



Identidade étnica e Território Chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)

Aloir Pacini

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do IFCH/UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva

Porto Alegre
06/03/2012

Ficha catalográfica

Pacini, Aloir.

Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)

/ Aloir Pacini Porto Alegre IFCH/UFRGS: [s.n.], 2012.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

Palavras-chaves: 1. *Território* 2. *Fronteira*. 3. *Identidade Étnica* 4. *Chiquitano*

Título em inglês: Chiquitano territory and ethnic identity in the landscape (Bolivia - Brazil)

Keywords: 1. *Territory* 2. *Frontiers* 3. *Ethnic identity* 4. *Chiquitano*

Área de concentração: Antropologia.

Titulação: Doutor em Antropologia Social.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva (*Orientador*)

Prof. Dr. Jürgen Riester (APCOB, Bolívia)

Professora Doutora Joana Fernandes Aparecida Silva (UFG)

Prof. Dr. Pablo Wright (UBA, Argentina)

Professora Doutora Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

Data da defesa: 6/03/2012 às 14:30 horas.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.



LISTA DE SIGLAS E FONTES

- ABNB MI: Archivo e Biblioteca Nacional de Bolivia - Ministerio del Interior;
- ABNB: Archivo e Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre);
- ACMP RdT: Archivo Casa de Moneda de Potosí (Ramo de Temporalidades);
- ACSCS: Archivo da Catedral de Santa Cruz de la Sierra;
- AHU NDIHR: Arquivo Histórico Ultramarina do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional da UFMT;
- AGI: Archivo General de Indias (Sevilha, Espanha): Charcas; Lima; Buenos Aires;
- AGNA: Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires);
- AI: Área Indígena;
- AMCh: Archivo Musical de Chiquitos;
- APAC: Asociación Pro Arte y Cultura
- APCOB: Apoyo para el campesino-indígena del oriente boliviano;
- APEMT: Arquivo Público do Estado de Mato Grosso.
- APT SI: Archivo Provincia de Toledo S. I. (Alcalá de Henares - Madrid);
- ARSI: Archivo Romano S. I. (Roma): Paraquaria – Peru;
- ARV: Archivo Reino de Valencia (Espanha): Conventos, pasta 57;
- BNM: Biblioteca Nacional de Madrid: MS 18.577,21;
- BNP: Biblioteca Nacional de Perú (Lima): secção Manuscritos, vol. 3; 13; Cedulaio Indiano, tomo VII;
- BNRJ: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro;
- BO: Boletim de Ocorrência;
- CF: Constituição Federal;
- CIMI: Conselho Indigenista Missionário;
- CNPI: Comissão Nacional de Políticas Indígenas (do Serviço de Proteção ao Índio);
- CODEMAT: Companhia de Desenvolvimento do Estado do Mato Grosso;
- CVU: Colección Vargas Ugarte (Lima);
- DID/DAF: Diretoria Indígena de Desenvolvimento / Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI;
- DPF: Departamento de Polícia Federal;
- FAMATO: Federação Mato-grossense de Agricultores;
- FUNAI: Fundação Nacional do Índio;
- FUNASA: Fundação Nacional de Saúde;
- GEFRON: Grupo Especial de Fronteiras;
- GT: Grupo de Trabalho;
- IAP: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS;
- IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística;
- IBAMA: Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis;
- INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária;
- INDEA: Instituto de Defesa Agropecuária do Estado Mato Grosso;
- INTERMAT: Instituto de Terras do Mato Grosso;
- JFMT: Justiça Federal em Mato Grosso;
- MDA: Ministério do Desenvolvimento Agrário;
- MMA: Ministério do Meio Ambiente;
- MPF/PRMT: Ministério Público Federal / Procuradoria da República em Mato Grosso;
- MUSEF: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Buenos Aires);
- MyC: Moxos y Chiquitos I, II e III; Archivo SJ de Cochabamba;
- NAMEE: Asociación de Apoyo Técnico al Desarrollo Comunal;
- OICH: Organización Indígena Chiquitana (1995);

- ONG: Organização não-governamental (da sociedade civil);
- OTB: Organización Territorial de Base (Bolivia);
- PI: Posto Indígena;
- PPGAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.
- PROIND: Programa de bolsas da UFMT para estudantes indígenas;
- RAH: Real Academia de la Historia (Madrid): Colección Cortés; Colección General Manuscritos Antonio Rodríguez Vila; Colección Mata Linares; Colección Jesuitas, tomo XII;
- RIHGB: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro;
- RIHGMT: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Mato Grosso;
- SECOM: Secretaria de Comunicação do Estado de Mato Grosso;
- SEDUC: Secretaria de Estado de Educação do Estado de Mato Grosso;
- SJ: Companhia de Jesus (*Societatis Jesus* / jesuítas);
- SPI: Serviço de Proteção ao Índio;
- STJ: Superior Tribunal de Justiça;
- T. I.: Terra Indígena;
- TCIs: Tierras Comunitarias Indígenas (Bolivia);
- TCOs: Tierras Comunitarias de Origen (Bolivia);
- UAGRM: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno;
- UC: Unidade de Conservação;
- UCC: Universidade Católica de Cochabamba;
- UFMT: Universidade Federal do Mato Grosso;
- UNEMAT: Universidade do Estado do Mato Grosso;
- UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

AGRADECIMENTOS

Enquanto penso, com carinho, em todos que me acompanharam neste trabalho, decidi dizer mansamente, em clima de oração, muito particularmente: **Chapye!**

- Aos Chiquitanos presentes nos dois lados da fronteira que me permitiram o acesso ao seu mundo que é um tesouro ainda escondido. Algo do valor de cada um está neste texto, por isso não cito aqui a lista interminável dos seus nomes!

- Ao Professor Sérgio Baptista da Silva, pela orientação nos momentos precisos, também pela sua comunhão com os Chiquitanos.

- À Equipe de Solidariedade aos Chiquitanos que esteve presente comigo em momentos-chaves. Tornamo-nos amigos nos caminhos trilhados juntos. Para Verone Cristina da Silva um abraço de gratidão antropológica, nossos diálogos foram fecundos. Para Marluce Almeida não existem palavras, somente um abraço pode expressar o meu *chapye* único.

- À minha família (alguns mais de perto, outros mais de longe) pelo apoio e dedicação. Levo no coração o cuidado de Angela Maria Pacini Schu cuja leitura dos textos foi muito especial e o incentivo de Adelar Pacini. Quando se está em campo, a torcida é fundamental!

- Aos componentes da Banca de Qualificação (especialmente à professora Denise Jardim, pelas sugestões de mudar a estrutura da tese, o que me desafiou e trouxe novas perspectivas).

- Aos membros do CIMI, especialmente para Giba, Lala e Edina que me acolheram com tanta liberdade em Cuiabá.

- Aos jesuítas: Rogério Mosiman da Silva, você foi sempre um testemunho de dedicação aos pobres que tenho em alta estima! Claudio Pires, Sereno Boesing e João Quirino Weber, ligações fundamentais com a Companhia de Jesus, e Xavier Albó, uma ponte com a Bolívia indígena!

- Ao Monsenhor Carlos Stetter e Ricardo Ortiz pelos auxílios em momentos decisivos e pela sua dedicação ao povo chiquitano.

- Aos amigos antropólogos: Sergio Góes Teles Brissac que me introduziu na Antropologia e ao casal Aislan Melo e Graziela Reis de Sant'Ana, pelos muitos momentos juntos que nos fizeram compreender que somos irmãos!

- Ao Professor Jürgen Riester e APCOB pela dedicação na sistematização dos conhecimentos a respeito aos Chiquitanos.

- A Área Cavalcante Santana, Sieglinde Falkinger e sua equipe do NAMEE que foram fundamentais na conexão com os Chiquitanos na Bolívia, especialmente no aspecto da língua.

- Aos colegas do Departamento de Antropologia da UFMT, à ProPg-UFMT e à CAPES.

- Ao Padre Vylson e às Irmãs Aparecidinhas presentes junto aos Chiquitanos em Porto Esperidião e San Ignacio.

- Ao ex-deputado Federal Carlos Abicalil por ter auxiliado decisivamente para que no dia 30/12/2010 fosse assinada a Portaria Declaratória para a posse permanente dos Chiquitanos e autorizada a Demarcação da Terra Indígena Portal do Encantado que possui 43.067 hectares, entre os municípios de Porto Esperidião, Portes e Lacerda e Vila Bela da Santíssima Trindade.

- Ao Secretário de Educação de Mato Grosso, Ságua Moraes, pela criação da Escola Indígena Chiquitana José Turíbio.

Chiquitano territory and ethnic identity in the frontiers (Bolivia - Brazil) (Résumé)

This work, divided into three parts interwoven with one another, takes the Chiquitano territory as far as it is a tensioned transnational frontiers. This situation is one key element in order to elaborate a correct understanding of resilient ethnic identity of the Chiquitanos. First the work takes in account the geographical, cultural and political constructs as well as the different active subjects in the chiquitano landscape. This way the text shows the *agency* itself of the Chiquitanos that permeates and articulates their personal identities, the care for their churches, for their water sources and streams, for their rituals and their music.

The time of Mission of the Chiquitos (1691-1767) is perceived as a time of great fecundity, a kind of Chiquitano's myth of the origin in various ethnic groups who now live together maintaining common cultures of arts and aesthetic, music, sculptures, paintings, devotions to the Saints. These aspects have been incorporated by Chiquitanos and are already an intrinsic part of the ethnic manifestations such as diacritical marks in the construction of their identities and territories.

These frontiers of identity, which create *networks* of parents and exchanges of goods between the Chiquitanos, are one more element to think about the importance of those ways crossing the frontiers causing tensions and ruptures. The different rituals (*curussé, romarias, festas de Santo*, festivals of chiquitana music) are elements which reveal their identities and constant cultural flows in their traditional territory, especially these flags of struggle of the *curussé* somehow weaving Chiquitano's ethnical identity among them over the frontiers.

The chiquitano ethnic mosaic in the border area is a kind of *patchwork quilt*, a "network" of relationships between tenths of communities in Brazil with others hundreds of communities in Bolivia. Those communities are not isolated, are connected in various ways, paths and roads (highways). The society has a whole participates actively engaging in these social units called as "*nodes-nós*". The way Chiquitanos designate their traditional territory appoints out to the *gift* of water, to the hospitality of strangers, to the tendencies to integrate all in order to find a geographical and social place to live. This way of living and acting gradually changed the Chiquitanos from "owners who care about the land" into sharecroppers on farms or into simple employees.

The Chiquitano's territory can be understood as a place of arrival and departure for themselves. The ethnography of the drama of relationships with farmers, soldiers, traders, and even with other Chiquitanos, characterized by private ownership, shows an intrinsic factionalism that generates a network of communities, exchanges processes and different negotiating issues on each node (*nó*) of this *network*. Those changes do not mean a simple implementation of a *misional pueblo* in rural villages such as Vila Nova Barbecho, Fazendinha, Acorizal or Santa Aparecida. By observing how these villages are organized, this work shows different types of internal relations and to the environment, an *agency* that is present even in the fact that dissident groups elsewhere leave their *pueblos* and create their own communities or villages within their traditional territory.

In this way we come to develop a vision of the traditional chiquitano territory with their own hills, valleys and grooves marked by the waters that fertilizes and give value to the land, that allows the molding of their pots and their own houses. The shaman Lorenzo Ramos Rup and the chiefs expressed clearly that the lands they traditionally occupy, are a *gift* from God, not a private institution. But they respect the limits put by the farmers, even without their consent, because of their feelings of insecurity about the police and the farmers themselves. The way of the Chiquitanos are being ethically educated touches our hearts because they have an historical patience to wait for things to change, in order to avoid from creating conflicts with the farmers or the political boss who have the power to be the "owners" of the land they traditionally occupy.

Identidad étnica y territorio chiquitano en la frontera (Brasil-Bolivia)

Este trabajo, dividido en tres partes que se inter-penetran, toma el territorio chiquitano en la frontera que está en tensión con los territorios transnacionales como elemento fundamental para elaborar una comprensión de la identidad étnica *resiliente* de los Chiquitanos. Primero observa las construcciones geográficas, políticas, culturales y los diferentes sujetos que actúan en este campo de la frontera, así el texto muestra la agencia de los Chiquitanos como una forma de *indigenismo* que comparte y articula sus identidades, el cuidado con sus iglesias, con sus fuentes de agua y los arroyos, sus rituales y sus músicas.

El tiempo de la Misión de Chiquitos (1691-1767) es leído como un tiempo idealizado de gran fecundidad, un mito de origen de los Chiquitanos a partir de diferentes etnias que pasaron a vivir juntas con artes y estéticas propias en la música, en la escultura, en la pintura, en la devoción a los Santos. Estos aspectos que fueron incorporados por los Chiquitanos hacen parte intrínseca de las manifestaciones étnicas accionadas como señales diacríticas en la construcción de sus identidades y territorios.

Las fronteras de identidades en las *redes* de parentesco y de intercambio de bienes entre los Chiquitanos es más un elemento para pensar la importancia de los caminos que cruzan las fronteras, sus tensiones y rupturas. Los diferentes rituales chiquitanos del curussé, de las romerías, de las fiestas de los Santos Patronos y otros elementos revelan sus identidades y los constantes flujos culturales por su territorio tradicional. Las banderas de lucha del curussé elaboran la etnicidad chiquitana en fiesta sin fronteras o modificando-las.

El mosaico étnico chiquitano en la área de la frontera forma una *colcha de retallos* o una red de relaciones entre las docenas de comunidades chiquitanas en Brasil con otras centenas de comunidades en Bolivia. Estas comunidades no están aisladas, al contrario, se conectan de diversas formas, por caminos y carreteras, y la sociedad envolvente participa intensamente de estas unidades sociales concebidas como "nudos". La forma de los Chiquitanos concibieron su territorio tradicional marcado por el don de la agua no excluye lo que llega tiende a integrar-lo, a encontrar un lugar geográfico y social para él. Este aspecto hizo con que los Chiquitanos llegasen paulatinamente de "dueños que cuidan de las tierras" para trabajadores asalariados en las estancias.

El territorio chiquitano puede ser lugar de llegada y de partida en este viaje de retorno de los propios Chiquitanos. La etnografía del drama de las relaciones con personas marcadas por la propiedad privada (los hacenderos, los militares, los comerciantes) y los otros Chiquitanos muestran un faccionalismo intrínseco que genera una red de comunidades y procesos de intercambio y negociaciones diversos en cada *nudo* (local) de esta *red*, sin ser una transposición de los *pueblos* misionales pura y simplemente para aldeas rurales del estudio (Vila Nova Barbecho, Fazendinha, Acorizal, Santa Aparecida), una *agency* que está presente hasta el punto de grupos disidentes dejaren sus *pueblos* y crearen sus comunidades en otros lugares en el interior de su territorio tradicional.

Así llega-se a una visión del territorio tradicional chiquitano con relevos y *estrías* propios marcados por el agua que agrega valor a la tierra, que la fecunda y permite trabaja-la para hacer tinajas y sus propias casas. Con claridad el curandero Lourenço Ramos Rup y los caciques manifiestan que las tierras que ocupan tradicionalmente son un don de Dios, no una propiedad privada negociable, más respetan con detalles la cerca (los deslindes) que el hacendero colocó, mismo sin su consentimiento, por causa de la inseguridad delante de las leyes, de los policiales y de los estancieros. El modo de ser eticamente localizado de los Chiquitanos impresiona porque poseen una paciencia histórica para esperar las cosas cambien, eso para no criaren conflictos con los políticos o el patrón que ahora tiene el poder de ser el "dueño" de la tierra que ellos ocupan tradicionalmente.

(resumo)

Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)

Este trabalho, dividido em três partes que se interpenetram, toma o território chiquitano na fronteira em tensão com os territórios transnacionais como elemento fundamental para elaborar uma compreensão da identidade étnica *resiliente* dos Chiquitanos. Primeiro observa as construções geográficas, políticas, culturais e os diferentes sujeitos que atuam nesta fronteira. Assim mostra a agência própria dos Chiquitanos dita *indigenismo* que perpassa e articula suas identidades, o cuidado com suas igrejas, com suas fontes de água e os córregos, seus rituais e suas músicas.

O tempo da Missão de Chiquitos (1691-1767) é percebido como um tempo idealizado de grande fecundidade, uma espécie de mito de origem dos Chiquitanos em diversas etnias que passaram a viver juntas com artes e estéticas próprias na música, na escultura, na pintura, na devoção aos Santos. Estes aspectos que foram incorporados pelos Chiquitanos já fazem parte intrínseca das manifestações étnicas acionadas como sinais diacríticos na construção de suas identidades e territórios.

As fronteiras de identidades nas *redes* de parentesco e de intercâmbio de bens entre os Chiquitanos são mais um elemento para pensar a importância dos caminhos que cruzam as fronteiras, suas tensões e rupturas. Os diferentes rituais chiquitanos do curussé, das romarias, das festas de Santo e outros elementos revelam suas identidades e os constantes fluxos culturais pelo seu território tradicional. As *bandeiras de luta* do curussé elaboram a etnicidade chiquitana em festa sem fronteiras ou modificando-as.

O mosaico étnico chiquitano na área de fronteira forma uma *colcha de retalhos* ou uma rede de relações entre as dezenas de comunidades chiquitanas no Brasil com outras centenas de comunidades na Bolívia. Estas comunidades não estão isoladas, pelo contrário, se conectam de diversas formas, por caminhos e estradas (carreiras), e a sociedade envolvente participa intensamente destas unidades sociais concebidas como “*nós*”. A forma dos Chiquitanos conceberem seu território tradicional marcado pelo dom da água não exclui o que chega, mas tende a integrá-lo, a encontrar um lugar geográfico e social para ele. Este aspecto fez com que os Chiquitanos passassem gradativamente de “donos que cuidam das terras” para meeiros ou simplesmente empregados nas fazendas.

O *território chiquitano* pode ser lugar de chegada e/ou de partida para esta “viagem de volta” através da etnografia do drama das relações com pessoas marcadas pela propriedade privada (fazendeiros, militares, comerciantes) e os outros Chiquitanos num faccionalismo intrínseco que gera uma rede de comunidades e processos de intercâmbio e negociação diversos em cada *nó* (local) desta *rede*. Não se trata de uma transposição dos *pueblos misionales* pura e simplesmente para as aldeias rurais que estudo (Vila Nova Barbecho, Fazendinha, Acorizal ou Santa Aparecida), mas de uma *agency* que está presente no fato de grupos dissidentes deixarem seus *pueblos* e criarem suas comunidades no interior do seu território tradicional com características que as identificam como Chiquitanos.

Com isso elabora-se uma visão a respeito do território tradicional chiquitano com relevos e estrias próprios marcados pela água que dá valor à terra, que a fecunda e permite moldá-la para fazer seus potes e suas casas. Com clareza o pajé Lourenço Ramos Rup e os caciques têm manifestado que as terras que ocupam tradicionalmente são um *dom de Deus*, não uma propriedade privada comerciável. Contudo, respeitam com detalhes a cerca (os limites) que o fazendeiro colocou, por causa da insegurança diante das leis dos policiais e dos fazendeiros. O modo de ser eticamente localizado dos Chiquitanos impressiona porque possuem a paciência histórica para esperar as coisas mudarem, isso para não criarem conflitos com os políticos ou os patrões que tomaram o poder de serem os “donos” da terra que eles ocupam tradicionalmente.

Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I – BATEU A CAIXA, O BUGRE PULA! Tensões na fronteira chiquitana	34
1 – A memória oculta das origens num Estado imaginado	35
1.1 – Rituais de territorialidade e indigenismos	38
1.2 – Os bugres na Fronteira	42
1.3 – Danças e ritmos em território chiquitano, adesões e resistências	45
1.3.1 – O sinal diacrítico do <i>curussé</i> chiquitano	52
2 – Indigenismos na Fronteira	56
2.1 – Indigenismos oficial e não oficial	62
2.2 – O indigenismo do antropólogo jesuíta	63
2.3 – Indigenismo dos Chiquitanos: aldeias Vila Nova Barbecho, Fazendinha, Nochopro Matupama, Acorizal e Santa Aparecida	70
2.3.1 – Ser ou não ser índio, eis a questão!	71
2.3.2 – Entre a lei e a justiça: o acesso ao campo jurídico!	73
3 – O território por dentro e por fora	79
3.1 – Cosmovisão nativa do território chiquitano: a terra é mãe! / a água é mãe!	81
3.1.1 – O território chiquitano visto a partir do Brasil	87
3.1.2 – Vila Bela e as Províncias de Mojos e Chiquitos	89
3.2 – Raízes chiquitanas	102
3.2.1 – A formação da Chiquitania por diferentes etnias	104
3.2.1.1 – As diferentes etnias na Chiquitania	110
3.2.2 – Missões de Chiquitos	125
3.2.2.1 – Dez <i>Pueblos</i> em Chiquitos	126
3.2.2.2 – Introdução à música na Missão de Chiquitos	135
3.2.2.3 – Os jesuítas se prepararam para entrar na Missão de Chiquitos, mas não estavam preparados para sair	139
3.3 – Depois dos jesuítas	145
3.3.1 – Mapas da Fronteira	166
3.3.1.1 – Alguns mapas mostram as fronteiras, outros as escondem!	191
3.3.1.2 – Mapeando os censos populacionais e as divisões da Chiquitania em diferentes Províncias e <i>Pueblos</i>	204
3.3.1.3 – Das margens do Guapay ao Aguapey, do ocidente para o oriente	222
3.3.1.4 – Chiquitos entre a <i>Provinciae Paraguariae</i> e <i>Mojos</i>	228
3.3.1.5 – Estratégias chiquitanas de conquista da terra no Brasil	229
3.3.2 – A oficialidade da Comissão de Limites Brasil - Bolívia	231
3.3.2.1 – O caso da Missão de Santa Ana nas fronteiras com o Brasil	237
3.3.3 – Fronteiras de identidade	242
3.3.3.1 – Noções de identidade	250
3.3.3.1.1 – A base da língua chiquitana: as mulheres	253
3.3.3.1.2 – A língua geral Chiquitana dos homens passou para os rituais e a escrita	256
3.3.3.2 – Identidade na Fronteira	260
3.3.3.3 – Identidade elaborada na relação com o outro	264
3.3.3.3.1 – Carteira de identidade chiquitana	269
II – OS CHIQUITANOS NO BRASIL	273
1 – Uma <i>rede</i> chiquitana de “aldeias” na fronteira	275

1.1 – Rosário (<i>tarorch</i>) de comunidades chiquitanas na fronteira!	282
1.1.1 – A <i>rede</i> ou o <i>rosário</i> se tece num território estriado	290
1.2 – Os Chiquitanos formam parte do Brasil	293
1.3 – Fronteiras de identidades nas <i>redes</i> de parentesco entre os Chiquitanos	304
2 – Caminhos que cruzam Fronteiras	312
2.1 – O direito à “verdade” nas fronteiras	314
2.2 – A invenção das fronteiras do Brasil	318
2.3 – As rupturas e tensões nas fronteiras chiquitanas	321
2.3.1 – Cidadania: nacionalismo e patriotismo étnico	324
2.3.2 – As bandeiras do <i>curussé</i> , um sinal diacrítico Chiquitano	327
2.3.3 – <i>Camino Misional</i> de Santa Ana a Espíritu!	333
3 – Identidade étnica chiquitana além fronteiras	360
3.1 – Etnicidade Chiquitana	361
3.2 – Os Chiquitanos entre o primordialismo e o instrumentalismo	369
3.2.1 – As migrações chiquitanas para as cidades e aldeias dentro da Chiquitania	
mostram uma identidade étnica com os territórios tradicionais indígenas	370
3.3 – Identidade étnica e sócio-cultural chiquitana nas fronteiras Brasil-Bolívia	376
3.3.1 – Fronteiras da etnicidade chiquitana	382
3.3.2 – Não tinha limite essa fronteira!	387
III – OS ÍNDIOS CIDADÃOS: os urbanizados e civilizados Chiquitanos!	395
1 – <i>Nós</i> na cidade, índios em contexto rural e urbano	396
1.1 – Uma <i>rede</i> chiquitana entre aldeias e cidades na fronteira	400
1.1.1 – Entre as casas (<i>eu-tu</i>) e as aldeias-cidades (<i>nós</i>)	409
1.2 – Santos, flores e <i>hitchis</i>	419
1.2.1 – Arte e estética chiquitanas	423
1.2.2 – Narrativas da arte chiquitana	426
1.2.3 – As técnicas artísticas chiquitanas	432
1.2.4 – O efeito da arte na sociedade chiquitana	441
1.2.5 – O estatuto das obras de arte chiquitanas	444
1.2.6 – A arte chiquitana no mundo do consumo	447
1.3 – O perspectivismo ameríndio e a cosmologia anímica chiquitana	452
1.3.1 – Uma perspectiva diferente	456
1.3.2 – O cristianismo se inseriu neste mundo chiquitano	458
1.3.3 – Relação devota com os Santos	463
2 – Água tem dono que protege	473
2.1 – A água brota da terra e vem do alto	485
2.1.1 – A agência das águas, das montanhas...	487
2.1.2 – O <i>hitchi tuurch</i> muda de lugar, fuge	491
2.1.3 – A música da água desce do Portal do Encantado e da Serra do Barbicho	495
2.2 – Vida boa segundo a cosmovisão chiquitana	497
2.3 – A música move o mundo a partir de Chiquitos, gera equilíbrio de sons e movimentos	499
2.3.1 – Martin Schmid, um incentivo à música em Chiquitos!	502
2.3.2 – A oração pela música e dança em Chiquitos. Os ritmos e sons artísticos!	505
2.3.2.1 – A música talha o espírito da pessoa, a torna melhor	515
2.3.3 – A água mata a sede e a chicha alimenta e faz dançar. Isso nos leva a emborrachar-se com chicha, música e os bailados chiquitanos	519
2.3.3.1 – Música e dança no <i>curussé</i> (Brasil)	523

2.3.3.2 – O curussé articula toda a vida chiquitana	525
2.3.3.3 – Música chiquitana nos Festivais e no cotidiano: a vida dos instrumentos musicais!	533
3 – O território tradicional chiquitano (<i>kyrch chiquitanorch</i>)	535
3.1 – A cerâmica dos Chiquitanos na região do Barbecho e da Ponta do Aterro (Santa Aparecida)	543
3.2 – De pote em pote os Chiquitano recuperam suas terras e sua cidadania	556
3.2.1 – Cidadania assim na terra como no céu!	559
3.3 – O território chiquitano é sua <i>pórch</i> (casa)	563
3.3.1 – Cidadãos Chiquitanos no Brasil	570
Considerações finais	578
Referências Bibliográficas	595
Índice de Documentos	610

Índice de imagens (fotos¹)

- 3: Aloir Pacini em Santa Ana (foto de Mário Friedlander);
45: Comunidade Chiquitana Nossa Senhora Aparecida reage à presença da Pastoral da Criança e da FUNASA que foi atender à família de Aurélio Rodrigues Poché em 02/10/2009.
72: Soilo, Aurélio e Lourenço em Santa Aparecida em 30/01/2009;
93: San Juan de Taperas em Chiquitos, 1786;
94: Misión de la Exaltación em Mojos;
102: Cacique Cirilo Gabriel Rupe pintado de tigre (23/06/2009);
104: Dança na inauguração do Memorial (23/06/2009);
130: Representação na Missa dos 300 anos de fundação da Missão de Concepción em 08/12/2009;
131: Brasão dos mártires das Missões de Chiquitos - pátio interno da igreja de San Ignacio;
135: Fachada da igreja de San Rafael em 6/05/2010;
136: Calvário de Santa Ana de Velasco e Suponema em 21/03/2010;
137: Calvário e vista panorâmica de Suponema em 21/03/2010 (3 fotos);
155: *Campana* ou sino do “año 1783”, em Casalvasco Velho (4 fotos de Mário Friedlander);
161: *Carreton*. Melchor María Mercado. 1859. Archivo Nacional de Bolívia. in: Querejazu, 1995: 259;
163: Carroças em El Sereno na Romaria de Santa Ana (21/06/2011; 2 fotos);
168: Destacamento Militar Coyú: Forças Especiais do Exército de Bolívia e Cemitério junto ao Destacamento Militar de Coyu na Romaria de Santa Ana em 2011 (7 fotos);
169-170: Visões do Monte Cristo a partir da casa de Candelária e Manuel, sogros do cacique Aurélio Rodríguez Poché, com o grande bunital abaixo (30/01/2009);
180: Luis Álvaro Gonzáles Rocha junto ao Marco do Jauru em frente a catedral de Cáceres, em viagem para tocar na Orquestra Sinfônica da UFMT (22/03/2010);
195: Indígenas Bororos encontrados, em 1859, perto do Marco do Rio Jauru desenhados por Melchor María Mercado (Mercado, 1991: 59);
244: Casalvasco em ruínas e do sino de 1783 (Mário Friedlander; 3 fotos);
245: Roteiros de procissões e cortesias segundo um esquema geral de uma Missão (in Falkinger, 2010: anexo 2);
247: Folha de rosto do livro de batismo de Santa Ana em 1904;
254: Página final do livro de sermões do *maestro de capilla* Don Conrado Morón, agosto de 1891;

¹ Observo que quase todas as fotos que foram utilizadas aqui são do meu arquivo pessoal, por isso mencionarei a fonte quando trata-se de uma gentileza alheia. Aprendi no Navisual-UFRGS que cada foto ou imagem faz parte do texto e participa intensamente do que desejamos transmitir!

- 275: O rosário chiquitano como patrimônio do *cantón* Santa Ana (Imagens gentilmente cedidas por Ricardo Ortiz Gutiérrez, 19/09/2007);
- 282: Rosários chiquitanos em Santa Ana. Imagem cedida por Ricardo Ortiz (19/09/2007);
- 297: Mulheres e crianças Chiquitanos descalços (Rondon, 1938: 232);
- 297: Homens e crianças Chiquitanos descalços (Rondon, 1938: 232);
- 306: Devoção de Maria Auxiliadora à bandeira de São Miguel (25/09/2006);
- 322: Maria Generosa e Santinho (Vila Bela da Santíssima Trindade, curussé de 2008);
- 326: Bandeira do Grupo de Curussé *Tradição* de Porto Esperidião (2008);
- 327: Bandeiras do curussé na Vila Nova Barbecho (5/2/2008);
- 328: Bandeira do Grupo de Curussé *Asa Branca* de Porto Esperidião (21-04-2007);
- 332: Crianças no curussé da Vila Nova Barbecho (5/2/2008);
- 334: Igreja missional de Santa Ana (foto de Mário Friedlander);
- 347-8: Cera de abelha doada na Romaria de Santa Ana em 2010 e Güembé colhido em Suponema em 13/11/2011;
- 349: Calendário distribuído na Romaria de Santa Ana em 2011;
- 353: Devoção em Acorzal, no córrego Encantado (Fazendinha) e em Marco Porvenir, na *Romería de Santa Ana* em 2011;
- 354: Convite para a inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos (23/06/2009);
- 359: Romaria de Santa Ana 2011 na comunidade Fazendinha (Portal do Encantado);
- 363: Danças e instrumentos dos Chiquitanos na inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos em 23-06-2009 (4 fotos);
- 410: Casas chiquitanas na Vila Nova Barbecho;
- 411: Casa chiquitana e maquete de uma casa com apás;
- 412: Casas chiquitanas, segundo a descrição dos jesuítas da Missão de Chiquitos (cf. Hans Roth, 1993: 100);
- 413: Paredes das casas com barro em Espírito e armadores de rede na estrutura da casa;
- 414: Pote utilizado para tirar das cinzas o elemento usado para fazer sabão em Santa Ana (4 fotos);
- 415: *Casa con punilla*, desenho de Eckart Kühne (Querejazu, 1995: 524 cf. 1988: 183 e Roth, 1993: 93);
- 416: Casa chiquitana na aldeia Acorzal;
- 419: Mais um *hitchi* sobe aos céus e forma o arco-íris junto às casas de Santa Ana (3/4/2011);
- 420: Imagens esculpidas em madeira que mostram o uso de diferentes instrumentos musicais (San Miguel, 01/01/2007);
- 423: Marcelo Zeballos Rodrigues tocando violino na Igreja de San Rafael em 01/01/2007;
- 424-5: Cemitério de Santa Ana. A oração acontece ao acender as velas, ao pedir para o *maestro de capilla* tocar uma música, na recitação do rosário e outras formas (na véspera e no dia 2/11/2010);
- 426: Armando Landivar está com uma grande figura de anjo em suas mãos no Taller de arte chiquitana de San Miguel, em 01/01/2007. Chapéus (*tacurraparch*) e cestas (*quiboroch* ou *canasta em espanhol*) chiquitanos feitos com broto de buriti para a Assembléia de Afirmação Étnica, em Porto Esperidião (MT, 21/04/2007);
- 428: O sacrário dourado na Quinta-feira Santa com a toalha bordada representando o ostensório e a hóstia consagrada no centro, rodeado de flores (Santa Ana, 01/04/2010);
- 429: Cobertura do *santo sepulcro* na Sexta-feira Santa em Santa Ana (02/04/2010);
- 432-3: Esculturas em madeira no Taller de artes em San Miguel (01/01/2007 e 28/10/2010; 4 fotos);
- 434: Cenas do início da Missão de Chiquitos e o martírio de 3 jesuítas, trabalho criativo de restauração na igreja San Francisco Javier (31/12/2006);
- 435: Pias batismais de San Francisco Javier, (foto de 01/01/2007), de San Rafael (foto de 28/07/2010) e o local onde era a capela batismal em Santa Ana (foto de 02/04/2010);
- 435: Colunas, teto e paredes esbranquiçadas em San Francisco Javier (31 de Dezembro de 2006);
- 437: Jesus Crucificado e a imagem de Santo Antônio de origem imemorial encontrado numa família da Fronteira;
- 438: Devoção de Dona Elena Chue na capela Nossa Senhora de Fátima, Vila Nova Barbecho em 3/05/2007;
- 438: Detalhe do andor do Menino Jesus, *Niño Ramos*, com flores em alto relevo (04/04/2010);

- 440: Quadro encontrado no Museu de Santa Ana (19/03/2011): *Hitchis* dos animais *henaschirr-ti* e das plantas *toirr*, espécie de vultos (*jakotarr*);
- 441: João Paulo Mendes Monteiro diante do altar pagando a promessa na festa de São Sebastião (20/01/2008);
- 445: Devoção religiosa do pajé Lourenço Ramos Rup no Memorial Espírito Santo dos Chiquitanos (Portal do Encantado, no Brasil, 19 de Janeiro de 2008);
- 447: Esculturas em madeira do ambão;
- 447-8: Esculturas dos três arcanjos e da Sagrada Família na amostra do Taller de artes de San Miguel (01/01/2007);
- 449: Ponta do estandarte em forma de flor e a figura do sol no conjunto; detalhe do centro como flor e do sol irradiando (fotos do inventário de Santa Ana in: Plan Misiones) e flores pintadas no sacrário que foi colocado na sacristia da Igreja de Santa Ana (02/04/2010);
- 450: Apresentação da Orquestra de Santa Ana (Congresso Chiquitano, Maio de 2008);
- 455: Limpeza da Imagem de Jesus flagelado e torturado, atado ao tronco, com óleo de copaíba (Santa Ana, em 29/03/2010);
- 458: Andréa Paticu Pachuri na Sexta Feira da Paixão (Santa Ana de Velasco, 03/04/2010);
- 460: Visões do Coração de Jesus associado ao sol na igreja San Miguel (fotos de 30 de julho de 2011 e 3 de Maio de 2010, festa da Santa Cruz);
- 461: *Retablo* do Cristo Crucificado na sacristia da igreja San Rafael (foto de 01/01/2007).
- 461: Jesus em Betânia no Domingo de Ramos em Santa Ana (2011);
- 462: *Ícone* de Cristo Jesus e de Maria associados ao sol na sacristia da igreja San Miguel (foto de 01/01/2007).
- 463: Coroa do Senhor dos Passos sendo preparada para a procissão (29/03/2010);
- 464: Arcos e a procissão de Jesus no sepulcro com as 72 velas acesas na sexta feira Santa, dia 2 de abril de 2010, em Santa Ana;
- 470: *Hitchis* (quatro sereias) nos troncos que sustentam os púlpitos das Igrejas de San Rafael (foto de 01/01/2007) e San Miguel (foto de 28/07/2010);
- 477: *Território estriado* nas cabeceiras do Córrego Encantado (4 fotos do IBAMA);
- 478: Cachoeira que forma o córrego Encantado na descida da Serra e pisoteamento das nascentes deste córrego pelo gado do fazendeiro (5 fotos cedidas por Isabel Urupe);
- 479: Maria Auxiliadora Urupe fala da morte da cabeceira do córrego;
- 483: 2 tipos de *hitchis* também chamadas "Sirena", do Taller artesanal de los Hermanos Guasase de San Ignacio, atualmente no Museu de História em Santa Cruz;
- 484: Versões imaginadas dos *hitchis* "Nirri Tuur", relacionados com a água (fotos de pinturas tiradas no Museu de História em Santa Cruz);
- 485: Detalhe dos *hitchis* que sustentam o ambão da igreja de San Miguel (28/07/2010);
- 494: Boletim da Polícia de Proteção Ambiental (17/07/2010);
- 495: "Sirena" tocando violino: escultura do Taller artesanal de los *Hermanos Guasase* de San Ignacio, atualmente no Museu de História em Santa Cruz (8/06/2010);
- 510: *Clavija de violone*, instrumento de corda feita de tripa de cachorro em Santa Ana;
- 514: Pinturas da parede interna acima da porta de entrada da igreja de San Rafael (01/01/2007);
- 516: Instrumentos musicais chiquitanos feitos com taquara expostos no Museu de História em Santa Cruz;
- 520: Caixa e violino junto do pote de água na Romaria de Santa Ana de 2011 (Serenó, Bolívia);
- 524: Desenho do curussé (carnaval) na Vila Nova Barbecho;
- 531: "Correção fraterna" diante do altar no final do curussé (terça-feira de carnaval) na capela da Vila Nova Barbecho (24/02/2009; 4 fotos);
- 535-38: Documentos e amostras de rosários e tecidos "más finos" enviados por Chiquitos para Buenos Aires em 1806, selecionaram 36 maneiras de trançar os fios e as cores em diferentes páginas (Archivo de la Nación Argentina, 1-10-2009);
- 539: Toalha bordada em Santa Ana (1841) com as flores em torno do ostensório (01/04/2010);

- 540: Vestes indígenas na festa de Santa Ana de Chiquitos: "Indien et Indiennes de la province de Chiquitos". Alcide D'Orbigny (ABNB, Sucre, 1846); in Atlas de la partie historique, costumes n. 8. Litografia de color 18 x 27 cm. Neuchâtel, Bibliothèque publique et universitaire, Zu 261. Schmid 1988: 114.
- 543-44: Pote chiquitano (*tinaja*) no Museu de Santa Ana; potes para fazer chicha na casa de Dona Antonia Soriocó Charupá, casada com José Motori Surubi (Los Pututos);
- 544-7: Potes para beber água feitos na Ponta do Aterro (fronteira do Brasil com a Bolívia);
- 548: Dona Rosária durante a Missa para fazer sua prece na comunidade Santa Terezinha (Acorizal, 2009);
- 549-551: Potes feitos na aldeia Vila Nova Barbecho para o projeto *De pote em pote os Chiquitanos conquistam sua terra tradicional* (2007);
- 551: Pote na casa de Dona Rosaria, filha de Nicolau Urupe e Clemência Muquissai, em Porto Esperidião; pote para recolher a água que cai do telhado da casa de Antonia e José Motori Surubi (Los Pututos);
- 552-3: Potes da casa de Antonia Soriocó Charupá, casada com José Motori Surubi (Los Pututos);
- 555: Pote com o mesmo padrão de Vila Nova Barbecho e urnas funerárias no Museu de Cáceres (fotos de 30/08/2011);
- 555: Cemitério de San Antonio del Barbecho no dia de finados de 2008;
- 556: Os irmãos Jesuíno e Emerson recolhendo água potável e Sônia Muquissai Tossué levando a água do poço artesiano furado na Vila Nova Barbecho com baldes de plástico em 26 e 27 de agosto de 2008;
- 557: Desenho de artefatos de argila na aldeia Vila Nova Barbecho (Maria Chué Muquissai, 17/12/2007);
- 558: Pote da Ponta do Aterro no Portal do Encantado (23/09/2006) com a inovação da torneira e entrada da capela da Vila Nova Barbecho com túnel feito com cana da açúcar e um arco de folhas de *pototó* ou são-gonçalo;
- 560: O córrego Nopetarch² próximo da Aldeia Vila Nova Barbecho;
- 561: Sepultamento de Fredy Emerson Are Rocha com alguns de seus pertences (Santa Ana, 27/03/2011);
- 562: Os *chininizes* vieram adiante da *cortesía* para preparar o pau de fita para a dança do sarau na festa de San Rafael em Suponema (24/10/2011);
- 562: Dona Ana dando de mamar à neta menor. A filha faleceu e o casal Aurélio Rodrigues Poché e Ana passaram a criar os cinco netos, em Santa Aparecida (terceira visita, 10/2/2009; 3 fotos);
- 563-4: Tumba de Dona Ascencia Pizoto Muquissai (Santa Ana, 22 de Maio de 2011);
- 564: Moradores de Vila Nova Barbecho rezando o rosário no cemitério de Acorizinho no dia de finados de 2008;
- 564: Campanário de Santa Ana;
- 566: Potes (*tinajas* ou *tinias*) para recolher a água da chuva na casa de Don Gustavo Costaleite em Santa Ana com o padrão da Ponta do Aterro no Brasil (9/04/2011; 4 fotos);
- 568: Parede interna da igreja de Santa Ana que mostra as flores que são pintadas na parede que nascem dos potes ou vasos (foto de 02/04/2010);
- 576: Luciene e Jesuíno aprendendo violoncelo em Santa Ana; Elena recolhendo maçambiques na praia Balneário Alfa no RS em janeiro de 2012.
- 576-7: O casal de caciques de Vila Nova Barbecho com os filhos socando e ralando a mandioca e os pais torrando a farinha na forma de barro (13/02/2009; 4 fotos);
- 577: Carro do fotógrafo Mário Friedlander com o arco-íris na sua viagem pela fronteira (3/4/2011);
- 578: Escultura do *amor eterno* (artesão Armando Landivar Justiniano de San Ignacio de Velasco);
- 579: Marilene Pacini Selau e Angela Pacini Schu e sua história de amor aos Chiquitanos na praça de San Ignacio de Velasco 27/07/2010;
- 580: Acoris (*mutacus*) e figueiras (*bibosis*) em torno do córrego Nopetarch, Vila Nova Barbecho (Fotos de Lena Valdívía e Jorge em 6/01/2012).
- 594: Cartaz das Jornadas Internacionais sobre Missões jesuíticas programadas para 7 a 10 de agosto de 2012.

² A fala masculina para jaboti é *nopetarch* e a feminina é *petarch*.

Mapas³ e croquis

- 1494 - Tratados de Limites entre os tronos Ibéricos (fonte internet): **p. 232**.
- 1726 - "Provincia Paraquaria Soc. JESU": caminho de San Raphael de Chiquitos até o rio Paraguai, **p. 184**.
- 1742 - Status Mifsionum Chiquitensium, **p. 204**.
- 1744 - Catalogus Miffionum Chiquitenfium, **p. 205**.
- 1747 - MAPA DA REGIÃO DAS MINAS PELO BANDEIRANTE SIMÃO BUENO, **p. 192**.
- 1750[9] - Mapa da América do Sul com a linha divisória entre a coroa portuguesa e espanhola: **p. 143**.
- 1764 - Misiones de la Compañía de Jesús de Mojos y Chiquitos, **p. 91**.
- 1767 - *Carta del Rio Paraguay* (Sánchez Labrador, 1767: 83b in Querejazu, 1995: 330): **p. 144**.
- 1775 - "MAPA GEOGRÁFICO de AMERICA MERIDIONAL": **p. 193**.
- 1780 - "Ideia geographica dos territorios portuguezes que comprehende o governo e capitania general do Matto Grosso [Casalvasco e Villa Bella] e Cuiabá confinantes às Províncias Castelhanas de Chiquitos e de Mojos" (BNRJ. Arc. 033,11,015⁴): *Varadoiro*: **177**; fronteira no Paraguaú (Paraguá): **p. 179**; caminho aquático entre a bacia do Paraguai e Amazonas, **p. 342**.
- Planta da Nova Povoação [e presidio] de Casalvasco. in Ferreira, 2001, **p. 241**.
- 1783 [1731] - "Mappa Paraquariae
In multis a me Correcta.
Quid si in pluribus porro peralios Corrigenda?
Authore M. D eius provinciae Missionario". **p. 186**.
- 1786 - "MAPPA GEOGRAFICO de CasalVasco, S^{ta}. Anna, e S^{to}. Ignacio"⁵, **p. 187**.
- 1789 - *Pueblos y Misiones de los Yndios Chiquitos*, **p. 5**.
- 1818 - "Carta geográfica do rio Guaporé": *coroa do mundo*: **p. 176**; *Nova Fronteira* com a Bolívia pleiteada em 1818, **p. 190**; Rio Verde, divisa atual com a Bolívia e Vila Bela, **p. 198**; Vila Maria (Cáceres) e *Registo*, **p. 200**; *Camino misional Santa Ana – Vila Bela*, **p. 338**; Caminho antigo pontilhado a partir de *Registo* para *Serra da Borborema* e a *Salina do Almeida*, **p. 338**; Caminho para Vila Maria, perto da entrada do Rio Sygotuba e Cabaçal, no Paraguai, **p. 340**; *Pedro del Rei* e *Cuiabá*, **p. 341**.
- 1852 - Carta geográfica da Capitania do Mato Grosso e regiões colindantes no norte⁶: **p. 210**.
- 1859 - "Mapa de la REPUBLICA de BOLIVIA⁷ mandado publicar por el Gobierno de la Nacion en la administracion del presidente Doctor José Maria Linares y secretario de instruccion publica Doctor

³ Este índice também possui muitas fotos, porém aqui, em geral, são fotos de mapas. Decidi colocar por ordem de data de sua confecção para marcar sua antiguidade como *obras de arte*. A maioria dos mapas acessados em novembro de 2009 na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro possuem o indicador Arc: Cart531977.tif e back up: HD-001 DVD-0020 02/2004 / Cart543407.tif e HD-001 DVD-0022 04/2004, Cart543421.tif e HD-005 DVD-0075 03/2002 / e nem todos os autores estavam mencionados.

⁴ Ver também RODRIGUES, Antonio José: Mappa geográfico da Capitania do Mato Grosso e partes das suas confinantes, S. Paulo, Goyas, Pará, Rio Negro, Província de Moxos e Chiquitos: Arc 019,10,038 e Arc 004,08,010 (sem data) et Mapa das fronteiras entre o Império do Brasil em amarelo, Bolívia e Paraguai em vermelho: Arc. 025,10,008 "Plan de Cuiaba, Matogrosso y pueblos de los indios chiquitos, y Santa Cruz sacado por orden del Senhor Gobernador Don Tomás de Lezo" y Pacheco que murió en **Santa Cruz** en 1782: Arc. 023,06,016; Arc. 023,09,001 e Arc. 004,07,003.

⁵ Conforme: 1791 - MAPA DA REGIÃO CIRCUNVIZINHA à lagoa de Uberaba, na margem ocidental do rio Paraguai, distante 30 léguas acima da povoação de Albuquerque. Mapoteca do Itamaraty, Rio de Janeiro. Real Forte Príncipe da Beira. Fundação Emílio Odebrecht, 1985. Arquivo Público de Mato Grosso; 1802 - SERRA, Ricardo Franco de Almeida. "MAPPA GEOGRAPHICO DA CAPITANIA DE MATTO GROSSO formado no anno de 1802 por ordem do Ill^{mo} e Ex^{mo} Senhor Caetano Pinto de Miranda Monte Negro, Governador e Capitão General da mesma Capitania. No qual Mappa vão configurados os rios Madeira, com parte do Mamoré, Guaporé, Itunamas, Baurés e os terrenos desde Villa Bella até o do Cuiabá, e a extrema com a província hespanhola de Chiquitos assim como os rios Jaurú, Paraguay, Cuiabá, Taquari, Cochim, Pardo e Tietê" (Arquivo Nacional do Rio de Janeiro: Arc. 027,13,034 = OG/MAP-39/63-2 - ARM. 016,01,005).

⁶ Conforme "Mapa de las cabeceras del Rio Paraguay que comprehende as provincias de Chiquitos y Otúquis en Bolivia e a Província de Matto Grosso, no Brasil, 1840". Arc. 004,06,007 e 023,03,002 e Arc. 004,08,009.

⁷ Conforme [1853] - "Mapa de las misiones de Chiquitos y sus contornos". Assinala o caminho da Província do Paraguai às missões de Chiquitos através do rio Paraguai e os índios Baures, Guarayos, Tapacuras, Puizocas, Morotocos, Zamucos (Da coleção *De Angelis*, 1853. Arc. 030,01,003 e 025,04,017; Mapa das Missões de Mojos e Chiquitos, Arc. 009,15,007).

