na Amazônia por Peter Gow. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14-15, p. 193-195, 2006.

ARANTES, Antonio A. Compadrio in rural Brazil: structural analysis of a ritual institution. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*, [s.l.], v. 8, n. 2, p. 70-112, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1809-43412011000200005>. Acesso em: 10 ago. 2013.

ARRIEN, Mario. *Sistemas de subsistencia y cosmovisión de los chiquitanos*. Santa Cruz de la Sierra: CLWR, 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco.* Estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.

BAKHTIN, Mikail Mikhaailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Resnascimento*: o contexto de François Rabelais. São Paulo/ Brasília: Hucitec/ Editora UNB, 1987.

BARBOSA, Manuel Marcos; GARCIA, Adriano Manoel (narradores). *Upíperi Kalísi. : Historias de antigamente*. Intérprete: Pedro Garcia (Pukutha), Benjamin Garcia (Kali). AM: FOIRN- Federações das Organizações Indígenas do Rio Negro; Iauareté, Am:Unirva - União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 4). São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, 2000.

BARCELOS NETO. Aristóteles. *Apapaatai*: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: EdUSP/FAPESP, 2008.

BARROZO, João Carlos (Org.). *Mato Grosso*: do sonho à utopia da terra. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato, 2008.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATESON, Gregory. *Naven*. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna*: gênero, sangue y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima-Peru: UNMSM: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – Unidad de Pos Grado de Ciencias Sociales, 2005.

BOLÍVIA. *Instituto Nacional de Estadística*. Disponível em: <http://www.ine.gob.bo/ indice/visualizador.aspx?ah=PC2031007.HTM>. Acesso em: 10 ago. 2013.

BONILLA, Oiara. Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília: FUNAI, v. 2, n. 1, p. 7-60, jul. 2005.

BORTOLLETO, Renata Silva. *Os chiquitano de Mato Grosso*. Estudo das classificações em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado) – Deptº de Antropología, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais (FFLCH), USP.

BRASIL. Ministério Público Federal. Processo 36.01.001484-2 fls: 00266 – 270. Cáceres, Mato Grosso, 2006.

BRASIL. Ministério Público Federal. Processo 2006.36.01.001484-2. Anexo 4, fhs 66. Cáceres, Mato Grosso, 2006.

BRASIL. Censo IBGE 2010. IBGE. Disponível em:

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=510550>. Acesso em: 22 set. 2012.

CABALLERO, Lucas. *Relación de los costumbres y religión de los indios manasicas.* Madrid-Espanha: Liberia General de V. Suárez, 1933 [1706].

CADOGAN, Léon. Ayvu rapyta. Boletim n. 227. *Antropologis*, n. 5, São Paulo: USP, 1959.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Os *mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahô. São Paulo: Hucitec, 1979.

_____. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/ EdUSP, 1986.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. v. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

CASTRO, M. I.; GALETTI, Lylia S. Guedes. Histórico do uso da biodiversidade em Mato Grosso. In: CASTRO, Carlos (Org.). *Diagnóstico florestal do Estado de Mato Grosso*. Brasília: IBAMA/Instituto Funatura, 1994.

CHORÉ, Pascual Rodrigues . *Repasando nuestra historia chiquitana*. Los Posokas vs turistas en Chiquitos. Santa Rosa de Roca: CRP, 21 oct. 1993a. (mimeo.)

_____. *El Carnaval en Santa Rosa de La Roca*. [s.l.:s.n.], 16 oct. 1993b. (mimeo.)

_____. *El sermon de los tres días de Carnaval*. Santa Rosa: [s.n.], 15 dic. 1993c. (mimeo.)

_____. *El sermon del domingo de Pascua correspondente a los dias*: jeves e viernes santo de la pasion del Señor. Santa Rosa de Roca: [s.n.], 18 dic. 1993d.

_____. *El sermon del martes de Carnaval en Betania.* [s.l.:s.n.], [199-]. (mimeo.)

CINTRA, Ema Marta Dunck. Vozes silenciadas: um estudo sociolinguistico dos Chiquitano no Brasil. In: Chiquitanos: território, língua e dinâmica cultural no Brasil e na Bolívia. In: *Estudos sobre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia*: história, língua, cultura e territorialidade. SILVA, Joana Fernandes (Org). Goiânia: UCG, 2008. p. 97-125.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana*, [s.l.], n. 10, p. 25-60, 2004.