- Lucas Mendoza de La Tapial levantado y organizado en los años de 1842 à 1859 el Teniente Coronel Juan Ondarzal Comandante Juan Mariano Mujia y Major Lucio Camacho” Além de indicar cidades, vilas, capitais, distritos políticos, *cantones*, *vice-cantones*, fazendas e estâncias, postos, *pueblos de salvajes*, embarcaderos sobre los rios, puentes, *caminos de posta* e de travessia e outros, as minas de ouro, prata, cobre, estanho, chumbo, ferro, platina etc. “Nota: Los números fijados à la margen izquierda de los Ríos denotan su profundidad en pies españoles. Los de la derecha marcan la velocidad en millas por hora”: a linha de divisa da foz do rio Jauru no Paraguai até a foz do rio Verde no Guaporé, **p. 182**; rio Guaporé e o rio Paraguaú (Paraguá) que nasce em San Ignacio de Velasco (Bolívia), **p. 183**; Marco *El Jauru* e *Villa del Jaurú*, **196**; Estâncias de San Joaquin e San Javier de Santa Ana, **p. 223**; Caminho missional pontilhado de Santa Ana a Vila Bela, **p. 344**; detalhe de comunidades neste *camino misional pontilhado*, **p. 345**.
- 1871 - Carta Geral da fronteira, **p. 188**.
- XIX - Mapa da Província de Chiquitos no Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia: **p. 191**.
- 1896 - Norte de Matto Grosso, segundo o Padre Nicoláo BADARIOTTI: **p. 195**.
- [1909] - Visão dos rios Guaporé e Mamoré e o Acre: **p. 221**.
- 1913 - Mapa etnográfico do rio Guaporé, **p. 80**.
- 1938 - Encarte: linhas telegráficas desde Cuiabá até Vila Bela e linha de Cuiabá até Porto Velho, **p. 228**.
- 1942 - MAP OF EASTERN BOLIVIA AND WESTERN MATTO GROSSO: **p. 203**.
- 1944 [1987] - MAPA ETNO-HISTÓRICO de Curt NIMUENDAJU: **p. 203**.
- 1952 - Carta Geográfica do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas: **p. 289**.
- [1980] – Croqui das comunidades relacionadas a Santa Ana e San Ignacio, **p.185**; detalhe da fronteira e comunidades relacionadas a San Ignacio para as distâncias e Santa Ana: **p. 237-8**.
- 1992 - Localização das Missões jesuíticas de Chiquitos: **p. 127**.
- 1992 - As Missões Jesuíticas na América do Sul (Moreno, 1992: 20 e Querejazu, 1995: 255): **p. 139**.
- 1995 – Esboço de uma pequena comunidade chiquitana por Hans Roth (in Querejazu, 1995: 524): **p. 242**.
- [1998] - Croqui dos caminhos e estradas que ligam Santa Ana com os vizinhos: **p. 248**;
- [1998] - Córdova, Walter Guzmán. Mapa físico-político-vial de Bolívia⁸: destaque da fronteira seca com o Brasil: **p. 20**; Marco Porvenir, **p. 202**; Serra de Huanchaca (Meseta de Caparusch) e detalhe do Marco do Tarvo, **p. 236**; Fronteira e San Ignacio de Velasco, **p. 359**.
- 2000 - MAPA DAS COMUNIDADES CHIQUITANAS: **p. 276**.
- 2005 - Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado, FUNAI (5/02/2005): **p. 173**.
- 2005 - Detalhes do relevo da Terra Indígena Chiquitano Portal do Encantado: **p. 174**.
- 2005 - Rio La Fortuna (Encantado), divisa entre San Ignacio e San Matias em Marco Porvenir, **p. 202**.
- 2006 - BARROS, Carlos Alejandro Cirbián. Mapas encontrados na exposição do Museu de História e Artes de Santa Cruz e publicados no Jornal *El Deber*, *Diário Mayor* de Santa Cruz, exposto no *Puesto de Migración de San Ignacio de Velasco*: fronteira seca em vermelho in **p. 37**; Mapa do caminho de Asunción no Paraguai até fundar Santa Cruz (2006: 7) **p. 107**; “Actual división política provincial del Departamento de Santa Cruz”, **p. 212**.
- 2006 - Mapa da localização das comunidades chiquitanas no Brasil e caminho para Santa Ana: **p. 279**;
- 2006 - Croqui das Comunidades Chiquitanas no Portal do Encantado: **p. 409**.
- 2009 - Desenho do rio Nopetarch que ressalta o contexto da aldeia Vila Nova Barbecho (Edmundo Nicolau Chué Urupê, por ocasião da criação da Escola José Turíbio Tossué): **folha de rosto**.
- 2010 - Desenho da Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado pelo cacique Cirilo Rupe, uma amostra original do imaginário chiquitano: **p. 171**.
- 2011 - Mapa das Missões de Chiquitos, acesso em 19/11/2011. **p. 19**.
- 2012 - Rosário de Comunidades Chiquitanas para a Romaria de Santa Ana. **p. 284**.

⁸ Conforme: 1998 - MAPA FÍSICO DA BOLÍVIA. Copilado en base cartográfica oficial actualizada producida por el Instituto Geográfico Militar – IGM, en las imágenes de los satélites Landsat y spot. 3ª ed. Acervo do Departamento de Geografia da UFMT.

Introdução

“Foginho debaixo da rede é bom-bonito, alumêia, esquenta.” (João Guimarães Rosa. *Meu tio o iauaretê*. 1969: 128).

Comecei estes estudos com “Un ritual bilingüe” (Serreinat, 2002), o Manual de Loreto. Trata-se de um manual da linguagem ritual que plasmou de forma religiosa o linguajar na Missão Guarani. Com a experiência do trabalho entre os Guaranis, os jesuítas com os Chiquitanos criaram a Missão de Chiquitos. O *vesüro*⁹ chiquitano, tornou-se uma língua geral das várias etnias ou *pueblos*¹⁰ da Missão de Chiquitos que foi ritualizada, ou seja, foi elevada à linguagem dos anjos e Santos adaptada para a crença na Trindade Santa e a reverência dos Chiquitanos¹¹ aos Santos da tradição cristã católica. Em geral, os próprios Chiquitanos chamam a língua materna de *linguará*, *dialeto* ou *gíria*, termos também usados como sinônimos de tradução. Esta é uma maneira de desqualificar a língua geral dos Chiquitanos,

⁹ Atualmente, a partir de San Antonio de Lomerío, os linguistas decidiram nomear a língua geral *gorgotoqui*, dos Chiquitanos, (identificada pelos linguistas como *bésiro* – *vesüro* que quer dizer *correto*) da família linguística Arawak, que assumo sem problematizar, uma vez que não é a questão central nesta tese, porém escolho uma forma de escrever aportuguesada, ou melhor, a partir da assessoria de Áurea Santana, em conformidade com os professores chiquitanos no Brasil, que procuram criar uma forma de escrever própria.

¹⁰ Neste trabalho usarei o conceito de *pueblo* (*tubee* em chiquitano) para designar as sedes maiores de uma aldeia ou comunidade, conforme uso local. Os *pueblos misionales* seriam cidades-santuários que possuem esta referência religiosa para outras comunidades ou aldeias que, em geral, possuem nestes locais uma vinculação de origem. Foram diferentes os locais de aglutinação em torno dos jesuítas que chegavam de terras distantes para as Missões que iniciavam assentando uma cruz, Quando chegava a cerca de três mil pessoas, já se pensava em outra fundação e o movimento de atração de novas etnias era constante como pude observar nos documentos escritos na época pelos jesuítas. Neste sentido, os *pueblos* possuem intrinsecamente a idéia de constituição de um povo, um povo novo que se criou a partir de diferentes etnias. O conceito de *aldeia* ou *rancheria* diz respeito aos povoados indígenas de pequenas dimensões, com pelo menos duas famílias, mas que podem ser concebidas como comunidades.

¹¹ Os colonizadores Ñuflo de Chávez e outros que vieram com os Guaranis pelo rio Paraguai assumiram a designação destes indígenas *tapuimiris* que traduzindo simplesmente para o espanhol é *chiquitos*. Desde o século XVI, a nomeação *chiquito* é uma designação genérica na língua de Castilha que significa “pequeno”, atribuída aos habitantes da vasta região compreendida no centro da América do Sul. Ao norte está o paralelo 15 e a Missão de Mojos, ao sul está o Chaco; a leste está o rio Paraguai e a nordeste está a região do rio Guaporé. *Chiquitanos* diz respeito aos moradores da Província de Chiquitos que é predominantemente indígena e que abrangia o território acima delimitado, atualmente na maior parte pertencente à Bolívia, mas uma parte também no Brasil até as fronteiras com os Nambikwaras, os Paresis, os Guatós, os Bororos... A identificação dos habitantes fronteiriços foi variando conforme as mudanças dos limites na Província de Chiquitos que foi sendo invadida pelo Brasil. Em nosso contexto, *Chiquitano* está relacionado ao morador desta região de Chiquitos que se reconhece como descendente dos povos tradicionais indígenas, ou seja, Chiquitano no Brasil também é identificação desta etnia que se assume como indígena e consta no rol dos povos indígenas brasileiros. A partir de um tempo longo entre os Chiquitanos na Bolívia e no Brasil, percebo que os nativos nos dois lados da fronteira flexionam a palavra *chiquitano* para o feminino e o plural, conforme os casos. Por isso estou modificando o costume de usar Chiquitano no singular masculino e passo a flexionar as identificações de etnias indígenas para o feminino e o plural, quando necessário. Usarei assim as regras vigentes no português para flexionar o nome das etnias e somente a letra inicial em maiúsculo, quando o substantivo diz respeito à pessoa ou etnia e, quando se trata de um adjetivo, usarei a letra inicial minúscula.

palavras estas incorporadas pelos próprios Chiquitanos que já tiveram que aprender esta língua geral *vesüro* nas Missões e depois o espanhol ou o português. Parece que se trata de uma forma incorporada de valorizar a língua oficial do país onde vivem atualmente e se inserirem ali como “civilizados”. Encontrei no campo inúmeras vezes os Chiquitanos afirmando-se “índios civilizados”.

Conversei no dia 30/10/2011 com os três *maestros de capilla* de Santa Ana. Primeiro com Don Lucho¹² e sua esposa Lorenza Soriocó, depois com Ascencio Peña Surubi e sua esposa Petrona Tosubé Pará (1949) e, finalmente, com Don Januario Soriocó Paticú e sua esposa Juana Agostina Sibrón Siyée, nascida em Los Patos. Encontrei algumas compreensões a respeito das concepções que os Chiquitanos possuem de si mesmos que se conformam aos poucos à sua noção de identidade étnica indígena com direitos de cidadãos na Bolívia e no Brasil.

Don Lucho já havia insistido com o gerente da fazenda de Dona Teca, Felix Rodrigues, sobrinho do cacique Aurélio Rodrigues Poché da comunidade de Nossa Senhora Aparecida (Vila Bela, Brasil), devoto de Santa Ana, que no livro de batismo de sua família em Santa Ana estava indicado sua origem “raça indígena”. Ascencio (73 anos de idade) falou que uma expedição de ex-combatentes da Guerra do Chaco que dizimou uma aldeia de “bárbaros” entre Espíritu e San Vicente desejava adotar os filhos destes “bárbaros”, batizando-os, mas estes resistiram. Don Januario foi claro e evidente logo no início da nossa conversa quando perguntei por um conceito na língua chiquitana que pudesse falar da sua identidade étnica, pois esta tese haveria de ser construída de forma dialética, em espiral. Este *maestro de capilla* afirmou que são descendentes das etnias indígenas que viviam na região e que ninguém pode negar esta origem em Santa Ana, mesmo que alguns tenham vergonha desta herança.

¹² Luis Rocha Peña, carinhosamente chamado Don Lucho, foi nascido em 27/06/1949 em Guapacito. Seu pai Don Emiliano Rocha falece anos depois e ele vai morar com seu avô Luis Peña Surubi (ex-combatente), em Espíritu. Em 1967 torna-se o *Primer Comisario de la Primera Sección del Cabildo de Santa Ana*. José Maria Surubi, seu trisavô era Maestro de Capilla, pai de seu bisavô Ignacio Surubi (1861-1960) que também foi Primeiro Maestro de Capilla em Santa Ana com Angel Poiché (Segundo Maestro de Capilla) e Roque Arteaga (Tercero Maestro de Capilla, avô de Florêncio Tomichá Arteaga, de Suponema). Estes rezavam o rosário em chiquitano e também na sua época eram *maestros de canto y música*. Don Lucho, em 1970, foi pela primeira vez para a Romaria de Santa Ana. Recebeu o cargo de *Sacristán Mayor de la Iglesia*, em 1971, e é conhecido como Guardião do Templo de Santa Ana. Casou-se com Lorenza Soriocó em 8/04/1972 e tem 8 filhos vivos e um falecido. Em 1989 dirigiu a restauração do Campanário de Santa Ana. Acompanhou de perto a restauração do templo de Santa Ana que começou em 1997. Em 2005, tornou-se *corregidor* “por insistência do povo”, mas pediu demissão do cargo para poder dedicar-se mais plenamente ao cargo de Maestro de Capilla que havia assumido no ano anterior.

Alguns termos utilizados pelos Chiquitanos fazem referência ao seu modo de se auto-conceberem enquanto seres humanos que passo a relatar aqui e aos quais voltarei no item III.3.3.1. O segundo *maestro de capilla* de Santa Ana de Velasco conhecido como Don Lucho esclareceu-me o conceito *zúbaka*, usado pelo antropólogo Riester em sua obra de 1986: “lo nuestro, nuestras orígenes, somos doctrinados, personas marcadas, tenemos dueños”. *Zúbaca auná* quer dizer que estamos aqui; *achinhẽ Chiquitano*, quer dizer que sou Chiquitano e *achonhẽ aume cristianuka* que somos várias pessoas, gente cristã. *Tsauka* para Don Lucho são os bárbaros, os não batizados, “sem dono”, filhos dos montes, “sus dueños son los *hitchis*, los montes”. E explicou os termos *tsaima* e *tsaika*: “*tsaima* es un hijo y *tsaika* de Dios es *achonhẽ Tuparsh*: somos todos hijos de Dios!” No dia 1/11/2011, na aldeia Acorizal, Dona Rosária disse que estava correto este modo dos *maestros* falarem. Na Vila Nova Barbecho, a professora de língua, Dona Clemência e seu irmão, o cacique Fernandes Muquissai, confirmaram que possuem este mesmo modo de falar dos aninhos (2/11/2011).

É preciso encontrar uma linguagem adequada para falar dos Chiquitanos

A forma de falar masculina do *vesüiro* foi assumida pelos jesuítas e usada nas liturgias e atos públicos. Uma possibilidade é que a base da língua geral chiquitana está nas mulheres que ensinaram os homens a falar e estes a reproduziram para os rituais e a escrita. Outra possibilidade é que a complexidade de elementos das “outras línguas” de etnias que se associaram à Missão tenha influenciado no modo de falar diferente das mulheres e homens na língua chiquitana, porém os jesuítas já reconheceram estas diferenças no tempo das Missões. O fato é que aparecem ainda hoje formas diferentes de falar do homem e da mulher e também sotaques diferentes de um *pueblo* para outro.

As diferentes etnias que formaram o que hoje chamamos de Chiquitanos aparecem aqui e acolá nas manifestações próprias dos Chiquitanos e outras práticas registradas nos documentos históricos, mas meu trabalho não será arqueológico. Trata-se de uma mesma identidade étnica já reconhecida pela literatura antropológica mas que se diferenciou sócio-politicamente enquanto Chiquitanos bolivianos e brasileiros pela imposição geopolítica da fronteira entre Brasil e Bolívia. Neste estudo, foco as aldeias Vila Nova Barbecho e Fazendinha no lado brasileiro e sua herança nas cidades santuários da Missão de Chiquitos, especialmente Santa Ana de Velasco.

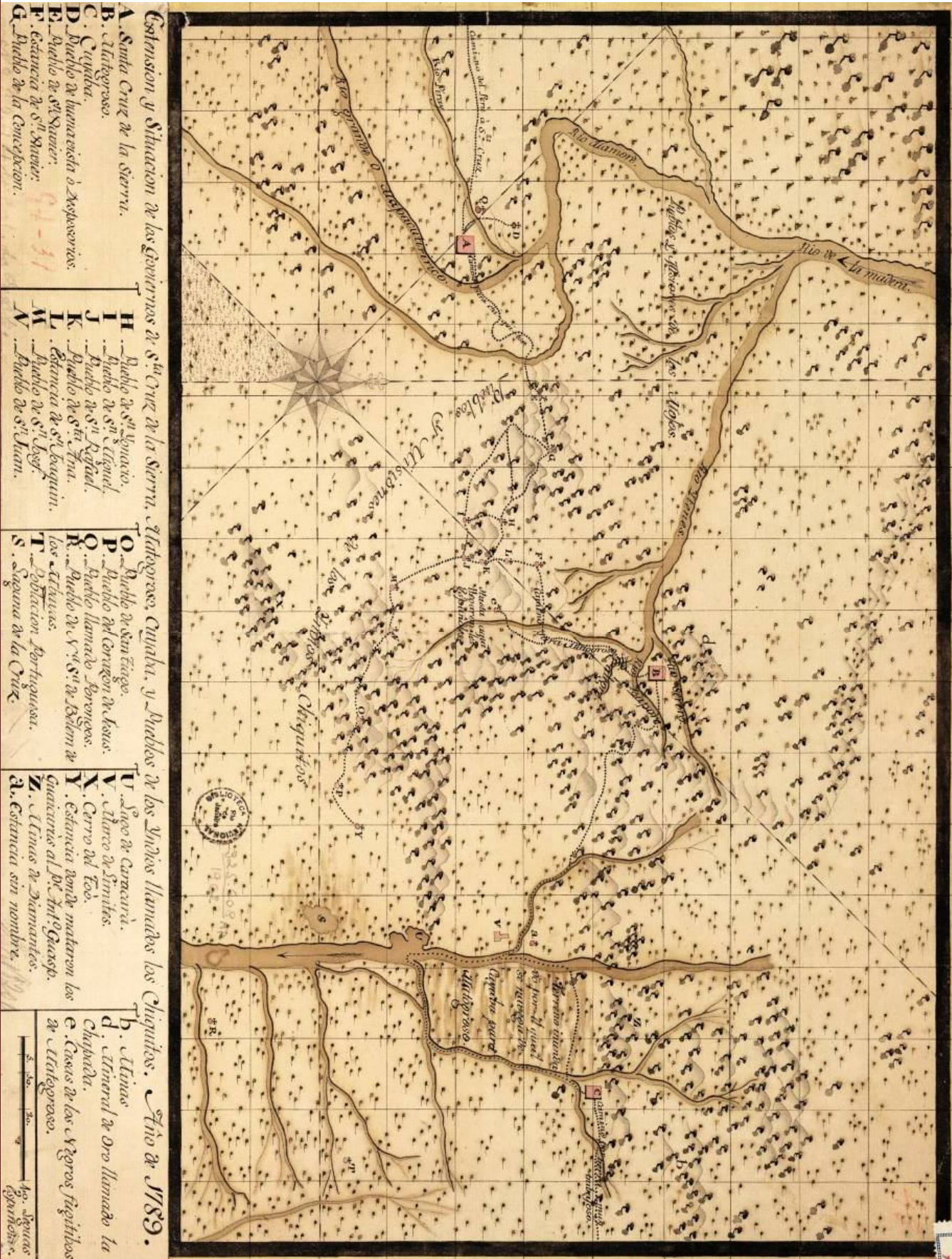
Os Chiquitanos são ou não são índios?

Começo esta reflexão com outra questão de fundo: Por que alguns Chiquitanos negam e outros afirmam sua identidade étnica com tanta paixão? As fronteiras da identidade colocaram a identidade na fronteira deste trabalho. Pretendo conceber tal paradoxo da formação étnico-cultural chiquitana, enquanto índios civilizados, e chegar a conceber a identidade étnico-cultural chiquitana no lado brasileiro da fronteira Brasil-Bolívia, ou melhor, compreender como esta identidade chiquitana se configura no Brasil.

Os espaços dos *pueblos* missionais de modo algum estavam separados do espaço dos “infiéis” ou “bárbaros”, uma vez que ambos se “alimentavam”, os jesuítas buscando índios (*tsaukas*) para fundar novas Missões ou preencher as vagas dos *pueblos* e os índios “infiéis” buscavam ferramentas e outros bens que desejavam nos *pueblos*. Muitos líderes indígenas que se aliavam à Missão tornaram-se mediadores culturais nestes intercâmbios porque conheciam os códigos de ambos os campos, mesmo depois do tempo missionário. Parece-me que as fronteiras entre estes espaços tornaram-se mais rígidos depois, com o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), um partido político boliviano fundado em 7 de junho de 1942, que chegou ao poder em 1952. Houve grande esforço de homogeneização da Bolívia em torno da língua castelhana, o que levou a ataques frontais aos costumes dos índios na Chiquitania, também chamadas de “bárbaros”.

Existem ainda poucos dados documentados e trabalhados a respeito de como os atores indígenas construíram sua legitimidade na Chiquitania vinculando-se às instituições do Estado de sua época (Missões e os Reis de Espanha e depois a República) ou rechaçando-as. Os caciques indígenas foram a base da organização política missional e o fundamento de sua continuidade e dinamismo se deram através dos cabildos que eram a forma de organização político-social dos *pueblos misionales*. Cada membro do cabildo era líder de sua parcialidade (etnia) e recebiam acréscimos de autoridade ou legitimidade dentro do sistema missional, isso não sem tensões, pois a apropriação dos bens simbólicos nas Missões eram disputadas. Neste processo de etnogênese em cada *pueblo* da Missão de Chiquitos¹³, atores socioculturais diversos, principalmente os indígenas e os jesuítas contribuíram de forma dialética. Por isso esforço-me para abordar esta agência indígena, uma espécie de historicidade nativa que deve sempre de novo ser reconstruída (Geertz, 2006).

¹³ Os escritos dos jesuítas fazem parte da expansão econômica, política e cultural dos impérios ibéricos com fins diferentes da colonização em geral, pois queriam criar uma sociedade ideal, nova, distante do processo colonizador mais explícito nas costas do Oceano Pacífico e do Atlântico ou cidades coloniais em geral. Nestes espaços, os recursos adquiridos eram investidos para o bem estar de cada Missão. Os dados pesquisados indicam que, em geral, estes *pueblos* eram deficientes e não tinha por fim a evasão de divisas para as metrópoles.



Pueblos y Misiones de los Yndios Chiquitos. Mapa cedido por Paula Peña do Museu de História de Santa Cruz (UAGRM). Este mapa mostra os caminhos de Santa Cruz de la Sierra (A) para Mato Grosso (Vila Bela, B) e Cuiabá (C) passando pelo divisor de águas das duas bacias hidrográficas onde estão as comunidades chiquitanas com quem trabalho: "Extension y Situacion de los gobiernos de Santa Cruz de la Sierra, Matogrosso, Cuyaba y Pueblos de los Yndios llamados los Chiquitos. Año de 1789".

Com Paul Ricoeur, como hermenêuta da suspeita, consegui fazer algumas pontes entre a identidade étnica e o território. A identidade está sendo vivenciada por cada cidadão, ensinada pelos pais, é uma experiência de vida que tem a ver com a história da pessoa e os conflitos que vive, por isso alguns Chiquitanos podem ou desejam se identificar como tal e outros não. Reflito sobre esta identidade étnica relacionada ao território tradicional a partir da realidade da fronteira com a Bolívia como uma oportunidade única, pois dentro de um mesmo conjunto de pessoas consangüíneas ou não, que se pensam enquanto um grupo particular porque reconhecem compartilhar regras sociais e culturais específicas, apenas alguns de seus membros se auto-afirmam como índios Chiquitanos do lado brasileiro. Percebo que as interações entre as diversas etnias com as ações indigenistas dos jesuítas no passado colonial e outras formas de indigenismo presentes até os dias de hoje (fazendas, FUNAI, Igreja Católica e ONGs que participam de ações junto aos Chiquitanos nas aldeias e nas cidades) fazem com que eles se identifiquem ou não como Chiquitanos e que nós, antropólogos, os percebamos como uma etnia. Assim surge um problema que move esta tese: por que alguns Chiquitanos afirmam e outros negam sua identidade étnica?

Uma resposta a esta pergunta está no contexto que os Chiquitanos estão vivendo hoje no Brasil, pressionados pelos que tomaram suas terras tradicionais para não se identificarem como indígenas, pois assim estariam também reivindicando seus direitos garantidos pela legislação nacional ao território tradicional. Porém esta afirmação não dá conta da complexidade das relações sócio-culturais.

Maria Creonice de Fátima Gonçalves, esposa do cacique Cirilo Gabriel Rup da Terra Indígena Portal do Encantado, falou publicamente a respeito da fronteira chiquitana (Quartel Fortuna), onde estão três aldeias, cerca de 60 famílias:

Nosso problema aconteceu assim: antes nós era um povo bem grande. Antes, a terra era preservada pelo Quartel, tivemos que sair. Foram lá os doze herdeiros disseram que era a terra deles. Nós éramos 60 famílias, ninguém aceitou sair de lá... Era o nosso lugar, é nosso mesmo! Depois disso, chegaram e invadiram e fizeram casa. Os Chiquitanos falaram com o Quartel e o Quartel ajudou a tirar eles... os fazendeiros¹⁴. Falaram que iam matar meu marido. Se fosse pra morrer, ia morrer porque Deus sabe o que estamos fazendo, o que é certo. Noutra região, a maioria dos Chiquitanos não quer assumir. Somente 10 famílias queriam ser Chiquitanos, a mulher [Dona Teca] disse que iriam colocar uma bomba e matar estas famílias de Aurélio lá em cima na Comunidade Aparecida [...]. Não querem que a gente seja Chiquitano, não querem assumir porque tem medo da fazendeira [...]. Toda a região está em pé de guerra! Uma mulher disse que ninguém era Chiquitano [...]. Minha vida é

¹⁴ *Fazendeiros* se tornou uma categoria de análise para dizer respeito aos que se instalaram na região das terras da união alguns com títulos das terras regularizados, mas a maioria ocupando terras “devolutas” que pertenceriam aos Chiquitanos que tradicionalmente viviam ali, por isso expulsam ou cooptam os Chiquitanos, especialmente para a criação de gado.

muito doída, minha vinda aqui está sendo batalhada. Só quem está do lado do fazendeiro está bem. Aqueles lá estão muito mais pressionados¹⁵.

A partir das aldeias chiquitanas que se assumem como indígenas no Brasil, procuro refletir a respeito desta identidade étnico-cultural chiquitana na fronteira. O acesso aos que negam esta herança indígena historicamente marcada na Missão de Chiquitos para mim tem sido mais difícil. De alguma forma, chego até suas compreensões através dos Chiquitanos “assumidos”, pois estas comunidades estão em interação. Esta identificação étnica chiquitana surge neste mundo multifacetado de divisões, misturas e diferenças no Brasil e na Bolívia depois de passarem por um processo “civilizatório” em que desejavam mais serem bugres que índios, brasileiros que bolivianos. Nem os laços de sangue, nem a lealdade política, nem a agregação geográfica e territorial, nem as interações entre as pessoas com seus jogos de interesses ou afinidades culturais, históricas, lingüísticas e religiosas explicam isoladamente a Chiquitania que ficou dividida entre a Bolívia e o Brasil. As terras chiquitanas que ficaram no Brasil com os Tratados entre os Estados Republicanos se tornaram terras da União que passaram a serem ocupadas de modo intenso pelos fazendeiros que vinham de outros lugares do Brasil e expulsavam os Chiquitanos ou os aliciavam para trabalhar como vaqueiros.

Em que sentido os Chiquitanos são índios misturados?

Os Chiquitanos constituem uma nova perspectiva de “índios¹⁶ misturados” (Oliveira Filho, 1998) dentro do contexto de América Latina. Esta pesquisa antropológica quer observar suas relações atuais, sem perder de vista o passado das relações que envolveram cerca de 40 etnias diferentes, o que resultou na constituição de uma “única” etnia na Missão de Chiquitos, ou mesmo, gerou os “índios civilizados” como adiante se verá. De alguma forma, todos os povos possuem algum grau de mescla ou de mestiçagem de alguma forma necessário para a sua sobrevivência física e cultural. O foco desta tese é a identificação dos Chiquitanos como

¹⁵ Entrevistas feitas por mim no 1º Encontro de Povos do Pantanal em Cáceres, nos dias 13 e 14 de Novembro de 2005. A aldeia Nossa Senhora Aparecida na Terra Indígena Lago Grande é a aldeia onde Aurélio Rodrigues Poché é cacique. Solicitei permissão aos Chiquitanos para fazer o doutorado e foi-me concedido usar seus nomes, imagens, fragmentos de fala, etc. Como desejam encaminhar suas demandas étnicas, o meu doutorado lhes parece um reforço acadêmico ao processo de suas reivindicações atuais no Brasil.

¹⁶ *Índio* é uma categoria nativa das línguas latinas atribuída aos habitantes das Américas encontrados por Cristóvão Colombo e Pedro Álvares Cabral e seus descendentes. Esta palavra tradicionalmente está relacionado com o “selvagem”, o “bárbaro” ou o “pagão”, mas uso como sinônimo de aborígene, nativo. Neste contexto da fronteira com a Bolívia é usado de forma depreciativa, por isso a evito quanto puder nesta tese. Observei que só consegue rechaçar o teor negativo desta categoria, o índio Chiquitano que está num engajamento político. Conforme as Constituições do Brasil e da Bolívia, esta identidade indígena que pode ou não ser mostrada conforme o contexto, não deve ser imposta ao outro. Trata-se de uma auto-identificação, o que não determina a etnia, mas auxilia na definição e superação das ambigüidades nas relações sociais entre os diferentes segmentos das sociedades nacionais. A categoria *índio* é reconhecida nos documentos oficiais no Brasil para designar os sujeitos de direito relacionados aos aborígenes, aos povos nativos das Américas.

indígenas em algumas aldeias no Brasil, o que aparece relacionado com a sua luta para reaver o seu território tradicional. Por isso a complexidade do processo humano deve ser mostrada. Existe um contraponto dos Chiquitanos brasileiros já mais misturados em relação aos Chiquitanos do Lomerio atual que parecem ser os mais “puros” porque falam a língua tradicional no cotidiano e seriam mais indígenas que os Chiquitanos de Santa Ana, San Ignacio, San Rafael, San Miguel e San Javierito, por exemplo.

Etnogênese chiquitana no Brasil

Guillaume Boccara analisou a colonização, através da resistência e etnogênese nas fronteiras americanas, especialmente entre os Mapuche do Chile. O processo de etnogênese dos Chiquitanos¹⁷ não é propriamente o objeto desta análise, pois meu foco é a identidade relacionada ao processo de cristianismo e ao território, uma ressemantização da etnificação chiquitana através de algumas comunidades no Brasil que, no caso dos Chiquitanos, tendem a expressar no nível mítico sua etnogênese. Em geral o período jesuítico é colocado pelos Chiquitanos no nível do ideal, um tempo de origem que é diferente dos tempos atuais, isso em dialética com o idealismo jesuítico. Assim, desde o início os Chiquitanos vivem a tensão entre o real e o ideal e a disputa pelos recursos naturais necessários a sua sobrevivência. Não encontrei etnônimos que marquem a perspectiva étnica processual que reproduzem, mas os nomes dos lugares com seus patronos ou padroeiros mostram a forma de ocupação do território tradicional. A afirmação étnica pelos indígenas resistentes frente aos Estados e sociedade dominantes remete à traumática realidade colonial pela qual passaram e às performances estéticas que mostram sua incrível capacidade adaptativa que categorizei como *resiliência*¹⁸, um dinamismo inerente aos grupos indígenas etnicamente diferenciados da sociedade envolvente.

¹⁷ Nos encontros dos índios do Nordeste rechaçaram as categorias a eles atribuídas de *índios ressurgentes* ou *emergentes* para assumirem-se como “índios resistentes”. A “resistência indígena, concebida como um processo flexível e gradual de inter-relações e práticas étnicas para alcançar o reconhecimento oficial e de terceiros” (Amorim, 2010: 75). Era paradoxal a necessidade de relatórios e laudos de antropólogos para comprovar a identidade étnico-indígena destas parciais no contexto do indigenismo brasileiro. O caso da etnogênese dos Chiquitanos diz respeito também ao tempo da Missão de Chiquitos e, enquanto algumas aldeias exigem o reconhecimento étnico no Brasil, a maioria das comunidades está a espera dos resultados desta ousadia dentro do Estado do Brasil. Na Bolívia os Chiquitanos estão em outro processo histórico, não há questionamento quanto a identidade étnica indígena como no Brasil.

¹⁸ Ao buscar água para o batismo no Paúro del Padre com Reyes que coordena o grupo de jovens de Santa Ana, este qualificou suas águas puríssimas como *claringas*. Parece-me que o diminutivo somente não diz tudo que desejam, por isso criaram esta forma mais específica de mostrar sua *resiliência* e carinho com as pessoas e o mundo que os cerca.

O conceito *resiliência* vem da teoria dos sistemas (Holling, 1973) em que um sistema tem a capacidade de se adaptar a fatores externos experimentados como distúrbios de forma a manter sua integridade como sistema: a mesma função, estrutura, retroalimentação, ou seja, quer manter a mesma identidade. Gutiérrez aplica o conceito de *resiliência* às comunidades chiquitanas, uma resiliência social e ecológica na elaboração de sua cultura específica para viver bem que, parece-me adequado para pensar o modo de ser dos Chiquitanos na sua relação com os outros seres humanos, com o mundo que os cerca e com os seres espirituais que povoam este mundo.

Quero compreender a construção atual da identidade étnica chiquitana na diversidade étnico-cultural do Brasil e suas relações com a territorialidade. A identificação étnica em questão mostra-se no contexto de fronteiras nacionais, um local privilegiado para a reflexão antropológica, conforme demonstram os estudos antropológicos de identidade na relação com os Estados-nação (Lima, 1995) e que podem ser muito bem observados através dos Chiquitanos. Usar o recurso dos mapas da fronteira para contar um pouco desta história geográfica é estratégico neste “jogo de espelhos” (Novaes, 1993).

Um Estado, um país ou uma Nação não são unidades inteiriças, totalidades ininterruptas e as identidades chiquitanas vêm colorindo esta diversidade de possibilidades ao serem brasileiros ou bolivianos. O panorama mundial está ficando mais global, interligado e mais dividido, compartimentalizado, ocasião propícia para falarmos deste movimento de fronteiras entre o Brasil e a Bolívia com suas migrações inspirado nas preocupações atuais de antropólogos como Clifford Geertz, João Pacheco de Oliveira e Sérgio Baptista da Silva.

Neste caso chiquitano, quero mostrar como se construiu sua identidade étnica na história, saindo de uma visão essencialista de identidade para trabalhá-la no nível relacional, ou seja, meu desafio é pesquisar a identidade “misturada” dos Chiquitanos e construída nas fronteiras. A orientação que vou tomar para trabalhar a etnicidade nas relações é contribuição decisiva de Fredrick Barth (1969), uma espécie de etnogênese que acontece na relação entre etnias a partir da Missão de Chiquitos.

Guilherme Wilde (2009) estudou os documentos disponíveis a respeito do atores indígenas, o simbolismo do poder e as formas nativas de espacialidades nas Missões Guaranis, numa espécie de etnogênese missional. Assim mostrou alguma continuidade nos âmbitos políticos e culturais heterogêneos que permitiam a entrada e saída dos Guaranis no campo missional. No caso Chiquitano, também trabalho com documentos históricos, mas tanto

quanto auxiliam para compreender os atores indígenas atuais, o processo de sua etnogênese atual. Importante é ter presente que os jesuítas reforçavam a separação da Missão de Chiquitos em relação à sociedade colonial de um modo geral e o quanto era possível. Neste trabalho também desejo afastar-me de forma crítica dos indigenismos oficiais para compreender a agência chiquitana no seu processo de etnogênese cheio de limites como qualquer outro.

João Pacheco de Oliveira Filho (1999) na crítica do colonialismo e da tutela do Estado auxiliou-me a pensar esta etnicidade chiquitana. Uso aportes da antropologia etnohistórica para compreender os Chiquitanos numa releitura cuidadosa de várias investigações em vista de reescrever neste momento de etnogênese. Penso que a agência indígena chiquitana pode ser demonstrada ou lida sob vários aspectos durante todo o meu trabalho. Os regimes de historicidades com lógicas diferentes, a historicidade nativa com suas agências confrontada com esta reconstrução do passado a partir dos documentos deixados pelos colonizadores é que tendem a tornar o espaço chiquitano mais homogêneo e contínuo. Assim priorizo as situações concretas de interação onde os agentes sociais participam dos momentos críticos com os seus aportes fundamentais deste o processo iniciado na Missão de Chiquitos.

O direito à diferença aparece com distintas configurações nos diversos contextos de minorias étnicas em relação aos Estados Nacionais. Parece-me que a etnificação chiquitana deve ser pensada a partir das fronteiras. A história de reagrupamentos Chiquitanos como identidade diferenciada é muito antiga, mas seu reconhecimento dentro do Brasil é relativamente recente. Algumas atitudes parecem recorrentes nas relações com as instituições do Estado, o que fez com que se organizassem para sobreviver através dos laços de solidariedade tradicionais, ou seja, os laços de parentesco (de sangue) e culturais (compadrio) estão presentes na forma como se organizaram nas comunidades na área rural ou nos bairros pobres das cidades de Porto Esperidião, Cáceres, Vila Bela da Santíssima Trindade, Pontes e Lacerda, no Estado de Mato Grosso (Brasil). Nestes espaços, os Chiquitanos construíram suas casas tão próximas quanto possível dos parentes, encontram-se para a vivência da fé religiosa e dançam o *curussé*¹⁹ como forma mais ampla de festar. A identificação étnica em torno do *curussé* ultrapassa as fronteiras nacionais, por isso esta reflexão antropológica se utiliza deste

¹⁹ Estes dias de festa que antecedem a quaresma marcada pela cruz de Cristo (*curusyrch*) são originais pela forma como são vivenciados até na terça-feira de carnaval. Nalguns lugares continuam até o sábado seguinte, no *carnavalito*, mesmo tendo participado na quarta-feira de cinzas e iniciado o período da Quaresma segundo os rituais católicos com jejum e abstinência!

sinal diacrítico apontado como *curussé* para tornar mais compreensível os aspectos teóricos abordados e a própria identificação dos Chiquitanos.

As formas de se organizarem em rede de comunidades é uma das suas estratégias para se relacionarem com a sociedade brasileira, o que mostra o modo dos Chiquitanos se colocarem enquanto identidade étnica dentro de um sistema de valores compartilhados ao experimentarem sua relação tradicional a um passado distante na Missão de Chiquitos que pode ser acionado ou não, conforme convenha no contexto vivido.

Este campo de estudo da inter-relação entre etnicidade e identidade associado à cultura, nacionalismo e Estado auxilia para pensar a construção das identidades nacionais do Brasil e da Bolívia. O Brasil e a Bolívia, aos poucos, vêm assumindo sua responsabilidade social de conviver democraticamente com as diferenças etnoculturais, com os efeitos do mundo globalizado em que vivemos, para reforçar suas fronteiras ou diferenças étnicas, sem eliminá-las ou sentirem-se ameaçados. Num Estado multicultural e pluriétnico, a identidade indígena é o instrumento jurídico que garante direitos territoriais também aos Chiquitanos. Aqui se mostra o papel do Estado na criação e sustento das identidades étnicas subnacionais (que foram feitas com narrativas históricas e culturais de continuidade e homogeneidade) com formas próprias dos Chiquitanos também mostrarem seu nacionalismo.

Fronteiras culturais, geográficas e temporais

Com arte e cultura, com danças e instrumentos musicais os Chiquitanos se mostram nas diversas formas de linguagem que procuram selecionar para se comunicarem entre si e com a sociedade que os cerca, especialmente aos governos nacionais. A linguagem é condição de possibilidade de acesso também ao passado. Os Chiquitanos vieram transformando a *Missão de Chiquitos* segundo seus interesses, usos e costumes até os dias de hoje.

Trabalho nas fronteiras entre o passado e o presente, entre o interior e o exterior das Missões, entre práticas católicas e ameríndias que, de alguma forma, são ressaltadas para poder superar algumas de suas ambigüidades. O processo de “purificação” dos escritos em documentos históricos acontece porque é intrínseco à linguagem e também foi feito pelos jesuítas a respeito dos Chiquitanos. Alguns aspectos são revelados através de estudos atuais (Combès, 2009), contudo, em geral, há uma reificação deste período jesuítico (Charupá, 2002; Justiniano, 2004).

A antropologia histórica (Ginzburg, 1989; 2004) se propõe a compreender o sentido dos discursos e práticas dos atores no passado e no presente, isso no contexto em que

aconteceram, porque são verdadeiras situações etnográficas que permitem captar este passado porque as pessoas agem de uma determinada forma e elaboram discursos que os justificam (Sahlins, 1991). Meu objetivo aqui não é fazer uma abordagem da memória dos Chiquitanos para reconstruir seu passado missional com seus relatos atuais e documentos históricos visitados. Esta volta ao passado na primeira parte do trabalho simplesmente tem a ver com uma espécie de reconstrução deste “momento mítico” que os Chiquitanos colocam na sua origem e que procuro elaborar para ter um chão no qual posso plantar esta tese (cruz), ou seja, compreender as comunidades chiquitanas atuais que estão na fronteira do Brasil.

Para o antropólogo, tudo que se diz, mesmo que o diga do passado, é dito no presente e se está dizendo com tudo que este presente carrega. O esforço de olhar para o passado não quer dizer que se possa prescindir do lugar de onde se está olhando ou falando. Por isso seleciono fatos históricos, falas e memórias que permitem compreender o que vivem os Chiquitanos nos dias atuais nas suas aldeias brasileiras. Um histórico dos Chiquitanos a partir da expulsão dos jesuítas mostra que muitos se espalharam pela Chiquitania²⁰, criaram comunidades com o mesmo “ethos chiquitano” (com esta experiência cristã) em diferentes lugares até a fronteira com o Brasil. Fatores históricos como os Tratados entre Espanha e Portugal, depois entre Brasil e Bolívia fizeram com que muitas destas comunidades ficassem no Brasil na medida em que a fronteira se expandia na direção da Bolívia. O esforço aqui é pensar o processo, um período histórico de colonização, passando pela formação dos estados nacionais para compreender onde estamos hoje, ou seja, como chegamos ao que hoje se quer dizer quando se fala em aldeias ou índios Chiquitanos no Brasil.

Olho para o momento das diferentes etnias que se aglutinaram na Missão de Chiquitos que *lindava*²¹ com o Brasil pelo rio Paraguai, focando algumas comunidades chiquitanas que vivem tradicionalmente na fronteira desde o rio Alegre, nas cabeceiras do rio Aguapey, que entra no rio Jauru e no Paraguai e o rio Barbados que entra no Guaporé e o Amazonas. Este

²⁰ Atualmente a divisão política da Chiquitania que abrangia a Província jesuítica de Chiquitos também se dá por divisões políticas chamadas Províncias, mas sem força dentro do Departamento de Santa Cruz de la Sierra: Ñuflo de Chávez (Concepción, San Javier), Velasco (San Ignacio, San Miguel, San Rafael e Santa Ana), Chiquitos (Pailon, San José de Chiquitos, Roboré); Germán Busch em 22/11/1984 (Puerto Suárez, Carmen Ribero Torres, Puerto Quijaro, Arroyo Concepción), Ángel Sandoval (San Matias); Guarayos em 22/02/1990 (San Julián, San Rafael, San Antonio de Lomerio, San Ramón e Cuatro Cañadas). No lado brasileiro, a fronteira com a Bolívia também era parte da Província de Chiquitos.

²¹ O verbo de origem é lindo porque está na linguagem cotidiana dos Chiquitanos e *deslinda* e torna lindo de novo para falar das fronteiras geográficas e um pouco mais, dos limites impostos aos Chiquitanos, dos lugares de encontros e de partilha como as tertúlias entre os gaúchos no Rio Grande do Sul e dos limites deste trabalho realizado e sua provisoriade.

divisor de águas é o local mais preciso das aldeias com as quais estou em diálogo para a elaboração deste trabalho. Vi que mesmo os Chiquitanos que negam sua pertença étnica não resistem à dança do curussé, isso devido ao próprio indigenismo dos Chiquitanos. Quero penetrar o território tradicional chiquitano, observar por dentro e por fora sua cosmovisão nativa, a Chiquitania formada por diferentes etnias e os jesuítas que se prepararam para entrar e sair da Missão de Chiquitos, somente para ter mais objetivamente este mito de origem. Para compreender a fronteira necessitei de alguns mapas e um pouco de história e observar a passagem do tempo e do espaço que marcaram os Chiquitanos. Por isso o caso da Missão de Santa Ana e da Vila Nova Barbecho nas fronteiras com o Brasil auxiliou a pensar também as fronteiras de própria identidade, ou melhor, coloquei a identidade na Fronteira.

A agência dos Chiquitanos

A Missão de Chiquitos é fruto do trabalho dedicado dos Chiquitanos com seus *cabildos* em diálogo com os jesuítas. Parece-me que estas tramas complexas de tradições e expectativas de modo algum foram assumidas passivamente pelos Chiquitanos, foram trabalhadas pacientemente num processo de conjugação de forças para estabelecer um sistema de organização nestes *pueblos*, o que permitiu um mínimo de bem estar. Por isso conseguiram atrair neófitos e tiveram certa continuidade através dos tempos. Daí a importância do *cabildo* nos *pueblos*, da música nas festas, da terra para plantar e colher... para bem viver.

Para compreender as diversas formas de agência dos Chiquitanos tive que passar por diversos deslocamentos que a pesquisa etnográfica proporcionou. Venho de um trabalho perspicaz de crítica do processo colonizador e crítica das Missões em Terras Indígenas, (João Pacheco de Oliveira e Aparecida Vilaça orientaram-me neste sentido no PROPG – UFRJ, Museu Nacional). Parece-me que o esquema dicotômico dos vencidos e vencedores não cabe entre os Chiquitanos, pois estes são sujeitos e agentes de sua história (Sahlins, 2001: 320). Também a postura crítica às Missões em terras indígenas é sumamente necessário e pertinente, mas não dá conta da realidade encontrada. O campo entre os Chiquitanos tem insistido na positividade deste processo de *etnogênese* chiquitana. Não pretendo de modo algum negar o cruento etno-genocídio do processo colonizador nas terras baixas que me ocupam na fronteira com a Bolívia. Os jesuítas estavam dentro deste processo colonizador e as diferentes modalidades de violência exercidas eram cuidadosamente elaboradas com sua participação ativa. A respeito deste processo já se escreveu e penso que se pode tornar mais

complexa a compreensão desta realidade dando atenção também a outros aspectos do campo que encontrei para ver se algo novo pode ser trazido nesta tese.

Os Chiquitanos permitiram que eu entrasse em seu mundo através dos rituais católicos como jesuíta, o que tornou possível caminharmos juntos e aprofundar também a minha condição de antropólogo. Fundamental foi a possibilidade de transpor e costurar as fronteiras para compreender as identidades em jogo, marcadas por etnicidades diversas que estão subjacentes ao seu modo de ser e de proceder ao querer viver bem nesta região de fronteira, também seu território tradicional.

Do Império à República, um esforço para eliminar as diferenças

Os Povos Indígenas na América Latina, por meio dos projetos de colonização levados a cabo por Espanha e Portugal, foram pressionados a se incorporar na perspectiva da civilização Ocidental cristã. A criação da Missão de Chiquitos que abrangeu grande parte do que hoje é o oriente da Bolívia e parte do oeste do Brasil, foi a base para alguns aspectos do Estado moderno que ficam claros como estratégia de evangelização (que pode ser identificada como colonização) por parte dos jesuítas nos tempos da formação da Chiquitania: uma língua, um território e uma religião. Estes ideais concretizados facilitaram a formação da República da Bolívia (1825), com Simão Bolívar primeiramente, mas também a independência do Brasil de Portugal (1822) e depois também a República do Brasil (15 de novembro de 1889), novas formas de violência que atingiram os povos da região com a implantação dos Estados nacionais do Brasil e da Bolívia. Desde o Tratado de Madrid de 1750, os impérios estavam procurando estabelecer fronteiras mais precisas. Com a formação das Repúblicas da Bolívia e do Brasil, as fronteiras continuaram sendo negociadas artificialmente sem considerarem a opinião dos Chiquitanos. Assim “dividiu-se²²” a etnia chiquitana entre o Brasil e a Bolívia. O indigenismo de Estado tem sido pensado como incorporação dos povos indígenas aos estados nacionais²³ (projetos do SPI, FUNAI e Juan Evo Morales Ayma) e tem como estratégia algo que poderíamos expressar pela categoria de *integração* (Lima, 1995).

²² Estas fronteiras, mais que uma divisão política e geográfica, são intervenções dos Estados, uma verdadeira queda de braço para ver quem vence e acaba por “usurpar os bens indígenas”. Neste caso, além da força de trabalho, o principal bem cobiçado era a terra que faz parte de um território tradicional dos Chiquitanos que não foram consultados na hora de definir as fronteiras do Brasil e da Bolívia. Mais recentemente, estas fronteiras separam os municípios e as fazendas. Muitas destas divisões acabam por isolar os Chiquitanos nas fazendas, ou mesmo os atraem para as sedes dos municípios onde se sentem melhor porque saem da pressão e dos conflitos pela posse da terra.

²³ Um estudo a respeito das leis internacionais e uma reflexão em relação aos estados nacionais são pertinentes para compreender a situação dos povos indígenas divididos pelas fronteiras nacionais nas Américas, mas não é o foco deste trabalho.

Em geral, as diferentes formas de indigenismo trabalhados no item 1.2, com mais ou menos o aval do Estado, estão associadas a distintas formas de colonialismo, o que têm privilegiado a ocupação e exploração dos territórios tradicionais indígenas. A ocupação da região da fronteira brasileira por não indígenas se deu historicamente. Um momento forte foi a *Marcha para o Oeste*, iniciada no governo de Getúlio Vargas, em 1938, quando o Governo do Mato Grosso “convocou” os “verdadeiros” brasileiros para colonizar as terras selvagens (indígenas) com baixa densidade demográfica. As chamadas novas fronteiras agrícolas ou pecuaristas foram se expandindo com expulsões conflituosas dos Chiquitanos do seu território tradicional e atualmente existem na fronteira relações complexas de alianças e pressões entre os Chiquitanos que trabalham para os fazendeiros. Grande parte da população chiquitana não conseguiu se manter nos territórios tradicionais no lado do Brasil e está vivendo hoje nas periferias das cidades da região ou migraram para a Bolívia. As informações conseguidas informalmente na região indicam que 50% da população de Porto Esperidião é chiquitana e, em Cáceres, cerca de 500 famílias são chiquitanas. O censo de 2010 não trouxe dados relevantes a respeito dos Chiquitanos que se identificaram como tal para serem analisados neste contexto.

A formação de Repúblicas nas Américas continuou com as políticas indigenistas inspiradas nas Missões jesuíticas e não trouxeram, em grandes traços, grandes novidades em relação aos impérios de Espanha e Portugal, nestas relações com os povos autóctones. O caso dos Chiquitanos que vivem até hoje na fronteira Brasil-Bolívia revela que estes povos não foram valorizados nas suas diferenças étnicas. O Brasil não reconheceu esta população como indígena ou como chiquitana quando incorporou parte do “território” da coroa espanhola ou da Bolívia que chegava, enquanto Missão de Chiquitos, a leste, no Rio Paraguai. Muitos Chiquitanos que ficaram do lado brasileiro esconderam sua pertença étnica para não serem expulsos para a Bolívia.

A identidade é uma ponte de passagem para cruzar as fronteiras

A **segunda parte** deste trabalho se dedica a focar mais os Chiquitanos no Brasil. Frederico Rondon (1938) deixa transparecer a rede de comunidades na fronteira que se vinculavam aos *pueblos* de origem na Bolívia²⁴. Em agosto de 1989, o fotógrafo Mário

²⁴Iara Penteado (1980) estudou os Chiquitanos na cidade de Corumbá (MS) e observou que são chamados de forma mais geral na região como *cambas*. O geógrafo José Eduardo Moreira da Costa acompanhou no ano de 2003 os Chiquitanos de Santa Ana em parte de sua Romería pelas comunidades com a imagem peregrina de Santa Ana que parte deste *Pueblo* e passa pelas comunidades na Bolívia e no Brasil recolhendo prendas para a

Friedlander encaminhou ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) relatório falando dos *bugres* ou *chiquitanos* na fronteira brasileira. Em resposta, Mário Bordignon, coordenador do CIMI/MT, na época, observou: “Os fazendeiros estão grilando e desmatando a área, desalojando os índios” (21/12/1989, arquivo do CIMI/MT). Depois, Denise Maldí²⁵ visitou algumas comunidades dos Chiquitanos próximas à fronteira e assim as caracterizou: “são povos que têm uma estrutura comunitária muito bem estabelecida, cujas raízes históricas e estruturais remontam às antigas Missões Jesuíticas; [...] Essas comunidades têm perfis próprios e são reconhecidas como entidades sócio-culturais” (Maldí, 1995: 7). Em seguida, a antropóloga Joana Fernandes da Silva estudou as influências de um gasoduto²⁶ vindo da Bolívia na vida dos Chiquitanos (1998) e fez o laudo de identificação da Terra Indígena Portal do Encantado, argumentando que as aldeias Acorizal e Fazendinha reproduzem o “ethos chiquitano” no Brasil (2004). As pesquisas de Ema Cintra (2005) e Áurea Santana (2005) mostram que alguns efeitos da língua portuguesa são percebidos sobre o *linguará* chiquitano. Este aspecto revela a pertença étnica²⁷ distinta desta parte dos Chiquitanos que pode não ser encontrado nos falantes da língua chiquitana no lado boliviano. Neste aspecto, alguns Chiquitanos preferiram ocultar sua identidade indígena, evitavam falar o “linguará”, para não serem humilhados como bugres ou bolivianos. Muitas

feita e convidando os que se identificam com esta origem a retornarem para a casa da *abuelita* em 26 de julho. Numerou 31 comunidades chiquitanas no Brasil (conforme mapa no item 2.1) mas, por causa da grande pressão, muitas destas comunidades não aceitam ser classificadas como indígenas. Algumas Audiências Públicas na região da fronteira foram visivelmente feitas para *achacar* as pretensões de reivindicação de demarcação de Terras Indígenas (Portal do Encantado) pelos Chiquitanos no final de 2005.

²⁵ Em 21/03/1995 a Triunfo Agropecuária, com nome oficial da gleba Fazenda Nacional de Casalvasco, com 19.276,484 hectares solicitou Atestado Administrativo de que não era área indígena (Processo 08620-0676/95), mas a FUNAI localizou na região a Terra Indígena Lago Grande e expediu a Ordem de Serviço 134/95 na qual a antropóloga conheceu os Chiquitanos.

²⁶ Entre as ações de integração comercial, em 1997, a Bolívia assinou um acordo de exploração econômica de gás natural com o Brasil. Pelo acordo, o transporte para o Brasil é feito pela Transportadora Brasileira do Gasoduto Bolívia/Brasil S.A - TBG, e na Bolívia com a Gás Transboliviano - GTB. A extensão da rede de distribuição é de aproximadamente 3.150 km, com capacidade total para fornecimento de 30,08 milhões de m³. Na área de estudo, San Mathias, é dos pontos de saída do gasoduto boliviano para o Brasil cujo ramal, Gasoduto Bolívia - Mato Grosso, é de responsabilidade da empresa GasOcidente do Mato Grosso Ltda, responsável pela construção e transporte de gás natural até a Usina Termelétrica de Cuiabá. Durante os procedimentos do Estudo de Impacto Ambiental por causa do gasoduto, podemos dizer que a consciência da sociedade brasileira foi alertada para a existência de “*bugres*” na região de abrangência do empreendimento e a conseqüente identificação da Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado dentro do território tradicional chiquitano muito mais amplo, gerou resistência geral na sociedade mato-grossense. Além da antropóloga Joana Fernandez da Silva que tem escrito a respeito do território dos Chiquitanos, a antropóloga Renata Bortoletto Silva defendeu sua tese de doutorado pela UNICAMP pesquisando as “classificações sociais” chiquitanas, em 2007 (ver Bibliografia).

²⁷ Nestes contextos, identificados como bugres, cambas ou bolivianos e índios, alguns Chiquitanos preferiram ocultar a identidade indígena e evitaram falar o *linguará* ou *vesüro*. Suas raízes históricas e culturais ficaram escondidas diante da ameaça de serem eliminados, expulsos ou perderem o restante de seu território ou espaço no Brasil. Muitos Chiquitanos passam a “negar” sua identidade principalmente se associada ao indígena, e o idioma tradicional em vista de adotar o espanhol ou o português. “Porém, a aparência do Chiquitano ‘integrado’ é enganosa, pois [...] aprendeu a construir um mundo simulado frente a quem lhe é etnicamente estranho [...] para] conservar sua própria identidade” (Riester, 1976: 11).

das suas raízes históricas e culturais ficaram escondidas diante da ameaça de perderem o restante de seu território, serem expulsos ou mesmo serem eliminados.

Redução, Doutrina ou Missão?

Encontrei nos documentos que dizem respeito aos Chiquitanos as categorias *Missão*, *Redução* e *Doutrina*, ambas categorias usadas que dizem respeito ao trabalho dos jesuítas com as etnias no tempo colonial que possuem algum teor de sinônimos. Estou seguro de que não se pode interpretar a Missão de Chiquitos com os óculos das Missões entre os Guaranis por causa da grande diversidade de etnias que formaram Chiquitos. Os Chiquitanos formavam uma administração distinta dos Guaranis. Os *pueblos chiquitanos* distinguiram-se da Missão do Paraguai e de Mojos. Quando os Guaranis entravam para fazer parte da Missão de Chiquitos, aprendiam o *vesüro*. Contudo ambas resistiam à “encomienda” ou escravidão pretendida por parte dos espanhóis ou dos portugueses (Tavares, 1995). Segundo Baeta Neves (1978), a categoria *redução* reforça o aspecto da simplificação da diversidade de etnias e línguas para formar *pueblos* ou aldear os índios dispersos. Esta categoria, também usada por documentos dos jesuítas, dá conta de ler alguns aspectos do trabalho missional, porém inibe pensar uma certa ampliação da cultura por um processo de diálogo entre diferentes etnias, o que parece-me condiz melhor com o processo que gerou o que são os Chiquitanos atualmente e quero ressaltar: incorporaram o novo sem perder o que eles já possuíam. Algumas coisas foram transformadas pelos Chiquitanos com criatividade e outras mais bem acrescentadas. Não quero fugir da discussão a respeito do aspecto da “redução” como categoria que expressa mais um aspecto da colonização que é fato nas Missões jesuíticas, termo largamente utilizado pela historiografia que dá acesso a uma compreensão legítima. Impressiona ver a facilidade com que se expressam os preconceitos em escritos da época:

“Costó no poco trabajo y mucha industria reducir no solo a la fe, sino a racionalidad a unas gentes sumamente estúpidas y feroces que no se les veía más de hombres que la figura, y que aun al presente apenas se mueven sino por el interés y por el alago, porque son muy materiales” (Cosme Bueno, 1770 in: MyC I p. 35).

A categoria *doutrina* também usada pelos jesuítas parece-me inadequada aqui porque reforça o aspecto do texto fixo, de algo já estabelecido, no caso mais preocupado com a estrutura da Igreja: “Las doctrinas, es decir, aquellos poblados reduccionales que después de unos años (diez o veinte), pasaban a ser considerados como pueblos de fieles, según el derecho tridentino debían depender en cambio de los obispos y sujetar-se al derecho parroquial” (Serreinat, 2002: 142).

Uso de preferência a categoria *Missão* porque é a categoria mais frequentemente utilizada até os dias de hoje na Missão de Chiquitos pelos próprios Chiquitanos e parece-me elaborar melhor a relação de diálogo permanente que se estabeleceu nos *pueblos misionales chiquitanos*.

Veremos que os Chiquitanos se configuram como uma organização social própria, uma sociedade com uma trajetória histórica complexa e sua herança indígena parece inegável. Porém, como se dá o processo de auto-identificação entre os Chiquitanos? Nesta informação verbal de Creonice, não gravada de forma eletrônica, estão visíveis questões que me ocupam, como a perda do território tradicional e a conseqüente dificuldade de se identificarem etnicamente como Chiquitanos.

Identidade como prática política

Foi a partir do artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que muitos Chiquitanos descobriram que ser “índio” no Brasil deixava oficialmente de ser motivo de discriminação, pois, com esta identificação também eram sujeitos de Direitos à terra, à educação e saúde diferenciadas. Isso modificou radicalmente a relação que estabeleciam com os fazendeiros que lhes tomaram as terras nesta fronteira, pois a concessão de terras para particulares deveria passar, necessariamente, pelo crivo da União, que restringiria o acesso às terras localizadas até cento e cinquenta quilômetros da linha fronteira²⁸ (Lei de Terras de 1850). Além disso, muitas das terras tomadas dos Chiquitanos pelos fazendeiros são cobiçadas para o tráfico e contrabando, não possuem *escritura*, razão pela qual há insegurança dos fazendeiros para os pleitos na justiça oficial envolvendo suas propriedades rurais.

No território tradicional chiquitano onde se localizam as fazendas e assentamentos rurais dos Chiquitanos pelo INCRA ainda é possível exercitar sazonalmente atividades de caça e coleta tradicionais. A busca do reconhecimento étnico e da posse do seu território tradicional faz parte do cotidiano, pois muitos estão encurralados entre as fazendas. Os Chiquitanos brasileiros aprenderam a lidar com as benesses e as armadilhas da fronteira e da urbanidade nas sedes dos municípios próximos ou em Cuiabá, São Paulo e Brasília, onde se jogam as políticas indigenistas do Estado Nacional.

Mesmo com este diálogo difícil com as instâncias dos Governos, os Chiquitanos vêm ressignificando as dimensões sociocsmológicas envolvidas nas caçadas cerimoniais ou na

²⁸ São 16.886 quilômetros de fronteira do Brasil e existem pressões internas e externas para reduzir para 50 quilômetros a largura da faixa de fronteira, hoje fixada em 150 quilômetros. A constituição boliviana proíbe estrangeiro na faixa de 50 quilômetros da fronteira.

criação de animais, na coleta ou na plantação das roças. A economia chiquitana está baseada atualmente na agricultura e na pecuária, um aprendizado sistemático para o trabalho nas fazendas.

Preparado este campo na fronteira, olho para o momento atual de algumas aldeias no lado brasileiro, especialmente Vila Nova Barbecho, Fazendinha e Nochopro Matupama para trabalhar demoradamente a elaboração da identidade étnica e o território chiquitano “estriado” no Brasil (Gilles Deleuze). A rede chiquitana de comunidades (aldeias) na fronteira leva a perceber o modo de ocupação territorial, a importância dos caminhos que cruzam fronteiras, e as “cabriteiras” a fim de discutir a identidade étnica chiquitana com *deslindes*, mas também além fronteiras. Segundo a Constituição do Brasil de 1988, a identidade diz respeito a um sentimento, à uma auto-identificação reconhecida por um dado grupo social, muito mais do que a uma categoria imputada a partir de fora.

Um rosário ou uma rede de comunidades chiquitanas



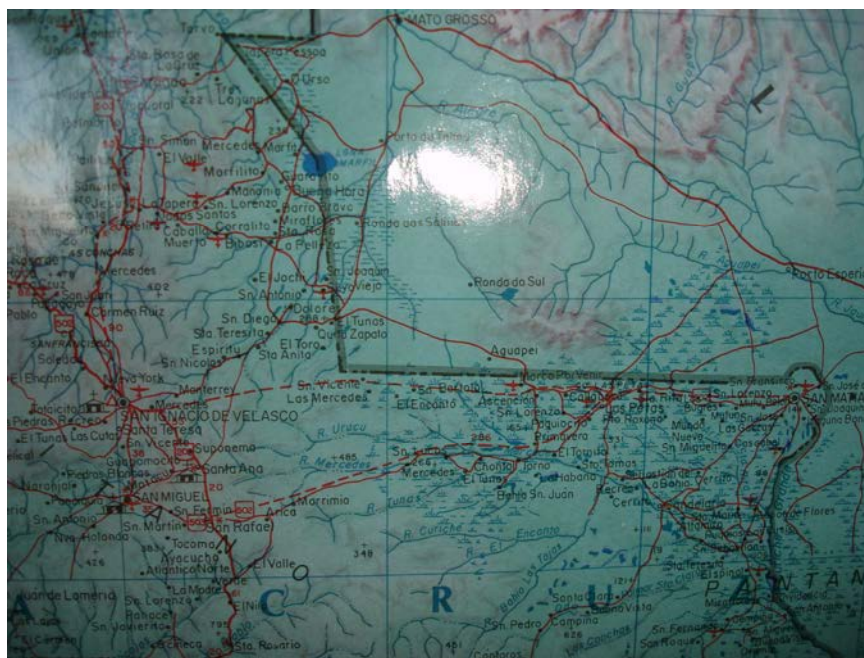
Mapa mostrando a localização atual das Missões Jesuíticas de Chiquitos (fonte em 19/11/2011: Misiones jesuíticas de Bolívia - Wikipedia, la enciclopedia libre).

Os Chiquitanos formaram no passado uma rede de *pueblos misionales* e continuam formando uma rede chiquitana de comunidades exploradas, oprimidas e segregadas na fronteira (item II.1), pois identificados como bugres ou bolivianos pelos brasileiros. A oportunidade do cadastramento de quem se reconhece índio chiquitano nas aldeias

Fazendinha, Nochopro Matupama, Acorizal, Santa Aparecida, Pescaria – Monte Cristo e Vila Nova Barbecho em setembro de 2006 para que tenham a oportunidade de receber os benefícios das medidas afirmativas no Brasil atual, permitiu-me entrar mais no mundo das identidades negadas e resgatadas. Isso fez com que os Chiquitanos também participassem dos direitos advindos da Constituição Federal do Brasil (1988), mas muitos Chiquitanos ainda preferem “ocultar” a sua identidade indígena como prática política (Manuela Carneiro da Cunha). Estas são apenas algumas aldeias que se identificam como indígenas de um complexo de comunidades chiquitanas que desejo apresentar usando a categoria *rede*, o que facilita a compreensão de suas interligações. Nesta *rede*, cada *nó* será interpretado como uma comunidade, uma festa ou acontecimento significativo que auxilia os Chiquitanos a se organizarem como etnia diferenciada dentro da sociedade nacional desde a cidade de Cáceres até Vila Bela da Santíssima Trindade e na Bolívia. O modo como os Chiquitanos se relacionam com seu território tradicional rompe com as fronteiras geopolíticas entre o Brasil e a Bolívia. Assim as comunidades chiquitanas formam uma *rede de nós*²⁹ que ultrapassa as fronteiras criadas pelas sociedades nacionais que tendem a fragmentá-la. A religiosidade com suas procissões e peregrinações, cantorias e bailados, representam *elos* ou *nós* de continuidade espaço-temporal que permite intercâmbios e fluxos de referência territorial e de identificação que auxiliam-me a compreender a situação na qual vivem os Chiquitanos atualmente.

Destaque para a fronteira seca com o Brasil (in: Córdova, Walter Guzmán. Bolívia. Mapa físico-político-vial [1998]). O fato de ser um mapa feito na Bolívia explica o vazio demográfico no lado brasileiro, justamente onde se localizam as comunidades chiquitanas brasileiras que me ocupam neste trabalho.

Ou seja, as



²⁹ “**Nós da cidade: índios em rede**” foi um *Ponto de Cultura* do Ministério da Cultura junto ao Museu Rondon, UFMT em 2007 que identificou comunidades chiquitanas nas cidades de Cáceres, Porto Esperidião e Vila Bela da Santíssima Trindade. Cada *nó* era pensado como um sistema local dotado de uma coesão interna capaz de participar de uma conexão mais ampla *em rede*, sendo o território mediação na medida em que é experimentado e interpretado pelos Chiquitanos para se organizarem como etnia diferenciada dentro da sociedade nacional.

comunidades ou aldeias chiquitanas que formam esta *rede de nós* – sistemas locais com certa coesão interna, conectados *em rede* – que ultrapassam as fronteiras criadas pelas sociedades nacionais. Os países fragmentam a chiquitania com suas fronteiras espaciais, mas a reafirmação da identidade étnica chiquitana permite também trabalhar as fronteiras culturais, sociais e religiosas com seus *fios* de continuidade de intercâmbios, mediações que marcam a identificação indígena como Chiquitano. Os contrastes da dinâmica territorial no lado brasileiro com o lado boliviano apresentam a especificidade desta etnia no Brasil marcada pela progressiva definição da fronteira nos últimos três séculos com seus efeitos na cultura e na linguagem local.

Como disse anteriormente, é possível compreender a identificação dos Chiquitanos como indígenas em algumas aldeias no Brasil relacionado com a sua luta para reaver o seu território tradicional. Ao buscar o processo de constituição das comunidades chiquitanas em momentos diferentes da história e sua identificação como etnia chiquitana no Brasil através das relações estabelecidas historicamente percebi que as novas referências e as referências tradicionais estão no território concebido como sagrado na chiquitania. Este aspecto, inevitavelmente, levou-me a refletir sobre essa diversidade sócio-cultural e religiosa que se constituiu numa unidade territorial conhecida como Chiquitania.

As comunidades chiquitanas formam verdadeiras redes de grupos sociais que se comunicam intensamente em seus *nós*³⁰ e ultrapassam as fronteiras criadas pelas sociedades nacionais, mas também pelas fazendas. As histórias de vida e a história das comunidades com sua religiosidade e cultura própria representam *elos* de continuidade que tenho procurado registrar nos momentos de interação que venho mantendo com algumas aldeias no Brasil. Essas relações entre estes *nós* de cidades-santuários ou igrejas atuais na Bolívia foram possíveis principalmente através de Santa Ana. A identificação em pontos fundamentais do Portal do Encantado na Serra de Santa Bárbara (o córrego Encantado, o próprio Portal, o

³⁰ Em outra oportunidade (Pacini, 2006b), apontei que estas comunidades são também sinais de divisões internas. Outra maneira de abordar as comunidades Chiquitano é por meio da metáfora da *teia de aranha* que permite outras associações: “uma *teia de nós*, em que a religiosidade praticada pelo grupo representa um elo de continuidade espaço-temporal que permite os intercâmbios e fluxos de referência territorial e identitária” (Costa, 2004: 9). Cada local em que foram construídas as igrejas na Missão de Chiquitos tornou-se centro de irradiação de uma civilização ocidental cristã própria dos Chiquitanos, como um santuário em torno do qual crescia a “aldeia” ou a cidade que lhe dava identidade. Assim cada sistema local pode ser ocasião única para se organizarem como etnia diferenciada dentro da sociedade nacional.

Monte Cristo...) com as cidades³¹ da Bolívia que visitamos com os Chiquitanos brasileiros (Santa Ana, San Rafael, San Ignacio, Concepción, San Javier, San Miguel) possuem a mesma conexão com outras comunidades menores (San Matias, Las Petas, San Antonio do Barbecho, San José del Marquito, Ascención, Marco Porvenir, San Vicente, San Pedro, San Juan de Macoño, San Ignacio de Coyú, San Joaquín, Espíritu... San Javierito). Em cada visita ou passagem por estas comunidades é escrita uma história de aprendizados e surpresas que mostram que se trata de um mesmo território étnico nos dois lados da fronteira. Essa relação entre processos históricos diversos que se combinam para a construção do que são os Chiquitanos hoje é fundamental na construção do objeto de estudo nesta tese. Uma espécie de “anacronismo” me persegue ao apresentar dados etnográficos como se “resultassem de um contexto tradicional, quando de fato foram coletados no quadro colonial” (Oliveira Filho, 1998: 67), mas estou procurando superá-lo, ou melhor, trabalhá-lo.

Uma colcha de retalhos pode se transformar numa rede de fronteiras fluidas

Nesta tese estou tecendo uma colcha de retalhos ou uma *rede*. O nome do filme dirigido por Jocelyn Moorhouse foi traduzido como “Colcha de Retalhos”. Finn, uma estudante de Berkeley, está dividida entre escrever sua tese ou pensar numa proposta de casamento na casa da avó e da tia que costuram *retalhos* cuidadosamente escolhidos numa *colcha* que conte a história de Finn. Na tessitura deste trabalho também estou escolhendo retalhos em Santa Ana, em Vila Nova Barbecho, no Portal do Encantado. Talvez o aspecto religioso católico relacionaria os vários grupos Chiquitanos no modo de se apresentarem na sociedade brasileira em vista de um reconhecimento étnico e dos seus direitos territoriais subjacentes. Porém isso parece muito evidente. Quem sabe as devoções aos Santos padroeiros das famílias, nos novos padrões culturais que falam dos *hitchis*, os *donos* dos lugares, plantas e animais, mesclados com a religiosidade católica articulam o singular e o universal entre os Chiquitanos?

Assim fui aprendendo que as fronteiras são instáveis. Estou tendo o cuidado de superar as visões fixas³² em torno da identidade étnica para poder ver como esta está sendo criada,

³¹ Aproveitei o aprendizado acumulado no projeto de pesquisa “Índios em contexto Urbano” no Departamento de Antropologia da UFMT para compreender melhor essa presença dos Chiquitanos nas cidades e seus mecanismos de intercâmbios com os que ainda estão nas aldeias.

³² A etnografia dos fluxos culturais entrecruzados (informações e redes de relações e significados que fluem em diferentes direções) mostra que se dissolvem ou se modificam as fronteiras pela agência dos Chiquitanos que articulam ou criam uma espécie de bricolagem cultural e religiosa, algo que os identifica, tanto nas aldeias quanto nas cidades. Ou seja, os Chiquitanos foram agentes e sujeitos históricos que negociaram e

recriada ou reformulada, re-interpretada ou reivindicada na arena da politização das culturas e etnias.

Para termos uma idéia da fluidez das fronteiras, no amanhecer do dia 22 de janeiro de 2010, estava andando na praia com minha irmã Angela Maria Pacini Schu. Pude sentir muitas fronteiras entre nossos corpos, entre nós e o que nos rodeava e entre os elementos da natureza. Percebi que uma fronteira exata só é possível no plano ideal. No real sempre haverá instabilidade e processos de passagem de um lugar ao outro, de um tempo ao outro. A aurora é um exemplo lindíssimo da fronteira entre a noite e o dia. A claridade que amanhecia não tem como definir em termos de tempo e de luz, mas é o limiar de dois momentos temporais que sabemos definir com precisão do relógio, e que estava vendo acontecer naquele momento. Ali estava embutida a fronteira entre o céu e o oceano que foi ultrapassada pelo sol que nasceu fazendo seu espetáculo. Também a própria praia é uma metáfora da fronteira instável e fluida que existe entre a terra e o oceano, no caso o Atlântico. As ondas que vão e vêm lavando a areia da praia é que tornam essa idéia de fronteira que desejo abordar aqui mais fluida ainda. Aqui a areia se move com as ondas do oceano e, no horizonte, as dunas mostram o movimento da areia pela ação do vento³³. O movimento das águas também é evidente, o córrego que vem por trás das dunas, atravessa a estrada e entra no oceano no Balneário Alfa (Terras de Areia, RS) também tem sua forma de cruzar as fronteiras e mostrar como é possível ser manso no caminho. Quando o ar, a água e a areia se movem fica mais clara a compreensão de que não existem fronteiras fixas.

Indefinidamente também os seres humanos estamos constantemente criando fronteiras e as ultrapassando. Nestes exemplos físicos percebi a força cultural das fronteiras que criamos para nos identificarmos, isso associada às instituições sociais. Porém aprendemos também a ultrapassar estas fronteiras, principalmente quando nossos interesses estão nos dois lados de

ressemantizaram as relações sociais e os instrumentos de poder na ordem cultural e colonial até os dias de hoje na fronteira Brasil-Bolívia.

³³ Don Lucho criticou o sistema brasileiro que recolheu toda a comida que trouxeram para a inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos na Terra Indígena Portal do Encantado, dizendo que o vento sopra de um lado para o outro da fronteira entre o Brasil e a Bolívia e a polícia não tem como parar. “O rio Encantado desce da Serra e vai para a Bolívia, os animais vão e vem cruzando a fronteira. Como vai o GEFRON segurar o vento, a água e os animais?” Na noite de Pentecostes (11-12 de junho de 2011) no Memorial Chiquitano (Portal do Encantado), a professora chiquitana Maria Síría Rup argumentou pelo valor étnico do nome *Chiquitano* que agora identifica uma etnia no Brasil. Por isso pensa que seria melhor nomear o Memorial Chiquitano de Memorial Espírito Santo Chiquitano e não Memorial Espírito Santo dos Chiquitos, pois este último nome remete demasiado a Chiquitos no passado e à Bolívia. Em verdade, a FUNAI queria um lugar centralizado para o atendimento aos Chiquitanos no Brasil segundo a idéia de um pólo aglutinador dos Chiquitanos no Brasil sugerido pela antropóloga Joana Aparecida Fernandez da Silva, e a aldeia Fazendinha é que sustentou a construção deste Memorial.

uma fronteira como é o caso dos Chiquitanos que vivem no Brasil e na Bolívia. A Chiquitania, como continuidade cultural está sendo cruzada por várias fronteiras (sociais, religiosas, étnicas, econômicas e outras), mas sem dúvida, a mais incisiva e forte vem sendo a fronteira geográfica entre o Brasil e a Bolívia. Quando fui comprar um carro em Santa Cruz para andar na fronteira, uma grande quantidade era muito barato porque não-documentados, por isso eram chamados de “bárbaros”!

Lugares da religiosidade chiquitana: templos, imagens dos Santos Patronos, curussé, fontes de águas, lagoas e rios

Depois deste caminho trilhado neste território estriado, elaboro melhor na **terceira parte** a questão da identidade étnica chiquitana além fronteiras, associada ao território tradicional e à sua cosmologia. Os lugares da religiosidade chiquitana levam ao reconhecimento das relações interétnicas articuladas com as negações de suas identidades e as reformulações das fronteiras de significado dentro da oficialidade católica e das vivências concretas dos Chiquitanos às quais tive acesso.

Um exemplo evidente de quem sabe articular a religiosidade católica com a cultura e o território chiquitano é o pajé³⁴ Lourenço Ramos Rup, que perguntou no dia 25 de setembro de 2006 o que era *Processo*. Falei que se tratava de um suceder de acontecimentos concretos implicados uns nos outros e falei do processo jurídico de demarcação da Terra Indígena Portal do Encantado. A partir deste exemplo de “processo”, Lourenço falou algumas palavras demonstrando grande sabedoria e o seu lugar na sociedade chiquitana no Brasil:

“Joguei o *processo* desta terra na mão do Altíssimo. O Senhor é o último que nos criou e criou esta terra para nós viver aqui. Como nós vamos viver nesta terra aqui tão exprimido, como vamos fazer? O Senhor vê o sofrimento nosso. ‘Faz por mim... por que eu quero!’ Mesmo que têm outros que não acreditam... têm muitos que querem tomar a nossa terra. Pedi para o Altíssimo para dar de volta nossa terra... pedi que os ricos não fizessem essas coisas! Deus está fazendo meu pedido, pedi para Deus mandar os padres ajudar nós. Deus está atendendo nosso pedido [...] Estamos alegres aqui, já pedi para Vila Nova Barbecho³⁵ [...] Lá estão meus parentes! Meu irmão e têm outros nesta fronteira, desde Corixa até Vila Bela é nosso. Não quero briga no meio dos ricos. Federal tem que tomar contato, nós também temos direito. Deus vai fazer por nós; acredito que tudo resolve. Vamos rezar, com nossa fé vamos conhecer nossa terra antes!” (Lourenço Rup, 25/09/2006).

³⁴ Estou preferindo usar esta palavra de origem guarani *payè* porque é a palavra comumente usada para dizer respeito ao *rezador*, *benzador* ou *curador*, personalidades que até os dias de hoje são referência religiosa na tradição chiquitana. Adiante se verá que a pessoa que cura às vezes é também acusada de “feiticeiro” ou “bruxo” por colocar doenças no corpo de um inimigo.

³⁵ Esta aldeia contribuiu decisivamente para esta pesquisa. Ali fiquei mais tempo no campo. Havia interesse de contribuir com este estudo e estavam extremamente fragilizados, na beira da estrada. Só a minha presença já era uma forma de segurança a mais para eles.

A partir do exposto, a justificativa desta temática numa tese de antropologia tem a ver com a história entre Brasil e Bolívia com referências, legislações e afirmações étnicas diferentes. A afirmação da identidade chiquitana na Bolívia não é o mesmo que no Brasil. Está associada à pertença a uma etnia indígena em ambos os lugares, mas aqui é fortemente questionada pelos fazendeiros que tomaram suas terras no Brasil, contudo é afirmada por algumas aldeias com intensidade politicamente correta. Vimos acima que se trata de um território de fronteira e é necessário a discussão das fronteiras culturais para ver o que significa para os Chiquitanos ser brasileiro e indígena. A etnogênese dos Chiquitanos na fronteira envolve um processo de territorialização na sua formação étnica e cultural. É necessário compreender como ressignificam e vêem o mundo em que vivem e quais os meios que possuem para incorporar o novo neste fluxo de pessoas e culturas na Chiquitania. O trânsito que os Chiquitanos possuem na fronteira a relativiza e me impulsiona a olhar mais especificamente os casos concretos em que isso acontece para aprofundar a discussão teórica a respeito. Na fronteira é possível ter carteiras de identidade nos dois países!

Para antropólogos como Victor Turner (1974), o uso político da identidade local, fazendo o jogo das identidades para a sobrevivência num ambiente hostil, acaba sendo uma saída para muitos povos etnicamente diferentes em períodos históricos adversos. Os Chiquitanos usaram a criatividade no manejo dos critérios exigidos pelas agências externas para o reconhecimento étnico como pinturas e danças indígenas em apresentações públicas. Vilaça (2000) ressalta que as pinturas ou outros traços que dizem respeito ao “jeito branco de ser índio” são utilizados pelos indígenas em ambientes fora da aldeia, reuniões públicas e manifestações, como uma imposição do Ocidente que considera índio aquele que se pinta e usa adereços, formas de inscreverem suas identidades nos próprios corpos.

A política de segmentação chiquitana como estratégia de sobrevivência em um mundo que se tornou hostil tem outros fatores de aglutinação nas comunidades estudadas, processos sociais de tensão e distensão. Em muitos casos a religiosidade católica reconhecida nos diversos campos da sociedade boliviana e brasileira aglutina os Chiquitanos num mesmo imaginário social, o que é ritualizado nas celebrações. Usei o curussé como sinal diacrítico religioso, mas poderia ter usado a chicha, o futebol ou a escola que são elementos concretos que aglutinam e reproduzem a sociedade chiquitana em diferentes lugares da Chiquitania. As tensões na fronteira chiquitana são superadas pela alegria religiosa que brota dos seus momentos cotidianos e de festa.

Veremos no final como o curussé é um ritual religioso porque não há dicotomias, isso sempre regado com chicha, associado à cruz e ao período forte de início da Quaresma do calendário cristão, por isso é vivido de forma original pelos Chiquitanos no período do carnaval. É o momento das brincadeiras (sujam-se com mamão, barro, borra de café, na Quarta Feira de Cinzas jogam água, cinza e farinha de trigo). Estas práticas estão associadas a uma espécie de acerto de contas com a correção fraterna num açoitamento ritual no final do dia de terça-feira de carnaval. Dizem que este ritual “tira os pecados” de quem apanha. E um novo tempo começa depois desta reconciliação entre os que foram corrigidos e quem os corrigiu. Em Porto Esperidião a tradução chiquitana é tão forte que se organizaram grupos de curussé como *Aza Branca* e *Nativo* que são apresentados como a cultura do município. O grupo Nativo tem uma bandeira com o desenho de uma árvore mostrando as raízes para falar de sua herança marcada na Chiquitania.

Outro sinal é a devoção diante das imagens de Santos, algo que aparece a todos que conhecem os Chiquitanos, pois possuem uma maneira de ser católica muito diferenciada dos católicos tradicionais, mesmo da Bolívia ou do Brasil. Repassam essa cosmologia e modo de fazer as coisas para as crianças que entram no mesmo ritmo dos pais e padrinhos.

É possível pensar o índio civilizado e cidadão?

A noção de *natureza* e de *cultura* como dados universais estão sob suspeição (Wagner, 2010). Os Chiquitanos são colaboradores neste processo de invenção da sua cultura e o diálogo é constitutivo da produção de conhecimento tanto nativo como antropológico sobre o outro. É necessário um descentramento do sujeito no seu processo de ir e vir entre o mesmo e o outro, mas o mais importante aqui é que os Chiquitanos concebem a possibilidade da transformação neste caminho. Contudo a cultura chiquitana não é ilusória, pois as relações sociais ou a língua, por exemplo, são inatas e são inventados pelo ser humano. Mascarando a ação humana, as ciências e as tecnologias produzem o mundo natural como se fosse meramente inato. A classificação do *bárbaro* e do *civilizado* não é uma mudança evolutiva nos termos de Darci Ribeiro (2000), mas é um processo de invenção do outro para significar sua própria identidade.

Como disse anteriormente, a etnicidade chiquitana está sendo construída a partir de uma identidade cultural em tensões com os estados nacionais. Em geral, escondem a origem étnica indígena. Aceitam mais facilmente serem chamados pela categoria genérica de bugres do que de índios porque negam sua pertença atual ao estereótipo de índio da mata (selvagem)

como os Nambikwaras ou os Ayoreos. Como *bugres* já estariam a meio caminho para serem “civilizados”, assim os cristãos Chiquitanos aceitam melhor este estereótipo de *bugre*, algo semelhante ao caboclo na região amazônica. O fato que me ocupa é que estão escolhendo ser ou não ser índio nos contextos dos estados de Brasil e Bolívia. A atitude diante da cultura ou língua antiga era sistematicamente esconder ou falar restritamente nas aldeias que se afirmavam como indígenas chiquitanos. Algumas comunidades assumem-se politicamente como Chiquitanos, por isso estão chamando os idosos para ensinar o *vesüiro* nas suas escolas.

Os antropólogos participam deste processo reelaborando a cosmovisão nativa do território chiquitano e as estratégias de conquista da Terra por eles manifestadas. Dizem que a água faz parte do equilíbrio da terra, tem dono que protege. Os Chiquitanos em contexto urbano e rural são sempre Chiquitanos e o território tradicional chiquitano constitui sua identidade étnica.

Aqui é necessário compreender que estamos lidando com “**índios cidadãos**”, *nós* na cidade, índios em contexto urbano, que passaram a viver no campo rural e formaram uma rede chiquitana entre aldeias e cidades na fronteira. Os Santos, as flores e os *hitchis* fazem parte desta arte e estética chiquitanas, pois o cristianismo se inseriu neste mundo chiquitano e se acomodou para que possam viver bem neste mundo de relações interétnicas e com a sociedade envolvente sentindo-se cidadãos “civilizados”. Nesta terceira parte vamos conhecer melhor esta relação devota com os Santos, a oração chiquitana através da música e da dança em Chiquitos. A perspectiva da narrativa artística permitiu um acesso cuidadoso ao mundo chiquitano. O valor artístico é cultivado entre os Chiquitanos como sinal diacrítico de sua identidade étnica, por isso tornou-se importante trabalhar este aspecto da “música autóctone” como forma própria de sua expressão.

Luta pela demarcação das terras indígenas

O contexto da luta pela demarcação do território tradicional é que gerou tensões nos grupos de Chiquitanos na zona rural com os fazendeiros, mas deixou mais livres os da cidade, por isso a necessidade de articulação entre os Chiquitanos nestes ambientes diversos. As aldeias rurais mostram sua territorialidade relacionada a questões referentes à Cosmologia, aos lugares sagrados como o Portal do Encantado, o rio Nopetarch. As lembranças que permaneceram na memória, mesmo que desclassificados pela cultura dominante associada ao catolicismo oficial de forma geral, aparecem em momentos de confiança.

Coloco a questão da identidade já no início deste trabalho para fazer um apanhado do momento posterior aos jesuítas e os contratemplos pelos quais passaram os Chiquitanos e sua resposta vai se elaborando até este momento final. Penso que isso levará o leitor a compreender algo do modo como vivem e porque reproduziram este “ethos” social em diversas comunidades na fronteira.

A luta pela demarcação teve seu mote, as nascentes de água que formam os rios Encantado e Nopetarch que beneficiam o Brasil e a Bolívia. A música da água desceu do Portal do Encantado e da Serra do Barbicho e parte dos Chiquitanos tem esperança de poder beber água doce e ter uma vida boa, resiliente nas suas relações. A música chiquitana tem talhado o espírito das pessoas e vem tornando-as cada dia melhores. A água mata a sede e a chicha leva a dançar. Para emborrachar-se com chicha, música e os bailados da tradição chiquitana é preciso estar com eles no *curussé* que articula e reproduz o modo de ser chiquitana. Assim a cultura chiquitana vai constituindo sua identidade étnica e o território tradicional chiquitano. Não podemos pensar os Chiquitanos sem seu território tradicional sem este chão onde foram plantadas as cruces e as roças, onde se abriram os caminhos e se construíram as comunidades com casas de barro e palha, onde enterraram seus antepassados em urnas funerárias ou em covas arredondadas acima como ventres maternos. De pote em pote os Chiquitanos vão recuperando suas terras e sua cidadania. Enfim, o território chiquitano é sua casa.

O território étnico vai se constituindo e conformando durante todo o trabalho, mas neste contexto do *curussé* com a música tradicional, da reivindicação da água potável da terra (barro) para fazer os potes da Vila Nova Barbecho, ganha uma elaboração mais precisa. A cosmovisão nativa de que a “Água tem dono que protege” levaram a estratégias de conquista da Terra Portal do Encantado e na Vila Nova Barbecho e o território chiquitano também vai constituindo sua identidade étnica nestas novas instituições do Estado como Terras Indígenas. O universo mítico-religioso e cultural neste contexto de auto-afirmação étnica é ressaltado como forma de identificar-se com o território tradicional e vincular-se com a terra-mãe.

Aviso aos leitores que meu desejo não é contribuir com o processo de separação dos Chiquitanos na Bolívia e no Brasil, mas colaborar para que mantenham suas relações tradicionais apesar das fronteiras impostas pelos Estados nacionais, mas, por questão de foco, é que estou elegendo as aldeias no Brasil. Apesar disso, muitas vezes tive que ampliar o

campo para a Bolívia (principalmente para Santa Ana, antigo *pueblo misional*) para poder dar conta de pensar os Chiquitanos no Brasil e ir costurando ou suturando a fronteira.

O território tradicional é toda a Chiquitania, assim como ela foi se constituindo historicamente, não há dúvida quanto a isso. É impossível voltar ao passado para recuperar o processo de sociabilidade desta Chiquitania. As atualizações que são feitas no presente têm a ver com as vivências dos Chiquitanos atualmente, inerentes a esta identidade étnica indígena. Por isso alguns Chiquitanos se identificam com esta herança e querem os direitos que lhes são devidos. Porém aqui é necessário um processo de estudo antropológico para cada unidade sociológica com observações etnográficas de cada comunidade chiquitana que reivindica seu território tradicional. A identificação das terras indígenas como processo jurídico dentro do Estado do Brasil influencia diretamente no processo de afirmação ou negação desta identidade indígena, porém não é possível associá-la sem mais, pois neste mesmo contexto alguns Chiquitanos afirmam e outros negam sua identidade étnica. Assim vamos ver como o Portal do Encantado e a Vila Nova Barbecho associaram a identificação étnica com a reivindicação do território ao tratarmos do Córrego Encantado e do Nopetarch.

O indigenismo chiquitano é inédito na produção de sua identidade étnica no Brasil

Os primeiros contatos com estas comunidades chiquitanas brasileiras aconteceram na minha condição de padre jesuíta: passei o Natal de 2005 na aldeia Vila Nova Barbecho como *posorch* (um visitante e *posoka* = vários visitantes), uma das comunidades chiquitanas mais fragilizadas, encurralada pelas fazendas, a 3 quilômetros da fronteira na estrada de Las Petas (Bolívia) e a 7 quilômetros de Santo Antonio do Barbecho.

Reflito a respeito desta presença já na primeira parte do trabalho quando abordo os diferentes indigenismos presentes e atuantes entre os Chiquitanos. A territorialidade tradicional chiquitana associou-se ao indigenismo oficial do Governo (FUNAI³⁶, FUNASA, Ministério Público). O indigenismo dos Chiquitanos nas aldeias Vila Nova Barbecho, Fazendinha, Nochopro Matupama e Acorizal relaciona os elementos disponíveis e os apresentam para o governo e para as ONGs que também possuem seu indigenismo. Porém

³⁶ Fui no final do mês de setembro de 2006 para as aldeias chiquitanas brasileiras a fim de cumprir a *Ordem de Serviço* do Administrador da FUNAI nº 182/SEP/2006, na qual fui encarregado como antropólogo para realizar um levantamento dos índios Chiquitano da Terra Indígena Portal do Encantado e arredores (Mato Grosso), objetivando a emissão de registro civil indígena pela FUNAI e a garantia dos direitos constitucionais. Fui até os Chiquitanos para cadastrar as pessoas, levantar as redes de parentesco, compreender a especificidade das relações entre os Chiquitanos e a ocupação tradicional na fronteira com a Bolívia.

assustei-me quando vi que foram os Chiquitanos que conquistaram-me para fazer este trabalho para reforçar suas lutas políticas.

A pesquisa e o trabalho de campo

O método antropológico da observação participante na coleta e sistematização dos dados tem aqui sua peculiaridade etnográfica intensamente vivenciada por mim. Proponho-me a um trabalho narrativo mais que um sistema fechado com boa aparência, mas distante da realidade chiquitana. De alguma forma, quero contar parte da história dos Chiquitanos no Brasil em forma de tese doutoral. A partir da *fenomenologia* de Merlau-Ponty, o amigo de Claude Lévi-Strauss, recebi um auxílio filosófico para pensar um método de captação do cotidiano nas aldeias e, a partir do trabalho de campo, traduzir em palavras e discursos a realidade das aldeias chiquitanas que aparecem como etnia diferenciada dentro do contexto do Brasil. Atualmente, para realizar uma pesquisa de campo com povos indígenas é preciso também pensar a contrapartida do antropólogo, e isso pode acontecer em termos de assessoria ou em forma de outras trocas a serem negociadas com os indígenas.

Esta investigação configura-se como pesquisa qualitativa do tipo etnográfico, pois ouvi as vozes dos Chiquitanos para compreender a sua perspectiva e o seu modo de se relacionar com a terra, os animais e os vegetais, com os parentes e afins, pensados sempre como seres espirituais, o que me permitiu uma reflexão a respeito de sua identidade étnica. As tradições orais serão analisadas na sua dinamicidade enquanto construções sociais que são perpassadas por fluxos e significados, ou seja, enquanto processo histórico (Ferreira, 1996) e não como dados absolutos. Assim busquei identificar a dinâmica da etnicidade, da territorialização e da cosmologia com suas organizações sociais traduzidas, reinterpretadas e ressignificadas em novos contextos.

As fontes históricas investigadas foram os documentos da Missão de Chiquitos no Archivo General de la Nación Argentina, no Archivo dos Jesuítas em Cochabamba, no Instituto Anchietanum de Pesquisas da Unisinos, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e na Biblioteca do Museu Nacional do Rio de Janeiro, muitos publicados por Jaime Cortesão. No Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR - UFMT), Arquivo Público de Mato Grosso e outros, também encontrei fontes valiosas que possuem para mim um ícone na publicação dos *Anais de Vila Bela, 1734-1789* (Amado & Anzai, 2006). APCOB Santa Cruz é um centro de pesquisas com arquivo, biblioteca e videoteca valiosos a respeito dos Chiquitanos no passado e atuais, muitos já publicados, o que facilitou meu trabalho. Para

um acesso às comunidades chiquitanas *Na Rondônia Ocidental* em tempos que as estradas de Cáceres a Vila Bela eram o acesso na fronteira ao Guaporé e a Porto Velho Frederico Rondon (1938) foi importante.

Porém o mais importante está no trabalho de campo junto às comunidades chiquitanas. Para compreender os fatos observados em campo com o auxílio de documentos e bibliografias existentes, analisei também a forma como os fatos históricos foram traduzidos pelos Chiquitanos que rearticulam a identidade étnica a partir das formas coloniais e pré-coloniais de viver e de proceder com o novo momento de valorização do seu pertencimento étnico nas comunidades analisadas e aos estados nacionais da Bolívia e do Brasil.

Na perspectiva de estabelecer e aprofundar vínculos de afeto, respeito, solidariedade e confiança, mergulhei intensamente no cotidiano das aldeias e *pueblos*. O trabalho de campo permitiu, através de diálogos, a participação em diferentes atividades e entrevistas (semi-estruturadas e abertas), observar e compreender as conexões existentes entre o passado e o presente na Chiquitania, as relações entre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia.

As atividades de pesquisa e acompanhamento dos Chiquitanos teve passos anteriores ao doutorado e terá também passos posteriores. Segui um ritmo discernido entre exigências acadêmicas e, conforme foram se apresentando as oportunidades de participar de romarias, festas, curussé, construções... quando solicitado para alguma assessoria nas diferentes áreas, todos são modos de estar em campo.

Múltiplas identidades do pesquisador

Deixo transparecer durante este trabalho a minha inserção em campo e permito ao leitor que interprete os dados a partir do meu lugar, pois de modo algum desejo esconder que sou jesuíta, pesquisador, com um comprometimento explícito com o bem viver dos Chiquitanos. Com o auxílio de Roy Wagner experiencio o mundo chiquitano e penso que sou capaz de (re)inventá-lo antropológicamente e religiosamente também. Penso que a *figura* do antropólogo ou do jesuíta aparece e o *fundo* neste jogo social em que vivo pode ser visto neste trabalho realizado.

Meus contatos mais intensos com os Chiquitanos, com assessorias antropológicas pela FUNAI e pelo CIMI, permitem pressupor que, para se compreender a etnicidade chiquitana atual, é necessário também compreender como as diferentes religiosidades indígenas e outras

expressões culturais se mesclaram com o catolicismo³⁷ que chegou com os jesuítas e outros colonizadores e gerou esta forma única de viver sua religiosidade tradicional.

Este processo antropológico de afastamento e de aproximação, para dar conta de sistematizar os dados colhidos de forma objetiva está sendo cuidadosamente considerado. A respeito do tipo de dados que seriam repassados para um jesuíta, estou cada vez mais convencido que este lugar me permite um acesso mais profundo ao campo, pois mesmo os pajés demonstram que possuem confiança em mim e me procuram para falar como pessoa também identificada com o mundo religioso. O lugar social do padre ou antropólogo inibe o acesso a alguns lugares no campo. Os pajés chiquitanos são pessoas centrais para compreender o modo de ser chiquitano, a maioria pratica a fé católica com devoção e mantém práticas de curas tradicionais. O meu esforço para manter amizades com os pajés, caciques, homens e mulheres, crianças e idosos é possível pela condição de jesuíta e antropólogo. Percebo que hora o padre, hora o antropólogo é acionado no campo e parece-me que não trouxe maiores problemas, porém esta ambivalência está sujeito a aparecer neste trabalho. Também o deslocamento do lugar de jesuíta para o lugar de antropólogo vem acontecendo de forma gradativa, depois que iniciei o doutorado, trata-se de um exercício que fui aprendendo com os próprios Chiquitanos, porém o lugar de padre se sobressai visivelmente para os Chiquitanos até os dias de hoje. Este caminho etnográfico que estou assumindo aqui abriu-me o Portal do Encantado para compreender algo dessa experiência dos Chiquitanos no lado de cá da fronteira Brasil-Bolívia que tem sua origem numa unidade mais ampla que foi se estabelecendo com a presença dos jesuítas e depois se consolidando com o indigenismo dos Chiquitanos.

Aos poucos os Chiquitanos foram vendo que minha abordagem como antropólogo lhes dava acesso a questões a respeito de território tradicional, às discussões teóricas da antropologia e muitas vezes refletimos a respeito da identidade e da etnicidade que aparecem no campo. Solicitei através de documento escrito para as comunidades a permissão para fazer esta pesquisa enquanto antropólogo e recebi aprovação por três aldeias. A Comunidade Acorizal não respondeu. Falei com o cacique Zezinho e ele informou-me que eles já tinham um pesquisador da UNEMAT em campo e, por isso, não estavam respondendo ao meu

³⁷ Perguntei para a mãe do violinista compositor Marcelo Zeballo Rodrigues se ela se sentia chiquitana já que nasceu em San Rafael e ela disse que era católica e esta era a sua identidade. Percebi então que é fundamental conhecer melhor este catolicismo próprio e original dos Chiquitano para compreender seu modo de interagir atualmente com a sociedade envolvente e de se organizar internamente.

pedido. Entendi que esta não-resposta seria o mesmo que dizer que eles não queriam que eu fizesse a pesquisa de campo naquela aldeia. Tenho estado atento àquilo que os Chiquitanos dizem no campo, o que é importante no meu trabalho como antropólogo. Não quero fazer uma tese “bonitinha” onde tudo se encaixa bem, pois não é esta a perspectiva chiquitana nem minha proposta. O mundo chiquitano é fragmentado e cheio de detalhes que fazem a diferença neste campo da fronteira.

O meu compromisso é fazer com que o leitor possa compreender o que estou apresentando e deixar o mais claro possível os meus condicionamentos, a fim de que também esta tese esteja contextualizada dentro do processo colonizador que continua até os dias de hoje. Nas minhas reflexões e diálogos com o orientador e professores, observo que todo ser humano é localizado e eu não sou diferente. O fato de ser jesuíta permite alguns acessos no campo e me dá um ponto de vista, mas também interdita e tende a impedir o distanciamento que muitas vezes desejaria. O que quero dizer é que todo antropólogo é um ser social com sua história e não é possível ser isento ou neutro no seu trabalho. E sei que, quanto mais puder ter consciência dos meus condicionamentos, melhor para o resultado deste trabalho. Contudo, ao mostrar a vinculação intrínseca entre o território chiquitano com a sua identidade étnica, pude mostrar com detalhes vários sinais diacríticos que surgiram em campo e são inequívocos quanto à sua identidade indígena, como foi o caso dos *hitchis* que surgiram na fala de Maria Auxiliadora em um momento de forte emoção (item III.2), quando os interditos quanto ao meu lugar de jesuíta foram superados e ela falou espontaneamente.

I - Bateu a caixa, o bugre pula!

Tensões na fronteira chiquitana.

“Eh, êste mundo de gerais é terra minha, eh, isto aqui – tudo meu. Minha mãe havêra de gostar...” (Rosa, 1969: 134).

“Bateu a caixa o bugre pula” é uma expressão corriqueira entre os Chiquitanos para indicar a disposição de acompanhar o curussé, procissões e outros atos religiosos e festivos com instrumentos musicais que eles mesmos confeccionam, conhecidos como *caixa*, pífano, flauta e bumbo. Esta expressão também é uma metáfora da luta pela demarcação das terras tradicionais chiquitanas do Portal do Encantado, Barbecho, Lago Grande e outras.

Parto de três observações de campo que ressaltam à vista de quem se aproxima dos Chiquitanos brasileiros. Primeiro, é a paixão com que alguns afirmam serem indígenas chiquitanos, bugres ou originários, na verdade não importa neste momento a terminologia. A segunda, é que no Brasil a maioria nega esta pertença étnica veementemente, não sendo possível nem mesmo tocar no assunto. A terceira, é que no curussé-carnaval, a adesão é intensa de ambos os grupos, coisa que não acontece em nenhum momento da vida na comunidade durante o ano. Ambas dizem respeito à sua identidade étnica e não associam o fato de ser Chiquitanos ao ser indígena!

Mesmo durante a Missa dominical, que supostamente seria o ritual para todos os católicos da aldeia participarem, a parte que não se afirma indígena chiquitana na Vila Nova Barbecho, no Acorizal e no Memorial tem dificuldade de participar destas atividades religiosas nestas comunidades, preferem às vezes buscar outros locais de culto. No ano de 2010, o filho de Ailton Picada buscava periodicamente a família de Margarida Maconhão Massavi (Dona Margarida) e Feliciano Dilma Pinto Ribeiro (Dona Dilma) de Vila Nova Barbecho para a celebração na Vila Picada, onde também colocam os filhos para estudar. Nas festas dos padroeiros já acontece uma distinção, mas o lugar das manifestações religiosas fica mais restrito aos que aderem à luta pelo território tradicional, contudo, em geral, todos participam dos momentos mais públicos de danças e comidas, pois parece que esta participação fica diluída, não exige compromisso dos que estão presentes. Adiante também falarei do curussé que também tem este poder de congregar grande parte das comunidades.