_____. "Nós, os vivos": construção da pessoa e a construção do parentesco entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s.l.], v. 16, n. 46, junho de 2011, p. 69-96.

COMBÈS, Isabelle. “La Mala Fe Potorera”. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos. *Campos* – Revista de Antropologia Social. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, [s.l.], 9(2), p. 23-41, 2008.

_____. *Diccionario étnico*. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI. Cochabamba: Itinerarios/Instituto de Misionología, 2010. (Colección Scripta Autochtona 4).

DADAILLANT, Isabelle. *Sens dessus dessous.* Organisation sociale et spatiale dês Chimane d’ Amazonie bolivienne. Nanterre-França. Société d’Ethnologie, 2003. (Collection Recherches Américaines 6.)

DAMATTA, Roberto A. *Uma reconsideração da morfologia social Apinayé*. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de Etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976a. pp. 149-163.

_____. *Um mundo dividido.* A estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976b.

_____. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 [1936].

D’ORBIGNY. *Viaje a la América Meridional*: Brasil, República del Uruguay, República Argentina, La Patagonia, República de Chile, República de Bolivia, República del Perú, realizado de 1826 a 1833. v. 1, 2, 3. [s.l.]: Editorial Futuro, 1945.

FALKINGER, Sieglinde. *Historia y Situacion Actual de La Lengua Chiquitana*. (Version abreviada y revisada de la tésis de licenciatura presentada en 1993). Traducido del alemán al español por: Gabriele Müller Loarca, 27 de set. 2006. (mimeo.)

_____. Diferencias entre el lenguaje de hombres y mujeres en Chiquitano (Besiro). In: CREVELS, Mily et al. (Eds.). *Current studies on south american languages*. Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies (CNWS), 2002. p. 43-55. (Indigenous Languages of Latin America, 3.)

_____. *Anauxti jesucristo Mariaboka.* Manual de Sermones. Projecto Recopilación y Documentación de los Sermones Chiquitanos. Santa Cruz de la Sierra-Bolívia: Fondo Editorial APAC/ONG NAMEE San Ignácio de Velasco, 2010.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis*: *história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EdUSP, 2001.

_____. Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, [s.l.], 8(2), p. 7-44, 2002.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), p. 329-366, 2008.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *A flecha do ciúme*: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Rio de Janeiro, 2010. Tese (doutorado em Antropologia Social), Museu Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Coordenação Geral de Gestão Estratégica. Serviço de Informação Indígena. Declaração de posse permanente da Terra Indígena Portal do Encantado. Informe SEII n. 251/2010. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, n. 251, Brasília-DF, 31 dez. 2010, Seção 1, Portaria GM/MJ n 2.219, de 30 de dezembro de 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia,* São Paulo: EdUSP, v. 50, n. 1, p. 2-39, 2007.

GIRALDIN, Odair. *Axpên Pyràk. História, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje*. Campinas-SP, 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford-England: Oxford University Press, 1991.

_____. Ex-Cocama: identidades em transformação na Amazônia Peruana, *Mana*, [s.l.], 9(1), p. 57-79, 2003.

GUDEMAN, Stephen. *The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person*. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3031761, 1971>. Acesso em: 21 ago. 2011.

_____. Spiritual relationships and selecting a godparent. *Man*. New Series, [s.l.]: Royas Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, v. 10, n. 10, p. 221-237, 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2800496>. Acesso em: 21 ago. 2011.

HAGEN, Ulrike. *Los chiquitano en el oriente boliviano*: reflexiones sobre una investigación de campo. Muchen-Alemania Federal, nov. 1987.

HOFFMANN, Werner. *Las misiones jesuiticas entre los chiquitanos*. [s.l.]: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina / Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura Argentina, 1979.

_____. *The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation Rite*. In: BOUYER Pascal (ed). *Cognitive aspects of religious behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 207-224, 1993.

HOUSEMAN, Michel; SEVERI, Carlo. *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*. Boston/EUA, Köln, Leiden: Brill, 1998.

_____. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, [s.l.], 9(2), p. 79-107, 2003.

HUGH-JONAS. Stephen. *La palma y las pléyades*. Iniciación y cosmología en la Amazonia norocciodental. Bogotá-Colombia: Universidad Central, dic. 2011.

KELLY, José Antônio Luciani. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, [s.l.], 7(2), p. 95-132, 2001.