O processo de atribuição categorial de uma identidade está relacionado às culturas dos povos indígenas que deram origem à Chiquitania, pois “O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (Geertz, 1989: 15). O coordenador do Terceiro Grau

Indígena (UNEMAT), Elias Januário, mostrou que o processo de ocupação e colonização da fronteira do Brasil com a Bolívia proporcionou uma diversidade cultural entre ameríndios, portugueses e espanhóis, uma configuração de conflitos e alianças entre os diferentes grupos sociais. A construção destas fronteiras na bacia do rio Paraguai está marcada pelas questões da cultura própria dos Chiquitanos que transcende as fronteiras nacionais.

No censo boliviano de 2001, perguntou-se aos maiores de 15 anos se eles se consideravam membros de algum “pueblo indígena”. Em 10 dos 11 municípios orientais da Bolívia até a fronteira com o Brasil, mais de 50% disseram pertencer ao “pueblo indígena Chiquitano”. A exceção foi Puerto Suárez, defronte de Corumbá (MS). Somando os que se consideraram indígenas Chiquitanos na Bolívia, chegamos a cerca de 200.000 pessoas (projetando também a população infantil). A maioria vive em centros urbanos, inclusive Santa Cruz de la Sierra. Destes, cerca de 5.000 são falantes da língua chiquitana.

Observa-se também que as manifestações da consciência étnica entre o Brasil e Bolívia em que transitam os Chiquitanos são diferentes, devido a questões históricas específicas de enfrentamentos entre as etnias e os Estados da Bolívia e Brasil. Apesar das particularidades dadas pela história e espaços, as articulações entre os grupos indígenas têm sido possíveis, especialmente no cenário político atual com os presidentes Evo Morales e Luiz Inácio Lula da Silva – Dilma Rousseff.

I.1 - A memória oculta das origens num Estado imaginado

“Cuando ya había nacido el Niño Jesús, bajaron los Ángeles del cielo tocando el violín y vinieron los pastores tocando la flauta” (Falkinger, 2010: 73).

Os Chiquitanos nas comunidades do Brasil já não possuem um domínio sistemático da história de seus antepassados na Missão de Chiquitos da mesma forma como observei em Santa Ana (Bolívia) que possui o templo missional. Quando conversamos a respeito deste passado distante, são poucos os dados com alguma precisão que podem ser alcançados. Em dezembro de 2010, Dona Margarida que possui seus filhos trabalhando na Fazenda São Pedro e procura defender o direito de propriedade deste fazendeiro diante da comunidade Vila Nova Barbecho, na presença do juiz, queria negar sua vinculação com a herança indígena e afirmou que era “chiquita”. Daí o juiz perguntou o que era para ela ser *chiquita* e ela respondeu, *boliviana*. Esta é uma forma de agência chiquitana que deseja diferenciar-se dos demais membros da comunidade que se afirmam indígenas diante do Estado (FUNAI) para conseguir os direitos decorrentes desta

identidade. O filho de Margarida já manifestou sua agência a partir do direito à propriedade privada, pois deseja ser um pequeno fazendeiro.

Permitam-me um *excursus* histórico para compreender esta tensão. Os jesuítas foram chamados pelos Chiquitanos³⁸ e se inseriram com habilidade nas três esferas da sua vida para alcançar certo domínio do campo e formaram uma rede de cidades-santuário, a *Gran Chiquitania*. O uso de uma língua comum tinha em vista a superação dos conflitos interétnicos e as dificuldades de comunicação. Criou-se uma *região cultural* comum presente em cada cidade, embasada no catolicismo, o que facilitou a “evangelização” dos índios e o controle dos seus territórios.

Assim a organização das Missões teve o auxílio dos Cabildos Indígenas³⁹ que exerciam tradicionalmente poder sobre suas comunidades. Segundo Metraux (1942), Castelnau (1949) e Charupá (2002) diferentes etnias constituíram o que hoje são os Chiquitanos: Piñocos, Taos, Boros, Pitas⁴⁰, Chiquitos, Guarayos, Saravekas, Kuruminakas, Otuques, Zamucos, Manasicas, Tapiis, Potororos e outros. Os indígenas procuravam as Missões para livraram-se dos “bandeirantes” brasileiros e dos *encomienderos* que queriam escravizá-los. Com os Chiquitanos, os jesuítas souberam articular as diferentes etnias para constituírem novas unidades político-econômica com um forte substrato sócio-religioso que chamei de cidades-santuários ou *pueblos*.

As negociações entre as coroas de Portugal e Espanha no Tratado de Madri (1750), no Tratado de El-Pardo (1761), e no Tratado de Santo Ildefonso (1777) estabeleceram uma política de povoamento ao longo da fronteira da Capitania de Mato Grosso com a Província de Chiquitos. Os descontentamentos com os limites estabelecidos se devem ao fato de não considerarem os povos autóctones como os Chiquitanos que viviam nestes lugares fronteiriços, como sujeitos de negociação. Neste ínterim, os choques com as elites coloniais e a cobiça dos supostos tesouros das Missões, levaram à expulsão dos jesuítas dos domínios de Portugal em 1759, e da Espanha, em 1767. “As missões caíram em completo abandono e muitos índios voltaram a habitar os seus territórios originais, fugindo dos *encomienderos* dispostos a aprisioná-los e a ocupar novas terras” (Costa, 2006: 18). Não

³⁸ Os jesuítas chegaram em 1587 em Santa Cruz. Aprenderam o idioma chané, chiriguano e gorgotoqui, línguas dos principais grupos étnicos da região (Moreno et Salas: 1992, 50). Um século depois foram chamados para criar uma Missão entre os índios da região da “Vieja Santa Cruz”, pois o método colonizador de Ñuflo de Chávez não dera certo. Optaram por adotar o idioma dos Chiquitos, considerada uma das etnias mais aguerrida e bastante numerosa, que já mantinha relações com os espanhóis desde a fundação da primeira Santa Cruz, em 1561, dentro de seu território tradicional.

³⁹ Instância governamental que formava uma espécie de gabinete composto pelos caciques representantes das diversas etnias presentes em cada *pueblo* da Missão de Chiquitos.

⁴⁰ Povo indígena, provavelmente de língua Jê, que viveu na região onde hoje é Las Petas (Bolívia) há cerca de treze quilômetros da aldeia chiquitana brasileira Vila Nova Barbecho (cf. Costa, 2000: 71-75).

tenho visão pessimista deste período, pois os Chiquitanos continuaram trabalhando e reproduzindo sua sociedade segundo sua cosmologia. Voltar ao “monte” é agência de alta qualidade e permanecer nos *pueblos* foi um grande desafio enfrentado por eles.

A expansão do Brasil Colônia entre 1767 a 1801, se deu para o lado da Chiquitania: “Falava-se, então, em terras da aldeia e chácaras dos índios. [...] Em Chiquitos, as condições regionais, a presença de amplas colinas livres da inundação propiciavam a existência de chácaras em áreas próximas às aldeias” (Bastos, 1972: 112). Os Chiquitanos que ficavam no lado brasileiro com as mudanças da fronteira foram se tornando estrangeiros em suas próprias terras. “Não foram eles que mudaram de país, mas a disputa de seu território entre duas potências coloniais e, mais recentemente, pelo Brasil e Bolívia, é que modificaram politicamente a configuração de seu território” (Silva, 2002: 190). Ou seja, a Chiquitania foi formada no contexto de conflito entre a Coroa Espanhola e Portuguesa. Com as independências da Bolívia e do Brasil, as fronteiras foram se constituindo paulatinamente. No Brasil não possuíam cidades-santuários que os identificassem com as Missões do lado de lá da fronteira, mas é inquestionável o *continuum* cultural⁴¹ da Chiquitania entre os dois lados da fronteira geopolítica.

Neste Mapa⁴² de Carlos Alejandro Cirbián Barros, a parte do território chiquitano que ficou no Brasil, “fronteira seca em vermelho”: “Desmembramientos del Territorio Original del Dpto de Santa Cruz, durante el periodo republicano de 1825 a 1938” exposto no *Puesto de Migración de San Ignacio de Velasco* em 2010 (publicado pelo *Jornal El Deber, Diálogo Mayor* de Santa Cruz).



A sobreposição de diferentes significados para o território disputado nesta fronteira tornou tal contexto propício para pensar os jogos sócio-culturais de identificação e a movimentação humana conforme os interesses políticos de um ou outro país. As identidades e os direitos a elas associadas estão em jogo também entre os Chiquitanos que não têm liberdade suficiente para escolher se querem ou não ser

⁴¹ “Atualmente são conhecidas 31 comunidades de índios Chiquitano, vivendo em um *continuum* ao longo da fronteira de Mato Grosso com a Bolívia” (Costa, 2002: 68).

⁴² Os dados apresentados pelo periódico são sintomáticos: em 1867, o presidente Mariano Melgarejo cedeu ao “Império del Brasil” mais de 250.000 quilômetros quadrados na região do Rio Madeira e 49.000 quilômetros quadrados para o Mato Grosso que nos interessa aqui especialmente. Em 1903, no governo de Ismael Montes, mediante o Tratado de Petrópolis, negociou-se o território do Acre (188.7000 quilômetros quadrados) por dois milhões de libras esterlinas e “un inútil ferrocarril”.

Chiquitanos, pois são discriminados e sistematicamente expulsos de suas terras. Apesar de sua presença no Brasil atestada na documentação desde o século XVIII (Silva, 2002: 191), o movimento das fronteiras e das pessoas faz com que se possa relativizar as fronteiras físicas dos Estados, uma vez que a Chiquitania era a unidade maior que criava identidade e permitia relações diferenciadas com o exterior que perdura até os nossos dias, como quero mostrar neste trabalho.

Voltando ao caso da “Chiquita” Dona Margarida. A questão de fundo perdura: ou se fica do lado do fazendeiro gozando de alguns favores e o trabalho remunerado sem se dizerem índios, ou se luta pela demarcação da terra tradicional, com as conseqüências das pressões que possam advir dessa escolha. Neste contexto, relevante é a fala de Maria Creonice de Fátima Gonçalves colocada na Introdução (p. 6): “Muitas pessoas não querem assumir as identidades da comunidade”. As pressões são maiores na Vila Nova Barbecho e na região de Vila Bela da Santíssima Trindade (Lago Grande⁴³): “Pessoas de dentro da aldeia estão contra a comunidade”. Nesta tensão da fronteira, Creonice fala da empolgação que acontece com a dança do *curussé* que arrasta os Chiquitanos também na luta pela terra: “Bateu a caixa, o bugre pula!” (Creonice, 14/11/2005).

Apesar das divergências, foi a partir da Constituição Federal de 1988, que muitos Chiquitanos descobriram que ser índio no Brasil é ser também sujeito de Direitos e isso está fazendo a diferença nesta fronteira cobiçada pelas fazendas e pelo tráfico de drogas. Nestas tensões em torno do território tradicional, surgiram ações e reações dos Chiquitanos e de pessoas solidárias que nomeio indigenismo.

I.1.1 - Rituais de territorialidade e indigenismos

“Los nativos chiquitanos fueron despojados de sus mejores tierras, y así nació un nuevo tipo de relación entre el hombre y su trabajo” (Rodríguez, 1993: 157).

José Eduardo Moreira da Costa (2006) estudou a *Romería*⁴⁴ de Santa Ana para compreender os principais eventos históricos em torno dos romeiros (agentes privilegiados de transformação do espaço) e, assim, interpretar as fronteiras com cenários e paisagens, conforme propõe Said (1990) e os lugares percorridos religiosamente como

⁴³ A Portaria nº 686/2003 do Presidente da FUNAI constituiu um Grupo Técnico, em conformidade com o Decreto 1775, para proceder os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Lago Grande, nome em referência às comunidades chiquitanas que se localizam próximas a um complexo de grandes baías, em função de estarem inseridas em um ecossistema composto por múltiplas baías interligadas pelo rio Barbados.

⁴⁴ Os jesuítas organizavam festas para os Santos e motivavam as danças tradicionais em torno da cruz de Cristo na praça central, “uma adaptação das ‘danças pagãs’ à nova realidade, convertendo muitas destas em autênticos auto-sacramentais ao redor da cruz” (Moreno e Salas, 1992: 115). Nas festas de Santo, no Carnaval ou na Páscoa, os Chiquitanos dançam o *curussé*, danças de roda motivadas pelo ritmo dos instrumentos musicais, em geral, fabricados por eles mesmos. Bebem chichas de milho e de mandioca em variados graus de fermentação e o aluá de milho que não é fermentado.

instrumentos políticos e culturais, a “coroa do mundo”. Em Junho de 2009 a Romaria de Santa Ana veio participar da inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos com a orquestra de música e as imagens do Espírito Santo, de Jesus na cruz e de um anjo para proteção. Em 19 de Maio até 27 de Junho de 2010 acompanhei eu mesmo esta *Romería de Santa Ana* pelas comunidades da fronteira e comprovei que essas formas concretas de apropriação e transformação dos espaços por onde ela passa vem gerando e mantendo a identidade chiquitana atualmente. Foi a primeira vez que passou pelas aldeias brasileiras da Fazendinha, Central e Acorizal. Não acompanhei a Romaria quando entrou no município de Vila Bela da Santíssima Trindade e a reencontrei depois na Bolívia. Em cada lugar que chegava reproduziam o mesmo ritual que havia visto na Bolívia. Os Chiquitanos já sabiam os passos a darem e houve muitas doações para a festa de Santa Ana. Ao demonstrar a importância da territorialidade geográfica, demarca também as fronteiras do sagrado e do político chiquitano em suas *estrias* projetadas pelas relações entre religião e política num mesmo espaço. Assim, tornou-se oportuno procurar compreender a territorialidade e suas fronteiras até nos limiares do sagrado chiquitano. Isso torna visível que existem estratégias de resistência dos Chiquitanos frente ao processo de desterritorialização com a formação de aglomerados de Chiquitanos excluídos frente às tendências de configuração das fazendas.

A Romaria da imagem peregrina de Santa Ana pela Chiquitania saiu novamente de seu *pueblo* no dia 05 de junho de 2011 e foi passando pelas comunidades chiquitanas na Bolívia, atravessando a fronteira para trazer “suas bênçãos” ao solo brasileiro, demonstrando, assim, que antes do Brasil a Chiquitania já tinha esta identidade. Desta vez a Romaria foi até Vila Nova Barbecho e Santa Ana mostrou-se avó, faz parte dos seus antepassados. Por falta de tempo a Romaria não passou neste ano nas comunidades chiquitanas de Vila Bela da Santíssima Trindade por iniciativa de Don Luis Rocha Peña que elegeu o roteiro. Quando a Romaria retorna para a realização da festa da padroeira no dia 5 de julho de 2011 é grande a motivação para os Chiquitanos brasileiros retribuírem a visita da *Abuelita* na cidade-santuário de Santa Ana. As raízes ou as referências estão nas missões jesuíticas, conseqüentemente nos povos indígenas que formaram a Chiquitania, e gerações de Chiquitanos que cresceram e constituíram aldeias tradicionais em chão brasileiro que vivem até os nossos dias sob a influência dessas cidades-santuários.

A antropologia da "**performance**", central para o antropólogo anglo-americano Victor Turner (1920-1983), levou-me a mostrar a construção histórica do ser chiquitano também através da Romaria de Santa Ana. Essa Romaria liga pedaços de terra e forma *redes* de relações entre as pessoas, gera papéis e atividades que são compartilhadas e

traduz também uma visão de mundo e valores próprios dos Chiquitanos. O aspecto religioso é preponderante na *gestão territorial*⁴⁵ dos Chiquitanos que Neste meio os Chiquitanos circulam e se articulam como etnia, buscam trabalho na lavra da terra ou no cuidado do gado, organizam as trocas necessárias para a sobrevivência e celebram suas pertencas religiosas como um legado.

Ou seja, os espaços e os gestos religiosos chiquitanos são dotados de simbolismos e as historicidades que ligam estes aspectos vêm fazendo com que haja uma peregrinação interna, ou seja, do cérebro planejado para o coração, com sentimentos de pertença étnica. Assim os Chiquitanos captam outras dimensões da realidade nas vivências destes diferentes tempos altamente qualificados: *kayrós*, nas romarias e procissões, nas Missas de Natal e Páscoa, nas orações diante dos altares domésticos. Estes e outros aspectos da vida chiquitana produzem *estrias* ou *rugosidades*⁴⁶ que relacionam religião e territorialidade e tornam os Chiquitanos altamente politizados na fronteira Brasil-Bolívia.

Os Chiquitanos na beira das estradas ou encurralados entre as fazendas, remanescentes de comunidades ou aldeias bem formadas, reconstroem seus espaços comunitários recorrendo a esta memória, apesar de excluídos dos direitos tradicionais e distantes das características ecológicas originárias, vivem sua fé católica com dedicação.

Articulados com o passado da Missão Jesuítica, os trabalhos etnográficos têm mostrado que as representações que os Chiquitanos possuem do mundo que os cerca – e das suas relações com este território identificado e delimitado em toda a abrangência da Romaria ou mesmo procissão de Santa Ana⁴⁷ que a FUNAI convencionou denominar de Terra Indígena Portal do Encantado, Barbecho e Lago Grande – fazem também menção aos antepassados e à herança chiquitana deste território hoje em litígio.

Para Oliveira Filho, territorialização é “uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e inofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais” (1998: 56). Primeiramente, a prática indigenista dos jesuítas consistiu em atrair os indígenas através da religião católica com seus encantos artísticos e estéticos de suas igrejas e nos rituais com músicas executadas, mas também através do fornecimento de ferramentas, alimentos e remédios medicinais, para o estabelecimento das cidades-santuário planejadas, num intento de territorializá-los com mecanismos de controle e de

⁴⁵ Neste contexto, a “gestão territorial” é pensada como a *administração* e o *controle* do território tão ao gosto de José Eduardo Moreira da Costa (2006: 20).

⁴⁶ Milton Santos define esta metáfora geográfica da *rugosidade* como o “que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e a acumulam em todos os lugares” (2002: 140).

⁴⁷ Cada local em que foram construídas as igrejas na Missão de Chiquitos tornou-se o centro de irradiação da civilização ocidental cristã como um santuário em torno do qual crescia a “aldeia” ou a cidade.

exercícios de poder sagrado. Depois, com o tempo estas identidades foram sendo desconstruídas e seu patrimônio foi sendo devastado. Muitos Chiquitanos foram cooptados para as guerras, se tornando trabalhadores escravos dos *gomales* (seringais) ou das fazendas.

Em ambos os momentos, temos uma tentativa da parte da Igreja ou do Estado de converter os hábitos indígenas através da introdução da lógica cristã e econômica ocidental baseada no comércio. Ultimamente, a criação de gado e a mecanização das lavouras aceleraram a devastação dos espaços tradicionais chiquitanos. O fato de se tornarem empregados nas fazendas como agregados deixando de viver em comunidade desfez alguns laços de sua autonomia.

Há que se dizer que quando o gasoduto trouxe o gás natural da Bolívia para o Brasil, também trouxe o “gás” das lutas indígenas chiquitanas pelos territórios tradicionais, e não é mais possível evitar conflitos entre os Chiquitanos e as fazendas que os exploram desde as antigas Fazendas Nacionais de Caiçara e Casalvasco, tidas como “modelos de civilização” com o fim de consolidar as fronteiras. Submetidos à perda do território tradicional e ao trabalho degradante, as comunidades chiquitanas se organizam para reivindicar, ao seu modo e progressivamente, os espaços territoriais perdidos. Esse movimento chiquitano teve uma reação dos fazendeiros e políticos locais desproporcional, haja vista as “audiências públicas” em Vila Bela da Santíssima Trindade, aldeia Santa Aparecida e em Porto Esperidião para *achacar* as pretensões de reivindicação de demarcação de Terras Indígenas Chiquitanas nas terras públicas da fronteira tomadas pelos fazendeiros. Paradoxal é que, entre os Chiquitanos, tem acontecido um processo de crescente consciência do território tradicional marcado pela situação cada vez mais evidente da perda do mesmo. O agravante é que se trata de territórios de fronteira com a Bolívia, um Estado Nacional que possui legislação diferente e a maior parte da população e do território tradicional chiquitano encontra-se do lado de lá.

O processo de desterritorialização é que tem levado, progressivamente, os Chiquitanos a refletirem sobre as suas condições de trabalho nas fazendas, relacionando-o com o tempo em que ocupavam tradicionalmente seu território com liberdade. Os Chiquitanos elaboraram culturalmente as condições vividas no passado e agora, organizam a memória das pessoas e das famílias e, inevitavelmente, brota a consciência dos espaços por eles ocupadas historicamente nas narrativas de Don Lucho e outros que acompanham a Romaria de Santa Ana pela fronteira.

No passado não era necessário exprimir medidas exatas de fronteira, vivia-se com base nos próprios costumes chiquitanos. As mudanças na paisagem com as fazendas trouxeram sérias conseqüências na orientação dos Chiquitanos que se tornaram empregados, visto que não mais trabalham de modo tradicionalmente organizado na região, mas divididos por cada fazendeiro que os isola e os individualiza segundo os padrões do capitalismo ocidental, tornando difícil sua organização ou mobilização enquanto etnia indígena nos dias atuais.

I.1.2 - Os bugres na Fronteira

“Tem índio por aqui? Bugre? - Se jogar farinha pra cima, só cai no olho de bugre. Igual grão de areia e buraco na estrada. É o que mais tem” (Sebastião, Fazenda Nossa Senhora Aparecida in: SILVA, 3/12/1998: 1).

Denise Maldi Meireles escreveu a respeito dos Chiquitanos como guardiães da fronteira, porém parece-me que de modo algum desejaram esta fronteira, mas pelo contrário, esta lhes foi imposta pelas negociações dos governos dos países. A categoria bugre está presente no Brasil, em diferentes contextos. Quando os Chiquitanos são chamados de *bugres* pelos fazendeiros indica que estes habitantes são autóctones desta região do Brasil e são distintos dos ditos selvagens ou bárbaros, sem muito contato com a sociedade brasileira, mas são reconhecidos como “índios” pelos próprios brasileiros.

A Diretoria Geral dos Índios registrou a presença dos Chiquitanos em Casalvasco (1851): “os matos, que d’antigas datas chama-se dos Índios” (Ofício, pasta 139, doc. 931). José Eduardo Moreira da Costa estudou a cadeia dominial das terras chiquitanas que foram passando para a mão dos fazendeiros, motivados pelos governos civis e pelos militares, como é o caso das Fazendas Nacionais de Caiçara e Casalvasco. “As terras de fronteira e as pertencentes à Fazenda Nacional, de propriedade imperial, até então ocupadas pelas *rancharias* dos Chiquitano, passaram a ser consideradas devolutas e posseadas pelos fazendeiros, que, aos poucos, foram avançando suas cercas” (Costa, 2002: 66).

Oliveira Filho (1998) trabalha com a noção de territorialização como um processo de reorganização sócio-cultural dentro de contextos específicos. As pressões internas e externas produzem contornos muito particulares do modo de ser chiquitano, reelaborados como atos políticos e simbólicos de construção da identidade.

A ocultação ou a recusa de muitos Chiquitanos em assumir a identidade étnica chiquitana é também uma estratégia de sobrevivência diante das forças dominantes na sociedade matogrossense que querem que os Chiquitanos continuem trabalhando em suas fazendas sem a posse da terra. A negação de identidade étnica acontece em diferentes contextos e quando não é favorável sua identificação. A auto-atribuição da identidade

étnica acontece conforme os interesses circunstanciais ou mesmo mais perenes, ou seja, a identidade étnica pode ser ocultada e até negada diante de circunstâncias de forte pressão.

O Sargento Luiz Antônio do Destacamento Militar de Fortuna, em 1999, “Listou os *permissionários* do lugar que ainda falavam o *linguará*, dentre eles, o Sr. Lourenço [...] se identificou como *bugre mesmo*, além de líder espiritual da comunidade; afirmou, inclusive, que realizava suas orações em *linguará*” (Costa, 2002: 76). Além da auto-identificação ou não, existe uma identificação por parte da população local que chamam os Chiquitanos de *bugres*, ou seja, nativos da região, o que vem apenas reforçar a origem indígena dos mesmos. A fala de Manoel, filho do Cacique Cosme Muquissai de São Fabiano, impressiona pela reação ao estereótipo de índio, que é negado pela maioria dos Chiquitanos desta comunidade que possuem esta história vinculada às Missões que querem esquecer, o que pode ser observado quando dizem que são “civilizados”, como se pudesse existir algum ser humano que não fosse civilizado:

“eu não conhece nenhum índio! Vocês estão querendo colocar placa da FUNAI e depois dizer que amansaram a gente. [...] Aqui são todos civilizados, pois índios são aqueles que moram no mato e vivem de arco-e-flecha. [...] Mas, se vocês quiserem conversar com o Cacique, pode! [...] eu não respondo pela comunidade [...] sou apenas um ramo do tronco” (Manoel in Costa, 2002: 77).

Desse modo, para os Chiquitanos no Brasil ficou mais fácil ser considerado *bugre* que *índio*, porque *bugre* está mais diluído no imaginário local, enquanto que *índio* se tornou uma categoria relacionada aos que vivem na mata, do modo “mais original”, sem roupa e quase sem contato com a nossa sociedade (ver item 2.1). Os próprios Chiquitanos se consideram diferentes dos “índios” que continuaram resistindo ao processo de cristianismo e por oposição a eles é que resistem à categoria *índio*. Manoel Muquissai da comunidade chiquitana de São Fabiano disse que era “apenas um ramo do tronco”, ou seja, possui a mesma identidade. Esta idéia de uma árvore é uma imagem que auxilia a ver o modo como os Chiquitanos se concebem uma etnia por onde passa uma mesma seiva e os tornam partes de uma mesma árvore. No livro de batismo de Santa Ana, o item *raça* foi observado em muitos dos seus habitantes e a indicação é *I* ou *ind*.

No dia 26/03/06, o Padre Isidoro Salomão⁴⁸ mencionou os Chiquitanos de Cáceres e esclareceu espontaneamente, em seguida, que eram “*bugres mesmo*” para dizer que se

⁴⁸ Depois que o Padre Salomão foi até a comunidade chiquitana de Palmarito junto ao Quartel Militar em Vila Bela da Santíssima Trindade, sofreu ameaça para não mais voltar à fronteira a fim de continuar o seu trabalho, conforme projeto aprovado do Centro de Direitos Humanos Dom Máximo Biennès junto ao Ministério do Desenvolvimento Agrário para auxílio dos Chiquitanos. No dia 15/03/06 foi abordado por um motoqueiro com capacete, em Cáceres: “Você que está fazendo trabalho na divisa com a Bolívia... trouxe um recado para você do pessoal de lá: não ponha mais os pés naquela região! (...) Na próxima vez, vou te dizer quem te mandou o recado e quem sou eu” (informação pessoal cf. Boletim de Ocorrência na Polícia Civil de Cáceres). O uso do título de *Don* para os Chiquitanos indica certo prestígio da pessoa que se dedica ao conjunto da comunidade, isento de

referia aos índios ou nativos desta fronteira. Percebi também que não há muito estranhamento na linguagem dos Chiquitanos mesmo quanto à categoria *bugre*, mas também acontece, pois continua sendo uma forma de preconceito ao serem identificados com uma carga de inferiorização, ou seja, apesar do uso do termo *índio* ser associado ao “selvagem” e não é comumente aplicado aos Chiquitanos, a categoria *bugre* acaba distinguindo o Chiquitano com relação à sua identidade. Um caso que ilustra esta questão pode ser observado no acontecimento vivido pelo aluno Silvano Chué, da Vila Nova Barbecho, na escola da Vila Picada que foi discriminado por causa da luta da sua comunidade Barbecho em se aproximar da FUNAI, em 2006, e afirmarem-se como índios. Silvano ouviu dos colegas: “se você é índio mesmo, tira a roupa para nós ver!” e procuravam tirar seu calção. Silvano acabou brigando e apanhando dos seus colegas. A partir daí, no dia 12 de dezembro de 2006, foi feito o pedido da Escola Indígena Chiquitano José Turíbio Tossué, na Vila Nova Barbecho, para atender esta aldeia com ensino diferenciado.

Em 2007, Pedro Célio Tossué começou a dar aula na sala anexa à Escola Indígena Portal do Encantado e, em 26/03/2009 foi criada a unidade escolar autônoma José Turíbio, mas somente começou a funcionar no ano de 2010 sob a direção de Soilo Urupê Chué. Este aspecto da discriminação já havia sido constatada anteriormente: “As crianças índias são constantemente chamadas de bugres. Querem deixar a escola” (Costa, 2002: 77).

Graziella Reis de Sant’Ana, antropóloga e estudiosa dos Terenas, ressalta que “a etnicidade não se define somente pelo local ou pela existência de elementos de uma ‘cultura original’, mas sim, e principalmente, pela marcação da diferença, pelas fronteiras entre os ‘Nós e os Outros” (Sant’Ana, 2006: 3). As fronteiras são flexibilizadas formando um “jogo de espelhos” (Novaes, 1993) de negação e/ou reconhecimentos, reformulando constantemente os significados das fronteiras geográficas e de identidade com suas relações sociais. Por isso, sendo chamados de *bugres* ou de *índios*, os Chiquitanos se auto-definem ou são definidos pela nossa sociedade que os nega ou os afirma, mas de alguma forma estão demarcando as diferenças étnicas que são reelaboradas neste momento da história na fronteira pela cultura denominada chiquitana não como ilhas de história (Sahlins, 1991), mas como redes com fios altamente conectados, como veremos na parte II.

tributo como um *maestro de capilla*, um *corregidor*, um *miembro del cabildo*, um *músico*, um *artesão*, um *sacristão* e outros. Por isso vou usar neste trabalho a palavra *Don* e *Dona* como pronome de tratamento para as pessoas que não são bispos. Na Bolívia os bispos são chamados de “Monsenhor”, diferente do Brasil que usa o pronome de tratamento *Dom* para dizer respeito aos que ocupam este lugar na hierarquia da Igreja Católica. Uma tradução literal da palavra *Monsenhor* em espanhol ou francês é “meu senhor”. Assim usarei o pronome de tratamento *Dom* para os bispos no Brasil, e *Monsenhor*, na Bolívia; *Don* para outras autoridades e *Dona* em ambos os casos.

Assim os direitos e a cultura chiquitanos só podem ser compreendidos no contexto destas relações interétnicas, pois são frutos de interações sociais concretas que se tencionaram de modo mais extremado nos últimos tempos. Pelo que pude observar até o momento, os Chiquitanos optaram definitivamente pela não-violência. Para os Chiquitanos o som da *caixa* é que permite a roda ao produzir o ritmo da dança que os movimenta numa ou outra direção, constantemente dançando e evitando brigas ou confrontos. Assim, as opções que fazem de assumir ou não sua identidade étnica, tem a ver com a sabedoria alcançada nestes séculos de convivência com o diferente interno e externo.

Existe uma lógica da caixa que chama de longe os Chiquitanos dispersos e dá o ritmo para a dança. Quando a caixa está associada ao bumbo e ao pífano ou à flauta a música se torna bela e assim desenvolvem temas musicais que estão na raiz, mesmo antes dos jesuítas para contar a história dos Chiquitanos de forma disfarçada, ou melhor,



artística. Não há como resistir e não entrar na dança, disse Josiel Tomichá Flores de Santa Aparecida depois do curussé de 2011.

Comunidade de Santa Aparecida pressionando para que não voltássemos mais para visitar Aurélio Rodrigues Poché e família. Eu estava no banco da frente do carro da FUNASA onde está o maior contingente de pessoas (foto de Júnior, 02/10/2009).

I.1.3 - Danças e ritmos em território chiquitano, adesões e resistências

“Jesús se fue, lo abraza a su madre, y dice que no es ahora que voy a padecer, sino que es después de 40 días, está destinando mi Padre para mí. Que nuestro Padre Dios, que nos dé buena alegría, en este día” (Januario Soriocó Paticú, *Sermón Quarenta Horas* em Santa Ana, 17-4-2010).

O processo de desterritorialização dos espaços chiquitanos, sobre os quais o Brasil quer exercer domínios políticos e controle de acesso das fronteiras, manifesta-se como controle concreto e físico de limites territoriais na formação dos Estados Nacionais. Trata-se de um processo de incorporação política e econômica dos Chiquitanos que se utiliza do aspecto religioso como amálgama para apropriação simbólico-cultural dos territórios ancestrais que marca a região até nossos dias.

A relação da história com a identidade chiquitana foi tencionada uma primeira vez pela necessidade de deixar os costumes tradicionais e adotar os valores religiosos cristãos através das missões jesuíticas no século XVIII-XIX. A partir da abolição do regime

missional, em 1850, a relação com os fazendeiros de Santa Cruz que vieram se apropriar das terras e da força de trabalho chiquitana, tiveram que assumir a idéia de propriedade privada que estava sendo implantada pela República da Bolívia. Por isso e para a exploração da borracha e poaia, muitos Chiquitanos vinham viver na fronteira com o Brasil. Agora, com a demanda junto à FUNAI pela demarcação das terras indígenas tradicionais chiquitanas, talvez alguns espaços como Portal do Encantado, Barbecho e Lago Grande sejam possíveis com a tradição das terras comunais.

Os *encomendeiros* e *escravagistas* espanhóis capturavam e vendiam os indígenas aos milhares para as minas do altiplano (especialmente Potosi) e os mamelucos paulistas avançavam por terras das Missões castelhanas para levá-los ao Brasil. Neste contexto, encurralados, houve adesão de povos indígenas que buscaram o cristianismo na Missão de Chiquitos. Ali criaram resistência organizada à expansão dos bandeirantes portugueses. A fundação dos *pueblos* em lugares estratégicos e conectadas *em rede*, desestruturou por um lado e reorganizou os antigos territórios das diferentes etnias ao criar a Chiquitania, com *nós* de núcleos urbanos que chamamos de *ciudades-santuários* e comunidades menores e estâncias ao seu entorno. Esta organização do espaço levava em consideração o relevo e o lugar de relevância para a Igreja no centro das aldeias-cidades, em frente à praça, lugar público por excelência.

Percebo que as novas fronteiras e limites internos e externos foram construídos sobre algumas estruturas já existentes na ocupação deste território que passou a ser conhecido como Chiquitania. As alianças entre as diferentes etnias foram cuidadosamente trabalhadas e reelaboradas para permitir o uso dos recursos naturais considerados estratégicos para a manutenção dos *pueblos* na Missão de Chiquitos e atender aos interesses diversos dos diferentes grupos étnicos. Alguns lugares se tornaram referência para certos produtos valorizados pela igreja como: as salinas, os campos para coleta do mel e da cera, das essências florestais e resinas destinadas ao curtimento de peles, resinas para incensos e tintura de tecidos, entre outros. A presença dos jesuítas redimensionou o *território percorrido* tradicionalmente com suas aldeias e *pueblos*, incipientes núcleos urbanos ou *nós* que se apresentavam como “*redes* de comunicação e de circulação de bens, pessoas e de informações” (Costa, 2006: 180) a partir da experiência acumulada durante o usufruto de seus territórios tradicionais.

As relações de poder originárias das lideranças indígenas tradicionais eram trabalhadas pelos jesuítas para manter em equilíbrio as representações espaciais das diferentes etnias a partir dos seus territórios tradicionais, para suprirem a demanda interna das Missões e abastecerem também o mercado de Santa Cruz de la Sierra. Obtinham

assim também informações a respeito de índios “infiéis” e dos lusitanos nas fronteiras criadas pelo confronto histórico entre Espanha e Portugal.

O projeto urbanístico e as interconexões das diferentes cidades-santuários, enquanto um conjunto de *nós* internos e externos pertencentes a esta *rede* chiquitana, teve na religião católica e no *linguará* seus *pontos* ou *nós* de unidade e, na arte e estética religiosa, uma forma de agência e indigenismo capaz de manifestar o mais profundo de sua cosmologia.

Os jesuítas dividiram cada uma dos *pueblos* em *repartições*, cada uma sendo habitada por uma etnia distinta, que mantinha sua rede de relações com seu território tradicional. “A disposição das *repartições* no interior da área urbana das missões estava, dentro do possível, vinculada à localização geográfica de seus territórios de origem, facilitando as trilhas de acesso” (Costa, 2006: 180-181). O *linguará*, ou melhor, o *vesüiro* foi sendo incorporado aos poucos, adotado como língua comum nas diferentes cidades-santuário que congregavam etnias pertencentes às redes de solidariedade e de subsistência com intercâmbio comercial e acesso aos padres e ao sagrado. Como vimos, o *vesüiro* se impôs porque se tornou o idioma cerimonial masculino.

Aos poucos, foi se constituindo a *região cultural* de Chiquitos em que a religiosidade católica e o *vesüiro* foram elementos aglutinadores e estabilizadores desta sociedade pluriétnica, ressaltando que, subjacente a essa sociedade idealizada pelos jesuítas (imaginada), estavam as diferentes etnias e as religiosidades próprias que se manifestam de uma ou de outra forma, como nas visões do Portal do Encantado.

Neste processo de novas sínteses, as etnias que formam os atuais Chiquitanos tiveram que reelaborar e ressignificar o que traziam tradicionalmente dentro dos diferentes valores da doutrina cristã, isso no confronto com os valores e signos das outras etnias envolvidas no mesmo evento das cidades-santuários, ou seja, as divisões entre as diferentes etnias facilitavam a mediação do catolicismo mais universal, aos olhos dos próprios Chiquitanos.

Os valores das novas sociedades que surgiram com os Estados Nacionais do Brasil e da Bolívia geraram riquezas para acumular nas mãos privadas, ou seja, os Chiquitanos tiveram que conviver com a propriedade privada capitalista:

“espoliados, com extrema violência, dos seus recursos naturais e de sua força de trabalho. Resistiram às guerras, epidemias e à escravidão, conservando os referenciais simbólicos e culturais com os seus territórios tradicionais. Para sobreviver, tiveram que desenvolver novas relações de poder e estratégias identitárias, mantendo o sentido simbólico-religioso e os laços afetivos com os lugares em que vivem” (Costa, 2006: 182).

Com o incremento da soja e bovinocultura, tanto no Brasil quanto na Bolívia⁴⁹, a expansão dos Estados Nacionais se dá sobre os territórios tradicionais indígenas, agravando ainda mais a situação de exclusão social, neste caso, dos Chiquitanos, e a devastação ambiental.

O complexo processo de exclusão dos Chiquitanos na Fronteira está marcado pela rede econômica dominante que explora sua força de trabalho, pois muitos moram na Bolívia e vão trabalhar no Brasil, pois o custo de vida é menor na Bolívia. Muitos destes foram expulsos de suas terras tradicionais no Brasil e outros foram arrastados para as periferias das cidades. Quando resistem ao sistema, são segregados no interior de seu próprio território tradicional, aumentando a pobreza ou vivendo na insegurança, pois facilmente são eliminados. Ouvi de um Chiquitano de São Fabiano na Vila Picada, que não faltava dinheiro para o fazendeiro Henrique Lara mandar matar quem o estorvasse naquela região. Os fazendeiros não dão trabalho para esta população “indígena politizada”. Sem terem como sobreviver nas fazendas que tomaram suas terras, a solução é esconder sua identidade étnica ou migrar para as periferias das cidades e ali formar o que Haesbaert chama de “aglomerados de exclusão” (2001: 193), pois uma família atrai a outra, muitas vezes em condições precárias de sobrevivência.

Este processo de desterritorialização dos lugares sagrados chiquitanos extrapola a dimensão religiosa, pois atuam de modo significativo na esfera do poder político que está amalgamado com outras dimensões da vida chiquitana sempre capaz de reelaborar sua identidade territorial nos novos contextos de direitos ainda não cumpridos. A própria FUNAI auxiliou a construir o Memorial Espírito Santo dos Chiquitanos entre as aldeias Acorizal e Fazendinha porque percebeu que a religião católica faz parte intrinsecamente da sua identidade étnica nas comunidades e aldeias. Nas aldeias fica evidente que ainda a Igreja e o Estado estão unidos no imaginário chiquitano. Os passos que Evo Morales está dando na Bolívia para tornar seu Estado laico tem encontrado grande resistência entre os Chiquitanos. Os líderes da Igreja local vão atrás de soluções para os problemas de saúde, educação, demarcação da terra e falta de alimento. Olharam para trás, a época em que a grande líder da Vila Nova Barbecho, estava morando no Acorizinho com seus pais Maria Vicência e Damião Chué e falou: “chegou invasor, criou conflito com os Chiquitanos e teve a

⁴⁹ As comunidades chiquitanas na Bolívia estão sob o regime da Lei do Instituto Nacional de Reforma Agrária – INRA, e pelo Decreto Supremo n° 25848/2000 que reconhecem os direitos dos indígenas a um território próprio (Ossio, 2003: 48). Entretanto, segundo Roberto Balza Alarcón (2001: 28-63), o INRA não tem se empenhado em identificar as Terras Comunitárias de Origem e, quando o faz, utiliza um critério eminentemente político e econômico, o que tem gerado mobilizações indígenas no sentido de serem observados também os aspectos sócio-culturais e ambientais. Este movimento levou a eleger Evo Morales para presidente em 2006 e reelegê-lo em 2009.

desculpa de pedir ao INCRA para vir cortar a terra. Depois foi formando fazenda, comprando os lotes dos Chiquitanos que são os donos legítimos das terras” (Elena Chue, 25/12/2005). Nesta mesma ocasião Nicolau Urupe falou do Procurador da República Marcelo Borges de Mattos Medina que esteve ali no córrego Nopetarch e “viu nossa situação, foi ver também cemitério de nossos antepassados. Finado avô está enterrado no Burity” (Nicolau Urupe, 25/12/2005).

Observei nesta aldeia Vila Nova Barbecho que o *curussé* é um fenômeno cultural mais amplo que ultrapassa os limites das aldeias chiquitanas marcando sua presença em Porto Esperidião e em toda a região da fronteira, mas também é dito para o tipo de dança com músicas típicas que acontecem em geral nas festas chiquitanas. Nicolau Urupe estava fazendo uma *caixa* (*taurchior* ou *tabochiorch*), com madeira inapropriada, um tamborim (*tocorch*) para tocar as músicas chiquitanas. Falou que só na terra tomada pelo fazendeiro Edir Luciano é que tem material para se fazer a *caixa*, este pequeno tambor de 40 cm de diâmetro, mas também a peneira ou o *urupe*, o apá e outros instrumentos necessários à sua sobrevivência física e cultural. As melhores madeiras para fazer a *caixa* são o *simbuá* ou o *soriocorch* (*Amburana cearensis*, roble, cerejeira ou imburana de cheiro), mas ali perto todas estas espécies já foram derrubadas pela fazenda São Pedro. As bases da *caixa* foram revestidas por peles de veados: *juboca* ou urina (*Masama gouazoupira*) e *guasos* ou veado pardo (*Mazana americana*) que, mantidas tensas, permitem uma ótima percussão, quando batida por dois *cambitos* ou *baquetas*. Assim criam ritmos e provocam a dança da vida chiquitana. Enquanto isso Dona Clemência, sua esposa, e Micaela sua irmã teciam o algodão para fazer uma rede.

Nicolau, Arsênio e Fernandes tocam a *caixa* na Vila Nova Barbecho. Fernandes Muquissai falou do sentido de bater na *caixa* para produzir um ritmo de marcha ou de dança. Esta é a metáfora⁵⁰ da tensão vivida pelos Chiquitanos que são de paz, mas estão sendo forçados a se rebelarem contra a pressão dos fazendeiros. Os filhos de Margarida tocam a flauta e o pífano como o pai falecido, mas o evitam para não mostrar que são Chiquitanos. Nicolau Urupe falou-me que Francisco Pinto Muquissai (†) tocava na Páscoa uma espécie de *flauta de pan* (*navotich*, seco-seco de três taquaras) feita com cinco tabocas perfiladas. Duas pessoas tocam, um inicia e o outro responde aos toques com a alegria pascal nas diferentes tonalidades. Disse que, nesta ocasião, também enfeitam a cruz com palha de babaçu e folha de *pototó* (são-gonçalo) e, durante a vigília, alimentaram-se de chicha servida em *tutuma* (cabaça) e frutas.

⁵⁰ No *curussé* de 2010, Fernandes Muquissai falou-me novamente do “pau na caixa” que gera o ritmo e o vento na taquara que gera a música.

Pensei que uma categoria adequada para se pensar esta situação da Chiquitania é *território-rede* (Haesbaert, 2001), ou seja, a estruturação das conjunturas de um território passa pela sua articulação *em rede*, em múltiplas escalas, dentro de uma perspectiva relacional, onde as sociedades, a partir de suas culturas e religiosidades, atuam como fator de territorialização. As aldeias que se localizavam em espaços estratégicos da fronteira brasileira para marcar domínio de territórios tradicionais tiveram que mudar de lugar conforme os diferentes contextos políticos e econômicos que foram se sucedendo nos últimos séculos. A religiosidade assentou os Chiquitanos no seu território tradicional nos dois lados da fronteira Brasil-Bolívia politicamente localizadas. O domínio efetivo deste seu chão é necessário para poderem dançar e pular nas festas, para poderem plantar a cruz na terra⁵¹, no centro de cada *pueblo*.

Mais de trinta aldeias chiquitanas na fronteira brasileira formam uma continuidade com a Chiquitania boliviana. Mesmo divididas pelos Estados Nacionais, formam uma *rede com seus nós*, em que as cidades-santuários representam elos de continuidade e locais de peregrinação que permitem intercâmbios e fluxos de referência no espaço e no tempo onde a identidade chiquitana é reproduzida constantemente. Por isso os fazendeiros se esforçam em construir igrejas nas aldeias mais para o norte do território tradicional, como a igreja de Santa Clara na Ponta do Aterro, perto da aldeia Santa Aparecida. Trata-se de uma forma de domínio e apropriação religiosa dos símbolos caros aos Chiquitanos. Um dos fundadores da comunidade Santa Clara foi João de Deus Ribas de Neira nascido em 1920 e falecido em 2000, filho de José Fausto Ribas de Neira e Mercedes Poquiviqui de Santa Ana que acolhiam a Romaria de Santa Ana.

As comunidades chiquitanas que se encontram tradicionalmente em território brasileiro esperam a regularização de suas terras, um direito originário ainda por ser alcançado. Uma das propostas apresentadas de demarcação de território tradicional chiquitano foi efetivada na Terra Indígena Portal do Encantado, cumprindo o que determina o Artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil, contudo falta ainda a demarcação física e a homologação. Os Chiquitanos foram perdendo grandes partes de seu território tradicional mais intensamente a partir da criação do Regional do INCRA em Cáceres em 1975. Com os territórios vão também seus recursos naturais,

⁵¹ Junto da Escola e do Posto de Saúde e o Posto da FUNAI construiu-se o Memorial Espírito Santo dos Chiquitos entre as aldeias Fazendinha e Acorizal para reforçar esta rede de relações e, em frente ao Portal do Encantado foi plantada uma cruz para dar início aos trabalhos. Este movimento trouxe outros ventos para responder ao novo tempo de construção dos territórios tradicionais como fluxos entre os *nós* que marcam os pontos de síntese e, assim, poder segurar os pescados nesta rede de relações chiquitanas dos últimos tempos trabalhados politicamente.

campos de caça e pesca, roçados... e, submetidos a trabalhos degradantes com baixa remuneração, uma parcela significativa da população chiquitana migrou para os centros urbanos, reduzidos à pobreza extrema.

Nestes contextos, o político e o sagrado emergem de forma marcante na vida chiquitana em forma de acontecimentos sociais que oscilam entre “simuladas” audiências públicas, onde muitos Chiquitanos foram obrigados a ouvir e a se calar, e as celebrações, romarias ou procissões com danças de curussé ao som da *caixa*, onde podem expressar com liberdade sua pertença étnica. O uso da palavra pelos Chiquitanos tem se restringido a lugares estratégicos onde são ouvidos num ambiente de confiança e podem manter um autêntico diálogo. As festas do curussé por ocasião do carnaval nas comunidades de Porto Esperidião, ao som da *caixa*, estão relacionadas ao início da Quaresma e à Páscoa, tempos antropológicamente fortes e densos de ligações espirituais. São festas alegres que articulam a vida tradicional dos Chiquitanos nas aldeias e nas cidades.

Os Chiquitanos na fronteira do Brasil com a Bolívia vêm passando por um novo processo de colonização ao qual interessa distingui-los denominando-os pela categoria social “bugre”, agora agravada pelo aspecto de “estrangeiro”, o que designaria os “descendentes” dos Chiquitanos ou bolivianos, negando-lhes a possibilidade de organização das suas práticas sócio-culturais peculiares e, principalmente, direito à terra, mas os distinguindo para que pudessem ser usados como mão de obra barata nas fazendas.

Na volta da Aldeia Vila Nova Barbecho fomos conhecer o vereador Zé do PT que se assume como Chiquitano em Porto Esperidião, “*bugre mesmo*”⁵². Disse que foi na Audiência Pública de 25/11/05, convocada pelos fazendeiros e políticos ruralistas em Porto Esperidião. Foi representar o Dep. Federal Carlos Abicalil, mas não deram voz nem vez para ele que quis colocar outra postura, uma voz que pudesse pensar o lugar dos Chiquitanos no município de forma diferenciada.

Por isso, na avaliação anual de 2005 da Câmara de Vereadores, com a presença de diferentes segmentos da sociedade, Zé do PT pôde dizer que “a verdadeira audiência pública estava acontecendo naquele dia, pois ali os diferentes lados estavam podendo manifestar suas posturas diferenciadas”. Zé do PT nos levou para conhecer o grupo de curussé *Unidos Asa Branca*. O presidente da *Unidos Asa Branca*, Francisco Massai Jovió, com 70 anos, veio de São

⁵² Zé do PT afirmou “Sou *bugre mesmo* e não preciso ter vergonha desta origem!” (29/12/2005), e fez uma reflexão sobre o que significava para ele *ser bugre*, um nativo da terra que tem suas origens nos povos que sempre viveram ali. Para ele é difícil dizer-se *índio* porque pensa no índio com arco e flecha nas matas e “eu estou morando na cidade”.

Simão para Porto Esperidião, em 1962. Ele estava preparando o curussé, fazendo peneira, apá, flauta (transversal) e pífano (vertical) e a *caixa de ressonância* para tocar as músicas próprias dos Chiquitanos. Desde 1978 este grupo está se organizando para o curussé com rei, rainha, príncipes e princesas. A casa para as reuniões tem o formato de um chapéu com cerca de 4,5 metros de altura sem esteio central, uma obra de engenharia de alta qualidade coberta com palha de indaiá feita por ele mesmo e a encontrei novamente no Acorizal e em San Juan de Macoño. Francisco assim se expressou:

“Na fronteira faziam panela, cuia, travessa de barro, coité para comer... tinha tudo na roça, não faltava nada. Os potes barrigudos para chicha de milho fofo eram enterrados e fechados, amarrados na boca com palha para ficar fermentando. Naquele tempo falava coisa interessante, fundamentado em Deus. Todo mundo comia, repartia para todos. Mandava fazer chicha com melaço. Todo o povo participava, todo mundo era pobre. Na casa onde sai o curussé é a casa onde sai a bandeira do presidente daquele ano.” (Francisco Massai Jovió, 29/12/2005).

No Natal, no Carnaval e na Páscoa, seu Francisco e seu Antônio organizam a dança do curussé e mostram um contínuo entre as aldeias chiquitanas e a cidade de Porto Esperidião, para onde o maior contingente de Chiquitanos brasileiros migrou, como aconteceu entre as aldeias na Bolívia e no Brasil. Este é mais um modo de alargar as fronteiras, numa *rede* complexa de relações com *nós* bem marcados tanto nas aldeias quanto nas cidades. Alguns aspectos se diferenciam neste contexto urbano e um deles são as figuras de reis e príncipes que parecem festa de Santo. Também vendem bebida alcoólica, mas a *peemaná* (chicha recozida própria dos Chiquitanos) e a *patasca* (cabeça de porco ou boi cozida com milho fofo) é distribuída gratuitamente. O conceito reciprocidade no serviço da distribuição ritualizada da chicha ou mesmo o gesto de servir *patasca* aos *posoka* (visitantes) diz respeito a uma série de circulação de bens nas economias de subsistência como é o caso as economia chiquitana em que dar gera a obrigação de devolver e assim os vínculos sociais crescem nas trocas simbólicas (Mauss, 1974).

I.1.3.1 - O sinal diacrítico do *curussé* chiquitano

“El río de sangre, sudor y lágrimas del campesino chiquitano, bajo el látigo de patrón en los ‘gomales’ y hacienda de los ‘amos’ llegan hasta nuestros días” (Rodríguez, 1993: 159).

Para compreender o processo de elaboração étnico-cultural dos Chiquitanos na fronteira entre o Brasil e a Bolívia, e entre as aldeias e as cidades participei do curussé, por ocasião do carnaval nestes últimos anos iniciando na cidade de Porto Esperidião em fevereiro de 2007 e 2008 e ficando nas aldeias em 2009, 2010 e, no ano de 2011, fui a Santa Ana. Além de observar e participar das danças e rituais os relatos dos Chiquitanos auxiliavam a ver como transcorria esta festa no passado que tem a ver com o início da

Quaresma nas aldeias e nas cidades e como acontece atualmente. Seu Francisco coordenou a festa em 2007 e seu Antônio Maconho da comunidade Santo Antônio, tomou a frente no grupo de curussé Asa Branca, na cidade de Porto Esperidião em 2008. Em 2007 não me conheciam ainda muito bem, mas em 2008 já sabiam que eu era padre e me pediu para dar a benção no início das festividades do curussé, no final da reza do rosário. Os fatos acontecidos nas aldeias e nas cidades expressam uma continuidade cultural-étnica nestes dois meios e as diferenças encontradas dizem respeito aos encaminhamentos concretos nestes distintos meios.

É impressionante, como o curussé, nos diferentes ambientes chiquitanos envolve as pessoas que sentem-se parte do processo e identificam-se com a forma de dançarem e festarem. Neste ambiente, um moço de etnia chiquitana reagiu com agressividade quando o identifiquei com os Chiquitanos, pois parecia que era tranquilo que estas danças identificassem os Chiquitanos. Parece-me que a elaboração da identidade chiquitana naquele momento estava identificada com o índio, provavelmente sentiu-se desnudado, foi-lhe mostrado algo que não queria recordar. Porém o ambiente e o envolvimento no curussé já denunciam um sentimento de pertencimento a algo que não é automático, porém é indicativo. O fato é que neste ambiente urbano pessoas não chiquitanas também entram na roda do curussé para brincar e dançar.

A identificação étnica chiquitana, produto de classificações onde a auto-adscrição ou a adscrição por outrem é fundamental, encontra-se relacionada com ideologias da ascendência e relaciona-se com a política e os sistemas cognitivos circunstanciais mutáveis que permitem pensá-la nas aldeias rurais e nas cidades.

Assim a etnicidade, enquanto organização social e elemento da cultura, implica consciência de uma cultura diferenciada, o que os representantes indígenas, também os Chiquitanos, reforçam constantemente nos encontros com o Outro. Em alguns casos marcados pelas relações inter-étnicas mais estáveis, as pessoas aceitam as diferenças como adquiridas, em geral como se fossem inatas, sem muita reflexão. A situacionalidade focada na Missão de Chiquitos, hoje na fronteira Brasil-Bolívia, escolheu o curussé como um sinal diacrítico, um símbolo que indica uma alteridade e que pode ser entendido pelos diferentes atores nas sociedades complexas dos dois países, mas que possui peso distinto para os Chiquitanos brasileiros ou bolivianos.

No caso do Brasil onde a singularidade cultural tendia a se perder pelo desenraizamento provocado pela perda do território tradicional para os fazendeiros, a reflexão gerou uma conscientização política que tendeu a reparar e a exigir direitos culturais de fundamental importância para a sua sobrevivência como etnia diferenciada no

contexto de exploração da mão de obra chiquitana e de suas riquezas tradicionais. Cabe afirmar o óbvio sempre de novo: o caminho da etnicidade chiquitana é anterior ao Estado-nação, mas o que vem gerando consciência da diferença está relacionado com as relações que os Chiquitanos estabelecem com os outros atores sociais que influenciam no seu modo de reivindicar o território tradicional, também o Brasil e a Bolívia. Por isso, tenho que trabalhar com um conceito de cultura aberto, que permite uma atenção especial para as disputas e desacordos internos aos Chiquitanos em vista da organização da diversidade existente.

Isso vem problematizando a relação entre os direitos individuais e coletivos e repensando a pertença a esta identidade étnica e ao Brasil ou Bolívia. Sem ter uma imagem da cultura claramente delineada ou homogênea, os Chiquitanos possuem imagens diferentes de si mesmos em diferentes lugares e momentos. Se prestarmos mais a atenção em como os Chiquitanos diferem na maneira de agir e pensar em relação a esta pertença étnica nas aldeias e cidades, captaremos o que existe de ruptura e perceberemos que sempre é ruptura de algo. Neste contexto, foi relevante uma reflexão a respeito da construção da categoria *pessoa* no ocidente cristão, e penso fazer uma espécie de gênese histórica dos Chiquitanos na primeira parte deste trabalho. As noções de pessoa das diferentes etnias com suas categorias étnicas equivalentes foram associadas à identidade cristã elaborada na Missão de Chiquitos, ou seja, passaram a considerar-se “civilizados” a partir do ocidente cristão em oposição ao seu passado antes da Missão ou ao *Outro* “bárbaro”, o que percebo como a construção da *pessoa* chiquitana nos moldes de Marcel Mauss (1974) e vou associar aos *hitchis* na parte III deste trabalho.

Tranqüilizou-me perceber que a escolha dos sinais diacríticos faz com que os Chiquitanos, no contexto da fronteira Brasil-Bolívia, estejam num mesmo jogo pela sobrevivência, mesmo que em posições diferentes no campo ou separados por algumas fronteiras. A mobilização da identidade étnica nas ações coletivas das quatro aldeias que se afirmam Chiquitanos no Brasil geralmente se dá através de lideranças políticas, mas de modo algum é uma expressão de uma ideologia ou da “vontade popular” hegemônica. Com o caminho percorrido até aqui, penso que já nos libertamos da retórica sincrônica da história como fonte objetiva e causa da etnicidade para chegar a uma desconstrução da categoria *cultura*, algo necessário para repensar a etnicidade como uma organização social das diferenças culturais presentes no campo complexo desta fronteira.

O naufrágio do projeto colonial gerou nações heterogêneas em toda parte. Conforme o quadro de comparação e o pano de fundo com que se elaboram as identidades étnicas, o jogo de interesses que envolvem e animam as etnias formou ou não

Estados nacionais. Assim, várias identidades “escondidas” na Chiquitania interagiram umas com as outras e contribuíram para a formação do Brasil e da Bolívia, ou seja, são formadores dos países, os Chiquitanos com suas culturas e etnias ou quase-etnias com vários modos de implicação na vida coletiva em diferentes níveis. Escalas diferentes, ao mesmo tempo, constituem as “bases em que a complexidade cultural se ordena em pelo menos uma espécie de todo irregular, frouxo e indefinido” (Geertz, 2001: 223). A identidade étnica e cultural é um campo de diferenças que se confrontam nas aldeias e cidades da Chiquitania e que possui uma herança histórica que precisa ser reconhecida.

“O compromisso do liberalismo com a neutralidade do Estado em matéria de crenças pessoais, seu individualismo resolutivo, sua ênfase na liberdade, na lei e na universalidade dos direitos humanos, e, pelo menos na versão de que sou adepto, sua preocupação com a distribuição equitativa das oportunidades de vida, são tidos como impedindo-o de reconhecer a força e a durabilidade dos laços da religião, da língua, dos costumes, do lugar, da raça e da ascendência nos assuntos humanos” (Geertz, 2001: 225).

Entre o liberalismo social-democrata e a política homicida das diferenças culturais e étnicas está o antropólogo, o historiador, o geógrafo, mas também os Chiquitanos. Este liberalismo que deixa os Chiquitanos a mercê das forças políticas e econômicas, que não querem a demarcação de seu território tradicional é uma continuação do colonialismo por outros meios.

“O desenvolvimento de um liberalismo com a coragem e a capacidade de se comprometer com um mundo diferenciado, um mundo no qual seus princípios não são bem compreendidos nem sustentados por todos, [...] um credo minoritário, estranho e suspeito, não apenas é possível, como é também necessário” (Geertz, 2001: 226).

Como reconhecer as origens de processos originais étnicos e as culturas diferentes com suas lógicas próprias, sua beleza arquitetônica na organização do espaço público e do mapa mundial? “A questão não é de ‘relativismo’, como muitas vezes dizem os que desejam isolar suas crenças da força da diferença. Trata-se de compreender que falar com os outros implica escutá-los” (Geertz, 2001: 227).

Os temas pendentes na relação dos povos indígenas com o Estado estão ligados à realização da justiça que supere a discriminação e os mecanismos jurisdicionais que deixam os índios à margem. A solução possível é descobrir um direito indígena e compreendê-lo na relação com os seus costumes e sistema de organização no sentido de elaborar uma Antropologia jurídica dos direitos indígenas interdisciplinar no Brasil.

“Finalmente, existe um tema na reforma constitucional que seria o mais compreensivo de todos e que ainda é muito incipiente: *o reconhecimento do caráter multiétnico e pluricultural da nação* e portanto a dissolução do horizonte da unidade compreendida como homogeneidade. De alguma maneira as Constituições do México (art. 1, 2), Colômbia (art. 7), Paraguai (art. 62, 140), introduzem o reconhecimento da pluralidade e o caráter anterior ao Estado dos povos indígenas. As constituições da Bolívia – a primeira – Equador e Venezuela declaram a nação como multiétnica.” (Iturralde, 2005: 34).

I.2 - Indigenismos na Fronteira

“Se podría decir que llevan al patrón dentro de ellos”
(Rodríguez, 1993: 154).

Neste contexto de afirmação e de negação da identidade étnica pelos Chiquitanos que vivem no Brasil torna-se relevante uma reflexão a respeito dos indigenismos como formas de ação política dos vários atores sociais em relação com os Chiquitanos e entre eles, ou seja, para compreender a territorialidade chiquitana, um elemento importante é passar pelas formas de indigenismo presentes atualmente nas suas comunidades ou aldeias.

Até onde o Estado está facultado a dispor dos recursos naturais de um povo indígena quando desses recursos depende sua sobrevivência física e cultural? É mais importante criar gado, plantar soja que a sobrevivência de uma cultura e o respeito à dignidade das pessoas? Os Chiquitanos devem sacrificar suas formas de vida tradicional, sua cultura e a própria unidade de povo por uma instituição que “não lhes pertence” e que os divide e os marca para o resto da vida como é o caso dos países, Bolívia e Brasil?

Diante destas perguntas, quem não gostaria de um atalho na fronteira? Por isso a fronteira é lugar privilegiado para a produção do diferente. Acompanhei alguns percursos de conexões entre os Chiquitanos nas fronteiras, como foi o caso da Romaria de Santa Ana pelas comunidades e a tensão provocada pelos bois e burrico (jegue) da *azucena* Joaquina Poicheé Soriocó, neta de Antonia e Juan Soriocó, o primeiro a ir em Romaria à Fronteira, pois entraram no Brasil e estavam ameaçados de serem queimados na *Romería de Santa Ana* de 2007. Todas as comunidades e devotos se mobilizaram para encontrar porteiras e caminhos alternativos e formas para esconder os animais e voltar à Bolívia. Seria uma desgraça e uma violência muito grande para este ritual tradicional, caso os animais fossem queimados. Após este episódio, não levaram mais com os animais para trazer as doações dos devotos para a festa de Santa Ana. Somente em 2011 os bois saíram até Los Pututos e retornaram para Santa Ana. Outros aspectos da diferença das conexões na fronteira podem ser identificados através dos Quartéis ou Destacamentos militares que foram distribuídos estrategicamente nos dois lados da mesma. No Brasil estes Quartéis estão obsoletos, pois o GEFRON assumiu sua função.

Depois dos jesuítas e os governos militares dos impérios espanhol e português, uma nova forma de violência torna-se latente com a criação dos Estados Nacionais do Brasil e da Bolívia. Instalou-se uma fronteira negociada artificialmente que “quebra” o povo Chiquitano, ao menos em duas partes. O indigenismo que aqui é pensado como incorporação dos povos indígenas aos Estados Nacionais teve como estratégia tradicional a *integração* pelo convencimento ou pela força.

Os Chiquitanos que se tornaram brasileiros neste lado da fronteira esconderam sua pertença étnica para não serem expulsos para a Bolívia desde a proclamação da República. A grande mudança passou a acontecer com o artigo 231 da Constituição de 1988 que garante aos Chiquitanos brasileiros a reivindicação dos seus direitos ao usufruto do território tradicional, mas também em relação à cultura e à educação diferenciada. Por isso estão sendo pressionados pelos fazendeiros e políticos para que não se reconheçam como Chiquitano, mas a FUNAI e ONGs agem no sentido contrário para que reivindiquem seus direitos, especialmente a demarcação de seu território tradicional. Entre as idas e vindas dos Chiquitanos brasileiros, a viagem dos Chiquitanos brasileiros à Chiquitania boliviana no final de 2006 aprofundou esta comunhão de origem, contudo ficou marcada a visão da divisão política imposta⁵³.

Alguns aspectos do Estado Moderno que foram gestados pelos jesuítas no processo de colonização (língua comum, um território e uma religião) continuaram a ser elaborados nas Repúblicas da Bolívia e do Brasil. Uma reflexão mais acurada em relação aos aspectos culturais da formação destes estados nacionais seria talvez necessário, mas aqui vou me ater ao curussé como sistema ritual englobante. Chamo a atenção para o influxo da língua portuguesa entre os falantes da língua chiquitana hoje no lado brasileiro já bem trabalhado (Santana, 2005) e ao aspecto do indigenismo de base chiquitana relacionado ao território tradicional.

As questões de fundo que provocam as tensões estão presentes na questão das relações complexas de alianças e pressões sofridas pelos Chiquitanos que trabalham para os fazendeiros que acabaram por tomar suas terras tradicionais. Grande parte da população chiquitana brasileira está vivendo hoje nas periferias das cidades da região. As divisões internas que têm sua origem nas diferentes etnias que formaram a Chiquitania sob a influência dos jesuítas ou comunidades que são rivais, aparecem de diferentes formas nas devoções aos santos padroeiros das famílias, num novo padrão cultural mesclado com uma religiosidade católica que articulou o particular e o universal. Este aspecto religioso que unifica é o modo atual dos Chiquitanos apresentarem-se na sociedade brasileira e boliviana em vista de um reconhecimento étnico e dos seus direitos territoriais subjacentes.

⁵³ No final de 2006 organizei uma excursão com os idosos e mais três membros das comunidades chiquitanas do Brasil para a Chiquitania. Passamos o final do ano em San Francisco Javier e depois viemos retornando e passando pelos *pueblos misionales*. O impacto dos mais idosos que ouviam seus pais falarem de seus antepassados nestes lugares e que se assustavam com a beleza dos templos missionais era digno de nota.

Aqui desejo refletir a partir da realidade dos Chiquitanos os aspectos do indigenismo de Estado, da Igreja e das ONGs⁵⁴ com quem se relacionam enquanto uma etnia diferenciada dentro do contexto nacional. As interações indígenas de diversas etnias com as ações indigenistas dos jesuítas no passado e outras formas de indigenismo presentes até os dias de hoje (fazendas, FUNAI, Igreja e outras ONGs que participam de ações nas aldeias e nas cidades) é que faz com que os Chiquitanos se identifiquem ou não como um grupo étnico indígena. Trata-se de uma análise rápida que não focará diretamente a ação das fazendas, da FUNAI, do projeto encaminhado pelo Centro de Direitos Humanos Dom Máximo Biennès ao Ministério de Desenvolvimento Agrário, pois cada um destes temas valeria um capítulo. Quero tornar evidente que os Chiquitanos não estão isolados do mundo e aqueles que se relacionam com eles favoráveis ou contrários à sua identificação étnica participam do processo que eles vivem. Alguns aspectos do início da escola na aldeia Vila Nova Barbecho nos quais estou envolvido, podem exemplificar este processo.

Depois do indigenismo dos jesuítas no período colonial, uma nova forma de violência tornou-se latente com a criação dos Estados Nacionais do Brasil e da Bolívia, já trabalhado na primeira parte. Alguns aspectos do Estado Moderno como a imposição de uma língua, a conformação de um território e a implantação de uma religião ficam claros como estratégia indigenista que perdura nos projetos do SPI e FUNAI e foram gestados (geridos) pela colonização e os jesuítas no tempo da formação da Chiquitania. Criou-se portanto, uma fronteira negociada artificialmente que “quebrou⁵⁵” o povo Chiquitano. Este indigenismo de Estado tem sido pensado como incorporação dos povos indígenas aos Estados Nacionais e teve como estratégia algo que poderíamos expressar pela categoria de *integração* (Lima, 1995).

Os povos indígenas na América Latina foram pressionados nas colonizações de Espanha e Portugal a se incorporarem na perspectiva da civilização ocidental cristã. As proclamações das Repúblicas nas Américas continuaram com políticas indigenistas e não trouxeram, em grandes traços, grandes novidades nestas relações com os povos autóctones. O caso dos Chiquitanos que vivem na fronteira Brasil-Bolívia revela que estes povos não eram valorizados nas suas diferenças étnicas. Não era interessante para o Brasil reconhecer

⁵⁴ A origem deste escrito está no projeto de pesquisa no Departamento de Antropologia da UFMT, *Territorialidade e afirmação étnica Chiquitano*, que surgiu a partir de um trabalho já iniciado com os parâmetros do indigenismo missionário dos jesuítas e do CIMI.

⁵⁵ Estas fronteiras, mais que uma divisão política e geográfica, são intervenções dos Estados, uma verdadeira quebra de braço para ver quem vence e acaba por usurpar os bens alheios. Neste caso, o principal bem era a terra que faz parte de um território tradicional dos Chiquitanos e que foi pouco relevante na hora de definir as fronteiras do Brasil e Bolívia, mais recentemente, dos municípios e das fazendas. Muitas destas divisões acabam por isolar os Chiquitanos nas fazendas e quebram sua organização social tradicional de aldeias.

a população chiquitana como indígena porque esta parte do “território” da coroa espanhola foi incorporada da Bolívia que chegava, enquanto Missão de Chiquitos, até as cabeceiras do Rio Paraguai.

Uma reflexão mais acurada em relação aos aspectos culturais desta herança chiquitana como o efeito da língua portuguesa sobre o *linguará* chiquitano (*vesüiro*), está no item 1.3.3.3. Um aspecto que revela esta pertença étnica pode ser encontrado nos falantes da língua Chiquitano no lado brasileiro, pois as lingüistas Áurea Santana (2005) e Ema Cintra (2005) encontraram aspectos específicos da forma Chiquitano de falar no Brasil resultado do tempo de distanciamento forçado. No cotidiano das aldeias pude perceber que facilmente rememoram palavras soltas da língua tradicional quando estimulados. Outros aspectos culturais como o curussé será abordado adiante, pois sabemos que a identificação étnica atualmente é fonte de direitos quanto ao território, o que motiva o ensino da língua pelos idosos nas escolas da Vila Nova Barbecho e no Portal do Encantado.

Quero também tratar da forma de indigenismo de Estado que privilegia a ocupação e exploração dos territórios indígenas. Existem questões de fundo que provocam as tensões que estão presentes nas relações complexas de alianças e expulsões conflituosas, pressões sofridas pelos Chiquitanos que trabalham para os fazendeiros que acabaram por tomar suas terras tradicionais. Esta apropriação indevida foi possível porque o Governo do Mato Grosso “convocou” os “verdadeiros brasileiros” para colonizar as terras selvagens (indígenas) com baixa densidade demográfica. As chamadas novas fronteiras agrícolas ou pecuaristas foram se expandindo sobre as terras ditas devolutas por decretos que não verificaram a ocupação tradicional dos Chiquitanos. Grande parte da população chiquitana não conseguiu se manter nos territórios tradicionais e está vivendo hoje nas periferias das cidades da região.

As fontes escritas dos viajantes, agentes missionários ou do governo que no passado administraram ou transitaram pelos territórios indígenas desta fronteira chiquitania, foram cuidadosamente analisadas por mim. Frequentemente, essas crônicas de viagens ou documentos administrativos descrevem as populações indígenas encontradas com a lente da época e a partir dos interesses dos organismos que financiaram as expedições ou a administração. Missionários, governadores, militares, exploradores, sertanistas e indigenistas propriamente ditos exprimem, com frequência, juízos e considerações analíticas sobre o objeto das suas observações, manifestando uma clara visão etnocêntrica, projetando as próprias categorias sobre a realidade social e cultural observada. Não se pode negar que a maior parte da população que tradicionalmente vive

nesta fronteira a partir de 1767, desde Cáceres até Vila Bela da Santíssima Trindade, é de origem chiquitana.

Estas comunidades chiquitanas em *continuum* na Chiquitania recebiam e enviavam membros para as outras comunidades chiquitanas nos dois lados da fronteira por trocas matrimoniais principalmente, mas também por busca de condições diferentes de vida, como é tradicional nas Missões de Chiquitos. Muitos Chiquitanos que penetraram no Brasil, depois de definido melhor o “limite das fronteiras”, se dizem bolivianos porque a referência, ao cruzar a fronteira, é o país e não as divisões entre as etnias. Mas, também, poucos dizem que são indígenas por causa dos preconceitos que esta palavra acarreta. Neste contexto, o processo de auto-identificação é um ato político e simbólico elaborado também segundo interesses diversos. Neste caso, muitas fazendas da região fronteira Brasil-Bolívia tomaram a dianteira na negação da identidade indígena dos Chiquitanos e impuseram um padrão de comportamento nos moldes da relação patrão *versus* empregado. Não é preciso dizer, mas para deixar mais explícito, o patrão manda e o empregado obedece. Já alertou o educador Paulo Freire que o opressor acaba se hospedando na consciência do oprimido. Dizer-se Chiquitano ou boliviano sem se dizer indígena é uma distinção possível, pois existe a Província chamada “Chiquitos”, e o nome “Chiquitano” pode ter duplo sentido: como indígena ou como membro da Província de Chiquitos, ou seja, não se está mentindo quando, no nível do discurso, afirma-se que se é Chiquitano, brasileiro ou boliviano. Pode-se fazer o jogo das identidades para a sobrevivência num ambiente hostil. Assim o nome “Chiquitano” pode ter duplo sentido: como indígena *Missão de Chiquitos* ou como oriundo da região de Chiquitos. Para antropólogos como Victor Turner (1974), o uso político da identidade local fazendo o jogo das identidades para a sobrevivência num ambiente hostil acaba sendo uma saída para muitos povos etnicamente diferentes em períodos históricos adversos.

A partir de 1975, o Estatuto da Terra e o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA⁵⁶) foi o grande responsável pelo processo de regularização fundiária dos grandes latifúndios nesta fronteira do Brasil, porque não deu atenção para a identidade étnica dos Chiquitanos localizados no interior dessas propriedades ou nas periferias. A comunidade chiquitana do antigo Barbecho que fica bem na divisa se dividiu e formaram a Vila Nova Barbecho. Atualmente somente duas famílias permanecem no lado brasileiro e a

⁵⁶ Criado pelo Decreto-lei N° 1.110/70, o INCRA recebeu todos os direitos, competências e atribuições e responsabilidades do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), do Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário – INDA e do Grupo Executivo de Reforma Agrária, extintos pelo referido Decreto-lei.

grande maioria está morando no lado boliviano⁵⁷. Os Chiquitanos se configuram como uma organização social própria, uma sociedade com uma trajetória histórica complexa, muitas vezes chamados bolivianos, bugres ou índios, todas formas de discriminar para que não tenham direitos no Brasil. A migração crescente dos Chiquitanos para as cidades por causa das pressões dos fazendeiros na última metade do século passado levou “à regularização das terras”, o que “liberou” as mesmas para os fazendeiros.

“Muitas comunidades tiveram suas terras parceladas, em lotes diminutos, pelo INCRA, modificando a característica tradicional dos aldeamentos. Os antigos agrupamentos, compostos por residências e habitados por parentes afins, foram desfeitos e as famílias nucleares forçadas a construir novas moradas nos lotes, agora titulados, como forma de tomar posse do que efetivamente já eram senhores, abrindo caminho para legitimar o processo de espoliação do território Chiquitano, possibilitando, ainda, a aquisição dos lotes remanescentes. Diante da dificuldade criada pelo parcelamento arbitrário de suas terras, algumas comunidades maiores, com sólidas estruturas sócio-culturais, foram encapsuladas em lotes coletivos e resistindo a toda sorte de pressão. Aqueles núcleos que não alcançaram tanto êxito foram diluídos e seus membros dispersos, indo morar às margens das estradas vicinais, ou acabaram por migrar para a periferia das cidades vizinhas” (Costa, 2004: 5).

As raízes históricas e culturais foram escondidas diante da ameaça de serem segregados ou eliminados, expulsos quando identificados como bugres ou bolivianos. Por isso Maria Creonice de Fátima Gonçalves, esposa do cacique Cirilo Gabriel Rupe, da T. I. Portal do Encantado onde estão cerca de 60 famílias falou a respeito dos conflitos na Fronteira chiquitana: “Falaram que iam matar meu marido. Se fosse pra morrer, ia morrer porque Deus sabe o que estamos fazendo, o que é certo” (14 de novembro de 2005, ver Introdução, p. 6). A questão de fundo é essa: ou se fica do lado do fazendeiro com as “benesses e o trabalho remunerado”, com a exigência da negação da identidade étnica, ou se luta pela demarcação das terras tradicionalmente ocupadas, com as consequências das pressões que possam advir dessa escolha. “Muitas pessoas não querem assumir as identidades da comunidade”, diz Maria Creonice.

Apesar das divergências, foi a partir da Constituição Federal de 1988, que muitos Chiquitanos descobriram que ser índio no Brasil não é só humilhação, é ser também sujeito de Direitos e isso está fazendo a diferença nesta fronteira cobiçada pelo tráfico e pelas fazendas. Outro complicador para a disputa de terras na região é que se trata de uma área de fronteira, e a concessão de terras para particulares deve passar, necessariamente, pelo crivo da União, que é a legítima proprietária das terras localizadas até cento e cinquenta quilômetros da linha fronteira (Lei de Terras de 1850). A maioria das terras dos fazendeiros são griladas, pois os contratos de posse de terras não são simplesmente

⁵⁷ Estranhamente no mapa cadastral da gleba Santa Rita do INCRA, na década de 1980, este órgão não reservou nenhuma área para os Chiquitanos. Provavelmente porque Edir Luciano Martins Manzano da Fazenda São Pedro, não deu a conhecer que existiam Chiquitanos morando na área e assim se apropriou dos lotes 37 e 38 sem atenção para a aldeia que estava na Serra do Barbicho.

contratos de compra e venda, deve ser um acordo de licenciamento mediado pelo Estado Nacional. Segundo o Superintendente do INCRA de Mato Grosso, muitos dos contratos dos fazendeiros da região são ilegais e há insegurança dos fazendeiros para os pleitos na justiça envolvendo as propriedades rurais.

I.2.1 – Indigenismos oficial e não-oficial

“... que es dueño originario de estas tierras en muchas leguas a la redonda, llamandose *gorgotoqui* entre ellos mismos y *chiquitano* ou *chiquito* entre los españoles. Que más allá viven otros hombres, venidos de la región por donde sale el sol, los cuales tanto aborrecen al español como al chiquitano y saquean, matan y hasta devoran a sus adversarios” (Fernández, 1947[1726]: 13).

O indigenismo oficial tem maior influência entre os Chiquitanos, pois os órgãos do Governo como a FUNAI, a FUNASA e a SEDUC possuem o peso da instituição que os sustenta. A FUNAI chegou até os Chiquitanos através da pesquisa geográfica de José Eduardo Moreira da Costa. Os fazendeiros da região criaram uma hostilidade tal que a FUNAI tinha muito medo de ser reconhecida na região e tão logo conseguiu comprar uma Toyota para o Posto Indígena Chiquitano, este foi roubado e levado para a Bolívia, num conluio entre os que não desejavam a FUNAI na fronteira.

Não quero tratar aqui das formas de indigenismo que privilegiaram as colonizações dos territórios indígenas no passado, mas na atualidade. Os Chiquitanos abraçaram a FUNAI como a um pai e exigiram uma espécie de paternalismo que fazia bem a ambos. A FUNASA chegou em seguida e entrou no esquema de assistência, mas está preparando quadros dos Chiquitanos para atuarem no campo da saúde. A SEDUC criou as escolas chiquitanas e mantém esta estrutura com quadros dos próprios Chiquitanos, o que gera certa autonomia. Porém a burocracia não é adequada ao processo tradicional de educação dos Chiquitanos.

O indigenismo das ONGs e dos antropólogos (Universidades) também tem sua influência entre os Chiquitanos. Nos tempos mais recentes, as Universidades e órgãos da sociedade civil também estão participando deste processo de conformação das aldeias chiquitanas no Brasil.

A Igreja boliviana ligada aos *pueblos misionales* (diocese de Santa Cruz e depois San Ignacio de Velasco e Prelazia de Concepción) e a igreja brasileira ligada à Diocese de Cáceres fazia tradicionalmente um trabalho de “desobriga”, ou seja, passava só esporadicamente nas comunidades e muitos Chiquitanos brasileiros eram batizados ou casavam e eram registrados nas paróquias da Bolívia. Quem levava os trabalhos religiosos com celebração aos domingos pela manhã (8 horas), as festas patronais eram os líderes

Chiquitanos que assumiam o papel religioso⁵⁸ e social das comunidades organizados através de cabildos.

Neste contexto de grande autonomia das comunidades chiquitanas que viviam o catolicismo é que cheguei como antropólogo e jesuíta na aldeia Vila Nova Barbecho, no Natal de 2005.

I.2.2 - O indigenismo do antropólogo jesuíta

Neste caminho da pesquisa de campo, o meio de fazer o levantamento foi através do método antropológico da *observação participante* na coleta e sistematização dos dados, que pode ser comparado a uma espécie de indigenismo, pois visa compreender o que está acontecendo dentro das aldeias e com os Chiquitanos nas cidades vizinhas que interagem intensamente com elas. Neste sentido, tenho acompanhado as Assembléias e Seminários que tratem dos Chiquitanos e acompanho as aldeias no seu processo histórico não como expectador simplesmente, mas colaborando dentro do possível conforme suas solicitações. Considero também minha participação acadêmica uma espécie de indigenismo que pode ser acompanhado nas indicações bibliográficas. O indigenismo missionário como jesuíta também é parte deste processo e, periodicamente, passo pelas aldeias e cidades de Cáceres, Porto Esperidião, San Matias, San Ignacio de Velasco e Santa Ana.

Assim é possível detectar as diferentes formas de indigenismo praticadas pelos órgãos oficiais, mas também por ONGs, igrejas e os fazendeiros ou políticos presentes na fronteira. Trata-se de novas formas de violência que se incorporam às formas latentes depois da criação dos Estados Nacionais do Brasil e da Bolívia, quando foram instalando as fronteiras negociadas artificialmente que dividiram o povo Chiquitano e os integraram aos Estados Nacionais.

As viagens dos Chiquitanos brasileiros à Chiquitania boliviana e a vinda dos Chiquitanos bolivianos para a Chiquitania brasileira pelo incentivo de nosso trabalho vem mostrando quão artificial é a divisão político-territorial. Existe uma continuidade cultural que atravessa as fronteiras com as quais os diferentes indigenismos tem interagido.

Parece que as divisões internas têm sua origem nas diferentes etnias que formaram a Chiquitania sob a influência dos jesuítas. Observo que as diferentes formas nas devoções aos santos padroeiros das famílias, os novos padrões culturais mesclados com a religiosidade católica, que articulou o particular e o universal entre os Chiquitanos, faz parte do aspecto religioso que unifica-os, um modo atual dos Chiquitanos apresentarem-se à sociedade brasileira em vista de um reconhecimento étnico e dos seus direitos territoriais

⁵⁸ Os *maestros de capilla* e de canto com os sacristãos estavam mais ligados às atividades da igreja, mas na festa patronal o *cabildo* se organizava para pensar a limpeza dos pátios, comida para os *posoka*.

subjacentes. Penso que é possível conhecer um aspecto deste catolicismo próprio e original dos Chiquitanos quando trabalharmos sua devoção aos Santos e a irradiação das cidades santuários nas comunidades de toda a Chiquitania. Penso que isso auxiliará a compreender seu modo de interagir atualmente com a sociedade envolvente (fazendeiros, FUNAI e ONGs) e de se organizar internamente.

Mapeei as redes de parentesco entre os Chiquitanos das aldeias com as quais estou mais envolvido (Vila Nova Barbecho, Fazendinha, Acorizal e Central) para compreender as fronteiras de identidade e como vão se construindo as demandas pela demarcação das terras tradicionais, pelo atendimento à saúde e educação diferenciados. A surpresa minha foi que estas redes se estendem para as periferias das cidades, especialmente Porto Esperidião e Cáceres. Muitos chiquitanos que vivem em Cáceres e em Porto Esperidião fazem parte desta rede de relações de parentesco dos Chiquitanos da Vila Nova Barbecho e do Portal do Encantado.

Quando fui⁵⁹ com Cilço Paula Dias, motorista e Chefe do Posto Indígena Chiquitano da FUNAI, os Chiquitanos da Vila Nova Barbecho estavam querendo cultivar a terra no início do período das chuvas, pescar e caçar, porém ficavam em suas casas com medo dos posseiros que estavam em torno da aldeia⁶⁰. A Liminar do Juiz Julier de 21 de Agosto de 2006 para retirar os posseiros da Terra Indígena Barbecho ainda não havia sido cumprida⁶¹. Os Chiquitanos da Vila Nova Barbecho estavam inseguros e são vários os documentos enviados à FUNAI pedindo socorro. Cheguei naquele momento em que a retirada da cerca estava deixando as pequenas roças em torno das casas e as crianças a mercê do gado, de alguma forma, com a proximidade dos invasores e do gado, a cerca que o fazendeiro colocou para “encurrular” os Chiquitanos em 4 hectares, mas que diante dos sem-terra e do gado ainda era uma proteção. Neste contexto, foi fundamental a articulação dos Chiquitanos em Cáceres e em Porto Esperidião com ONGs e outros para pressionar a

⁵⁹ Fiquei uma semana no final de setembro de 2006 nas aldeias chiquitanas a fim de cumprir a *Ordem de Serviço* do Administrador da FUNAI nº 182/SEP/2006, na qual fui encarregado como antropólogo do Departamento de Antropologia da UFMT para realizar um levantamento dos índios Chiquitanos da Terra Indígena Portal do Encantado e arredores, município de Porto Esperidião - MT, objetivando a emissão de registro civil indígena pela FUNAI e garantir os direitos constitucionais. Fui para os Chiquitanos para cadastrar as pessoas, levantar as redes de parentesco, compreender o específico das relações entre os Chiquitanos e captar a sua ancestralidade nestes solos brasileiros. Com o doutorado, pude ficar cerca de 3anos em trabalho de campo quase que direto, morei a maior parte do tempo em Santa Ana de Velasco.

⁶⁰ Tratava-se de um grupo de sem-terras articulados pelo vereador Ailton Picada da vizinha Vila Picada e a fazenda São Pedro para expulsar os Chiquitanos da Vila Nova Barbecho.

⁶¹ Depois de um mês sem que a oficial de justiça conseguisse fazer cumprir tal Liminar, no dia 21 de setembro de 2006 o Juiz Federal da Subseção Judiciária de Cáceres, Paulo Cezar Alves Sodré, deferiu o requerimento ministerial com as palavras: “cumpra-se integralmente a decisão prolatada às fls. 112/116, desentranhando-se o mandado de citação e intimação de fls. 117, bem como o mandado de desocupação acostado às fls. 135, para que sejam levados a efeito pelo oficial de justiça.” Foi solicitado às Polícias Federal e Militar, à FUNAI e ao INCRA para “acompanharem o auxílio do Juízo, prestando a assistência necessária ao cumprimento da medida”.

saída dos sem-terras do local. Depois um juiz determinou 325 hectares para esta comunidade e, em 6/12/2010, outro juiz decidiu impor novamente a cerca em torno de 25 hectares para liberar o restante das terras para o gado da Fazenda São Pedro.

As comunidades chiquitanas formam verdadeiras *redes de comunicações com seus nós*⁶², ultrapassando as fronteiras criadas pelas fazendas e mesmo pelas sociedades nacionais. As histórias de vida e das comunidades com sua religiosidade e cultura própria representam *elos* de continuidade espaço-temporal que procurei registrar e analisar. Essas relações entre os *nós* de cidades-santuários⁶³ ou igrejas atuais permitem intercâmbios e fluxos de referência territorial e de identificação em diferentes pontos fundamentais como o Portal do Encantado, Santa Ana, San Ignacio de Velasco, Concepción, a Serra de Santa Bárbara, etc.

Compreendi que, para poder fazer pesquisa de campo com povos indígenas, é preciso ver a contrapartida da parte do antropólogo em termos de assessoria (conforme Introdução). Dispus-me enquanto antropólogo (profissional da UFMT) e padre jesuíta, quando solicitado pelos Chiquitanos, a contribuir em seu processo de afirmação étnica e/ou retomada de partes específicas do seu território tradicional, porque a assessoria local levava-me a ser participante das interações sociais nas questões que eram permitidas, solicitadas ou exigidas, para que pudesse fazer a pesquisa. Foi decisiva a minha contribuição para que se criasse a Escola José Turíbio na aldeia Vila Nova Barbecho, pois os alunos dali eram humilhados na Vila Picada e no São Fabiano.

No final de tarde do dia 9 de março de 2007 recebi em Cuiabá o Padre Salomão da Diocese de Cáceres com a cantora Vanda e o compositor da música *Bandeira de Luta*, Pedro, militante dos sem-terras que foi a Brasília para um tratamento de saúde, pois estava paraplégico devido a um tiro que atingiu-lhe a coluna. Recebi novas informações a respeito dos Chiquitanos e do Projeto do MDA e MMA que fora aprovado. Observamos alguns problemas no projeto que não previa a participação efetiva dos próprios Chiquitanos e os misturava com os sem-terras. Assumi como assessor antropológico do

⁶² Os *nós* chiquitanos nesta fronteira com a Bolívia, nas aldeias, *pueblos* e cidades, formam uma rede. Na Chiquitania, cada *nó* é um sistema local dotado de uma coesão interna capaz de participar de uma conexão mais ampla, *em rede*, onde a luta pela reconquista do território tradicional é uma mediação (*fio*) valiosa, na medida em que é experimentado e interpretado pelos Chiquitanos como ocasião única para se organizarem como etnia diferenciada dentro da sociedade nacional. A delegação chiquitana que foi para Brasília no dia 19 de abril de 2007 e levou o chapéu típico dos Chiquitanos, que traz consigo a história de vida de quem o confeccionou e marca a identidade Chiquitano, o colocou na cabeça do presidente Lula antes de entregar o abaixo-assinado pedindo a demarcação de suas terras. Este chapéu também foi dado para os palestrantes no Seminário de Afirmação dos Povos Chiquitanos em Cáceres e na II Assembléia do povo Chiquitano em Porto Esperidião.

⁶³ Cada local em que foram construídas as igrejas na Missão de Chiquitos tornou-se o centro de irradiação da civilização ocidental cristã próprio dos Chiquitanos como um santuário em torno do qual crescia a “aldeia” ou a cidade.

projeto para que os proventos da assessoria revertissem para a compra do material de apicultura dos Chiquitanos e, ainda o pagamento para alguns Chiquitanos que trabalhem no projeto bem como o transporte para participarem na II Assembléia que aconteceria no dia 21 e 22/04/2007 em Porto Esperidião.

O resultado de uma oficina de agroecologia foi o plantio na Aldeia Vila Nova Barbecho de 240 mudas de bananeira vindas da roça de seu Ito (Portal do Encantado). A mandioca, o arroz e o milho já cresciam nas roças e a aldeia estava conseguindo ultrapassar o limite imaginário da cerca imposta pelo fazendeiro, pois a cerca que ele colocara não estava mais ali, porém sua lembrança ainda fazia estragos. Celebramos durante a noite as vitórias e pudemos conversar a respeito dos diferentes encaminhamentos da comunidade. No dia 12 de dezembro de 2006 haviam feito um pedido de escola na Vila Nova Barbecho e encaminhado através de mim para a SEDUC.

Durante a assessoria deparei-me com várias situações. Graves são as divisões internas nas aldeias e entre as aldeias, forma adequada para o domínio externo. No dia 11 de março de 2007 chegamos cedo na aldeia Acorizal e conversamos a respeito da necessidade de uma escola na Aldeia Vila Nova Barbecho. A cacica Francelina apoiou a criação de uma sala anexa da Escola Chiquitana na Vila Nova Barbecho, pois reconheceu que isso reforçaria a Comunidade. Com estes dados, chegamos na celebração da comunidade que costumam fazer às 8 horas e sentei-me nos fundos para participar discretamente. Seu José, o sacristão, chamou-me para a frente. No final do ritual, pedi um espaço para dar alguns avisos. Voltei ao assunto da escola na Vila Nova Barbecho e a maioria foi contra porque esta sala anexa iria dificultar a demarcação do Portal do Encantado. Conversei a respeito da oficina de projetos que capacitará os próprios Chiquitanos para proporem e encaminharem eles mesmos seus projetos e da importância deles participarem no próximo fim de semana em Cáceres sob a orientação de profissionais com os assentados. Falei da Páscoa e do modo como eles querem realizar os festejos e qual a colaboração que esperam de mim.

Depois fui procurar a família de José Ramos (seu Ito), pois só um de seus filhos estava na celebração. Já estava decidida a saída da família de seu Ito da Aldeia Acorizal para o local onde fizeram as roças, na Central. Sua família foi a primeira que voltou depois da febre amarela que fez com que todos saíssem de Acorizal. Em 1948 os pais de Ito casaram-se em San Vicente (Bolívia) e, em 1950, vieram voltando para o Acorizal. Seu Ito disse que dói ter que sair dali: “meu umbigo está enterrado aqui neste quintal!” Seu pai é que começou a construir a capela que está na comunidade e que será desmanchada para

construir outra. Conversamos também a respeito de Jurenilda Paravá Ramos que passou para Enfermagem na UFMT e foi espontâneo:

“Pelos sofrimentos que a gente passou, não somos gente rico... para ela conseguir essa vaga, a gente teve que lutar. Mas ficamos contentes. Para ela é um sonho, um presente que Deus enviou para depois ajudar a nossa comunidade. A gente vê a nossa comunidade pobre, a escolinha ali do lado... e chegar lá na Universidade é uma vitória!” (11/03/2007).

Depois seu Ito falou das dificuldades de escola aqui na aldeia e como foi para a cidade de Porto Esperidião dar estudo para os filhos.

“Com uma renca de filhos na cidade não dá. No ano 2000 passamos dificuldade em Porto Esperidião. Deixou as crianças na cidade... estudando... sofrendo. Quando conseguimos a Terra Portal do Encantado, voltamos todos para nossa terra. E agora chegou a oportunidade de Jurenilda ir fazer Enfermagem na UFMT. Ela não tem conhecimento em Cuiabá, muita gente está oferecendo apoio. Rezamos bastante para que Deus ponha coisa boa na cabeça dela; isso vai servir para ela! A idéia dela é pegar esse compromisso, e voltar a trabalhar conosco! E se precisar trabalhar também com outros parentes indígenas, ela vai!” (11/03/2007).

Conversamos a respeito da necessidade da Escola Chiquitana na Vila Nova Barbecho e as posições das pessoas eram favoráveis, por causa do preconceito com as crianças fora da aldeia neste momento em que os Chiquitanos dali passaram a assumir sua identidade étnica. E seu Ito saiu com esta observação: “Se falar para o pessoal do São Fabiano, que eles são italianos, vai ser um prazer para eles!” Lucinda, a mãe de Jurenilda, mais tímida, também falou: “Fico contente que ela vai estudar Enfermagem, agradeço a Deus, e peço que ilumine ela. Não pensava que Deus desse tanto para nós, ela estudou para isso... dedicou-se para isso! Está levando o nome dos Chiquitanos e nossa luta pela terra!” (11/03/2007). Depois disse que Jurenilda⁶⁴ não ficou nervosa nas provas, ficou contente com o resultado e só Deus sabe como será seu futuro.

Seguimos para a Central onde está o Memorial dos Chiquitanos, encontrar com os dois italianos conhecidos como Steffanos que estão fazendo um trabalho voluntário da construção. Eles estão adiantando os trabalhos com o auxílio da Fazendinha e mais um cuiabano chamado Benedito que a Ir. Ada contratou. No final da tarde fomos para a Fazendinha na casa do pajé Lourenço que está firme nos encaminhamentos holísticos pela unidade do seu povo, na luta religiosa pela demarcação de sua terra. Os italianos e a enfermeira foram juntos e tivemos uma Missa. Falamos da escola na Vila Nova Barbecho e todos apóiam esta iniciativa.

Voltei ao Acorizal no dia 12 de março para falar com a cacica Francelina Tomichá Mendes que queria construir⁶⁵ a capela Santa Terezinha noutra lugar, num espaço que

⁶⁴ Atualmente estão também na UFMT os irmãos de Jurenilda, Onofre fazendo Engenharia Florestal e José Antônio fazendo Serviço Social,

⁶⁵ No final do ano havia atendido ao pedido de Francelina com 15 cestas básicas para auxiliar a manter os trabalhadores na construção ou reforma da igreja que estava com goteira e se deteriorando.

parece-me mais restrito ao seu clã, para onde foi transferida também agora a escola velha já desmanchada. A argumentação de Francelina é que o pároco padre Pedro estava de acordo com esta mudança, mas também disse: “meu clã é que participa das Missas, os outros nem vão!” Manifestei alguns questionamentos a respeito dessa decisão de construir a capela naquele lugar escondido. Penso que as outras pessoas da comunidade terão mais dificuldade de se sentirem convidadas a participarem da Igreja naquele lugar.

Quando cheguei de volta na aldeia Vila Nova Barbecho, estavam reunidos para decidir e encaminhar as demandas da comunidade no campo da saúde e da educação. Houve a decisão de Saturnina e Pedro Célio serem os professores e Elena ser a merendeira. Também encaminharam o pedido de atendimento à saúde para levarem à FUNAI. Atrasamos na saída da aldeia porque os dois professores escolhidos já vieram juntos para encaminharem as coisas na SEDUC, em Cuiabá.

Enquanto esperava, fui conversar com seu Arnaldo Ribeiro (11.05.53) filho de Francisca Ramos e Francisco Ribeiro e sua esposa Feliciano Dilma Pinto Ribeiro (20.05.70) filha de Margarida Maconhão Massavi e Francisco Pinto que têm tido posturas favoráveis aos fazendeiros porque trabalham para a fazenda São Pedro, próxima à Aldeia Vila Nova Barbecho. Ouvi de Dona Dilma algo que me fez compreender melhor como os Chiquitanos concebem a relação com os fazendeiros: Explicou-me que os Chiquitanos não deviam invadir a fazenda. Deviam “ficar no lugar demarcado pelo fazendeiro para eles”. Essa reação surge porque os Chiquitanos tiveram a coragem de ultrapassar o lugar da cerca no início de 2007 e começaram a plantar para seu sustento, além do lugar “demarcado” pela cerca que fora colocada pelo fazendeiro, cerca esta que tanto me impressionou no Natal de 2005 por ver que até o banheiro de uma família ficou do outro lado da cerca. Naquele momento a mensagem era clara para os Chiquitanos: que eles deveriam ficar na beira da estrada e a terra era do fazendeiro! Depois, com os posseiros dentro da fazenda, a cerca foi retirada para que os posseiros pudessem pressionar de diversas formas para a saída dos Chiquitanos até mesmo da beira da estrada. A sensação de insegurança foi intensa por todo o período do ano de 2006, mas houve uma liminar do juiz dizendo que os Chiquitanos tinham o direito de sobreviver tradicionalmente naquele lugar e o fazendeiro não podia impedir isso, o que fez com que a pressão se anuvasse um pouco.

Pedro Célio, Filho de Fernandes Muquissai Soares e Elizabete Tossué Soares, começou a construir uma casa no pátio da casa dos pais, perto do dito banheiro, mas que também ficava além do local da cerca que o fazendeiro tinha colocado. A cerca hoje é uma linha imaginada, mas parece que está mais dentro dos Chiquitanos do que fisicamente implantada na terra. A fronteira física foi retirada, mas a cerca que representa a divisão

entre os Chiquitanos e a fazenda só aos poucos vai sendo retirada. Eu estava junto com Pedro Célio na FUNAI em Cuiabá no dia 12 de março, quando ele disse que estava aflito por causa de um recado da fazenda para parar de construir. A FUNAI disse que o juiz havia determinado que eles poderiam sobreviver naquele local de forma tradicional e construir a casa ali, seria sua forma tradicional, agrupando-se em torno dos pais.

No dia 13/03/2007, no Museu Rondon (UFMT), Pedro Célio Muquissai e Saturnina Chué fizeram a nova lista dos estudantes da Vila Nova Barbecho para iniciar as aulas na sala anexa da Escola Chiquitana do Portal do Encantado com a lista que Jurenilda tinha elaborado no mês de janeiro mas que fora extraviada. No Museu Rondon, Vítor Aurape Bakairi que fora com a esposa Chiquinha Paresi ao Portal do Encantado para encaminhar a escola indígena diferenciada, disse na frente dos dois professores que eu não deveria iludir os Chiquitanos da Vila Nova Barbecho porque estavam com a terra sem identificação, e melhor seria resolver primeiro a questão da terra e da escola no Portal do Encantado e só depois pensar a escola da Vila Nova Barbecho. Então eu disse que este argumento era igual ao do fazendeiro Edir Luciano e do Governo do Estado de Mato Grosso que resistia às demandas dos Chiquitanos pela garantia de seus direitos ao território tradicional e que nós tínhamos que encontrar um meio de auxiliar os Chiquitanos que estão pedindo a escola e estão sendo injustiçados. Pensei em levar os Chiquitanos para conversar com Chiquinha Paresi, mas ela não podia nos atender porque estava ocupada com outros assuntos. Depois do almoço, fomos à SEDUC e logo chegou Maria Sírria, a diretora da Escola Chiquitano no Portal do Encantado, que substituiu Jurenilda e a secretária Arlene.