LADEIRA, Maria Elisa. *A troca de nomes e a troca de cônjuges*: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. São Paulo, 1982. Dissertação (Mestrado) – Deptº de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminho sob a luz*: territorio Mbya à beira do oceano. São Paulo: FAPESP/Editora UNESP, 2007.

LAGROU, Els. *Uma reflexão sobre agência e alteridade na produção e percepção de imagens entre os Kaxinawá*. Rio de Janeiro: Paper NuTI, jun. 2005.

_____. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 49, n. 1, 2006.

LEA, Vanessa. *Casas e casas Mebengokre in Amazonia*: Etnologia e História. São Paulo: Ed. NHII/USP/FAPESP, 1992.

LEMA GARRETE, Ana María. *El sentido del silencio*. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX. Santa Cruz de la Sierra/La Paz-Bolivia: Editorial El País/UPIEB, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The social use of kiniship terms among brasilian indians. *New Scholl for Social Reserch*, New York-EUA, v. 45, n. 3, part 1, p. 398-409, jul./sep. 1943. (American Anthropologist, New Series.) Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/ 3628562>. Acesso em: 10 mar. 2014.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].

_____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

_____. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1967]. (Mitológicas, v. 2.)

_____. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006 [1968]. (Mitológicas, v. 3.)

_____. *O cru e o cozido*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1964]. (Mitológicas, v. 1.)

_____. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naif, 2011 [1971]. (Mitológicas, v. 4.)

_____. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1974].

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 1-190, 2002.

_____. *Um peixe olhou para mim*: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2005.

LOSONCZ, Anne-Marie. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá-Colombia: Instituto Colombiano de Antropologia e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

McCALLUM, Cecilia. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) – Museu Nacional da UFRJ, 2(2), p. 49-84, 1996.

_____. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. *Mana*, [s.l.], 9(1), p. 123-155, 2013.

MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiães da fronteira*: rio Guaporé, século VXIII. Petrópolis: Vozes, 1989.

MELATTI, Júlio Cezar. *O sistema de parentesco dos índios Krahô.* Brasília: Departamento de Antropologia – Instituto de Ciências Sociais – UnB, 1973. (Série Antropologia 3.)

MÉTRAUX, Alfred. The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso. *Bulletin 143*. Washington: Smithsonian Institution - Bureau of American Ethnology, 1942.

_____. The tribes of Mato Grosso and eastern Bolivia. In: STEWARD, J. (Ed.). *Handbook of the south american indians*: the comparative ethnology of south american indians. v. 3. Part 2. New York: Cooper Square, 1948. p. 349-370; 381-424.

MINISTERIO de EDUCACIÓN. *Saberes del pueblo chiquitano.* Santa Cruz de la Sierra-Bolivia: Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe – Programa Amazónico de Educación Intercultural Bilingüe, 2006. (Entidad Ejecutora: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano – APCOB.).

MINTZ, Sidney W.; WOLF, Eric R. An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*, [s.l.], v. 6, n. 4, p. 341-368, 1950. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3628562>. Accesso em: 21 ago. 2011.

MOREIRA DA COSTA, José Eduardo Fernandes. *A coroa do mundo*: religião, território e territorialidade chiquitano. Cuiabá: EdUFMT/Carlini & Caniato, 2006.

MORENO, Alcides Parejas. The tribes of Mato Grosso and eastern Bolivia. Part 2. In: STEWARD, J. C. (Ed.). *Handbook of the south american indians*: the comparative ethnology of South American indians. v. 3. New York: Cooper Square, 1948. p. 349-370; 381-424.

_____.; SALES, Virgilio Suarez. *Chiquitos.* Historia de una utopia. Santa Cruz de la Sierra-Bolívia: Ed. Cordecruz/Universidade Privada de Santa Cruz de la Sierra-Bolívia, 1992.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. SãoPaulo: EdUSP/Hucitec, 1987.

NORDENSKIÖLD, Erland. *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz/ Bolivia: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano – APCOB/ Plural, 2001 [1924].

_____. *La vida de los indios*. Exploraciones y aventuras en Sudamérica. La Paz/ Bolivia: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano – APCOB/ Plural, 2002 [1912].

_____. *Indios y blancos. En el nordeste de Bolivia*. La Paz/ Bolivia: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano – APCOB/Plural, 2003 [1922].