O diálogo foi frutuoso com os responsáveis da SEDUC. Fiz um *atestado de residência* para Pedro Célio e Saturnina enquanto os Chiquitanos falavam com Erosina Divina Ando, responsável da SEDUC, para criar a sala anexa da Escola Chiquitano na Vila Nova Barbecho. Ficou claro que a SEDUC não pode construir um prédio no local porque a terra não está regularizada, mas criar uma escola podia-se “até debaixo de uma árvore”, se existem crianças precisando estudar. No caso da Vila Nova Barbecho seria urgente porque as crianças eram humilhadas como “índios” na Vila Picada (7 quilômetros). Avisaram que a primeira série iria para São Fabiano (6 quilômetros), o que traria mais problemas ainda, pois a comunidade chiquitana ali está num processo de fechamento e resistência hostil ao caminho que Vila Nova Barbecho assumiu pela auto-identificação chiquitana e na luta pela terra. Chiquinha Paresi não foi na Vila Nova Barbecho escutar os Chiquitanos, parece que falou com o fazendeiro e falou pelo telefone com a Diretora e a Secretária da Escola Chiquitana do Portal do Encantado, ameaçando “deixá-las na mão como membro do Conselho de Educação Indígena” se deixarem criar esta sala anexa. Marineli Correia

Zebalhos, a assessora pedagógica de Porto Esperidião também estava boicotando esta escola José Turíbio, conivente com o secretário municipal de educação. Porém, o processo foi andando e Pedro Célio e Saturnina foram para as aldeias fazer o processo democrático da escola. Eles registraram em ata o que foi feito e estão construindo a história desta escola que começa com o objetivo de dar formação escolar diferenciada e de qualidade para esta parcela fragilizada da população chiquitana na beira da estrada. Elena Chué, a esposa do cacique Florêncio Muquissai, mandou fotocópias dos seus documentos para ser contratada como merendeira, e foram abertas as contas bancárias em nome de Pedro Célio e Saturnina.

Como antropólogo estou participando intensivamente deste processo e envolver-me assim com o “objeto” de pesquisa, tendo acesso à Universidade, à SEDUC, à igreja não parece diminuir a minha capacidade científica.

Assim seguiram as atividades de pesquisa e o acompanhamento do povo Chiquitano desde 2006, conforme foram se apresentando as oportunidades de estar em campo e ao ser solicitado para alguma assessoria nas diferentes áreas.

I.2.3 – Indigenismo dos Chiquitanos no Brasil: aldeias Vila Nova Barbecho, Nochopro Matupama, Fazendinha, Acorizal e Santa Aparecida.

Penso que todo este trabalho pode ser pensado como um indigenismo dos Chiquitanos com quem trabalho, ou melhor, desejo que este texto seja um retrato da atuação sócio-política chiquitana na fronteira Brasil-Bolívia. Nos documentos encaminhados para a FUNAI é comum encontrar a expressão: “Todos os índios querem...”. As atas das reuniões também revelam esta pertença étnica e a afirmação de identidade indígena.

A agência dos Chiquitanos é um fator importante na compreensão deste processo de aglutinação e formação desta etnia no Brasil. Os Chiquitanos é que foram ao governador de Santa Cruz em busca de uma solução para os ataques que sofriam pelos bandeirantes e *encomenderos*. Conforme as crônicas, já conheciam os jesuítas nas primeiras fundações de Santa Cruz, *La Vieja*, e pediram especificamente os missionários jesuítas para que estabelecessem “Missões” semelhantes às dos Guaranis. Da mesma forma foram os Chiquitanos que fugiram das Missões depois da expulsão dos jesuítas e em outros momentos de crise na Chiquitania para formar suas comunidades mais isoladas nos sertões da fronteira.

Antes de seguir adiante, parece-me importante deixar claro que os Chiquitanos que se assumem como tal no Brasil são “forçados” pela legislação brasileira a dizerem-se indígenas para terem acesso aos direitos que lhes são outorgados pela Constituição de 1988. A questão é mais complexa que isso, mas somente aos poucos vamos trabalhando-a para que fique mais claro seu processo de identificação étnica relacionado ao seu território tradicional e à sua cultura missional. O indigenismo dos Chiquitanos está presente em todo este trabalho, em todas as suas ações, mesmo entre aqueles que negam sua identidade étnica ou indígena!

I.2.3.1 – Ser ou não ser índio, eis a questão!

“Consideran el culto como algo imprescindible, pero ajeno a su ambiente en cuanto al rito. Por eso asisten a ellos de una manera pasiva, e con frecuencia, después, lejos de la mirada del cura ‘Ellos lo celebran a su modo’” (Rodríguez, 1993: 149).

Na festa de São Sebastião 2009 na Comunidade Asa Branca, ao lado do Quartel Santa Rita (Mato Grosso), fronteira com a Bolívia, encontrei-me com alguns fazendeiros que identificaram-me como “aquele que trabalha com os índios”. Perguntaram-me se os Chiquitanos eram índios, se eram pobres, se estavam recebendo bolsa-família e se eu estava “ensinando-os” a trabalhar para saírem da pobreza. Respondi que muitos deles se dizem índios e a maioria deles poderia ser considerada pobre, dentro dos padrões de análise adotados pelo governo brasileiro para decidir a respeito de suas políticas afirmativas em benefício da população mais carente, mas quanto à questão do trabalho, disse que havia uma grande dificuldade a ser superada. Os fazendeiros logo se interessaram no assunto porque esperavam que eu dissesse que os “índios” eram preguiçosos ou algo parecido⁶⁶. Além disso, eu disse que os Chiquitanos estão observando nossa sociedade. Vêm quando o patrão chega com carro de luxo e, às vezes de avião. Assim também os traficantes e os políticos, geralmente os que não trabalham tanto na Bolívia quanto no Brasil é que enriquecem e podem chegar de avião nas suas fazendas. Ao mesmo tempo observam que quem trabalha como eles nas fazendas continuam pobres. Com isso, houve “curto-circuito” na conversa e nos dispersamos.

Aqui quero registrar e analisar as tensões entre identificações dos Chiquitanos, usando de categorias antropológicas envolvendo imaginário e representações sociais para conceituar questões atuais da relação entre “índios” e fazendeiros na fronteira Brasil-Bolívia, com especial atenção para a construção da identidade chiquitana. Já vimos que as

⁶⁶ São recorrentes as imagens de indolência associadas aos nativos das Américas enviadas à Europa durante a colonização. Estas representações a respeito dos indígenas no Brasil atingiram preconceitos próprios do senso comum, o que é reproduzido levianamente em diversas circunstâncias até os dias de hoje. A noção de senso comum como objeto de análise foi brilhantemente trabalhada por Geertz (2006: 111-141).

categorias índio ou indígena são atribuídas indevidamente aos povos aborígenes, nativos ou originários das Américas, porém são os conceitos reconhecidos nos documentos oficiais no Brasil e Bolívia para designar os sujeitos de direito relacionados aos autóctones das Américas.

Na Conferência Estadual sobre Direitos Indígenas promovida pela FUNAI entre os dias 09-16 de outubro de 2005, em Cuiabá, encontrei Cirilo Gabriel Rupe, cacique da aldeia Fazendinha, Odir Mendes de Arruda, cacique da aldeia Acorizal, Pedro, filho de Paulino Justiniano e Francisca Manacas Messias Leite, que representou a comunidade de Santa Luzia do Trevo ou Subação, e Aurélio Rodrigues Poché que representou a comunidade Santa Aparecida, as duas últimas já no município de Vila Bela da Santíssima Trindade. Os caciques Chiquitanos denunciaram a situação em que vivem. Depois dessa denúncia foram mais violentamente ainda pressionados e proibidos de se reunirem em algumas aldeias que estavam dentro das fazendas. As porteiras foram fechadas para que não pudessem mais sair livremente sem a anuência dos fazendeiros. O mais pressionado foi o cacique Aurélio que já não podia mais sair ou entrar impune da sua aldeia. Maria Eunice de Fátima Gonçalves, esposa do cacique Cirilo, da Terra Indígena Portal do Encantado falou publicamente a respeito da situação da “aldeia” Santa Aparecida, conforme texto inserido na Introdução: “Noutra região, a maioria dos Chiquitanos não querem assumir. [...] Não querem que a gente seja Chiquitano, não querem assumir porque tem medo da fazendeira... Toda a região está em pé de guerra” (Maria Creonice de Fátima Gonçalves, esposa do cacique Cirilo, no dia do Rio Paraguai, 14/11/2005 falou da situação que viviam os Chiquitanos na fronteira (p. 6). Isso levou-me a perceber que não podem assumir a identidade chiquitana pela pressão social e política que passo a descrever a seguir.

Aurélio (sorriso largo de alegria ao fundo). Lourenço ao seu lado com chapéu e Soilo Chué, diretor da Escola



da Aldeia Vila Nova Barbecho, em primeiro plano, ambos cortando mudas de cana caiana para suas aldeias (Foto de Gilberto do CIMI (Giba) na segunda visita à Aldeia de Aurélio, 30/01/2009).

I.2.3.2 – Entre a lei e a justiça: o acesso ao campo jurídico!

“Eu declaro que eles nunca foram índio porque dona Elizabete é minha irmã” (manuscrito de Evandro Suqueré Tossué, RG 772.858 e CPF 51310791104, filho de Donato Tossué e Dona Rafaela Chué, San Antonio del Barbecho, Bolívia, em 17/05/2009, Processo 2006.36.01.001484-2 folha 678).

Os diferentes *nós* de intercâmbios entre os Chiquitanos no interior e na cidade tiveram uma associação direta de novos parceiros nos últimos anos, o que têm modificado o contexto chiquitano. No dia 20 de outubro de 2005, quando o Padre jesuíta Felício Fritsch e a família de Aurélio Rodrigues Poché foram intimidados pela Senhora Terezinha Helena Staut Costa (a suposta proprietária da fazenda São João do Guaporé, conhecida como Dona Teca) e cerca de 10 homens que a acompanhavam, a FUNAI, o Museu Rondon (UFMT), a UNEMAT, a Polícia Federal, o Centro de Direitos Humanos Dom Máximo Biennès, o Ministério Público, a Diocese de Cáceres, os Jesuítas, o CIMI e outras alianças foram se dando em torno dos Chiquitanos que, na fronteira brasileira, passaram a pedir publicamente a demarcação de seu território tradicional. Estes novos *nós* e as *redes* que se criaram por causa destas ameaças acenderam um pavio de pólvora que movimentou a sociedade matogrossense e criou alianças nacionais e internacionais em torno dos Chiquitanos no Brasil.

No dia 21/10/05, a FUNAI fez uma “**representação criminal**” em face de Terezinha Helena Staut Costa (Dona Teca) para que a Justiça Federal tomasse as providências diante dos fatos “de extrema gravidade que vem ocorrendo na zona rural do município de Pontes e Lacerda /MT, nas proximidades da FAZENDA SÃO JOÃO DO GUAPORÉ, envolvendo a comunidade indígena Chiquitano, ameaçando a integridade física do indígena Aurélio Rodrigues, bem como o conjunto da COMUNIDADE INDÍGENA CHIQUITANO” (p. 1). Dona Teca teria dito que Aurélio Rodrigues Poché “deveria temer o envolvimento com gente da FUNAI, pois poderia lhe acontecer alguma coisa grave com ele caso continuasse fazendo a cabeça dos moradores para se tornarem índios” (p. 3). O cacique Cirilo Gabriel Rupe, da aldeia Fazendinha próxima das cabeceiras do córrego Encantado, na Terra Indígena Portal do Encantado, estava almoçando na casa de Aurélio em Santa Aparecida, com o Padre Felício Fritsch dentro da Terra Indígena Lago Grande quando foram intimidados por mais de 10 homens que os queriam proibir que se reunissem ali. A questão de fundo é que a fazenda S. João do Guaporé, próximo da MT 265, também está dentro da Terra Indígena Lago Grande. Denúncias de ameaças já tinham sido encaminhadas ao Ministério Público Federal e o GT de identificação desta terra constituído pela FUNAI e coordenado pela antropóloga Joana Aparecida Fernandes foi interdito pelos políticos e fazendeiros locais. A demanda do Lago Grande foi “pressionada” com uma quantidade enorme de contestações e não pode ser concluído o

trabalho. No dia 28/10/2005, o Procurador da República Marcelo Borges de Mattos Medina recolheu informações de Aurélio Rodrigues Poché a respeito das ameaças, e da presença de “pistoleiros” na Fazenda de Dona Teka que soltaria “uma bomba nas suas casas”, caso ela perdesse as terras.

O cacique Cirilo Gabriel Rupe confirmou que, quando chegaram na casa de Aurélio, a sua esposa estava chorando com medo que matassem seu marido. Isso mostra o clima de tensão que as ameaças vêm causando entre os Chiquitanos por causa das suas terras tradicionais. Luiz Surubi, o vice-cacique Chiquitano da aldeia Fazendinha, também presente na casa de Aurélio no dia 20/10, afirmou que “Dona Teka disse à mulher do seu Aurélio que iria matá-lo, se ele continuasse a pretender o reconhecimento da terra indígena” (p. 3). Assim pode-se afirmar que a identificação com a etnia Chiquitana neste contexto traz consequências e, acima de tudo, é perigosa. Estas controvérsias apareceram nos noticiários. Veja a notícia de capa no Diário de Cuiabá, 29/10/05: “Índios são ameaçados para que neguem a própria etnia. Identificação de terra indígena gera conflito entre índios e fazendeiros; PF investiga caso”. E na página interna, “Índios relatam pressão e ameaça”:

“Aurélio comentou que há uma associação na comunidade que, acuada com as ameaças, está pedindo que os moradores assinem um documento para abrir mão da origem indígena [...] Uma noite recebi um aviso de que se continuasse aqui, morreria. Recebi um recado que existem jagunços me esperando na estrada ou que posso ser atropelado a qualquer momento”.

Depois houve uma “busca e apreensão” na Fazenda de Dona Teca, caso que foi noticiado tardiamente no Diário de Cuiabá, no dia 11/11/05:

“PF investiga denúncia de ameaça a índios chiquitanos da fronteira [...] O mandado foi solicitado pelo procurador federal Marcelo Medina ao juiz da Vara Federal de Cáceres, Paulo César Sodré, para que fosse verificado se existia qualquer objeto que oferecesse perigo aos índios. O pedido foi deferido e cumprido pela Polícia Federal no dia 31 de outubro pela manhã, quando foram encontrados um revólver 44, duas calibre 12, uma 22, uma 32, além de cartuchos de armas, todos sem registro.”

Com isso, Dona Teca ficou presa 6 dias, por posse ilegal de armas. Diante da reação dos Chiquitanos e a prisão de Dona Teca, os fazendeiros se organizaram também para fazer um *Queixa-crime* na Delegacia Municipal de Polícia Judiciária Civil, (Cáceres-MT, 1/11/05) contra o Padre Felício Fritsch, feita por Felix Rodrigues, gerente da fazenda de Dona Teca e outros:

“O comunicante relata que é presidente da Associação onde reside, e que ele, juntamente com outros líderes de comunidades vizinhas, aqui citados como vítimas, vêm sofrendo pressões por parte da Funai e do Padre Alemão Jesuíta do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Felício Stritsch, que a Funai pretende, sem consentimento da população, transformar a Região em Reserva Indígena, alegando para isso que a região pertence a índios Chiquitanos desde o século Dezesete. Que o Padre denunciou que a proprietária da área, D. Terezinha, contratou jagunços fortemente armados para ameaçá-lo e ao Sr. Aurélio, que pertence à comunidade, e que a mesma vem fazendo pressão sobre os moradores para que estes neguem pertencer a qualquer grupo indígena,

sendo esses fatos inverídicos. O comunicante se responsabiliza civil e criminalmente pelas declarações prestadas” (Felix Rodrigues).

O governador do Mato Grosso já havia solicitado no início do seu mandato ao Ministério da Justiça que não se demarcasse mais terras indígenas no Mato Grosso. Os políticos do Estado reforçaram este pedido recentemente mencionando explicitamente as terras dos Chiquitanos. A Secretaria de Comunicação Social do Governo do Estado de Mato Grosso (SECOM) é um lugar apropriado para acompanhar as posições do Governador de Mato Grosso como articulador dos fazendeiros contra os Chiquitanos. No caso chiquitano, segundo o procurador-geral do Estado de Mato Grosso, João Virgílio do Nascimento Sobrinho, no dia 7/12/2005, o Ministro da Justiça, Márcio Thomaz Bastos

“garantiu que o Governo Federal não criará a Reserva Indígena Portal do Encantado, no município de Porto Esperidião (326 km a Oeste de Cuiabá), na fronteira com Bolívia, como quer a Funai, enquanto não houver participação da população e de todos os poderes constituídos nas discussões” (SECOM – MT)

Os meios de comunicação publicam matérias “pagas” dizendo que os Chiquitanos não são índios. “Os chiquitanos não são índios, diz Riva” (tribuna da Assembléia Legislativa do Estado de Mato Grosso, 25/10/2005, cf. Processo 2006.36.01.001484-2: fl 569). A revista *Veja* fez uma matéria paga, reportagem ao estilo dos escritos da SECOM: “Índios por imposição. A Funai quer transformar descendentes de bolivianos em aborígenes, em Mato Grosso” (Edição 1935 da Revista *Veja*, ano 38, nº 50 de 14/12/05: 95 cf. Processo 2006.36.01.001484-2: fl 567-8). E menciona o caso do aposentado Joaquim Surubi Ferreira que teria dito: “Nunca fui nem quero ser índio”. Em seguida põe em evidência um manifesto encabeçado por políticos locais, e fala de um documento presumidamente assinado por 143 Chiquitanos: “Não aceitamos a condição de índios que a Funai tenta de qualquer maneira nos impor”⁶⁷.

Um artigo da Gazeta de Cuiabá (18/12/05) fala de “Fábrica de Índios” e a campanha contra os Chiquitanos estava enraizada nos poderes políticos e econômicos locais. Foram feitas audiências públicas⁶⁸ na fronteira para pressionar qualquer iniciativa de identificação aos Chiquitanos. Superficial é o nível das discussões nos Meios de Comunicação, porém,

⁶⁷ A repercussão nos outros meios da questão chiquitana: “Chiquitanos se recusam a ser índios; Funai insiste com reservas” (24Horas News 14/12/2005 – 14h56 cf Processo 2006.36.01.001484-2: fl 570). No sindicato Rural de Pontes e Lacerda as manifestações são sintomáticas diante das Terras Indígenas, “Perigo na fronteira”: “será catastróficas ‘será o caos total” (WWW.folharegionalonline.com acesso em 24/10/2007 cf Processo 2006.36.01.001484-2: fl 571-2).

⁶⁸ Na Audiência Pública de Porto Esperidião em 30 de Dezembro de 2005 estava o governador Blairo Maggi, o senador Jonas Pinheiro, os deputados federais Pedro Henry, Celcita Pinheiro e Lino Rossi e os deputados estaduais José Riva, Eliene Lima e Chicho Daltro (PP), Zeca D’Avila e Joaquim Sucena (PFL), prefeitos e vereadores dos municípios de Porto Esperidião, Vila bela da Santíssima Trindade, Comodoro, Lambari D’Oeste, Conquista D’Oeste, Glória D’Oeste, Pontes e Lacerda, Cáceres e Salto do Céu “além de sete comunidades Chiquitanas” (Processo 2006.36.01.001484-2: fl 565). “‘Teca’ foi aplaudida de pé por mais de dois minutos por todos os participantes da audiência pública” (Processo 2006.36.01.001484-2: fl 565) e Félix Rodrigues de Santa Aparecida foi taxativo: “Temos identidade própria, costumes e cultura de povo comum e não de índio” (Processo 2006.36.01.001484-2: fl 566)

mostram o vigor das reações de parte das elites locais associadas aos deputados, senadores e ao governador que instalaram suas fazendas nesta região do Estado de Mato Grosso. Em dezembro de 2005 fiquei com os Chiquitanos da aldeia Vila Nova Barbecho que passavam por sérios problemas, pois o fazendeiro havia colocado uma cerca que separava a aldeia do córrego Nopetarch, das plantações e até de um banheiro de uma casa. Assim pude compreender melhor o que estava acontecendo com os Chiquitanos na fronteira e quais os motivos que levavam uns a afirmarem-se e outros a negarem esta pertença étnica, sempre com muita tensão.

Estes escritos nos jornais locais perdem sua força quando encontramos documentos escritos pelos próprios Chiquitanos encaminhados para a FUNAI pedindo a demarcação de seu território tradicional e suas afirmações de que são índios chiquitanos, egressos que foram expulsos da aldeia Tarumã, da aldeia Barbecho e da aldeia Buriti, no alto da Serra Santa Bárbara:

“Solicitamos a v. s. que possa atender-nos com urgência. Pois estamos passando uma forte ameaça de perder nossas terras, pois o meu povo está sem saída, fomos impedidos de fazer a nossa tradicional roça, tudo que vamos fazer a fazendeira nos barra, nos ameaçou dizendo: o que dá lucro é boi, ela mandou desmatar todo o mato que estava em nossa volta, já estamos ficando sem água, sem caça, sem nada” (documento da aldeia Vila Nova Barbecho à FUNAI, 03/12/2003).

Em 2003, os novos ocupantes da fazenda São Pedro, Elizabete e Beto derrubaram uma plantação antiga de pequi junto a uma aldeia antiga do lado direito da aldeia Vila Nova Barbecho e os cacos de potes que comprovam esta ocupação antiga dos Chiquitanos apareceram quando o trator arrou a terra. Também no lado esquerdo da Vila Nova Barbecho estava a aldeia de José Chuvé e José Turíbio Tossuvé⁶⁹ e apareceram as urnas funerárias quando o fazendeiro arrou a terra em 2007 e plantou pasto no local. A comunidade quis fazer o desagravo deste insulto aos seus entes queridos no dia de finados de 2008, para apaziguar os espíritos dos que ali estão enterrados e fomos rezar em comunidade junto a estes túmulos. Os pequenos bosques e cerrados entremeados pelas aldeias chiquitanas deixam evidente o avanço das fronteiras agropecuárias e as cercas criam interdições para o acesso aos campos de coleta e caça. Porém, o mais dramático ainda é a falta de terra até para plantar e colher. Isso tem provocado inevitáveis mudanças culturais entre os Chiquitanos. No dia 31/05/2004, encontramos mais denúncias feitas pela Aldeia Vila Nova Barbecho:

⁶⁹ José Chuvé é pai de Elena Chue e José Turíbio Tosuvé é avô de Elizabete Tossué Soares (nascida em 02-01-55, filha de Donato Tossuvé e Rafaela Chué, e casada com Fernandes Muquissai Soares, filho de Maria Lourença Soares e José Muquissai, nascido em 15-12-45 e cacique de Vila Nova Barbecho), mulheres que em momentos críticos possuem posturas claras diante do fazendeiro Edir Luciano e mesmo dos juízes, por isso possuem grande força nas decisões da aldeia Vila Nova Barbecho.

“E viemos através deste pedir a V. S. A demarcação de nossa terra, o mais rápido possível pois, os proprietários o Sr. Beto e Elizabete [filha de Dona Teca], estão nos fazendo fortes ameaças de despejos. Já fomos impedidos de plantar e de fazer a nossa tradicional roça, estamos sem saída, pois sempre vivíamos do cultivo da lavoura, da caça e da pesca, etc. (...) E o córrego onde tomamos banho, pegamos água para beber, cozinhar, etc, vamos perder também quando o fazendeiro colocar o gado em volta das nossas casas.”

E depois falaram do regime de trabalho degradante na fazenda São Pedro, agora administrada por Beto e Elizabete que os oprimia:

“Entrar no serviço as 5 horas da manhã, e descansar somente enquanto está almoçando, terminando de almoçar, imediatamente continuar trabalhando e só parando as 6:35 da tarde sem direito a nada. [...] Não queremos perder as nossas terras e os nossos queridos ancestrais que estão enterrados nesse local.”

Os Chiquitanos continuam enviando documentos encaminhados à FUNAI onde falam dos sinais da ancestralidade da aldeia chiquitana naquele lugar: “nós temos encontrado uns potes de barros enterrados” (22 de julho de 2004). Já em 24 de julho de 2004, um outro documento da Aldeia Vila Nova Barbecho para a FUNAI comunicou a estratégia dos fazendeiros de oficializar os trabalhadores irregulares nas fazendas e assim fugirem das acusações de “trabalho escravo ou degradante”: “no dia 30 de maio a Fazendeira veio até aqui na aldeia [... com] uma proposta, forçando o pessoal a trabalhar de carteira assinada, mesmo ninguém aceitando. Ela disse que era a última chance que ela iria dar para todos nós”.

Em 03/10/05 a aldeia Vila Nova Barbecho escreveu novamente: “Em nossa Vila mora onze famílias, moramos em uma faixa estreita entre a estrada que dá acesso a nossa Vila e a fazenda da senhora Elizabete⁷⁰. Lembro o senhor que somos moradores remanescentes desta região antes mesmo da chegada das fazendas”.

Como os Chiquitanos passaram a falar da sua situação, na Conferência Indígena de Mato Grosso, no dia 11 de outubro de 2005, os povos indígenas do Mato Grosso e Rondônia assinaram um documento de apoio à luta dos Chiquitanos. Auxiliei na organização do 1º Seminário de Afirmação dos Povos Chiquitanos⁷¹, realizado entre os dias 10 a 12 de novembro de 2006, no município de Cárceres, Mato Grosso (cf. Porantim, ano XXVII, n. 291, dezembro de 2006: 8-9). Na ocasião, o cacique Cirilo Rupe falou: “Eu sou Chiquitano e sou brasileiro, não tenho vergonha de ser índio!” Neste contexto fui nomeado como antropólogo do Departamento de Antropologia da UFMT, para cumprir a *Ordem de*

⁷⁰ Segundo informações dos Chiquitanos esta Elizabete é filha de Dona Teca de São João do Guaporé. Enquanto ela e o marido Beto derrubaram o grande pequizal tradicional da Aldeia de José Turíbio Tossuvé e José Chuvé, em 2003, para plantar pasto não faltavam presentes para os moradores da Aldeia Vila Nova Barbecho, ao lado. Depois que eles tinham tomado posse do local da antiga aldeia e do pequizal, passaram a hostilizar os Chiquitanos.

⁷¹ Este seminário reuniu cerca de quinhentos indígenas da etnia Chiquitano, representando 27 comunidades da fronteira do Brasil com a Bolívia. Organizado pela UFMT, UNEMAT, MDA e organizações da sociedade civil. O evento contou com representantes da FUNAI, do INCRA e do MMA, além da participação de Chiquitanos que residem no Brasil e na comunidade de Santa Ana (Bolívia) e estudiosos como o doutor em História, Roberto Tomichá Charupá, da UCC.

Serviço do Administrador da FUNAI nº 182/SEP/2006, na qual fui encarregado para realizar um levantamento dos índios chiquitanos da Terra Indígena Portal do Encantado e arredores, especialmente no município de Porto Esperidião (MT). O objetivo era a emissão de registro civil indígena pela FUNAI e garantir seus direitos constitucionais. Fui para os Chiquitanos e comecei a cadastrar as pessoas, levantar as redes de parentesco, compreender o específico das relações entre os Chiquitanos e captar a sua ancestralidade neste território brasileiro. Outro passo importante foi a organização da II Assembléia Popular de Afirmção do Povo Chiquitano nos dias 21-22/04/2007 em Porto Esperidião (cf. Porantim, ano XXVII, n. 295. Maio de 2007:12).

Como a estratégia de mudar de dono e de nome para Fazenda Santa Terezinha e desmatar o entorno da aldeia não resultou na expulsão dos Chiquitanos da Vila Nova Barbecho, o fazendeiro Edir Luciano Martins Manzano retomou a fazenda São Pedro e conseguiu que os filhos de Dona Margarida, anciã da Vila Nova Barbecho, assinassem documentos em maio de 2009 afirmando que não eram índios e que os outros da comunidade também não eram índios, só queriam viver sem trabalhar, por isso inventaram esta coisa de ser índio. As contradições podem ser encontradas no campo, porém os Chiquitanos lidam com resiliência e cuidado para harmonizar os conflitos. As reações diante de pontos aparentemente irreconciliáveis são de paciência histórica, apostando em instituições como a escola que poderão auxiliar neste contexto, pois visivelmente o mais importante é o auto-reconhecimento étnico, ou seja, a

“etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (Oliveira Filho, 1998: 64).

I.3 – O território por dentro e por fora

“Mas quando que eu fiquei bom de mim, outra vez, tava nú de todo, morrendo de fome. Sujo de tudo, de terra, com a bôca amargosa, atiê, amargoso feito casca de peroba... eu tava deitado no alecrinzinho, no lugar. Maria-Maria chegou lá perto de mim...” (Rosa, 1969: 157).

As fronteiras estabelecidas entre o Brasil e a Bolívia dividiram a chiquitania e intervieram no modo chiquitano de se pensarem como etnia, por isso tive a idéia de utilizar os *mapas da fronteira* e os *censos* como forma de aproximação e sistematização destes elementos que dizem respeito aos Chiquitanos, porém sem substancializá-los uma vez que são construções sócio-políticas e históricas.

O território chiquitano é vivido e produzido pelos próprios Chiquitanos enquanto espaços sagrados e seu modo de se relacionar com os lugares tradicionais é que dá sentido à sua vida e caracteriza seu modo de viver enquanto Chiquitanos. Por isso convém aprofundar alguns dados em relação ao modo destas relações com a terra, com a água e com outros elementos da natureza que encontrei aqui e acolá na sua memória e que podem ser acionados como fios nesta rede de significados.

Quando o jesuíta provincial Antonio Garriga falou, em 1715, do território que abrangia Santa Rosa, mencionou claramente “donde tuvo su pueblo antiguo una de sus parcialidades”. Isso leva a perceber claramente que as Missões ou *pueblos* estavam relacionados com as parcialidades que faziam parte deste *pueblo*, algo que parece óbvio, mas é preciso dizer claramente, pois o território tradicional das parcialidades de um *pueblo misional* continuava pertencente àquele *pueblo* ou às suas parcialidades, e ali caçavam e voltavam periodicamente para a coleta dos materiais que necessitavam para a Missão como era o caso da cera de abelha necessária para pagar tributos ao rei. E segue o texto: “por el Mamoré arriba los pueblos antiguos de los Arracurronos, Churuicorocu, Medzuigurene, Arecurepecho, Sosoipe, Zuminochope, hasta el último inclusive que se llama Chimoré, con advertencia que lo que cae a la banda de Loreto pertenece a Loreto” (Antonio Garriga in: MyC II, p. 48). Outro exemplo foi o caso dos Kuruminakas e Saravekas que voltaram ao seu habitat tradicional perto de Casalvasco, para onde levaram até um sino de Santa Ana (cf. item I.3.3.2) e toda a tradição missional depois da morte do governador Picado da Província em Santa Ana, em 1819. Também vi nos mapas antigos os Kuruminakas, Saravekas, Manasicas e outros índios na região fronteira (ver I.3.3.1).

Por causa da dificuldade com os administradores militares e a atração voluntária dos Chiquitanos pelos portugueses (brasileiros), estes penetraram em grande quantidade nos territórios tomados da América portuguesa no final do século XVIII e começo do XIX. Nas cifras de D’Orbigny de 1830 “En Casalvasco del Brasil (raptados por los brasileños) [...] 300”

I.3.1 - Cosmovisão nativa do território chiquitano: a terra é mãe / a água é mãe!

“Miedo a identificarse como tal, miedo a comprometerse una vez identificado y, por supuesto, dentro de esto miedo está el ‘qué dirán’ que ahora saben quién soy y de dónde vengo. Qué va a ser de mí” (Rodríguez, *Lengua Chiquitana* p. 1)

Este item conecta diretamente com os itens II.3 e III.2, mas é necessário a modo de introdução, pois necessitamos de algumas informações para poder seguir com nossa reflexão. Penso que os Mapas da fronteira irão representar melhor a ocupação tradicional indígena na fronteira e o avanço da colonização. Aqui desejo mostrar que o território chiquitano é vivo, tem agência, interage e confere identidade aos Chiquitanos.

A cosmologia⁷² é um aspecto fundamental da identidade chiquitana (Riester, 1986) que mostra o modo dos Chiquitanos relacionarem-se com o mundo que os cerca. Jürgen Riester considera o pajé um curandeiro (*cheeserusch*) ou feiticeiro (*oboisch*⁷³), dependendo do lado em que está, porém é sempre um guardião das tradições mais antigas e ganha seu poder dos *hitchis*. “Los Chiquitanos han hecho del catolicismo de origen jesuítico parte de su identidad. Pero pese a la fuerte influencia católica, mantienen creencias que provienen de la cosmovisión de los grupos étnicos locales que dieron origen a la actual cultura chiquitana” (Gutiérrez, 2007: 61).

O curandeiro⁷⁴ acompanha a *alma-sombra* (*ausípisch nausypytyuch* cf. Riester, 1976: 162 *nausupurch* - alma de outra pessoa em geral) do falecido até um dos sete céus que lhe corresponde com seus respectivos protetores, atravessando os mais diversos perigos. A *alma sombra* é pequena, eterna, se manifesta na sombra da própria pessoa, pode-se fazer grandes viagens enquanto a pessoa dorme. A *alma-sopro* (*ausípisch nanasakach* e no Brasil, *hanasaka*, no sentido de respiração ou fôlego) desapareceria quando a pessoa deixa de respirar. A *alma-sangue* (*ausípisch notórch*) ainda permanece na pessoa certo tempo depois da morte e ronda a casa do falecido. Depois de enterrada a

⁷² O conceito cosmologia diz respeito à lógica própria dos indígenas, integra o cósmico e o terrenal, o que costumamos separar por causa da nossa forma dualista de pensar, uma separação que a etnografia demonstra não ser a lógica dos Chiquitanos.

⁷³ Segundo o dicionário dos jesuítas, *picharársch* significa veneno (cf. Riester, 1976: 155 e 2001). O *oboisch* tem a faculdade de se tornar invisível para enganar a alma da pessoa quando viaja, dorme e sonha, ou mesmo transformar-se em onças, tigres (*nuitymich*), pumas, víboras, morcegos, animais noturnos em geral (Cestari, 2004).

⁷⁴ O curandeiro (*cheeserusch* - *cheseruchy*) chupa a parte enferma do corpo do doente ou mesmo faz massagem, toca a mão untada com óleo a parte que dói. Aplica *cuchi* para feridas e machucaduras em geral. Para vencer quem fez feitiço (*oboisch* ou *picharero* ou bruxo) a um paciente curandeiro, este faz um boneco do feiticeiro e pode fincar uma agulha no boneco e o feiticeiro fica doente e está sujeito à morte, conforme foi feito o feitiço. Don Lucho contou que no ano de 1983 lhe fizeram feitiço após a Romaria. Sentia uma dor como se fosse um espinho que queimava sobre o pé direito, já não podia colocar o pé no chão. Sua avó lhe ensinou a colocar tabaco com azeite sobre o pé. Depois de muita oração e aplicação do remédio, conseguiu tirar um espinho com cabelos enrolados como se fosse um ninho. Para ele a solução é vencer o mal colocado no seu corpo com um “contra-feitiço”. Outro modo de vencer o feiticeiro é colocar veneno na chicha e oferecer à pessoa que fez o feitiço para livrar-se de sua força. Ou seja, o “mal puesto” pode ser retirado com auxílio de outro *cheeserusch* (Riester, 1976: 155ss).

pessoa com seus pertences pessoais, a sepultura é cuidadosa mente moldada pelas mãos habilidosas das mulheres para formar com argila o útero que gerará para os céus o falecido. Por isso os Chiquitanos fazem velório com dedicação na casa do morto, e depois seguem com dedicação os nove dias de reza para despedir-se do morto para recordar o seu novo nascimento depois da nova gestação. No nono dia se oferece uma refeição para os que auxiliaram no enterro e na novena e é plantada uma cruz junto ao túmulo.

Esta maneira chiquitana de lidar com a vida e a natureza como parte de si, com respeito aos *hitchis* como seres que a habitam é contrário à forma capitalista de conceber a terra e suas riquezas como “propriedade privada” e a explora como objeto. Os Chiquitanos se relacionam com estes bens como sujeitos que interagem conosco, possuem agência. Para falar sobre a vida destes seres, assumo a categoria nativa de *hitchi* como uma espécie de essência espiritual antropomorfa comum que se individualiza em cada local, como os seres humanos que possuem almas individuais e a natureza humana universal.

Para os Chiquitanos, a terra é um disco plano e redondo onde nós vivemos. Ao redor deste disco se encontram outras seis terras nas quais vivem outros humanos menores⁷⁵. Ciclicamente a terra sofre cataclismos por água (dilúvio), por vento ou por fogo. As serras são um contrapeso que impede que o vento ou a água destruam a terra. Antes da última destruição, os Chiquitanos viviam no paraíso, as ferramentas trabalhavam para os seres humanos e havia fartura de tudo: muita chicha, música e danças (Riester, 2005). Aqui os elementos cristãos estão mesclados com os elementos das culturas indígenas subjacentes.

A lógica concêntrica do espaço e do tempo é que orienta a escolha dos lugares para as comunidades chiquitanas com caminhos para a cidade-santuário ou *pueblo* na qual tiveram origem, seu centro ritual e simbólico de alta relevância. O pajé Lourenço Rup falou para José Eduardo Moreira da Costa (2006) da cidade-santuário de Santa Ana como a *coroa do mundo*, por isso participou de parte da Romaria de Santa Ana pelas comunidades da fronteira com o Brasil, mas não refletiu suficientemente a respeito desta categoria. Falando com Don Januário no dia 30/10/2011 recordei que o pajé Lourenço falou do Portal do Encantado como coroa do mundo por causa das águas que descem de lá para as bacias do Paraguai e do Guaporé. Don Januario disse que também Santa Ana tem as águas que descem para Tuná e o Paraguai e para o norte, o rio Guaporé e o Mamoré, por isso é uma coroa do mundo. Uma maneira de abordar as comunidades chiquitanas é por

⁷⁵ Os *duendes* humanóides (*jatokaarch*) cômicos e perigosos que fazem desaparecer as crianças, estariam no sétimo círculo, os mais longe da tierra (Radding, 2005: 259 & Riester, 1976: 152). Por vezes encontrei no campo certa “demonização” dos *hitchis* ou estes outros seres por influência da vivência do cristianismo.

meio da metáfora da teia de aranha que leva a algumas associações: “uma *teia de nós*, em que a religiosidade praticada pelo grupo representa um elo de continuidade espaço-temporal que permite os intercâmbios e fluxos de referência territorial e identitária” (Costa, 2004: 9). A maneira de abordar as comunidades chiquitanas que adotei é sob a metáfora de uma *rede* com seus *nós* que me levou a pensar nas redes de dormir e nas redes de pescar. Os próprios Chiquitanos buscaram sua cidadania nas conexões das redes eletrônicas do *Ponto de Cultura* do Ministério da Cultura junto ao Museu Rondon, UFMT e nas suas escolas.

Depois de eu mesmo participei nos últimos três anos da Romería de Santa Ana, este movimento dos romeiros assemelha-se a um *rosário* que leva a pensar os *fios* religando a *rede* de comunidades vinculadas ao *pueblo* ou Paróquia de Santa Ana e porque está diretamente relacionada à cosmologia dos Chiquitanos. As interações recíprocas entre as comunidades chiquitanas marcadas pela devoção a Santa Ana e à sua filha Santa Maria e ao neto Jesus que se utilizam da natureza sagrada e seguem normas do mundo espiritual para viver bem:

“La cosmovisión indígena chiquitana es un componente esencial y la base que sustenta la resiliencia de las comunidades chiquitanas. Ésta es la base de la identidad chiquitana; de la relación armónica y dinámica con el medio ambiente; del manejo racional y sostenible de los diferentes ecosistemas, micro hábitat y de los recursos naturales; del mantenimiento de la heterogeneidad y conservación de la biodiversidad; así como de los valores de solidaridad, reciprocidad y bien común que regulan y reproducen la vida en comunidad” (Gutiérrez, 2007: 74).

A reprodução ritual desta concepção da vida chiquitana acontece nos rosários rezados na Romaria, nas suas danças de roda, algo que apresentarei mais no final deste trabalho com o exemplo do *curussé*. Os músicos e os dançantes giram em círculo com pequenos paços para a direita e, quando muda a música, retornam para a esquerda. Quando são muitos os dançantes, faz-se um círculo menor para as crianças no centro. Na eclipse da lua, “por socorrerla como pueden, tocan quantos instrumentos tienen [...] y no sesa la música, que la hasen, o el ruido o herrería de instrumentos, por toda la nación, que parese se hunde la tierra; ya este modo se lamentan en el eclipse del Sol”⁷⁶ (Caballero, 17/07/1706. MyC I: 65-82 in Sanz, 1933: 34).

Nesta visão chiquitana, da mesma forma concêntrica das sete terras, também se ordenam acima de nós os sete céus. As orações feitas nos rosários querem harmonizar estes mundos. No primeiro céu estão as pessoas que morreram por enfermidade.

“En los Saponos, dicen llevan, los sacerdotes de los Dioses, las almas, al Cielo, sacándolas del infierno; pero aquí, sin pasar las almas por infierno, ni purgatorio, las llevan al cielo volando [...] llegase a una encrucijada de varios caminos; muy cerca de allí está un gran río, que

⁷⁶O texto a seguir é semelhante ao de Lucas Caballero, provavelmente o autor do texto seja um jesuíta de Mojos ou procurador que recebe as informações pela limpeza do texto. “En los eclipses de la luna unas naciones creían supersticiones indecentes. Otras no como los baures que el tigre hacía presa en ella para comérsela, y así todas estas gentes luego que había eclipse hacían mucho ruido con cajas, palos y pieles de animales y arrojaban tizones ardiendo contra el cielo para vengar el daño que en su imaginación padecía la luna” (Anônimo. 1754. APT SI in: MyC II, p. 37v).

tiene una gran puente de madera” (Caballero, 17/07/1706 MyC I: 65-82 in Sanz, 1933: 32).

No sétimo céu mora *Tupársch*, “vive el abuelo de Jesús” (Riester, 1976: 152) ou “Jesús y su abuelo” (Knogler, in: Hoffmann, 1979: 166) que foi nomeado como Amo Supremo ou Deus da natureza por Justiniano: *Nirri* ou *Jichi-Nirricua* (2006: 236). Segundo Áurea Santana, na fala masculina é *Vaituparch* e na fala feminina é *Nopiütuparch*.

O mencionado jesuíta Julian Knogler que trabalhou em Santa Ana fala do “viento sur” como um *hitchi* que causava dano “por el frío”, da mesma forma que o pajé Don Lourenço Rup da aldeia Fazendinha falou do vento sul como um negro cheio de cicatrizes porque se fere ao passar por muitos obstáculos. O sol e a lua “tenían por vivientes; el viento norte que les es favorable, el lucero de la mañana porque anuncia el día, las cabrillas que les servía para contar las horas de la noche y observar las heladas para junio y gobernarse en sus sementeras de aquel tiempo” (Anónimo, 1754. APT SI in: MyC II, p. 37– 37v).

Os “donos” ou *hitchis* são os que cuidam dos elementos da natureza. Podemos dizer que a perspectiva chiquitana é uma espécie de animismo (Descola, 2005), pois os recursos naturais possuiriam *donos* ou *amos* que atuam para a sua preservação. Na segunda mansão do céu domina o *hitchi tuurch*: “Los Isituucas, o dioses del agua, tienen abastecido el cielo de pescados, plátanos y papagayos y aquí gozan de su eterna bienaventuranza los que mueren ahogados en los ríos” (Fernández, I, 281). Em diferentes momentos encontrei comentários mesmo dos jovens pescadores de que descem com as chuvas fortes peixes dos céus. “Que el cielo de los Ysituucas, o Dioses acuáticos, es abundantísimo de pescados, plátanos, Papagayos, etc y que en él están las ánimas de los que mueren a orillas de los ríos” (Caballero, 17/07/1706 MyC I: 65-82 in Sanz, 1933: 34). Um *hitchi* seria uma espécie de *amo* ou *dono* que cuida das florestas, das selvas, **matas** ou bosques (*iürsch*⁷⁷); da serra e das pedras (*káarsch*); da **água** e dos peixes (*hitchi tuürsch*); da planície, pampa ou campo (*schóes*), o dono dos **animais** (*henaschírsch-tí*), o *dono* dos frutos dos *chacos* ou espíritos dos frutos cultivados (*toírsch*⁷⁸ in: Riester, 1976: 150ss; 2001; Susnik, 1978: 39 e Justiniano, 2006: 236).

“Estos Infieles reuerensian, fuera de los dichos Dioses, otro, o otros, que llaman *Ysituu*, que es Dios acuático, a manera de las ninfas, y Dioses marinos. Su oficio de este Dios es andarse por ay por los ríos, y zenagales, cuidando de los pezes; aparésese muchas veces a orillas de los ríos, a los Maponos, y quando tienen los Indios combite de pescado” (Caballero, 17/07/1706 in Sanz, 1933: 27).

⁷⁷ O cacique de Vila Nova Barbecho, Fernandes Muquissai, foi explicando-me no caminho da aldeia até Porto Esperidião que *nourch* ou *nürch* é mata grande como uma floresta (5-01/2012).

⁷⁸ A grafia da língua *vesüro* é um desafio, pois os estudiosos não chegaram ainda a um acordo. Para simplificar cito a forma mais antiga de grafar e quando possível o modo de grafar entre os Chiquitanos no Brasil para tornar mais agradável à leitura. Segundo Riester (1976: 172), o Pe. Othmer (1953: 24-5) relata que os Chiquitanos queimaram sabugos de espigas de milho diante do Santo padroeiro da família colocado na roça e em torno da imagem colocaram os frutos da terra. Depois fizeram ali uma procissão em torno do que para Riester trata-se de um “sacrifício” (1976: 153).

No dia 25/06/2010 conversei com o responsável pelos instrumentos de Santa Ana, Don Fidel Suárez, a respeito dos *hitchis* que deixaram Los Puquios, local por onde passávamos com a Romaria de Santa Ana. Em primeiro de julho de 2010, Don Lucho disse que *hitchi* em chiquitano é *nichich*. As abelhas também têm seu dono, o *nichich noiyoka* e o formigueiro, o *nichich sarisich*.

Pela relação intrínseca de cada *hitchi* com o elemento da natureza que o caracteriza, sua identidade está relacionada a seres individuais como os seres humanos mas são passíveis de transformação, sem contudo serem coletividades simplesmente. Cada *paúro* ou *púquio* ou fonte d'água, por exemplo, possui seu *hitchi*. Alguns aninhos falaram-me que um *hitchi-kaarsch* (amo dos Morros⁷⁹) levou consigo o adolescente, filho de Juan Aguilar e Mónica Chuvé para a Serra. Anos depois este jovem veio montado num porco branco (*cerdo*) e avisou que haveria ataque dos “bárbaros” e que sua família devia mudar-se o quanto antes do lugar onde estava, Las Conchas, a uns 12 quilômetros de Santa Ana. Começaram a arrumar as coisas, mas *tardaram* demais em arrumar tudo. Na tarde do dia seguinte voltou o jovem e disse que era urgente a partida. Assim saíram naquela mesma tarde e cedo, no dia seguinte, algumas famílias de Las Conchas foram atacadas pelos Ayoreos (presume-se que seja no ano de 1947).

“Quando ban a pescar, invocan este Dios aquatil; pónense primero los hechiseros a orilla del río, y comiensen a chupar tabaco, arrojan el humo al agua, y le hasen esta oración: *Ysituu achisionasiri niimitata achiato oñe saañõ* etc.^a embarbascan, flechan, y cargan sus panaquis. Aparésese este Dios al sacerdote, y dísele: ya e dado pescado a mis hijos; voy al templo a que me lo correspondan” (Caballero, 17/07/1706 MyC I: 65-82 in Sanz, 1933: 28).

Fernández fala dos rituais com fumo relacionados à pesca para agradecer aos *Isituús* (I 1895: 275). Alguns autores falam da perspectiva chiquitana de conformação e paciência, fruto da crença na reencarnação da alma humana, algo relacionado com os *hitchis*, conforme Fernández, I, 281: “Después de un descanso en el cielo, cuya duración corresponde al tiempo de la vida pasada vuelve el alma a la tierra. La nueva vida está regida, como las anteriores, por un destino que no puede ser cambiado. Concuera con el carácter sereno y despreocupado del chiquitano” (Hoffmann, 1979: 110). Penso que falta uma linguagem adequada para expressar a cosmologia chiquitana que vai sendo traduzida para outras culturas e línguas. Não se trata de acomodação nem de reencarnação simplesmente, mas numa crença na continuidade da vida humana e dos *hitchis*, pois os elementos da natureza possuiriam *hitchis* como os seres humanos possuiriam alma.

Para os Chiquitanos, os elementos cósmicos são seres humanos passíveis de se transformarem em animais, plantas, fenômenos naturais e corpos celestes. Parece-me que

⁷⁹ Os Chiquitanos brasileiros falam *diiritiurch* para os *hitchis* da Serra de Santa Bárbara ou do Monte Cristo.

no mundo chiquitano não há distinção essencial entre o ser humano e a natureza, o mundo é povoado por seres espirituais ou “sobrenaturais” que se expressam de diversas formas e se apresentam aos humanos em forma humana, como animal fabuloso ou com forma híbrida, metade humana e metade animal.

“Al dueño de todos los animales se lo puede ver cabalgar sobre un anta (tapir⁸⁰) por el bosque⁸¹. Otras de estas deidades se aparecen al hombre en forma de anaconda. Una especie de duende es jakotas⁸², un hombrecito de largos cabellos rubios que se burla de los hombres y los atrae con una música maravillosa para hacerles perder el camino. Cuando se hace ver se le aparece al hombre bajo la forma de una hermosa mujer y a la mujer como un joven encantador. El curandero sabe comunicarse con todos estos genios de la naturaleza, puede transformar-se en cualquier animal, con preferencia en víboras, onzas o pájaros y, si quiere, se pierde de vista” (Hoffmann, 1979: 111).

A avó de Silvia Tacoó Chuvé, do NAMEE, Dona Maria Tomichá, casada com Sebastián Chuvé (†), me falou de um caçador chamado Baltazar que ficou “encantado” no Serro, próximo de San Ignacio, que amedrontava o povo. Em Santa Ana também um senhor sumiu no dia 01/05/2011 e não foi mais encontrado e algumas versões o tem como encantado. Dizem que Baltazar sumiu depois que foi implantada a cruz e foi construída a igreja Nossa Senhora de Fátima nos anos 1950 no alto deste Serro de Baltazar.

Don Lucho de Santa Ana usa outra expressão para falar do *hitchi* dos **animais**, o *nichich nomoquinhaca*. O dono dos animais seria diferente em diferentes zonas. Gutiérrez fala do *hitchi* “el negro” que aparece como um homem alto e magro com veste negra e comprida e possui um buraco escuro nas costas, seu corpo é coberto de pelos como um animal, anda montado numa anta que seria o “cavalo de Lúcifer”. Percebo que há uma tendência a demonizar as tradições chiquitanas anteriores ao cristianismo. As vezes que associei Sílvia Tacoó, em brincadeira, a uma *hitchi*, ela não gostou. José Ramos, conhecido como seu Ito do Portal do Encantado, disse que a casa ou o curral onde este *hitchi* guarda os animais, é dentro da Serra. O Portal do Encantado só pode ser aberto pelo *hitchi* dos animais que os cuida para reproduzirem-se e os protege contra os abusos dos caçadores. Por isso seu Ito fala dos interditos relacionados à caça, ou seja, o caçador deve ser certo, não pode deixar o animal ferido, matar somente o que é necessário para comer, não deve vender sua carne, não deve capturar filhotes para vender. Caso o caçador observar estas regras, continuará recebendo a caça, algo semelhante ao relatado por Riester (1976: 152-3). No item 3.2.3.3 conheceremos melhor os *yarituses* de San Javier e San José

⁸⁰ Segundo Don Lucho, o homem fala *notapaquich* e a mulher fala *tapaquich* quando querem referir-se à anta. Segundo Áurea Santana, no Brasil, seria *nokutapakich* e *kutapakich*.