PACINI. Aloir. Indigenismo na fronteira. VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil - GT 08: Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas Coordenação: Cristhian Teófilo da Silva (UnB, Brasil) e Luís Eugênio Campos Muñoz (UAHC, Chile). In: *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 11, n. 2, (2007). Disponível em URL: <http://periodicos. unb.br/index.php/interethnica/article/view/10739/7784 . Acesso em: 15 nov. 2014.

_____. *Identidade étnica e território na fronteira (Brasil-Bolívia).* Porto Alegre, 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PAREJAS MORENO, Alcides; SALES, Virgilio Suarez. Chiquitos. Historia de una Utopia. Bolivia: Ed. Cordecruz/Universidade Privada de Santa Cruz de la Sierra, 1992.

PINA-CABRAL, João. Xará: namesakes in southern Mozambique and Bahia (Brazil). *Ethnos*, [s.l.], 75:3, p. 323-345, 2010. Disponível em URL: <http://dx.doi.org/10.1080/00141844.2010.516837>. (Link: DOI: 10.1080/00141844.2010.516837.)

RAMOS, Alcida Rita. Nomes Sanumá entre grito e sussurros. *Etnográfica*, [s.l.], v. 12(1), p. 59-69, 2008.

RIESTER. Jürgen. El habla popular del oriente boliviano: el chiquito. *Revista de Antropologia*, São Paulo: Egon Schaden, v. 15-16, p. 172-195, 1967-1968.

_____. *Em busca de la loma santa*. La Paz/Cochabamba-Bolivia: Editorial Los Amigos del Libro, 1976.

_____. *Zúbaka.* La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo. Tomo I. Vocabulario del Chiquito. Cochabamba/La Paz-Bolivia: Editorial Los Amigos del Libro, 1986.

_____. *Yembosingaro guasu el gran fumar.* Literatura sagrada y profana guarani. Tomos I, II, III. Santa Cruz de La Sierra: Bolivia: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación – Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios – Programa Indígena, 1998.

_____.; ZOLEZZI, Graziela; RIVERO, Antonio (Orgs.). *Análisis de la situación indígena en el bosque chiquitano.* Deseño del Plan de Conservación y Desarrollo Sostenible para el Bosque Seco Chiquitano Pantanal Boliviano y Cerrado. Santa Cruz de La Sierra-Bolívia: Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano – APCOB. Abril, 2001.

_____. *Contribución al conocimiento de la cultura de la nación indígena chiquitana*. v. 2. Santa Cruz de la Sierra-Bolívia: [s.n.], 2008. (manuscrito.)

RONDON, Frederico Rondon. *Na Rondônia ocidental*. v. 130. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Edição Ilustrada. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5, Brasiliana.)

RONDON, Major Cândido Mariano da Silva. *Relatório dos trabalhos de 1900-1906*. Publicação n. 69-70. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

ROZO, Bernardo (Coord.). *Curaciones de luna nueva. Saberes, practicas y productos musicales en Lomerío.* Documento de Divulgación. La Paz: FAUTAPO/ ProAa, 2001. (DVD Audiovisual incluído.) Disponível em: <http://www.bivica.org/upload/productos-musicales.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2014.

SÁEZ, Oscar Calávia. Nomes, pronomes, e categorias: repensando os subgrupos numa Etnologia pós-social. *Antropologia em Primeira Mão*, [s.l.]: Programa de Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, n. 138, p. 6-17, 2013.

SALMÓN, Carmen Elena Sanabria; ARDAYA, Mercedes Nostas. *Detrás del cristal con que se mira: mujeres chiquitanas, órdenes normativos e interlegalidad.* Coordinadora de la Mujer. Santa Cruz/La Paz-Bolivia: Editora Presencia, 2009. Disponível em: <http://bivica.org/upload/mujeres-chiquitanas.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2014.

SANTANA, Áurea Cavalcante. A língua chiquitano no Brasil: aspectos fonéticos, fonológicos e transnacionais. In: SILVA, Joana Fernandes (Org.). *Estudos sobre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade*. Goiânia: EdUFG, 2008. p. 61-96.

_____. *Línguas cruzadas, histórias que se mesclam*: ações de documentação, valorização e fortalecimento da língua chiquitana no Brasil. Goiânia, 2012. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, UFG.

SEEGER,Anthony; DaMATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional (N. S.)*. Antropologia. Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, mai. 1979.

SEVERI, Carlo. A palavra emprestada ou como falam as imagens. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 52, n. 2, 2009.