⁸¹ Os Chiquitanos protestaram contra a substituição de uma imagem velha do padroeiro por outra nova com o argumento que não iriam mais ter sorte na pesca e na caça (Riester, 1971: 68). Isso é coerente com o modo de conceber um *hitchi* para cada Serra, fonte ou lago.

⁸² No Brasil, *vatokarch* é uma pessoa ou coisa baixa.

de Chiquitos e os *chininizes* ou *saltarines* dos *pueblos* de Santa Ana e San Ignacio que aparecem nas festas patronais com animais empanados e recebem este nome por causa do chocalho feito com caroços de uma “planta mágica” que chamam de *chininizes* que trazem amarrados nos joelhos.

I.3.1.1 - O território chiquitano visto a partir do Brasil

“... pois os Hespanhoes tem feito publicar em varios impresos, que o Cuyabá está dentro dos seus dominios” (Alexandre de Gusmão, Secretario do Conselho Ultramarino, por ocasião do Tratado de Limites ajustado com S. M. C. em 15/01/1750 in Cortesão, Execussão do Tratado, parte V, s. d.: 499).

Um estudo da cadeia dominial das terras tradicionais chiquitanas no Brasil desmascara o processo de apropriação destas terras indígenas pelos militares destacados para os Quartéis na fronteira, pois estes percebiam que os Chiquitanos não possuíam papéis das terras onde moravam. Assim estes militares ou políticos que tinham acesso ao governo requeriam as terras para eles. Vimos que muitas das terras de domínio coletivo das diferentes etnias indígenas que me ocupam neste trabalho, pertenciam ao território da *Missão de Chiquitos*, estavam numa região de fronteira mais ou menos demarcada pelos Tratados entre Espanha e Portugal. Com as Repúblicas da Bolívia e do Brasil estas terras passaram ao controle estatal e a categoria “terra devoluta” na Lei de Terras de 1850, foi uma das estratégias para entregá-las aos latifundiários privados.

O professor João Pacheco de Oliveira Filho propôs pensarmos as relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional mais ampla através do conceito de *territorialização*⁸³ desenvolvido a partir da análise das situações coloniais relacionadas aos indígenas nas Américas. A partir de então, os antropólogos/etnólogos passam por essa temática e a conectam com a etnicidade, o poder colonial e as terras indígenas “para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro do Estado-nação” (Oliveira Filho, 1998: 55). Desejo salvaguardar o protagonismo dos próprios índios na elaboração de sua identidade étnica e valorizar sua agência, e não ficar somente no determinismo social da colonização. Oliveira Filho, no contexto do nordeste brasileiro, observa que a apropriação do processo de identificação étnica está relacionada à reivindicação dos direitos ao território tradicional.

“O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de ‘índios do Nordeste’” (Oliveira Filho, 1998: 60).

⁸³ Para Oliveira Filho, territorialização é “uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais” (1998: 56).

No caso dos Chiquitanos no Brasil, vimos que atualmente a maioria não quer ser identificada como indígena, mesmo que isso pudesse trazer acesso ao território como “donos” e não como empregados. As reflexões em torno da territorialização e identidade étnica são constantes na Etnologia, e a Antropologia tem se debruçado seriamente neste campo com o objetivo de um conhecimento científico dos fenômenos que envolvem os povos indígenas.

A noção de *territorialização* como um processo de reorganização sócio-cultural dentro do contexto específico dos Chiquitanos auxilia a compreender o processo histórico de usurpação de suas terras e das pressões internas e externas que produzem contornos singulares no modo de ser chiquitano que são reelaborados como atos políticos e simbólicos de construção da identidade. Nos próximos itens mostrarei com mais detalhes a linha do tempo cronológico que marcou os tempos coloniais com o avanço desde Asunción do Paraguai para fundar a primeira Santa Cruz, *la Vieja*, em pleno centro do que era a Chiquitania, ou seja, perto do local que depois se tornou um *pueblo misional*, no caso, San José de Chiquitos. Importante aqui é recordar que foi no tempo dos jesuítas que se alcançou a formação étnica da Chiquitania. A posterior colonização vinda da nova Santa Cruz de la Sierra, além do Rio Grande ou Guapay, levou muitos Chiquitanos na direção do Brasil. Isso faz-me refletir a respeito dos vazios na historiografia a respeito dos Chiquitanos como indígenas na fronteira do Brasil.

Desde o tempo do Brasil Colônia (dos bandeirantes), o Oeste era terra a ser conquistada. Os relatos de ouro e promessas de grandes riquezas estavam no imaginário dos brasileiros do litoral. Na medida em que Portugal ia ocupando os “espaços vazios” do interior, alargando as fronteiras de fato e nos Tratados, foi subjugando os povos indígenas e aprendendo as estratégias para usurpar os bens alheios, não considerando os índios como “donos”. A Missão de Chiquitos é mais recente que a Missão do Paraguai e a Missão de Mojos. Os portugueses-brasileiros já haviam aprendido a tomar de assalto as Missões do Guayrá e levar os indígenas como escravos para as fazendas em São Paulo e no litoral. A região de Cuiabá e Vila Bela teve também esta história dos “brasileiros” que foram invadindo e ocupando os espaços indígenas para levá-los como escravos e explorar suas riquezas minerais. No nosso caso, Vila Bela está mais próxima e manteve relações diretas na Chiquitania. Por isso vamos conhecer melhor esta história.

Os *Anais de Vila Bela, 1734-1789*, apesar de ser uma visão dos governantes de Mato Grosso, permitem ver os Chiquitanos na fronteira que procuravam aproveitar-se da rivalidade luso-espanhola. Nos primórdios de Vila Bela, desde o descobrimento de ouro no rio Galera, chapada de São Francisco Xavier em 1734, o índio está presente: “Ficou Artur

Pais na dita paragem com o gentio que haviam conquistado” (Amado & Anzai, 2006: 39) e, no arraial de Santa Ana: “deixando dois índios à espera de seu irmão” (Amado & Anzai, 2006: 40). Em 1738, sabendo das Missões de Chiquitos, mandou o Brigadeiro Antônio de Almeida Lara a Antônio de Almeida Morais, “homem bastardo, a examinar, com ordem que, topando com aldeias de Castela, voltasse. Daqui seguiu abrir essa conquista ao gentio” (Amado & Anzai, 2006: 44). Oficialmente, a escravidão seria do “gentio” e os Chiquitanos diriam dos “bárbaros”. Em 1742 aparece a intenção de *negócio* por “estarem perto destas minas as missões dos índios de Espanha” (Amado & Anzai, 2006: 45) e, em 1747, fala do rio Guaporé, “tratando e comunicando com os padres missionários das Índias de Espanha” (Amado & Anzai, 2006: 48). Em 1751 “Veio por terra até a Chapada, como foram o padre Agostinho Lourenço, missionário da Companhia de Jesus⁸⁴” (Amado & Anzai, 2006: 51), com a intenção de fundar missões concorrentes com Espanha.

I.3.1.2 - Vila Bela e as Províncias de Chiquitos e Mojos

Vimos que o local de Vila Bela foi estratégico para assegurar a entrada dos portugueses na Província de Chiquitos. Agora também rapidamente podemos observar que foi também fundamental para a tomada de parte destas Províncias. Os principais documentos são os próprios Anais de Vila Bela que procuram justificar esta invasão, com versões melhoradas desta história oficial nos acréscimos feitos em momentos posteriores.

Santa Ana de Velasco tornou-se capital da Província de Chiquitos ainda no século XVIII e vamos ver que incrementou e se fez desaparecer o caminho missional para Vila Bela no item II.2.1. Muitos Chiquitanos estavam debandando principalmente na época das

⁸⁴ O Governador de Mato Grosso, Rolim de Moura, trouxe “os Reverendíssimos Estevão de Castro e Agostinho Lourenço, religiosos, missionários da Companhia de Jesus, que, conforme as ordens de Sua Majestade, se deviam empregar na fundação das aldeias que fossem necessárias para se agregar o gentio manso que se achasse disperso pelos moradores do Cuiabá e Mato Grosso; e continuar, depois, na conservação do mesmo que ainda se achava nestes sertões” (Amado & Anzai, 2006: 72). Na aldeia Santa Ana da Chapada, perto de Cuiabá, o trabalho deu certo, mas no Guaporé não foi assim: havia indisposição “das nações gentílicas a que os sertanistas tinham arruinado rio abaixo, ordenou ao sobredito padre rodasse pelo Guaporé, já naquele tempo muito freqüentado, permitindo-lhe também licença para entrar nas missões de Castela, mandando por ele, nessa ocasião, oito índios que por vários incidentes dali tinham sido extraídos” (Amado & Anzai, 2006: 73). A constatação era que muitos índios vinham da Missão de Chiquitos e Mojos e dever-se-ia fundar uma Missão na região que os jesuítas espanhóis haviam deixado. Suposto está que a ação dos jesuítas seria diferente da ação que vinham tendo os “sertanistas” portugueses: “Por isso que o gentio que dali livraram os missionários se acha hoje muita parte dele estabelecida da banda ocidental, em três missões: São Simão, São Miguel e Santa Rosa. Mas, o que conquistara os nossos sertanistas, quase se extinguiu. Principalmente sabemos se acabou a nação dos Curicharas, Amios, Mabas e outros, sem que no presente estabelecimento da missão se achasse um deles, nem no lugar das suas naturalidades nem em Mato Grosso, mais que um ou outro indivíduo. [...] A autoridade com que os sertanistas faziam essas conquistas era a cobiça. O método ou leis que seguiam era a desumanidade, porque, abeirando as rancharias em que viviam os bárbaros, acabavam nas bocas do fogo todos os que naturalmente pegam em arcos para a sua defesa. Metiam-se os rendidos em correntes ou gargalheiras. Depois se repartiam pelos conquistadores, que os remetiam para as novas povoações, em contrato de vendas. A essas ações tão injustas acompanhavam atrocidades inauditas e indignas” (Amado & Anzai, 2006: 75). Era o ano de expulsão dos jesuítas na coroa portuguesa e o indigenismo adaptado do Marquês de Pombal permitiu que esta denúncia aparecesse oficialmente neste *Anal* que não tem indicado seu autor, mas que parece teve assessoria do jesuíta Agostinho Lourenço: “Com essa notícia saiu o padre Agostinho Lourenço da missão de São José, aos 19 de fevereiro de 1759” (Amado & Anzai, 2006: 78).

secas pelos campos e cerrados para o lado do Brasil. Trata-se de uma região de fronteira e a possibilidade de cruzar estas fronteiras sempre existe. Na fronteira, dependendo das condições de vida impostas pelos governos, os cidadãos possuem mais opções de escolha do que suportar simplesmente os desmandos das autoridades. Vila Bela, depois que foi fundada pelo Brasil, em 1752, estava vinculada com a província de Mojos pelo rio Guaporé e a Província de Chiquitos tinha caminhos para Cuiabá pelo Registro do Jauru e Cáceres. Mas esta região chiquitana também teve muito influxo nas fronteiras e interagia intensamente com Vila Bela para demarcar as fronteiras dos Impérios.

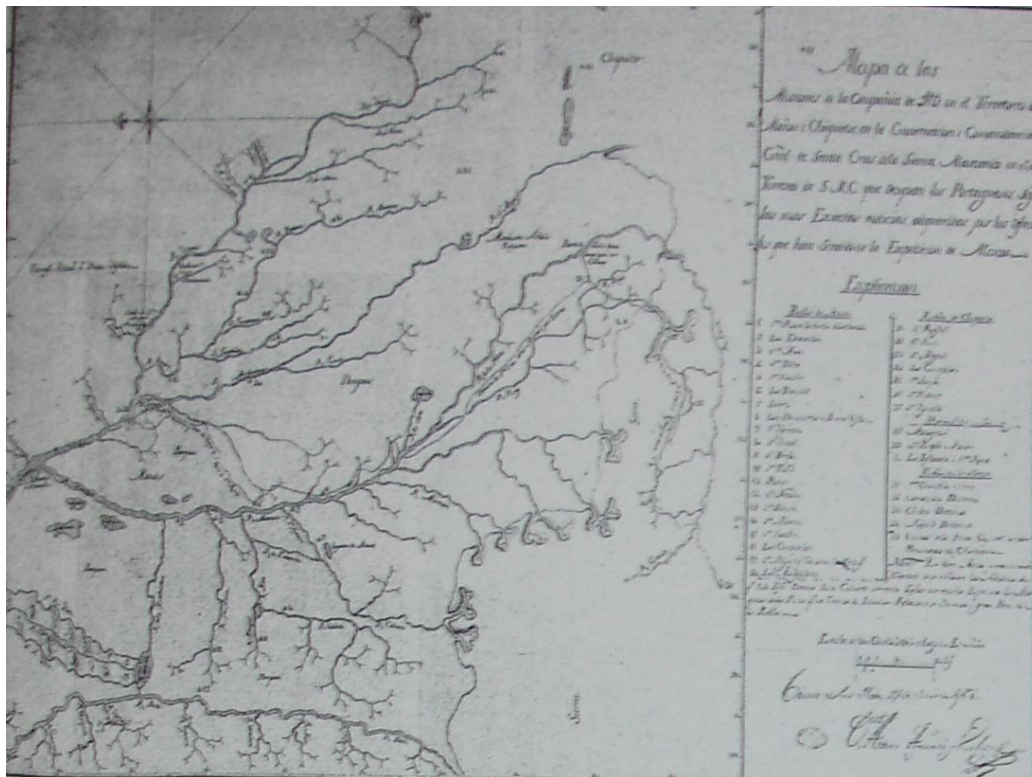
Nos *Anais de Vila Bela* as histórias são típicas: três soldados dragões deserdaram de Vila Bela para o lado de Castela. Na hora da prisão, um deles foi morto. Este carregava a hóstia consagrada como *amuleto*, o que justificou sua morte, por ter praticado um sacrilégio, o “escândalo” era geral, também dos dois companheiros presos, não por causa da morte, mas porque estava levando a hóstia consagrada sem permissão. Mas este fato mostra que se pressionava para que ninguém passasse para o outro lado da fronteira, porém, os índios castelhanos, Chiquitanos e Mojenhos, eram atraídos para os lados de cá.

Os jesuítas eram um estorvo para a perspectiva dos governos “seculares” que estavam chegando com o iluminismo, o que culminou nas idéias da Revolução Francesa. A expulsão dos jesuítas no Brasil em 1759 não permitiu dar continuidade aos aldeamentos de Santa Ana e São José nesta região de Vila Bela, nem de Santa Ana, na atual Aldeia Velha da Chapada dos Guimarães, perto de Cuiabá. Depois de oito anos aconteceu a expulsão do Reino de Castela, o que fragilizou as Missões de Mojos e Chiquitos. As “riquezas” destas Missões tornaram-se mais disponíveis para os contrabandistas e usurpadores portugueses e espanhóis. Os *Anais* mostram a quantidade de muares, bois e cavalos que passaram para o lado de Mato Grosso, e a entrada dos portugueses para o lado de Castela, usando os espaços das estâncias das Missões que já estavam estabelecidas anteriormente.

Observo que os silêncios e a invisibilidade em relação aos indígenas na fronteira no século XIX e XX é uma escolha estratégica, passou justamente pela adesão mais ou menos consentida dos próprios Chiquitanos que se sentiam inseguros tanto em relação ao Estado do Brasil, quanto à Bolívia. As mudanças das fronteiras do Brasil para dentro da Chiquitania mostram o descaso com os Chiquitanos. Mesmo o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon que criou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910 e que chegou a colocar um Posto das Linhas Telegráficas em Salitre, onde hoje é Porto Esperidião, outro em Pontes e Lacerda e outro em Vila Bela, não mapeou as muitas comunidades Chiquitanas na região. De certa forma, o Marechal Rondon trabalhava na perspectiva de integração dos indígenas, por isso associou os “bugres” Chiquitanos aos já assimilados ou

integrados na sociedade ocidental, brasileira ou boliviana. Desta forma, como faz a sociedade em geral, também a FUNAI, criada em 1964 para substituir o SPI, ainda resiste nos dias de hoje a aceitar como índios os que vivem nas cidades e estão fora dos estereótipos dos “índios do Xingu”. Porém, Frederico Rondon foi de Cáceres a Vila Bela e deixou registrada esta presença chiquitana, o que permite ter uma idéia de parte desta ocupação da fronteira pelos Chiquitanos por onde passou, isso em 1936 (ver item II.1).

Os documentos históricos mencionam os Chiquitanos que fundaram Cáceres e a maioria das comunidades existentes nesta fronteira desde Corumbá (MS) até Vila Bela da Santíssima Trindade, como indígenas. De um momento em que a região ocupada pelos Chiquitanos era da Missão de Chiquitos para o momento posterior republicano em que se formavam os Estados Nacionais, importante é lembrar que as Guerras pela Independência na Bolívia (início do Século XIX) levaram muitos Chiquitanos para o outro lado da fronteira (Brasil), conforme mostrei anteriormente. Foram os Chiquitanos que sustentaram a extração da borracha na parte mais amazônica do Departamento de Santa Cruz, este foi um motivo para se espalharem para o lado da fronteira com o Brasil. Já no século XX, apesar de estarem presentes na Guerra do Chaco, muitos Chiquitanos preferiram novamente afastar-se do conflito, e cruzar a fronteira para ficar “em paz” no Brasil.



“Mapa de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Territorio de Mojos y Chiquitos en la Governacion y Comandancia General de Santa Cruz de la Sierra Marcando en él, el Terreno de S. M. C. que ocupan los portugueses. Segun las mas Exactas noticias adquiridas por los oficiales que han Servido en la Expedicion de Moxos”. 1764. Archivo de Indias. Sevilla. La campaña de Antonio Aymerich y Villajuana en defensa de Moxos y Chiquitos. in: Furlong, 1936 et Querejazu, 1995: 318 e 329.

Neste mapa, ao lado está a numeração dos *pueblos* de Mojos (1-20), Chiquitos (21-27), *pueblos* tomados pelo Brasil (28-30); “pueblos en la Sierra” (31-5), o que nos dá uma idéia da ocupação humana na região das Missões. Os três *pueblos* destruídos pelo Brasil são mencionados: Santa Rosa, San Miguel, San Tadeo.

“Y todos estos pueblos que se habían conservado muchos años antes de la venida de los portugueses se han asolado de una terrible peste que sin interrupción en seis años enteros abrasó su contagio aquellos tan hermosos pueblos con ruina de sus habitantes, y lo que se observó con refleja y no poca admiración fue que principio tan grande mal con la venida de un jesuita portugués, P. Agustín Lorenzo, que habiendo venido hasta Matogrosso en calidad o ministerio de director de su gobernador, D. Antonio Rolim de Moura [...] a cuyo regreso a Matogrosso dejaron sus conductores el contagio que ha hecho riza en nuestras misiones de Baures” (1764 in: AGI Charcas, 506 in: MyCh I p. 33v).

Por causa destes conflitos, no Archivo da Província SJ de Toledo, documentos comprovam que o Presidente de Charcas, Don Juan de Pestaña, pensava numa guerra contra os portugueses, por isso solicitou informações do provincial jesuíta. Os dados são que praticamente todos os *pueblos* de Mojos possuem comunicação no tempo das chuvas e na seca por água e alguns possuem também comunicação por terra no tempo de seca.

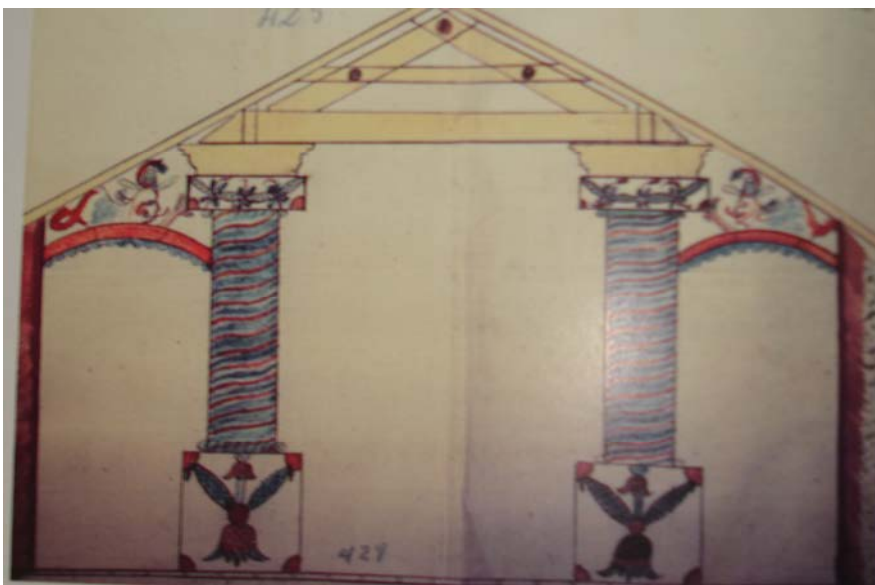
De uma ou de outra forma, outras fontes são mais ricas pelos comentários a respeito das Missões jesuíticas, pois aparecem em momentos distintos. O texto abaixo parece auxiliar a compreender o modo como os Chiquitanos falam deste tempo que viveram com os jesuítas e do perigo de um “Estado independente” no coração da América.

“Los indios habían sido tratados por los españoles como máquinas de producir la riqueza; y por los portugueses como esclavos y como bestias feroces. Los jesuitas les hablaban paternalmente y las tribus se acogieron a esa sombra cariñosa. Sobre este principio reposó la fundación de la célebre República Española de los Jesuitas” (Alegato de la República Argentina sobre la Cuestión de Limites con el Brasil en el territorio de Misiones, sometida al Presidente de los Estados Unidos, Washington, 1894).

E se aqui na América do Sul as fronteiras eram instáveis e provocavam conflitos, também na Europa os piratas e holandeses enfrentavam o comércio de Espanha e Portugal que tinham fontes de ouro nas colônias. Por exemplo, em março de 1710, o padre Francisco Burgés, com 46 jesuítas que vinham para a Província do Paraguai, foram “apresados por los holandeses [...] despojados de todo, de libros, vestuário, cartas y papeles” (in: MyC III, p. 8v) em Lisboa, por isso tiveram que voltar a Sevilla e depois embarcar para Buenos Aires.

Um outro aspecto é que o governo espanhol já não precisava mais dos jesuítas para “pacificar” os índios. O padre Lardín afirmou em 1761: “no hay ya infieles en estas cercanías a quienes se pueda ir, porque todos los que había en estos dilatados montes por espacio de cien léguas, los tenemos ya en estos diez pueblos” (Anua de las misiones de Chiquitos en el año de 1761, AGN-BN leg. 367 doc. 6467). A ocupação mais intensa dos portugueses com a

implantação de Vila Bela e Cuiabá para o lado da fronteira com o Brasil passaram a resistir sistematicamente às entradas dos jesuítas espanhóis. A missão de Santa Rosa tornou-se o presídio Conceição ou Forte da Conceição (Bragança) conforme suplemento do Anal de 1760 (Amado & Anzai, 2006: 144-5). Depois da expulsão dos jesuítas na Espanha, 1767, a vinda de Chiquitanos e Mojos para o lado do Brasil tornou-se mais freqüente, muito mais do que mostram os registros oficiais: “tinham vindo uns índios de Castela fugidos” (Amado & Anzai, 2006: 179). Nesta época também começou-se a buscar passagem para Cuiabá que se tornava cada vez mais forte que Vila Bela e o Registro no Rio Jauru ganhou mais importância como caminho de comércio das Missões: “nas margens do rio Jauru, apareceram 32 cabeças de gado, estranho, mas doméstico, que se julgou ter desgarrado das missões de Castela mais vizinhas [22/1/1772...] segunda aparição de gado castelhano, ao todo sendo 13 ou 14 cabeças [29/9/1772]” (Amado & Anzai, 2006: 183-4). Pela “via de Chiquitos, em direitura ao porto do Jauru” cinco contrabandistas trouxeram mais de 100 mulas (dia 17/05/1775). Na volta, os portugueses comunicaram-se com os Chiquitanos de São João Bautista onde compraram mais de 400 cabeças de gado vacum “por preço muito módico”, ou seja, em troca de roupas (Amado & Anzai, 2006: 198).



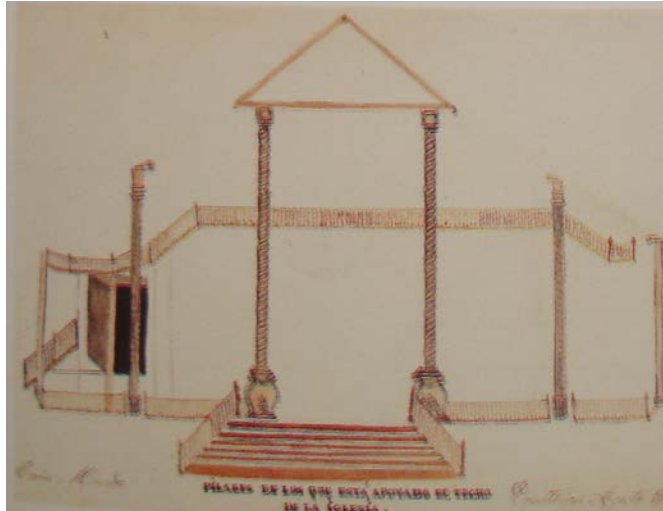
Aquarela que representa o interior da igreja de San Juan de Taperas, em 1786, quando foi trasladado o *pueblo* para o local atual. Archivo Nacional de Bolívia (in: Querejazu, 1995: 362).

No final de do mesmo ano de 1775 “entraram nesta Capitania 12 índios

pelo Registro do Jauru, fugindo da missão de São João de Chiquitos” que “foram mandados por sábia providência de Sua Excelência para a aldeia da Chapada de Cuiabá, em que há índios portugueses e também castelhanos vindos da missão de Exaltação e de outras” (Amado & Anzai, 2006: 198). E aqui uma nova versão para o nome da cidade de Cuiabá: uma nação indígena vinda da Missão de Exaltação (Mojos) para a aldeia de Santa Ana inicialmente dirigida pelos jesuítas na atual Chapada dos Guimarães.

“Pilares en los que está apoyado el techo de la iglesia”. Exaltación, na Missão de Mojos. Melchor María Mercado. 1859.

Archivo Nacional de Bolívia (in: Querejazu, 1995: 359). Os jesuítas haviam construído um dique em torno do *pueblo* de Exaltación “de la nación cuyaba, de lengua distinta de las otras naciones” (Informe do superior de Mojos, Padre Beingole copiado pelo governador de Santa Cruz de la Sierra, em 1764 in: AGI Charcas, 506 MyC I, p. 32).



“Pouco depois vieram outros índios” (Amado & Anzai, 2006: 201), o que mostra o *Registro*

do Jauru como caminho dos dissidentes da Missão de San Juan de Chiquitos. Em 25 de dezembro entraram no Registro do Jauru “Passadores” com 15 peões e 564 bestas. “No mesmo dia entrara no dito registro 25 índios da missão de São João, com trezentos bois e 11 cavalos” (Amado & Anzai, 2006: 201 e 216). E a estratégia depois de expulsos os jesuítas era atrair os Chiquitanos e os seus bens: o vigário de Vila Bela, Estevão Forro, foi enviado à Missão de São João “acariciando o cura dela, frei Ildefonso, pois que estes são motores de tudo nas missões castelhanas” (Amado & Anzai, 2006: 202). No dia 15 de julho de 1778,

“partiu o cabo-de-esquadra José de Santiago com uma escolta de auxiliares e pedestres para a aldeia de Santa Ana, da Província de Chiquitos, com uma carta de Sua Excelência para o seu cura, e com um índio que com mais três, que depois fugiram, foram presos no registro dos Barbados, onde se achava um nosso destacamento auxiliar no ano de 1777. [...] a dita aldeia desta Vila 35 léguas, sem mais incômodo de passagem que a dos rios Alegre e Barbados [...] terá duas mil almas” (Amado & Anzai, 2006: 216).

E o termo de fundação de Vila Maria do Paraguai em 6 de agosto de 1778 indica que o lugar já existia como povoação de Chiquitanos, mas que foi incorporado ao “seu reino” por Sua Excelência Luiz de Albuquerque. “Na dita povoação se acham 161 pessoas de ambos os sexos, em que entram [ilegível]... perto de cem índios de ambos os sexos que haviam desertado este ano, por várias vezes, da missão de São João, da Província de Chiquitos, pela porta do Jauru” (Amado & Anzai, 2006: 216-7). Mas não é só na fundação que a maioria da população era chiquitana, depois foram chegando mais parentes Chiquitanos e outros. Em 30/11/1782 “foram mandados para Vila Maria do Paraguai seis índios que vieram fugidos das missões de Espanha, buscando asilo como homens livres” (Amado & Anzai, 2006: 234).

A própria Vila Bela e arredores também era povoada por alto contingente de indígenas, especialmente Chiquitanos e Mojenhos. No dia 13 de junho de 1779 “chegaram a esta Vila sete índios da aldeia de Santa Ana, da Província de Chiquitos, que fica nestas vizinhanças, dizendo que vinham visitar e cumprimentar a Sua Excelência. Nos dias 17, 19, 21 e 22 de agosto chegaram mais outros índios” (Amado & Anzai, 2006: 220-1). No dia 5 de abril de 1781 chegou um índio

“da missão de Santa Ana, e outros com cartas do governador de Santa Cruz” (Amado & Anzai, 2006: 226). No dia 26 de julho de 1782 chegou Custódio José da Silva da missão de Santa Ana,

“dizendo que se achava postado um destacamento de homens, comandado por um sargento de milícias, dez léguas para cá da referida missão, a 26 léguas dos nossos últimos sítios dos Barbados. Diziam que aquele sítio fora já povoado por eles, e que ali fizeram agora uma capelinha, com algumas casas” (Amado & Anzai, 2006: 234).

Este sítio, atualmente próximo de Espírito, foi lugar onde primeiro se iniciou a Missão de Santa Ana. Em 20 de novembro do mesmo ano de 1782 chegaram outros de Santa Ana dizendo que aí viviam cerca de duas mil pessoas. “Disseram mais: acharam abandonadas as estâncias que se diziam de São Xavier e São Joaquim, que só nesta havia uma capelinha, vários casais de índios e uma pequena guarda de milícias” (Amado & Anzai, 2006: 201).

Estas estâncias pertenciam à Missão de Santa Ana. A história oral se encontra com estas informações de alguma forma. Estes lugares das estâncias eram conhecidos pelos aninhos Saravekas que voltaram com os Wanchacas para a fronteira de onde vieram para entrar na Missão de Santa Ana, mas retornaram depois quando os jesuítas foram expulsos da colônia espanhola. Primeiro moraram no rio Alegre onde ainda existem ruínas ou taperas que o pai do Padre Jorge Masay que se assume como Chiquitano e trabalha na região de Campamento (parte da Bolívia atual diante de Vila Bela) sabe mostrar. Depois estes aninhos deserdados foram para o rio Barbados, o que em agosto de 1783 se tornou Casalvasco: “Deixando reguladas e adiantadas as ditas obras, e juntos os antigos e outros novos moradores daquela povoação, que Sua Excelência ordenou se denominasse Casalvasco” (Amado & Anzai, 2006: 240). A atitude chiquitana de plantar uma cruz no povoado não foi bem aceita:

“o alferes que ficara na primeira pousada dos Barbados ali levantara uma cruz alta, e nela as letras ‘Real São Lourenço, 25 de agosto de 1783’. Mandou o capitão-engenheiro e comandante da nova povoação de Casalvasco, que por bom modo e ainda por força, mandasse arrancar aquela cruz, que de alguma forma era indício de nos querer tirar da nossa posse a respeito daqueles sítios” (Amado & Anzai, 2006: 242).

Convém anotar mais alguns dados: Casalvasco, na margem do rio Barbados, é lugar de estâncias de Santa Ana até a região de Registro e Salitre no rio Jauru (hoje Porto Esperidião) e *Paraje de los Moriños*, há três dias de caminhada de Santa Ana. Em 1760 o alferes Bartholomeu da Cruz com sua esposa Ana e o português Custódio José da Silva iniciaram uma fazenda de gado na margem direita do rio Barbados. Em 1783 Luiz de Albuquerque considerou o lugar adequado para guardar a fronteira. Desapropriou e reformou a casa transformando o lugar em Fazenda Nacional Casalvasco com um destacamento militar dentro do aldeamento para índios. O governo de Mato Grosso tinha interesse de atrair os Chiquitanos, mas dizem as crônicas que os povoadores de Santa Ana

“vieram armados” para Casalvasco (Archivo General de la Nación Argentina, sala IX, Justicia, 31-4-1, legajo 12. Expte. 279).

No dia 13 de outubro de 1787 “chegaram da missão de Santa Ana de Chiquitos, fugidos para estes domínios, um casal de índios, com mais um irmão e uma filha” (Amado & Anzai, 2006: 270). O próprio Governador de Mato Grosso trouxe recursos para Casalvasco ao morar ali e servir-se do trabalho dos Chiquitanos. Casalvasco Novo está na margem esquerda do rio Barbados e na outra margem está Casalvasco Velho. Ainda hoje é uma comunidade chiquitana com o sino trazido de Santa Ana e está perto da atual comunidade chiquitana de São Luizito, aos quais se juntaram os *Bororoses* e *Curuminases*, na expressão de Don Lucho.

Houve solicitação que o *Virrei Amat* colocasse as sedes do governo em Magdalena de Mojos e de Chiquitos em Santa Ana ou San Ignacio, isso para segurar a expansão portuguesa (In: Cartas do bispo de Santa Cruz e do Governador de Mojos, 24/03 e 29/05/1770. Archivo Histórico Nacional de Chile, Jesuítas de Argentina, tomo 204, pieza 1).

Em 1777, foi nomeado o governador militar de Chiquitos, Barthelemi Verdugo. A criação do Vice-reino do *Río de la Plata* em 1776, muda a geografia dos poderes estabelecidos, pois Charcas passou a ser administrado civilmente pelo Vice Reinado do Rio da Prata. Em 5/08/1777 o governo político e militar da província de Chiquitos por Real Cédula passou ao capitão Juan Barthelemi Verdugo, ligado a Santa Cruz de la Sierra, que queria “reduzir” a quantidade de índios na margem do Paraguai antes que os portugueses o fizessem.

A opressão dos administradores e comerciantes que se instalavam na Chiquitania crescia paulatinamente em relação aos Chiquitanos. Os cruzinhos abriram alambiques para produzir açúcar e álcool e os índios foram se submetendo ao vício do trago e à miséria. Foram também perdendo o domínio sobre seu território tradicional, pois a mentalidade nova da propriedade privada não se adaptava ao modo de ser chiquitano. Gabriel René-Moreno retrata a situação dramática dos *pueblos* missionais na época da goma: eram cinco mulheres para cada homem velho ao ainda adolescente. Chegou também a exploração do trabalho nos seringais ou “gomales”. Nos seringais morriam seus maridos *borrachos*, escravos e fatigados (1974: 74-75; 404-405). Em abril de 1825 o exército do Brasil, a mando de Manuel José de Araújo, ocupou a província de Chiquitos com a conivência do governador Sebastián Ramos e o pároco de Santa Ana, José María de Velasco. Depois de reconciliado com a república da Bolívia, o governador de Chiquitos, Sebastián Ramos, “Entró varias veces en los sertones fronterizos y exploró los afluentes del rio Jaurú, por entonces

pertenecientes aún a Bolivia, y trató de reducir a los selvícolas **bororós** en un poblado al que dio el nombre de Las Salinas” (René-Moreno, 1973: 558).

Os *Anais de Vila Bela* de 1785 vão mostrando que os índios de Mojos e Chiquitos “migrados” ao Brasil, respondia à estratégia de dispersá-los: estes eram distribuídos entre Vila Bela, Casalvasco e Vila Maria do Paraguai (Amado & Anzai, 2006: 250-2).

A Lei de Terras de 1850 passa a incorporar às terras públicas as terras indígenas quando estes já estivessem “catequizados” ou “civilizados”, atributos que podiam ser aplicados aos Chiquitanos. Esta era uma estratégia para o desaparecimento indígena e o “embranquecimento da raça brasileira”. A estratégia de dominação dos Chiquitanos no Brasil foi perversa: ofertavam-se trabalho nas fazendas e se deslocavam as famílias para uma fazenda e depois para outra, desenraizando-os. Não parece-me equivocado articular o aspecto político-religioso chiquitano para a afirmação étnica e a luta pela demarcação de suas terras tradicionais. Trata-se da utilização política da identidade étnica em prol da sua cidadania ou “florestania”⁸⁵, com participação social, educação diferenciada e etnodesenvolvimento, aspectos das políticas indigenistas presentes entre os Chiquitanos atualmente no Brasil. Esta é a dinâmica das sociedades humanas que brota quase espontânea, mas não é de modo algum simplesmente uma manipulação política.

Com as famílias inteiras indo trabalhar nas sedes das fazendas, as comunidades chiquitanas ficavam cada vez mais pequenas. Então os resistentes do lugar eram forçados por outros fazendeiros que chegavam dizendo que tinham comprado aquelas terras e assim passavam a se deslocar de um lugar para outro em busca de outros lugares devolutos, ou seja, em que a terra não tinha documento. Com violência muitos Chiquitanos foram desterrados e foram desfeitas suas aldeias. Percebo que as diferentes etnias na base da formação étnica dos Chiquitanos fazem com que esta dispersão não seja sentida também de forma tão intensa como seria o caso do deslocamento de uma etnia sem este passado missional. Porém, isso não justifica tamanha violência!

As inúmeras ocasiões em que aparecem urnas funerárias no território tradicional chiquitano quando os fazendeiros passam a desmatar e trabalhar a terra, mostram que os assentamentos indígenas e chiquitanos já ocupavam estas terras há centenas de anos. Mas o modo de ocupar a terra para os Chiquitanos é distinta dos fazendeiros atuais. A relação de uso da terra é comunitária por parte dos Chiquitanos, é de posse como os hitchis que tem o dever de cuidar, não o de propriedade com o direito de desmatar. Essa cosmologia

⁸⁵ Este neologismo usado para valorizar a floresta neste tempo ecológico está querendo chamar a atenção para os direitos de vida digna dos povos das florestas, especialmente os indígenas. Penso que mais fácil é ampliar a cidadania dos que vivem nas cidades e, finalmente articular com a civilização ocidental na qual entraram os Chiquitanos (conforme III.1).

permitiu que os *cruzenhos* na Bolívia ou os “brasileiros” os desalojassem com certa facilidade, pois traziam consigo a perspectiva da propriedade privada, o que facilitou o desterro de quem pensava que a terra era de todos. Os relatos dos Chiquitanos é que os fazendeiros chegavam em suas aldeias ou casas quando viviam mais solitários no seu *chaco* e diziam que aquelas terras eram deles e que eles deveriam sair. Alguns fazendeiros mostravam documentos ilegais de propriedade da terra (muitas vezes falsos) que eram apresentados como forma da legalidade a partir das autoridades brasileiras. Acompanhavam em geral estes fazendeiros as autoridades políticas e policiais (dos Quartéis que vigiavam a fronteira) e os Chiquitanos saíam para não criar maiores conflitos.

Essa situação de alguma forma “obrigou” os Chiquitanos a trabalharem para os fazendeiros. Este contexto aparece de vez em quando no trabalho de campo, como aconteceu no dia 2 de junho de 2010 quando estava comprando duas vacas prenhas para Vila Nova Barbecho de Onofre William da Costa, em Vila Picada, perto da aldeia, quando um Chiquitano começou a falar comigo a respeito das pessoas que viviam primeiro neste lugar. Falou que Henrique Lara era um homem muito “brabo”, até cachorro ele podia amarrar com lingüiça que este não se arriscava em comê-la. Não tinha dinheiro para pagar o trabalho dos peões, mas tinha muito dinheiro para mandar matar. Fiz expressão de estranhamento e esta pessoa insistiu que Henrique Lara não tinha dó de “gastar dinheiro para mandar matar” quem arriscasse ficar no seu caminho.

Em geral não havia reação violenta dos Chiquitanos porque, quando acontecia estas formas de opressão, preferiam sair do caminho e tomar outro rumo, porque, de alguma forma, este sistema era semelhante ao que acontecia no tempo dos jesuítas (item I.3.2.2). Mesmo no período posterior quando as Missões tornaram-se *pueblos* sob orientação das novas repúblicas que passaram a dirigir a legalidade e os relatos são de maior exploração e crueldade. A hostilidade dos fazendeiros chega nos pátios das aldeias. O caso dos muitos governos militares na Bolívia e dos Destacamentos Militares que foram implantados na fronteira Brasil/Bolívia a partir de 1957 também indicam “trabalhos forçados para o Quartel” em troca de certa segurança e poder ficar morando nas terras “tomadas” pelos Quartéis com certa segurança.

Bem recentemente, a abertura da estrada para carros entre as aldeias Fazendinha e Acorizal na T. I. Portal do Encantado, seguindo de cavalo, bois ou a pé um caminho antigo que ligava a aldeia São Manuel que foi dizimada pela varíola e a aldeia Tarumã também indica uma ocupação antiga dos Chiquitanos. Agora este caminho tradicional se tornou estrada, isso foi possível pela chegada da FUNAI que produziu um novo padrão de relacionamento com o “Quartel Fortuna” que está mais próximo da aldeia Fazendinha.

Mesmo assim o processo de ocupação das terras tradicionais Chiquitanas por militares e outros que foram chegando continua. O cacique Cirilo foi ameaçado de morte numa festa de Nossa Senhora de Fátima na aldeia Fazendinha por Adilson Sá, militar reformado, em 2005. Em dezembro de 2010 Adilson Sá Filho fez novamente ameaças a Cirilo na casa de Seu Lorenço e Dona Tereza (Conforme BO na Polícia Federal de Cáceres, 3/06/2011).

Outro caso visível aconteceu na aldeia Barbecho. O fazendeiro cercou a aldeia com arame farpado deixando fora de acesso o córrego e até banheiro da casa de seu Fernandes Muquissai e Dona Elizabete Tossué. O espaço que ele restringiu para os Chiquitanos em 2005 era de cerca de 4 hectares, uma prática de confinamento recorrente na região. Estes atos não intimidaram os Chiquitanos que permaneceram no seu lugar tradicional. Depois o vereador Ailton Picada conseguiu reunir sem-terras para invadir a aldeia Vila Nova Barbecho (cf. documentos da comunidade de 3; 8 e 11/07/2006 Processo 2006.36.01.001484-2, fl 80-91). Por outro lado, o Ministério Público conseguiu liminar do juiz para retirar a cerca em torno da aldeia que cerceava os direitos indígenas desta comunidade a restringindo a 4 hectares. Coincidiu que a cerca foi retirada neste período em que os sem-terras estavam ali a volta (20-23/08/2007: fl. 235-7). Ali próximo, no quintal da casa de Fernandes e Elizabete Tossué, ao lado do banheiro que tinha ficado de fora dos 4 hectares, Pedro Célio estava construindo a casa de sua irmã Celina Rafaela Muquissai que fora escolhida para ser a cacique de Vila Nova Barbecho. E veio a nova agressão: a casa e o banheiro da cacique Celina Rafaela Muquissai foram queimados pelo gerente da Fazenda São Pedro, conhecido como Pedro, acompanhado pelo ex-policia Nelson, em 12/04/2007 (cf. Termo de Declarações 14/2007 do Ministério Público Federal em 13/04/2007: fl 238-9). Somente 2 meses depois é que a FUNAI conseguiu ir ao local verificar os fatos (cf. relatório técnico de fiscalização da FUNAI OSA n. 106/SEP/ em 12/06/2007: fl. 305-8). Estas agressões fizeram com que Celina e sua família não ficassem na aldeia, pois temiam por suas vidas.

Os Chiquitanos da aldeia Vila Nova Barbecho se sentem acuados pelas pressões do fazendeiro Edir Luciano que reivindica o direito das terras tradicionais chiquitanas. No outro lado do córrego Nopetarch, o fazendeiro colocou fogo na aldeia antiga de José Chuvé (†) e José Turfíbio Tossuvé (†) em 2006; 2007 e 2008. No dia de finados de 2008 fomos rezar ao lado desta aldeia porque algumas urnas funerárias apareceram ali quando a Fazenda São Pedro passou o trator por cima do cemitério e lavrou esta terra. Aos poucos os gerentes da Fazenda São Pedro foram separando com cerca a aldeia Vila Nova Barbecho dos recursos necessários para a sua reprodução física e cultural: impedia a coleta de material, a fabricação de potes, de peneiras, o plantio de roças, a caça e a pesca... E

colocavam o gado nas suas plantações e no córrego que fornece água para a comunidade beber, banhar-se, etc.

Ainda não houve a identificação da Terra Indígena Barbecho por GT da FUNAI. O juiz federal substituto Raphael Cazelli de Almeida Carvalho **determinou**: “fixo área mínima de uso exclusivo dos indígenas, contemplando as terras em que situam as plantações dos indígenas e 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, em 325 has” (Processo 2006.36.01.001484-2, fl 514v, no qual o autor Ministério Público Federal pretende garantir os direitos indígenas). O mesmo juiz federal, sem explicar sua mudança e desmandos, em 11 de setembro de 2009, determinou diferente: “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 has para uso exclusivo dos indígenas” (fl 772v). Ou seja, o juiz federal substituto Raphael Cazelli de Almeida Carvalho, desconhecendo a dinâmica das comunidades indígenas, chegou a “declarar a morte” da comunidade ao determinar que os Chiquitanos “a) se abstenham de edificar qualquer obra [...]; b) a paralisação imediata da edificação das obras [...]” (fl 773). No dia 25/11/2010 o juiz federal Paulo Cezar Alves Sodré foi à comunidade Vila Nova Barbecho e não escutou a reivindicação dos indígenas, não levou em consideração o direito tradicional indígena. Em separado, na sede da fazenda de Edir Luciano Martins Manzano, tomou a decisão de diminuir a área desta comunidade de 325 para somente 25 hectares. Depois marcou uma audiência na Subseção judiciária de Cáceres, em 6/12/2010, para impor esta decisão aos Chiquitanos, o que chamou de “pré-acordo de fls. 950/954”. Assim, por ordem do juiz a casa de Saturnina e José, as roças de Pedro Célio e seu Fernandes ficaram do outro lado da cerca e o gado destruiu tudo e continua destruindo o córrego Nopetarch porque cruzam de um lado a outro e provocam grande assoreamento.

O desmatamento nas cabeceiras do córrego Nopetarch e a colocação de serragem na barragem que impede o córrego Nopetarch de correr conforme seu curso normal, algo que foi feito junto da sede da Fazenda São Pedro sem as devidas licenças ambientais, e o gado da Fazenda São Pedro que está atualmente assoreando o dito córrego porque tem livre acesso ao mesmo, atenta seriamente contra a sobrevivência física e cultural dos Chiquitanos da aldeia Vila Nova Barbecho.

Além dos Chiquitanos se organizarem em aldeias que foram se distribuindo no território tradicional, outras divisões internas se manifestaram com mais intensidade, ou foram percebidas assim, com a participação de novos atores sociais como a FUNAI, a FUNASA, a Escola, a Equipe de Solidariedade Chiquitana e outros aliados que produzem um novo momento de interação social e manifestação étnica chiquitana. Estes momentos

são marcados pelos chapéus de buriti, o uso de caixa, bumbo, pífano e flauta que tocam nas festas. A chicha e a *patasca*, as danças e o modo típicos como vivem os rituais religiosos católicos eram apresentados como sinais diacríticos de sua identidade diferenciada. Na linguagem nativa chiquitana oscila-se entre o primordialismo (o umbigo da tua mãe está enterrado aqui, dizia o tio avô para José Luiz Ortiz) e o instrumentalismo que deseja o reconhecimento étnico com direitos diferenciados no Brasil. Este instrumentalismo é usado pelos fazendeiros e políticos locais como uma forma de acusação: a FUNAI está criando novos índios! Trata-se de uma *viagem de volta* da indianidade dos índios do nordeste brasileiro na metáfora de João Pacheco de Oliveira (1999), pois os que se assumem Chiquitanos estão em busca das suas raízes, vão aos mais antigos para buscar a língua, as músicas e danças, os ritmos com os quais se identificam. Na Assembléia dos Chiquitanos em Porto Esperidião (21/04/2007) os Chiquitanos da Vila Nova Barbecho vieram e se apresentaram com a dança da cobrinha. Perguntei de onde surgiu isso, pois não havia visto esta dança na aldeia e o vice-cacique Fábio Flores respondeu: “Fomos até as raízes”.

Muitas apresentações culturais que os Chiquitanos fazem em diferentes momentos, como foi o caso do Seminário de Afirmação Chiquitana em Cáceres em 2006, a Assembléia Chiquitana no Porto Esperidião em 2007, a inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos em 23/06/2009, ou a manifestação cultural intensa no Portal do Encantado por causa da presença do arqueólogo do IPHAN de Brasília, Francisco Antonio Pugliese Junior, que passou pelas comunidades chiquitanas do Brasil no dia 28/05/2011 e visitou os cemitérios e taperas.

Assim os Chiquitanos incorporaram os estereótipos indígenas produzidos neste contexto de identificação étnica num processo de invenção das tradições. Pintaram-se e vestiram-se “como indígenas” para dançar nas apresentações culturais, uma espécie de manifestação cultural estimulado pelo contexto de negação de sua indianidade (Cunha, 2009). Observo que, em geral, são evidentes as formas chiquitanas de manifestação indígena, mesmo que elas também já foram incorporadas pelas populações locais, especialmente em Porto Esperidião e Cáceres. Porém, de modo algum quero dizer que estes estereótipos indígenas sejam sinais de que eles não sejam indígenas, muito pelo contrário, eles querem mostrar que são indígenas nestas apresentações que são artificiais porque fora dos seus rituais tradicionais, um processo de aproximação das suas raízes, do autóctone conforme interpretam que seja o desejo dos órgãos que os acompanham como a FUNAI, por exemplo.

I.3.2 - Raízes chiquitanas

“lh, ela vem. Ela põe a mão para frente, enorme. Capim mexeu redondo, balançadinho, devagarim, mansim: é ela. Vem por de dentro. Onça mão – onça pé – onça rabo... Vem calada, quer comer. Mecê carece de ter medo!” (Rosa, 1969: 129).

Na epígrafe acima, a identificação deste personagem literário de Guimarães Rosa com seu *tio Iauaretê* é um processo que tem a ver com o fenômeno que estou observando entre os Chiquitanos no Brasil. Neste monólogo de alta qualidade, o sobrinho que é o personagem-narrador não possui um nome muito definido, mas sua identificação com a mãe e o “irmão da mãe” é sua marca indígena. O aspecto que desejo ressaltar aqui é sua identificação com as onças ou tigres⁸⁶ que este personagem mata como se quisesse eliminar o ser índio ou o



“selvagem” dentro de si⁸⁷, ou mesmo pode ser considerada uma *predação familiarizante*, segundo Carlos Fausto (item 3.1). Alguns Chiquitanos querem matar esta onça ou este tigre dentro de si, no sentido de negar sua indianidade. Outros Chiquitanos incorporam esta onça ou tigre na forma de levar avante sua luta pela identificação étnica nas aldeias que pesquiso. Observo que esta onça ou tigre (literário ou chiquitano) possui personalidade, é cheio de detalhes que podem ser analisados.