SIASI-FUNASA. *Quantitativo de pessoas*. Disponível em: <http://sis.funasa.gov.br/ transparenciapublica/siasiweb/Layout/quantitativo_de_pessoas_2010.asp>. Acesso em: 10 ago. 2013.

SILVA, Joana Fernandes. R*elatório da viagem de campo realizada para a identificação de Chiquitanos na área de influência do gasoduto Brasil-Bolívia (ramal Mato Grosso), no trecho Cáceres-San Matias*. Cuiabá, 3 de dezembro 1998.

_____. *Plano de Desenvolvimento para Povos Indígenas Chiquitano*. Contrato de trabalho 008/2000 de assessoria para a FUNAI: Ampliação do Levantamento sobre os Chiquitano e Proposição para o PDPI. Convênio Gasoduto Bolívia-Mato Grosso – FUNAI. Cidade, julho de 2000.

_____. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo indígena: Chiquitano)*. Município de Porto Esperidião, Vila Bela da Santíssima Trindade-MT. Cuiabá, mai. 2004.

_____. Identidades e conflito na fronteira: poderes locais e os chiquitanos. *Memória Americana*, 16 (2), p. 119-148, 2008a.

_____. *Estudos sobre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia*: história, língua, cultura e territorialidade. Goiânia: EdUFG, 2008b.

SILVA, Verone Cristina. Extracción, dueños y patrones entre los chiquitano del valle do Alto Guaporé, frontera Brasil-Bolivia. In: VILLAR, Diego; COMBÈS, Isabelle (Orgs.). *Las tierras bajas de Bolivia*: miradas históricas y antropológicas. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2012. (Colección Ciencias Sociales de El País, n. 29.)

_____. *La fiesta de la alegría entre el pueblo chiquitano en el Brasil*. In: MUSEO DE HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA GABRIEL RENÉ MORENO. *Las tierras bajas de Bolivia*. Jornadas de Antropología, Historia y Arqueología. Santa Cruz de La Sierra-Bolivia, 2014.

STEWARD, J. C (Ed.). *Handbook of the South American indians*: the comparative ethnology of South American Indians. v. 3. New York: Cooper Square, p. 349-370; 381-424.

STAVENHAGEN. Rodolfo. *Capitalism and the peasantry in Mexico*. Latin American Perspectives, v. 5, n. 3, Peasants, Capital Accumulation and Rural Underdevelopment (Summer, 1978), p. 27-37. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/ 2633140?uid=3737664&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21105206438873> Acesso em: outubro de 2011.

STRATHERN, Marilyn. The ethnographic effect I. In: Property, substance and effect. Anthropological essays on persons and things. [s.l.]: Library of Congress Cataloging in Publication Data, 1999a.

_____. No limite de uma certa linguagem. *Mana*, [s.l.], 5(2), p. 157-175, 1999b.

_____. *O gênero da dádiva.* Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2006.

SZTUTMAN, Renato. *De festas, viagens e xamãs*. *Reflexões primeiras sobre os encontros entre Waiãpi setentrionais e meridionais na fronteira Amapá-Guiana Francesa*. Revista Caderno de Campo v. 8, n. 8 (1999). Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ cadernosdecampo/article/view/52662>. Acesso em: 15 de novembro de 2014.

_____. "Comunicação alterada: festa e xamanismo na Guiana". *Campos* 4, 2003, p. 29-51. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/1597/ 1345>. Acesso em: 15 de novembro de 2014.

_____. *O profeta e o principal*: *a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

TOMICHÁ. Roberto Charupá. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia, 1691-1767*: protagonistas y metodología misional. Cochabamba-Bolivia: Editorial Verbo Divino/Ordo Fratrum Minorum Conv/ UCB, 2002.

_____.; FALKINGLER, Sieglinde. *Gramática y vocabulario de los Chiquitos (S. XIII)*. Cochabamba-Bolivia]: Instituto Latinoamericano de Misionología/ UCB/Itinerarios Editorial, 2012. (Colección Scripta Autochtona, n. 9.)

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente*. Formas do canibalismo Wari. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1992.

_____. "Making kin out of other in Amazonia". *Journal Royal Anthropological* Institute, Volume 8, Issue 2, p. 347-365, dec. 2002.

_____. Indivíduos celestes – Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27 (1), p. 11-23, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Arawete.* Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.

_____.; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). *Amazônia.* Etnologia e história indígena**.** São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993. (Série Estudos.)

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, [s.l.], 2(2), p. 115-144, 1996.

_____. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

_____. *O medo dos outros*. [s.l.:s.n.], 2007. p. 18. (Conferência realizada em Toronto, em 2007) (mimeo.).

WAGNER, Roy. Are there social groups in the New Guinea Highlands?. In: LEAF, Murray. *Frontiers of Anthropology*. Nova York: D. Van Nostrand Company, p. 95-122, 1974.

_____. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres*: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo/Brasília: Hucitec, 1995.

FONTES MANUSCRITAS

APMT. Delegacia Fiscal. Relatório apresentado a Dr. Joaquim Augusto da Costa Marques, pelo Delegado Octavio da Costa Marques – Delegacia Fiscal do Norte. Manaus, 25 de janeiro de 1913.

_____.Problema Economico. Norte do Brazil. A defesa da borracha. Rio de Janeiro, 1911. Relatório da reunião dos interessados na solução da crise da Borracha, no Ministério da Agricultura. Reunião dos interessados na solução da crise da Borracha, no Ministério da Agricultura. Estante 11, n. 13. Cuiabá, 10 de fevereiro de 1914.

_____. Relatório apresentado ao Dr. Joaquim Augusto da Costa Marques, Mui Digno Presidente do Estado pelo Desembargador Antônio Trigo de Loureiro e pelo Coronel Alexandre Magno Addor Delegado de Matto Grosso à Primeira Exposição da Borracha realisada. Estante 11. Borracha n. 14. Rio de Janeiro de 12 a 31 de outubro de 1913.

_____. Diário relatório da viagem de "Guajará Mirim á Villa Bella de Matto-Grosso", apresentado em 31 de dezembro de 1920 ao Exmo. Snr. Benito Esteves, M. D. Secretario do Interior, Justiça e Fazenda do Estado, pelo Agente Fiscal do "Alto Guaporé", em Villa Bella de Matto-Grosso" Julio Vieira Nery, em cumprimento às instrucções e ordens constantes do telegrama expedido pelo refererido Exmo. Snr., sob n. 621, de 22 de setembro. Cuiabá, 1920.

____. Relatório do Departamento de Terras, Minas e Colonização. Estante 11. Cuiabá, 1954.

_____. Regulamentos – Borracha 191ª – Instruções para a extração do Látex (leite) das árvores conhecidas pelos nomes ABIU – RANA e tamanqueira e para a coagulação do mesmo leite. Estante 12. 191A, Rio de Janeiro, 1922.

FUNAI. Ofício 029/SEMAM/GAB/ERA/CGB. Cuiabá-MT, 13 de junho de 2007.

_____. Ofício n. 135/SEMAM/GA/ERA/CGB. Cuiabá-MT, 26 de maio de 2008.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Processo 2006.36.01.001484-2. Anexo 4, fhs 66. Cuiabá-MT, 2006.

_____. Processo 2006.36.01.001484-2, fl 514v. Cuiabá-MT, 2006.

FILMES

APOYO PARA EL CAMPESINO INDÍGENA DEL ORIENTE BOLIVIANO – APCOB. *Dicen que tenemos que civilizarnos.* Etnia Ayoreóde. DVD, 37", n. 15, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1994.

_____. *Inquilinos en nuestra tierra*. Etnia Chiquitano. DVD, 36", n. 21, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1994.

_____. *Por una mañana nuestro*. Etnia Chiquitano. DVD, 47", n. 43, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1994.

_____. *La felicidad*. DVD, 20", n. 19, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1995.

_____. *Nuestra tierra*. Etnia: Chiquitano. DVD, 21", Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1995.

_____. *Los isasdeños y el manejo de sus recursos naturales*. Etnia Isoseño-Guarani. DVD, 46”, Santa Cruz de la Sierra-Bolívia, 1996.

_____. *Caminante no hay camino*. DVD, 30”, n. 27, Santa Cruz de la Sierra-Bolívia, 1996.

_____. *Medicina tradicional*. DVD, 18”, Santa Cruz de la Sierra-Bolívia, 1996.

_____. *Guardianes silenciosos*. Tenencia de la Tierra. DVD, 15”, n. 49, Santa Cruz-Bolivia, 1997.

_____. *Casas espirituales.* Etnia: Chiquitano. DVD, 25”, n. 11, Santa Cruz-Bolivia, 1997.

_____. *Los sirionó y su territorio*. Etnia: Sirionós. DVD, 32”, n. 52, Santa Cruz. Bolivia, 1997.

_____. *Ayoréole*. DVD, 54”, n. 60, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1998.

_____. *Dueños del bosque*. Etnia Chiquitano. DVD, 29”, n. 41, Santa Cruz-Bolivia, 1999.

_____. *El mundo de los afroboliviano*. Direção: Jurgen Riester. DVD Etnoeducativo, n. 9, [s.l.], 2001.

_____. Trueno y cruz Semana Santa en la Chiquitanía. *DVD, 27”, Santa Cruz-Bolívia, 2002.*

_____. *Cultura tangible e intangible del pueblo Chiquitano*. Dirección: Jurgen Riester. DVD, 43”, n. 12, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2003.

_____. *Tierra de esperanza*. Etnia: Gwarayú. DVD, 23”, n. 16, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2003.

_____. *El mundo de los Chiquitano*. Dirección Jürgen Riester. DVD, n. 2, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2003-2004.

_____. *El jaguar azul*. Etnia: Isoseño-Guarani. Elizabeth Wennberg. Dirección: Jürgen Riester. DVD, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1989.

_____. *De esa agua todos vivimos*. DVD, n. 55, [s.l.], 2004.

_____. *La voz de la naturaleza*. DVD, 7”, n. 29, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2004.

_____. *Zabaka… Una revalorización del ser Chiquitano*. DVD, 22”, n. 18, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2007.

_____. *Mitos y cuentos de los pueblos indígenas del Departamento de Santa Cruz*. DVD, 1h 6”, n. 14, Santa Cruz-Bolívia, 2007.

_____. *Cuéntame cómo soplan los vientos*. Justo Mandini el artista indígena. DVD, 15”, n. 9, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2009.

_____. Volveré a bailar por ti! *La Morenada. DVD, 38”, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2012.*

FALKINGER, Sieglinde. *Sermones Chiquitano*. San Ignacio de Velasco. Fundo Editorial - APAC. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. DVD, n. 1-2, 2010.

RIESTER, Jürgen. *Iyambae, ser libre.* La Guerra del Chaco. Etnia Isoseño-Guarani. DVD, 35”, n. 39, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 2005.

ENTREVISTAS

– Don Luis Rocha, Santa Ana de Velasco, 12 de maio de 2011.

– Oficina sobre os sermões chiquitanos realizados pelo NAMEE (Asociación de Apoyo Técnico al Desarrollo Comunal, San Ignácio, Bolívia, 20 e 21 de maio de 2011.

– A. F. D. Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso, 06 de dezembro de 2011.

– Justo Mercado Ribeiro, Cacique General do Cabildo de San Ignácio, Bolívia, 07 de agosto de 2012.

– Nicolau Urupê Jovió e Clemência Muquissai Urupê, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT; 16 de fevereiro de 2012; 17, 19, 20, 22, 26, 29 de outubro de 2012; 16 de maio de 2013; 8 e 9 de junho de 2014.

– Saturnina Urupê Chuê, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 28 de outubro de 2012.

– João Batista Muquissai Urupê e Luzimira Pachuri Araújo, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião -MT, 29 de outubro de 2012.

– Suzilene Urupê Chuê e Ademilson Muquissai Urupê, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 07 de fevereiro de 2012; 31 de outubro de 2012.

– Fábio Soares Flores e Maria Vicência Chué Muquissai, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 31 de outubro de 2012.

– M.M., Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 09 de fevereiro de 2012; 14 de abril de 2012.

– Elisabete Tossuê Soares e Fernandes Muquissai Soares, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 08 de fevereiro de 2012; 10 de abril de 2012; 14 de maio de 2013; 07 de junho de 2014.

– A. C.,Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 08 de fevereiro de 2012.

– Cleide Muquissai Chué, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 08 e 10 de fevereiro de 2012.

– Arsênio Muquissai Soares, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 17 de fevereiro de 2012.

– Helena Laura Chué, Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 17 e 18 de fevereiro de 2012; 14 de maio de 2013; 06 de junho de 2014.

– José Manoel, Pescaria Monte Cristo, Pontes e Lacerda-MT, 16 de maio de 2013.

– A. P. e D. P., Vila Nova Barbecho, Porto Esperidião-MT, 12 de maio de 2013; 9 de junho de 2014.