Foto do cacique Cirilo Gabriel Rupe pintado de tigre, mas usando colares, chapéu chiquitano mesclado com cocar e tocando a caixa na inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos (23/06/2009).

Os caciques Cirilo Gabriel Rupe e Florêncio Urupe Muquissai, primos e filhos dos irmãos Lorenço Rup e Nicolau Urupe, pintaram todo o corpo com as pintas de tigre para dançar. Chegaram a brincar para ver quem era o tigre fêmea. A

descrição a seguir é de Mojos, mas a transcrevo aqui porque nos diálogos com os Chiquitanos

⁸⁶ Na língua das mulheres tigre é *burschisch*, na língua dos homens, *noitymurch*. Dizem que Maria Casupá de Santa Ana era uma velhinha desdentada que se transformava em tigre para caçar veados (*urinas*, *Mazama simplicicornis*) porque só podia comer carne macia.

⁸⁷ Em geral o conceito “selvagem” foi usado com preconceitos em relação aos indígenas na colonização das Américas. Claude Lévi-Strauss inovou e trabalhou o conceito “La pensée sauvage” (1997) com grande fecundidade para a antropologia sul americana. Quando analisar o ritual do *curussé*, falarei deste “retorno ritual ao selvagem” na forma como são conduzidas as brincadeiras de sujar os outros, principalmente na terça-feira de carnaval.

percebo uma mesma região cultural e a compreensão em relação aos donos dos elementos da natureza é semelhante.

“Decían que [el tigre] tenía entendimiento más que humano y entendía todas las lenguas y percibían cuanto les hablaba. Cuando el tigre hacía presa en uno o escapaba vivo el otro de sus garras, lo tenían por cosa sagrada y lo veneraban como a un santo, ofrecíanle sacrificio de chicha e incienso en humo de tabaco. Mas no obstante este culto al tigre, se guardaban muy bien de sus garras, siempre que lo podían lo mataban, y en sabiendo que estaba en algún paraje se convocaban para flecharlo” (Anônimo. 1754. APT SI in: MyC II, p. 37).

Desconstruir as capas de interpretações já escritas é sempre um desafio, mais ainda quando vem de muito longe no tempo. Os chiquitanos se apresentam historicamente como heterogeneidades que se aglutinam sob algumas circunstâncias para formar comunidades. Por isso a variabilidade de sua *agency* aponta para o que está por trás de suas ações, seja no sentido de negar ou afirmar sua identidade étnica.

Soube que nos casos em que o pajé ou xamã transforma-se em tigre torna-se mais perigoso. Por exemplo, em San Juan de Macoño e Santa Ana chegaram até a eliminar pessoas que consideravam feiticeiros. Don Lucho falou do poder de Don Justo Siyé que transformava seu cinto em cobra. Este estava para ser queimado três vezes em Santa Ana, mas o corregidor Eloy Toledo impediu e resolveu dar-lhe a pena de 25 açoites com *cola de peji*, para contentar os acusadores. Este saiu do suplício rindo porque dizem que se transformou em Curupahú⁸⁸ para não sentir dor. A partir daí Don Justo Siyé passou a receber o apelido de Curupahú. Na romaria de Santa Ana de 1973 resolveu ficar em Punta Carretera (Brasil), pois ali casou-se novamente com uma menina de 15 anos (cf. Justiniano, 2006: 243-4). Sua sepultura está ao lado de João de Deus Rivas de Neira.

Os Chiquitanos acreditam que os pajés ou feiticeiros podem se transformar em animais (onças, tigres, porcos, morcegos, tamanduá bandeira...) para cumprir suas tarefas. Também a técnica utilizada de sugar com a boca a parte doente era freqüente entre os Chiquitanos. Dona Juana Rivera de Santa Ana chegou aos 100 anos de idade, “con la boca extraía de los cuerpos enfermos infinidad de gusanos, piedras, tierra y otras substancias nocivas” (Justiniano, 2006: 243).

Há um modo de conceber os seres vivos e identificar-se com eles que é próprio dos Chiquitanos. Quero mostrar nesta tese, o quanto isso tem a ver com esta identidade indígena, com sua origem num tempo mítico considerado como selvagem. Algo que pode ser reconhecido na festa do curussé (especialmente de domingo a terça-feira de carnaval), ou

⁸⁸ O *curupahú barcino* ou *colorado* também conhecido como acácia negra adstringente (*Anadenanthera colubrina*) produz na casca um tanino que é usado para curtir couro e produzir goma arábica. A madeira é boa para fazer carvão vegetal (combustível) ou é usado fogueira de lenha e serve também para construções.

ainda em outras danças como a que foi apresentada na inauguração do Memorial, conforme foto abaixo.



Foto dos chiquitanos que dançaram na inauguração do Memorial. Destaque para o cacique Florêncio pintado de tigre ou onça no canto esquerdo (23/06/2009).

Esta *performance* (Victor Turner) da identidade chiquitana, com apresentações na esfera pública da inauguração do Memorial é bem diferente da *performance* dos Chiquitanos na reivindicação do manancial, como veremos no item III.2. Entre os fragmentos da cultura chiquitana que foram mostrados com esta intencionalidade como danças e pinturas, um flagrante para a festa da inauguração do Memorial foi o preparo da chicha de milho. Sem intenção de mostrar para os *posoka*, estavam nas casas amassando o milho com os pilões do modo descrito pelo padre Benavente, em 1717.

“Es muy frecuente entre ellos la harina del maíz que la muelen con una piedra bien grande que dos cargaran la muela más alentada, está hecha en forma de media luna, con mucha curiosidad de suerte que sin levantarla con solo rodarla de acá por allá hacen tan menuda harina como el molino de agua” (Benavente, 1717: MyC II, p. 9v).

Depois de todo o ritual oficial de inauguração do Memorial Chiquitano com mesclas culturais originais na Missa do Crisma presidida por Dom Vilar de Cáceres, estavam alguns mais velhos tocando caixas, pífanos e flautas e os que falavam na língua chiquitana das aldeias do Brasil se divertiam com o modo de falar dos Chiquitanos de Santa Ana.

I.3.2.1 - A formação da Chiquitania por diferentes etnias

“Dês que esse dia, matei mais nenhuma não, só que a derradeira que matei foi aquela suaçurana, fui atrás dela. Mas suaçurana não é meu parente, parente meu é a onça preta e a pintada...” (Guimarães Rosa, 1969: 139).

Os Chiquitanos no Brasil se dizem parentes dos Chiquitanos na Bolívia. Don Lucho insiste que eles possuem *tonadas* (sotaques, ritmos, entonações) diferentes na forma de falar

para diferenciarem os Chiquitanos que provêm de Santa Ana dos miguelinhos, dos rafaelinhos, dos ignacianos, dos concepcioninhos e outros *pueblos misionales*. Penso que a base destas diferenças está nas diferentes línguas faladas pelos indígenas que entraram para a Missão de Chiquitos e foram formando cada *pueblo* com incremento maior de uma ou outra etnia. Em campo percebi que estas diferenças de tonadas na fala de cada pueblo podem ser respaldadas também pelo esforço de distinção nas brincadeiras que caracterizam os aninhos de *pichareros* (ligados aos feiticeiros), os rafaelinhos como *come-cola* (porque teriam até cortado o rabo dos bois que passaram por ali para comer) os inacianos de *chupa-barro* (porque tiveram que beber água suja de barro da represa Guapomó numa grande seca), os miguelinhos de come-turro (porque comiam os caracóis da lagoa) ou *macheteros* porque usavam o *machete* para cortar as árvores e os santiaguinhos de *come-paguió* (fruta típica de Santiago).

O estudo de Luís Palomera Serreinat (2002) a respeito do ritual bilingue nas Missões jesuíticas do Paraguai, especialmente a origem missional do Manual de Loreto (1721) do jesuíta siciliano P. Paolo Restivo⁸⁹ e outros rituais de sacramentos preparados pelos jesuítas e seus colaboradores em guarani e chiquitano, levou-me a um estudo minucioso da liturgia eucarística romano-toledana e da trajetória dos livros litúrgicos na América do Sul, especialmente as *ordines* dos sacramentos (da Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, do Matrimônio e do Batismo):

“el ML es una caja de resonancia de aquel momento histórico y una pieza que en si concentra, expresa o insinua mucho de lo que fue aquella ‘república’ cristiana. A partir del ritual se examinan los aspectos siguientes: el grado de adaptación e inculturación litúrgica; el tipo de religiosidad prevalente que aparece en el texto; la pastoral litúrgico-sacramental de los jesuitas; la coordinación entre labor sacramental y labor social; la formación cristiana que se impartía en los pueblos reduccionales, así como el grado de vida cristiana que se percibe a través del Manual en aquellas etnias” (Serreinat, 2002: 10).

Certo isolamento em relação aos colonizadores de Santa Cruz e aos bandeirantes paulistas permitiu um estilo cultural chiquitano *missionero barroco* passando para o rococó caracterizado como *inculturado*⁹⁰ com o aporte das diferentes etnias associado ao cristianismo

⁸⁹ Entre 1706 e 1708, Restivo esteve em San Javier de Chiquitos para o estudo intensivo da língua Chiquitana. O provincial P. Luis de la Roca disse que o Padre Restivo falava com eloquência em chiquitano: “se dio tan a fondo al estudio del idioma de estos últimos [los Chiquitos], que llegó a hablarlo con suma expedición y elocuencia” (Furlong, 1953-1975: I, 352). Alguns afirmam que seja inspirador do ritual em latim e chiquitano encontrado no povoado missional, no *Archivo Parroquial de Santiago de Chiquitos*: “Texto en latín con muchas partes en lengua Chiquitana. Escritura que imita la letra de imprenta, con las rúbricas en rojo, de escribientes diversos. Se ve claramente que fue muy usado” (Serreinat, 2002: 167). Restivo residiu também em Chiquitos em 1718, foi colaborador imediato do Padre Felipe Suárez nos textos missionais: “es muy probable” ou “bastante probable” (Serreinat, 2002: 169) que seja o autor de *Arte y Vocabulario de la lengua Chiquita con algunos textos traducidos y explicados, 1718*.

⁹⁰ O barroco espanhol aqui tem traços chiquitanos com atenção especial para a visual (cuidado com a arquitetura, a pintura e a escultura) e o auditivo (o teatro e a música): “con tendencia a la hinchazón, a la hipérbole; con tendencia a la búsqueda de ‘lo nuevo’, de ‘lo nunca visto’. Pero sobre todo este Barroco español se caracteriza por la inmersión de sus formas en lo

de origem ibérica. Segundo Charupá (2002), os jesuítas de diferentes nacionalidades⁹¹ contribuíram decisivamente na Missão de Chiquitos para que fosse possível uma sociedade mais idealista, despojada, alegre e festiva. Do centro da Europa vieram: Martin Schmid [1694-1772] e Andrés Roth da Suíça, Juan Bautista Septh, Miguel Stricher e Julián Knogler⁹² da Baviera; Juan José Messner, da Bohêmia.

Contudo as maiores diferenças culturais estão presentes em cada pueblo chiquitano e mereceria um estudo aprofundado. Porém aqui estou buscando aspectos que conformam todos os *pueblos* chiquitanos como uma etnia, não as diferenças. O local de habitação tradicional dos Chiquitanos é conhecido como “terras baixas” e relativamente planas que contrastam com o maciço andino recortado de altas montanhas. O *maciço chiquitano* que faz parte do escudo brasileiro, possui um clima de savana tropical com cerca de quatro meses de seca no inverno e a época de chuvas no verão. Este é o contexto do oriente boliviano e oeste brasileiro entre o rio Guapay e o Alegre e o Guaporé, o Aguapey (Jauru e Paraguai), atualmente conhecido como Chiquitania.

“Habitanla varias naciones y lenguas, si bien todos poco numerosos, lo ordinario no es gente que unos se comuniquen con otros, sino que cada nación o pueblo se conserva en sus distritos sin meterse con sus vecinos más que con el arco y flecha haciéndose unos a otros guerra furiosa sin otro motivo” (Benavente, 1717: MyC II, p. 8v).

As diferentes identidades étnicas que habitavam tradicionalmente o maciço chiquitano possuem suas fronteiras de diálogo e trocas, pois fica cada vez mais evidente que nenhuma destas etnias viviam separadas totalmente das outras que a cercam. A historiografia mostra que as relações de alianças e de guerras eram constantes entre as etnias na região chiquitana e se classificavam como amigos ou inimigos.

O império Inca tinha sua influência também nas terras baixas, pois o desejo de objetos de metal era comum às diferenças etnias. Assim era necessário demarcar algumas fronteiras para reproduzir seu modo de viver culturalmente e se apropriar dos recursos naturais. Os ataques que uma etnia realizava para “roubar mulheres” ou metais, para represália ou mesmo

popular y por su tendencia a masificarse, porque busca su inspiración en la vida del pueblo: de ahí la tendencia al realismo del arte barroco” (Moreno, 2007: 53; 81). Ver o conceito de *inculturação* na nota 342, p. 458 e uso na p. 522 e p. 526.

⁹¹ Foram 65 jesuítas que trabalharam na Missão de Chiquitos, dos quais 59 eram padres e seis Irmãos, 44 vieram da Espanha, 9 da França, 4 da Argentina, 3 da Alemanha, 2 da Suíça, e 1 da República Checa, outro da Itália e outro do Paraguai.

⁹² O iniciador de Santa Ana escreve: “Debemos, por lo tanto, de buscar otros métodos de implantarles el conocimiento, la adoración y el temor de Dios; es decir, debemos hacer uso de cosas exteriores que salten a la vista, que halaguen y se puedan tocar con las manos. Por eso es que tratamos que tengan, en su remoto país de naturaleza salvaje, lo mismo que hay en el mundo civilizado: ante todo, esa casa prodigiosa en la cual nos reunimos y podemos conseguir todo lo que necesitamos si se lo pedimos al dueño de la casa, es decir a Dios” (Knogler in Hoffmann, 1979: 170).

somente para mostrar sua soberania e reproduzir seu ethos, podiam ter uma resposta vingativa ou somente o deslocamento da aldeia agredida para outra região. A decisão vinha da análise cuidadosa das forças em jogo e dos interesses daquela parcialidade étnica. A tecnologia do veneno usada nas pontas das flechas pelos Chiquitanos era um grande elemento de vitória nestes conflitos. Assim também a antropofagia dos Tupis-guaranis gerava pânico nas etnias vizinhas, também entre os Chiquitanos que eram do tronco linguístico *arawak*. Um elemento importante na decisão do que fazer em situações de conflitos era a palavra do xamã que captava as “indicações dos espíritos” na condução de determinada solução para os problemas enfrentados pela etnia ou aldeia.

As concepções de guerra e xamanismo para os coletivos indígenas das terras baixas (cf. Fausto, 2001) permitem uma aproximação dos Chiquitanos reconhecidos nos documentos históricos como mais guerreiros que os Mojos, seus vizinhos, principalmente pelo aspecto técnico do uso do veneno nas pontas das flechas. Certamente este é também um elemento que auxiliou na sua sobreposição às outras etnias que entraram na Missão de Chiquitos. Estas relações interétnicas dos Chiquitanos na fronteira do Brasil com a Bolívia demonstram que o elemento da habilidade bélica é um aspecto relevante para o domínio do território tradicional que levou também ao afastamento dos mamelucos brasileiros e dos *encomenderos cruzeños*. Ou seja, o elemento novo que alterou enormemente as relações interétnicas foi a chegada dos colonizadores da Espanha e de Portugal, de Asunción (Paraguai), Lima (Peru) ou São Paulo (Brasil), o que desequilibrou o processo mais igualitário de forças bélicas das diferentes etnias que viviam nas terras baixas da América do Sul. Essa diferença se deu principalmente por causa das armas de fogo e das epidemias que disseminavam-se doenças contagiosas desconhecidas e dizimavam aldeias inteiras ou mesmo até etnias.



Mapa elaborado por Carlos Alejandro Cirbián Barros (2006: 7) com intenção de ilustrar a história. A linha vermelha mostra o sentido da colonização vinda de Asunción do Paraguai em relação a Santa Cruz de la Sierra, *La Vieja* e *La Nueva*. Observe que a linha vermelha está à esquerda do Rio Paraguai, ocupada hoje pelo Brasil. As flechas pretas sinalizam a fundação de *San Lorenzo el Real* ou *de la Frontera* e sua mudança ou fusão com Santa Cruz na *Punta de San Bartolomé* em 1622, acossados pelos Chiriguanos. Observo que o Pe. José Sánchez Labrador, SJ (1717-1798) estabeleceu novamente a conexão de Chiquitos com a sede da Província do Paraguai, Asunción, antes da expulsão dos jesuítas. San Francisco de Alfaro no mapa de 1775 será mostrado adiante é *San Miguel de Alfaro* ou o antigo *Puerto de Chiquitos*, pois o rio San Miguel era chamado rio dos Chiquitos, o que indica que esta região toda era Chiquitos e concebida como território de influência castelhana que depois se tornou Missão de Chiquitos.

Com este mapa que projeta no passado uma ocupação humana com dados históricos da colonização espanhola penso que é adequado uma digressão pela história do lugar onde se instalou a Missão de Chiquitos, buscando conhecer as etnias que a habitavam tradicionalmente para aprofundar nossa compreensão dos dados que vão sendo apresentados neste trabalho.

Em 16/11/1501, o Papa Alejandro VI, com a *Bula Intercoetera*, concedeu aos monarcas de Castela “as ilhas e terra firme que descobrissem a ocidente” (Charupá, 2002) com a obrigação de converter os índios. Concedeu também aos Reis Católicos o dízimo das igrejas fundadas nos territórios descobertos. Em 1503 o Papa Júlio II, na Bula *Universalis Ecclesiae Regimini*, outorga aos Reis Católicos e seus sucessores o direito de padroado para as igrejas erigidas nas índias ocidentais. “El sistema del Patronato español fue una puerta anchísima para el absolutismo y outro tanto estrecha – cuando no tapiada a cal y canto – para las ideas creativas” (Bartra, 1582-1583: 29). O papa Adriano VI concedeu em 1522 a Carlos V direitos sobre a seleção, exame e veto aos eleitos para as Missões. Em 1541 foi criada a Diocese de Lima (Ciudad de los Reyes) dependente da Arquidiocese de Sevilha. O direito de padroado em relação às colônias espanholas e portuguesas postulava que as decisões da Igreja necessitavam do consentimento do Conselho das Índias. San Toribio de Mogrovejo, canonizado em 1726⁹³, dirigiu o III Concílio da arquidiocese de Lima que chegou a determinar o uso das línguas indo-americanas para a evangelização. Isso levou aos linguistas e gramáticos, tradutores e intérpretes nativos a escrever sermoniários, orações, textos sacramentais e exortações nas línguas indígenas. A diocese de La Plata ou de Charcas (hoje Sucre na Bolívia) criada em 1553, passou a ser arquidiocese em 1611 com os seguintes sufragâneos: a diocese de La Paz, de Santa Cruz (com a Chiquitania), Tucuman e Buenos Aires.

As pesquisas de Roberto Charupá (2002 e 2005) e Catherine Julien (2006 e 2010⁹⁴) são de grande auxílio porque nos dão acesso a documentos históricos que facilitam a compreensão da população do oriente boliviano antes da chegada dos jesuítas.

Asunción, capital do Paraguai, foi fundada em 1537 e foco de expedições mais pacíficas entre as etnias do oriente boliviano porque não eram associadas ao Império Inca. As

⁹³ “Sintió y no sólo conoció la problemática indígena” (Egaña, 1966: 268).

⁹⁴ Catherine Julien fez um belíssimo trabalho a partir dos originais no Archivo General de Indias en Sevilha, na sessão *Audiencia de Lima*: “Por hebrero del año de çinquenta y siete, a su costa y con ayuda del capitan Hernando de Salazar, hizo vn armada de veynte y tres navios, y con çiento y çinquenta [f. 28v] ocho españoles arcabuzeros y jente de a cavallo subio por el rrio de Paraguay, y arriba trezientas y quarenta leguas al norte hasta tanto que no se pudo navegar el dicho rrio; tomo la tierra con la dicha jente por el horden nesçesario; entro siempre al este nordeste, descubriendo y conquistando por la provincia de los xaries, perebacanes, corbinas, ortuqueses, otones, pamonos, xamarecoçes y los chiquitos, todas jentes belicosas, grandes labradores, en donde vuo grandes guaçabaras y contrastes; por la qual dicha tierra, segun la rrelaçion que lleuava, se yua açercando a la tierra de la noticia” (Julien, 2010 doc. 13: 68).

primeiras fontes são documentos desta região de Chiquitos que foram mantidos sob a guarda de Pedro Hernández, cronista da expedição de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1543), de Ulrico Schmidel, cronista da expedição de Pedro de Mendoza (1534-54) e da expedição de Ñuflo de Chávez, da qual desejo estender-me um pouco mais. Em 1542, os documentos comprovam que Domingo de Irala e Cabeza de Vaca fizeram expedições para oeste de Asunción⁹⁵ e para a região que me ocupa. Ali viviam os *Quibaracociés*, próximos dos *Gorgotoquies* e *Quibichicoçies*. Em 1559 chegaram a passar um verão entre os Tapuymiris e adentraram na atual Santa Cruz de la Sierra, lugar dos *Tomacoçies*. Em 1561, Ñuflo de Chaves fundou Santa Cruz, hoje conhecida como *La Vieja*⁹⁶ com grande ousadia. Nesta data foram distribuídas 82 “encomiendas” indicando chefes ou caciques de etnias vizinhas, o que respaldaria esta fundação, próxima do que hoje é San José de Chiquitos, onde fundaram Santa Cruz de la Sierra em 1561⁹⁷. Os que vieram de Asunción seguiram um *padrão* de assentamento que pode ser observado nos registros de concessões das *encomiendas* e a presença guaraníca na região.

“Partió de Asunción en 1557, encabezada por Ñuflo de Chávez, quien había participado en las expediciones de Irala y Cabeza de Vaca al Pantanal. Por ser ‘enferma’ la tierra de los xarayes (Garay, 1899-1901, t. I: 285-293; Julien, en prensa: doc. 10), Chávez cambió de planes, tomando un rumbo oeste y pasando por los ‘xaries, perebaçanes, corbinas, portugueses, otones, pamonos, xamarecoçies e os chiquitos’ (Mujía, 1914, t. I: 57-74; Garay, 1899-1901, t. I: 336-342)” (Julien, 2006: 52).

⁹⁵ “Primero se hizo una exploración inicial, capitaneada por Domingo de Irala en 1542-43, para preparar el paso de otra expedición capitaneada por Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Irala llegó al sur del Pantanal, fundó el Puerto de los Reyes (el 5 de enero de 1544), e hizo unas exploraciones cortas desde la región del Pantanal. La expedición de Cabeza de Vaca partió en septiembre de 1543. Subió el Río Paraguay hasta el Puerto de los Reyes, donde instaló el campamento principal. Desde esta base, varios capitanes hicieron exploraciones en los alrededores. Con un grupo de españoles y sus aliados de Asunción, Cabeza de Vaca exploró hacia el oeste, siguiendo los pasos de García. No fue posible seguir adelante, ni tampoco pasar el invierno en Los Reyes, y toda la partida de exploración tuvo que bajar el Río Paraguay hacia Asunción en marzo de 1544. Al retorno a Asunción, Cabeza de Vaca fue arrestado y puesto en prisión por los oficiales reales” (Julien, 2010: VIII).

⁹⁶ “Bolbio a la dicha gouernaçion por jullio del año de sesenta. Hallo al capitan Andres Manso en armas contra el, no enbargante que le fueron notificadas las proibiciones que de Su Magestad traya. Convino al seruiçio de Su Magestad y paçificação de la tierra prenderle. [...] y al tiempo y sazon que prendio al dicho capitan, hallo levantada toda la tierra, sin comidas, y los naturales de toda la provinçia en los bosques, por cuya rrazon, despues de thener su canpo en paz y concordia, lo dividio en esta manera: enbio vn caudillo en descubrimiento de los anelines, gente comarcana a las fronteras de la tierra rrica, y a Hemando Salazar, con treynta españoles, dexo en la paçificação de la provinçia de los tamacoçies e sus comarcas en el asiento que antes thenia hecho, y entro con ochenta españoles a la paçificação y besita de la provinçia de los corogotoquies y sus comarcas: bisito en quarenta leguas de thermino ochenta mill fuegos, tierras de grandes comidas y labranças; enpadrono la tierra; fundo en nombre de Dios y de Su Magestad y del yllustre señor don Garcia y Manrique la cibdad de Santa Cruz de la Sierra en lugar comodo de grandes labranças y comidas frutales y pesquerias y casas; 28 abril 1561 y a beynte y ocho de abril del año de sesenta y vno encomendo la tierra a los conquistadores y pobladores della” (Julien, 2010 doc. 13: 68-9).

⁹⁷ Santa Cruz de la Sierra pertencia à jurisdição de Charcas, porém a sua história apresenta singularidades fortemente vinculadas com a exploração do continente a partir do Atlântico que começou em 1516, com a entrada de Juan Diez de Solís no Río de la Plata e a fundação de Asunción, em 1537, que seguiu este propósito. “En nuestros documentos es evidente que la lengua identificada como Guaraní fue usada comunmente en la región del Pantanal en la comunicación entre grupos que no hablaban la misma lengua. Era una lengua de interpretación. Además, aunque podemos constatar que los Guaraní-hablantes de la región del Pantanal hacían expediciones a las serranías sub-andinas, no eran propiamente dicho migraciones. Algunos grupos del Pantanal viajaban al oeste para obtener objetos de metal, y en el caso de que los de la cordillera en expediciones anteriores hubieran hecho cautivos a sus parientes, también viajaban allá para rescatarlos. No pensaban quedarse. Sin embargo, era frecuente dejar algunos miembros de una partida de expedición en el camino para cultivar alimentos, para que la partida tenga qué comer a su retorno. Parece probable que algunos de los grupos Guaraní-hablantes que los españoles encontraron en sus viajes hacia el oeste desde Pantanal eran remanentes de expediciones anteriores” (Julien, 2010: XIII).

A partir de 1561 se encontra a palavra *chiquitos* usada para identificar uma população indígena, *Tauaçicoçis* também chamados pelos Chiriguanaes *tapiomiri*. Esta menção significa na língua Guaraní “esclavos de casas chicas” (padre Samaniego in: Mateos. Historia General de La Compañía de Jesús en la provincia de Perú. Madrid 1944 [1600]; 488). *Tapi* é casa e *miri* é “pequeno”. Isabelle Combès (2010: 128-9) menciona que os Tapuys (coisa comprada, escravos) dos Chiriguanaes da Cordilheira eram os Chanés, ou seja, os “Tapuymiris” ou pequenos escravos ou *pequenos inimigos* (in Métraux, 1942: 122). Diante desta diversidade étnica na região, havia que se perguntar quem eram os Chiquitanos antes dos jesuítas e os que foram chiquitanizados na Missão.

Desde o século XVI, o termo *Chiquito* é uma designação genérica na língua de Castilha que, pelo contexto, que foi atribuído primeiramente a uma etnia e posteriormente a diversas etnias distintas: Piñocos, Taos, Boros, Petas, Chiquitos, Guarayos, Saravekas, Kuruminakas, Otuques, Zamucos, Manasicas, Tapiis, Potororos e outras (conforme quadros das etnias apresentados adiante (in Charupá, 2002). Crequi-Montfort e Paul Rivet (1913), com os registros do jesuíta Hervás, dividem os Chiquitanos em parcialidades, falantes de quatro dialetos: Tao (14 parcialidades), Piñoco (8 parcialidades), Manisi (7 parcialidades) e Peñoqui (1 parcialidade).

Os Chiquitanos habitavam a vasta região compreendida ao norte pelo paralelo 15, ao sul pelo Chaco, a leste pelo rio Paraguai e a região do rio Guaporé ou Itenez (a nordeste). A identificação nacional dos habitantes fronteiriços foi variando conforme as mudanças dos limites da Bolívia na “Província de Chiquitos”, que foi sendo invadida pelo Brasil. *Chiquitano* diz respeito aos moradores desta Província de Chiquitos, que tem descendência predominantemente indígena e que abrangia parte do território, hoje reconhecido como brasileiro, até as fronteiras com os Nambikwaras e os Paresis. No nosso contexto, *Chiquitano* está relacionado aos moradores desta região tradicional de Chiquitos que se reconhecem como povos tradicionais indígenas etnicamente diferenciados, ou seja, chiquitano é também uma etnia indígena no Brasil. Segundo alguns jesuítas citados por Métraux (1942: 122), os colonizadores supunham ser *chiquitos* os índios que habitavam casas redondas e pequenas, com a entrada quase rente ao solo.

I.3.2.1.1 - As diferentes etnias na Chiquitania

Para compreender o contexto hostil e tenso destas invasões dos colonizadores nas terras indígenas, Ñuflo de Chávez fundou também Nueva Asunción (La Barranca) que

fracassou como Santa Cruz. Estes postos avançados da colonização eram atacados pelos indígenas que, por sua vez, eram também “castigados” em expedições de extermínio: “pacífico de nuevo la tierra y enpadrono vn pedaço della, y la encomendo en nombre de Su Magestad a la jente de su compañía; paso a la probinçia de los tamacoçies” (Julien, 2010 doc. 13: 68). Em outro informe, Ñuflo de Chávez, em Lima (1561), também falou dos *Gorgotoquies* e *Chanés* e encomendou os *naturales*.

“Dibidiose la gente en esta forma: [primero] Francisco Rengifo con diez compañeros a preparar el camino por bia de los taguanbuais y descubrir por Anetine, frontera de los yndios que confinan con la frontera de la tierra de los candires, en donde por notiçia comiença la gran poblaçion de la tierra rica; este entro nobenta leguas hasta la generaçion nanbu a las espaldas de Chuquiabo, e fue rreçibido de paz, en donde el caçique de los anetines bino a berse con el; dio la rrelaçion que antes se tenia de la tierra; correspondia por Pocona; [segundo] atrabesando las sierras por rraçon de las aguas, el general con ochenta conpaneros entro a la paçificaçion y bisita de las provinçias de los yndios gorgotoquis y chanes; pacífico la tierra; bisito en contorno de quarenta leguas ochenta mill fuegos; hallo lugar comodo de grandes labranças, pastos, pesquerias y aguas corrientes en donde, en nombre de Su Magestad y del yllustre señor don García Manrrique, fundo la çibdad de Santa Cruz + de la Sierra; encomendo los naturales a noventa vecinos pobladores della, como consta por este rrepartimiento; [tercero] Hernando de Salazar con treynta conpaneros quedo a la paçificaçion de las provinçias [f. 13v] tomacoçies y jores y sus comarcas, donde fue el asiento primero sobre el rrio Chungori [La Barranca], en donde, no estante que los naturales estavan en los bosques, abiendo quemado sus casas y pueblos, por el medio que Dios fue servido, estan oy rreedificados sus pueblos con sus hijos y mugeres y en seruiçio de los cristianos.” (Julien, 2010 doc. 15C: 112 [26 febrero 1561], conforme Julien, 2010 doc. 13: 68-9).

Os documentos do escrivão Francisco Gallego⁹⁸ dão o itinerário de Ñuflo de Chaves em 1560-1, que torna evidente que os colonizadores estavam invadindo terras já ocupadas pelas diferentes etnias: em agosto de 1560, tomaram a província dos *Tamaguaçies* (*Tomacocies*); em setembro empadronou (*padrón*) as terras dos *Gorgotoquies*; em 12/10/1560 empadronou as terras dos *Quibichicoçies* e assentou um “pueblo de españoles” na província dos *Quibaracoçies*; em novembro foi à província dos *Chaneses*, empadronou a província dos *Payçonos* (*Payzunos*) e “tomo posesión” da província dos *Xarionos* ou *Goligolis*, e empadronou esta província e os *Tipionos*, *Chiacanos* e *Abonos* e parte da província dos *Guaracanos* e *Chaneses* (aldeia Tibiono); em dezembro foi às províncias dos “moryones, machacaras, poriones, çinionos, capayxoros e outros”, cerca de 60 mil homens casados. Ñuflo de Chaves também tem um relato da viagem de seu próprio punho, mas o escrivão Gallego é que redige o texto que fornece os dados acima com detalhes porque é ele também que oficializa o

⁹⁸ Ricardo Mujía, 1914, tomo I, Archivo de Índias de Sevilla, Audiência de Lima, legajo 120 e Julien, 2010 doc 15D. No doc. 15B: 99-109, são nomeados todos os caciques e etnias cuja mão de obra foi *encomendada*. Na margem estão os nomes dos espanhóis que receberam estas etnias e suas terras *empadronadas*. Até hoje na Igreja Católica se usa a palavra *encomendação* para o ritual que o padre faz de “encomendar o corpo” de uma pessoa morta que ser enterrado porque este veio da terra e sua alma ou a pessoa mesma é entregue ou encomenda a Deus.

“*padrón*”. Assim Ñuflo de Cháves tomou posse de todas as províncias e a “*gubernación, según consta en el padrón*”. Estes documentos dos viajantes e expedicionários da administração civil, já citados e outros, dão uma idéia de como pensavam os espanhóis e portugueses em relação aos bens dos índios (terra e o que ela continha) e ao uso da força de trabalho dos índios.

A Carta Anua da Província do Peru resumida por Pastells (Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, 1596: 98-9), menciona que os padres jesuítas Samanego, Velázquez, Miranda e o Irmão Sánchez, SJ⁹⁹ estavam na Residência de Santa Cruz, la Vieja, em 1596, que teve início em 1585. Ali na praça estavam, em 1590, “El cabildo, la casa de gobierno, la iglesia matriz, el templo de la Compañía de Jesús y el de la Merced sobresalen del conjunto con sus blanqueadas paredes y sus altos tejados” (Fernández, 1947: 10). Mudou para o lugar que hoje é Cotoca com o nome de San Frnacisco de Alfaro em 1604 (Barros, 2006: 6). Com os ataques dos Chiriguanos em 1621, a nova Santa Cruz se juntou com San Lorenzo de la Frontera. Assim são três igrejas ressaltadas no conjunto e fica evidente que a Igreja participou da colonização. Quero ressaltar a forma distinta da presença da Igreja, não menos dramático, porém com alguns detalhes importantes e um olhar especial para os jesuítas. Isso, porém, não anula a crítica que se deve fazer ao processo colonizador nas Américas do qual participou efetivamente a Igreja. Esse processo colonizador da América Latina foi catastrófico para os indígenas que foram desterrados, na maioria dos casos derrotados e dizimados. Foram milhões de mortos não contabilizados, seja por guerras e mesmo por doenças (epidemias) trazidas pelos europeus. Houve um esforço literário de escrever as liturgias e catecismos nas línguas indígenas. No início da colonização vinda pelo Peru, o eminente teólogo conciliar Padre José de Acosta SJ dedicou-se na preparação de textos pastorais com sensibilidade para os indígenas. Alguns aspectos mostram uma diferença da administração religiosa em relação aos indígenas. José de Acosta está na origem do

“Confessionario para los cvras de Indios. Con la instrvcion contra svs Ritos; y exhortacion para ayudar a bien morir; y summa de sus Priuilegios: y forma de Impedimentos y del Matrimonio. (?) Compuesto y traducido en las Lenguas Quichua, y Aymara. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año 1583. Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impressor en estos Reynos del Perú. Año de M.D.LXXXV” (Serreinat, 2002: 83-4).

Pergunto-me pelo caráter ritualizado dos Chiquitanos, o gosto pela repetição de rituais e o cuidado em fazer bem feito tudo. Uma explicação poderia ser sua origem étnica misturada na Missão de Chiquitos que exige cuidado em relação à diferença do outro. O Frei Luis

⁹⁹ A sigla SJ significa da *Societatis Yesu*, da Companhia de Jesus. As comunidades jesuítas são formadas por padres, estudantes e Irmãos que se dedicam em geral a atividades técnicas. Os jesuítas da Missão de Chiquitos pertenciam à *Residência* ou comunidade de San Javier onde estava o superior e à Província do Paraguai.

Jerônimo Oré, bispo de Cusco, escreveu a respeito de procissões, bênçãos, exorcismos, mas sua obra principal foi editada em Nápolis, em 1607, o *Rituale*, ou *Manuale Peruanum* traduzida para várias línguas como o Guarani¹⁰⁰ e partes para a “língua brasílica”, feita pelos “Padres leuitas Portuguezes del Brasil”, “la primera y fundamental inculturación litúrgica – la idiomática – de un libro ritual completo” (Serreinat, 2002: 105). O trabalho do Padre Diego de Torres Rubio, SJ¹⁰¹ que publicou em 1616 *Arte de la lengva Aymara* mostra um cuidado dos jesuítas com as línguas indígenas.

“Desde 1586 hasta su muerte, trabajó en regiones de la actual Bolivia. Fue rector de los colegios de Potosí (1588-1593) y Chuquisaca (hoy Sucre), donde enseñó aymara y quechua por unos treinta años con aprobación general. Misionó (1595) con el P. Vicente Yáñez a los temibles chiriguano (del actual Santa Cruz)” (Serreinat, 2002: 121).

Juan Pérez Bocanegra escreveu e Geronymo de Contreras imprimiu em Lima (1631) o “Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los natvrales de este Reyno, los santos Sacramentos”. Em relação ao sacramento da Reconciliação (Penitência), inferimos os pecados como “borachera”, superstições, idolatria e outros costumes que podiam perguntar aos penitentes. O jesuíta italiano Ludovico Bertonio escreveu um “Confesionario muy copioso en dos lengvas, Aymara y Española, con vna instruccion a cerca de los siete Sacrametos de la Santa Iglesia”, impresso na *Doctrina Aymara de Juli* (1612), onde o Pe. José de Arce recebeu formação missionária para seguir depois aos Chiquitos.

Da mesma forma, a insistência que foi mostrada até aqui em produzir textos pastorais nas línguas indígenas tinha sua motivação, pois este mesmo recurso evangelizador foi usado na Missão de Chiquitos e Mojos: “Arte de la lengua moxa, con su vocabulario y cathecismo compuesto por el M.R. P. Pedro Marbán de la Compañía de JESVS, Superior que fue, de las Misiones de Infeles, que tiene la Compañía [...] en las dilatadas Regiones de los Indios Moxos, y Chiquitos” (Imprenta Real de Joseph de Contreras, Lima, 1702).

Os sermões chiquitanos feitos nas portas das igrejas ou aos pés da cruz indicam uma tradução para as diferentes línguas das diferentes etnias presentes em cada *pueblo* fundado nas Missões, mas também são fontes valiosas para compreender os valores cultivados pelos

¹⁰⁰ Traduzido por Luis Bolaños. O jesuíta Alonso D’Aragona também publicou em Guarani entre outros *El Confesionario*, antes de 1627 e o limenho Antonio Ruiz de Montoya, SJ (1585-1652) *El Catecismo de la Doctrina Christiana, en lengva Gvaraní* (1640).

¹⁰¹ Diego de Torres Bollo dá início às Missões do Paraguai como provincial dos jesuítas em 1612 quando consegue com as autoridades civis a liberação do serviço de *encomiendas* para os índios nas Missões. “Las Doctrinas Guaraníes estaban sujetas a los Bobernadores como los demás pueblos de indios, exceto sólo el no poderse dar sus moradores en encomienda a personas particulares, por quanto estaban encabezados en la Corona Real, debiendo pagar su tributo inmediatamente al Rey” (Hernández, 1913 I: 132-3 cf. II: 86-169).

índigenas nestes séculos de cristianismo. O “Modo de ayudar a bien morir” também está presente nestes rituais acima citados, pois havia um cuidado especial dos jesuítas para com os moribundos e o destino de suas almas. Para compreender a força das Missões entre os Chiquitanos, as conclusões do autor são relevantes:

“Tres hechos relacionados con la inculturación del mensaje aparecen en los rituales para nativos examinados hasta ahora: la presencia en ellos del llamado *rito toledano*; el hecho de que todos los rituales para nativos incorporan la *lengua nativa* y la publicación de subsidios pastorales, como el *Confesionario*” (Serreinat, 2002: 131).

Em 1660, a Audiência de Charcas criou a *Gobernación de Moxos* onde depois os jesuítas da Província do Peru¹⁰² fundaram a Missão de Moxos, em 1682, ao norte do que foi a Missão de Chiquitos. Eram quinze *pueblos Mojos* marcados pela produção de cacau. Em seguida, a Província jesuítica do Paraguai fundou a Missão de Chiquitos, no final de 1691, ali vingaram dez *pueblos* Chiquitanos marcados pela produção de algodão.

Convém distinguir a administração civil dos povoamentos espanhóis e portugueses das Missões Religiosas estabelecidas pelos jesuítas que possuíam regimes especiais diante da Coroa. Vimos na fundação de Santa Cruz a figura do *encomiendero*. Este pagava o tributo que os índios deveriam pagar à Coroa, da mesma forma que os jesuítas negociavam com a Coroa os tributos dos que estavam nos *pueblos* das Missões onde eles atuavam. Parece-me que a diferença principal estava na condução da vida destes *pueblos* como espécies de teocracias, o centro da vida era o mundo ritual na igreja.

São poucos os dados etnográficos do período anterior aos jesuítas, por isso é necessário identificar e selecionar estes dados também em textos posteriores dos próprios jesuítas. As flechas envenenadas é que permitiram que os Chiquitos conseguissem manter por mais tempo os espanhóis afastados de seus territórios (Caballero, 17/07/1706 in: Sans, 1933: 17). Os Manasicas que estão na origem de Concepción foram identificados por Lucas Caballero da mesma etnia dos Quimomecas ou Tapacuras. Importante aqui é mencionar que algumas tentativas de iniciar a colonização da região dos Chiquitos fracassaram num passado remoto. Isso pode-se ver nas várias tentativas de estabelecer cidades espanholas na região de Chiquitos como foi o caso de San Francisco de Alfaro, Santiago del Puerto três vezes destruída no rio San Miguel e mesmo Santa Cruz de la Sierra la Vieja onde os jesuítas também

¹⁰² Em 1568, foi criada pelos jesuítas a Província do Peru e, em 1604, a Província do Paraguai que se ocupava especialmente com os Guaranis em toda a região sul do que atualmente é Brasil, Chile, Argentina, Uruguai e as terras baixas da parte sul da Bolívia.

estavam em 1594 (Justiniano, 2004: 25-45). Depois houve uma iniciativa específica para a evangelização dos Chiquitos com o envio de jesuítas para esta tarefa:

“El P. José Bermudo y el H. Juan de Soto fueron los primeros misioneros enviados por la Compañía de Jesús a los indios Chiquitos, a cuyo país entraron en septiembre de 1668; dichos indios, temerosos de perder la libertad si se juntaban a oír la doctrina cristiana, no admitieron la predicación de los religiosos” (Caballero, 17/07/1706 MyC I: 65-82 in: Sans, 1933: 10).

O historiador chiquitano Roberto Tomichá Charupá fez um estudo das etnias que formaram a Chiquitania e as foi distinguindo das outras etnias da região conforme os períodos históricos. Abaixo trago alguns quadros que permitem observar com detalhes as etnias que aos poucos foram fazendo parte da Missão de Chiquitos e o número crescente de *pueblos* que foram se formando, comumente mencionados, chegando a dez.

Etnias Chiquitanas em 1691-1709 (Charupá, 2002: 281).

Pueblo	Etnias que formaram a Chiquitania	Outras etnias
San Xavier	Piñocas, Taus, Tabicas, Xamarus, Tubasis, Purasis, Quiviquicas	
San Rafael	Tabicas, Penoquis, Xamarus	Guarayos, Curuminas, Quies (Coes), Tapacuras
San José	Boros, Penoquis, Xamarus, Piñocas	Guarayos, Tapacuras
San Juan Bautista	Xamarus, Tanipicas, Cusicas, Pequicas, Suberecas, Purasis, Petas, Piñocas	Guarayos, Curucanes

Etnias Chiquitanas em 1709-1724 (Charupá, 2002: 285).

Pueblo	Etnias que formaram a Chiquitania	Outras etnias
San Xavier	Piñocas, Xamarus	Guarayos, Cozocas
San Rafael	Tabicas (Basucones), Pequicas, Xamarus, Tanipicas	Carabecas, Cupies, Xarayes, Otuquis, Ecobares, Guarayos, Curucanes, Carerás, Betaminis, Aripuires, Lipas, Fedes
San José	Boros,	Morotocos, Quies, Cucutades, Tapis, Carerás
San Juan Bautista	Boros, Taus, Penoquis	Morotocos, Tapis, Cucutades, Zinotecas, Japorotecas, Zamucos, Quiripecodes, Ugaraños
Concepción	Manasicas	Paunacas, Napecas, Carabecas, Cosiricas, Cozocas

Etnias Chiquitanas em 1724-1754 (Charupá, 2002: 289-90).

Pueblo	Etnias que formaram a Chiquitania		Outras etnias
San Xavier	Piñocas, Purasis, Quapas, Quiviquicas, Boros, Borillos, Quimes, Payaras, Quimomecas, Xamarus, Tanipicas, Suberecas, Tanipicas, Tubasicas, Taus, Pogisocas	76,4%	Paicones, Baures, Guarayos, Tapacuras, Saaras, Maxaracas, Chiriguanos
San Rafael	Taus, Tabicas (Basorocas)	54,7%	Xarayes, Cruminas, Veripones, Ecobares, Batasis, Quidabones,

			Jurasionos, Curucanes, Merejones, Cupíes, Parisís, Caipotorades, Guarayos, Quijones
San José	Piñocas, Xamarus, Boros, Penoquis	87%	Tapis, Terenas
San Juan Bautista	Boros, Taus, Penoquis	67,8%	Morotocos, Cucutades (Cucarates), Panonos, Tomoenos, Ororobedas, Caipotorades, Tunachos, Tapaivenes, Tobas
Concepción	Purasis, Cusicas, Zibacas, Boococas, Tubasis, Yucararés, Quimomecas, Quiviquicas	46,9%	Napecas, Quitemas, Paunacas, Paicones, Tapacuras, Puizocas, Baures
San Miguel	Tanipicas, Taus, Xamurus, Pequicas	73,6%	Otuquis, Ecobares, Carabecas, Parabacas, Quarayos, Quidabones, Merejones, Guijones, Parisís
San Ignacio de Zamucos	Em geral este <i>pueblo</i> não é considerado chiquitano pois não havia Chiquitanos entre eles	0%	Tapis, Ugaraños, Zamucos, Cucutades, Zatientos, Terenas, Choyarás, Quiriquíos, Carapaenos, Zuzuquíos

Etnias Chiquitanas em 1754-1769 (Charupá, 2002: 292).

Pueblo	Etnias que formaram a Chiquitania	Outras etnias
San Francisco Xavier	Piñocas, Quimes, Purasis (Punasicas, Punajicas), Piococas, Pogisocas (Poojjocas), Guapas, Payaras, Suberecas (Subaricas), Yurucarés	Quiviquicas, Paicones, Baures (Burecas), Itatines, Guarayos, Montarases, Guaicurús
San Rafael	Taus	Curucanes (Carrucanecas), Batasis, Veripones (Vejponecas), Quidabones, Carabecas (Corabes), Ecobares (Cuberes)
San José	Piñocas, Xamarus (Jamanucas), Penoquis	Tapis (Tapiquías), Ugaraños (Ugarones)
San Juan Bautista	Boros (Parayacas)	Morotocos, Tomdenos, Panonos, Tieques, Cucutades (Cucurates), Zeriventes, Ororobedas (Onorebates), Cipotorades, Zamucos
Concepción	Aruporés, Boocas, Tubasis, Purasis (Punaxicas), Cusicas, Zibacas, Yurucarés (Jurucarecas), Quimomecas, Tapacuras	Paunacas, Quitemas, Napecas, Paicones, Puizocas (Pisocas), Guarayos
San Miguel	Basorocas (Tabicas), Pequicas	Guarayos, Parabacas (Tarabacas, Paraibas)
San Ignacio	Tanipicas, Irupecas, Piñocas, Xamarus (Iamanucas), Cusicas (Curicas)	Guarayos, Parisís (Parisicas), Tapuris (Tapuricas)
Santiago	Taus	Ugaraños (Ugarones), Tunachos, Caipotorades, Imonos, Tapuris
Santa Ana	Tabicas (Basorocas)	Xarayes (Zarabecas), Curuminas (Curuminacas), Ecobares (Ecorabecas)
Santo Corazón de Jesús	Taus, Boros	Otuquis, Zamucos, Cucutades, Zatientos, Carabecas (Coraberas), Guarayos

Desde o início da Missão de Chiquitos com os Quiriquicas estes Chiquitanos assumiram a Missão com os jesuítas (I.3.2.2) como meio de sair dos conflitos que viviam com os encomendeiros e escravistas. Os Chiquitanos participavam ativamente nas expedições para a “conversão” de outras parcialidades ou etnias. A literatura crítica sobre o espaço missional, especialmente sobre as missões jesuíticas guaranis (Wilde, 2009) não dá conta do contexto que se viveu entre os Chiquitos, principalmente porque aqui as diferentes etnias entraram na conformação dos *Pueblos*. Eles faziam o trabalho de traduzir a proposta dos jesuítas na linguagem que fosse compreensível para as diferentes etnias e as motivavam a se integrarem aos *pueblos* que estavam sendo fundados. A “cruz de Cristo” plantada no meio de cada *pueblo misional* era o sinal inequívoco da nova proposta implantada, baseada no direito de não serem encomendadas no sistema colonial e com base no cristianismo.

“Haciendo pues labrar una grande cruz se fue con ella en procesión a la plaza, en donde se colocó en el mejor lugar por trofeo de la victoria y en señal de la posesión que Cristo y su santa ley tomaban aquel día de los quiriquicas, y los cristianos entonaron las letanías a dos coros de música, lo que a los bárbaros que nunca hasta entonces habían oído armonía de buen concierto, les pareció cosa del cielo, y estaban como absortos oyéndola” (Fernández, II: 24).

Abstenho-me de comentar a visão altruísta do historiador acima, mas quero compreender a implantação da cruz como sinal de poder nos *pueblos* e associá-lo ao *bastón de mando* que o bispo e os caciques carregam nas funções litúrgicas. Entre os muitos motivos para que houvesse adesão das diferentes etnias à Missão dos jesuítas está o fato das perseguições que sofriam os indígenas por parte dos *encomenderos* e dos bandeirantes. Fernández anotou que, em Santa Cruz,

“una compañía de mercadores europeos que hacían feria de los indios y los compraban tan baratos que una mujer con su hijo valía tanto como entre nosotros vale una oveja con su cordero [...] Vendían en el Perú estas mercaderías muy caras, con que al año montaba la ganancia muchos millares de escudos” (Fernández, I: 81-82).

Parece-me que este autor, ao falar dos europeus, omite dizer que eram cruzeiros de origem espanhola os que faziam este comércio vergonhoso, por isso diz *europeus*! Depois narra nas páginas seguintes um ataque de mamelucos ou bandeirantes brasileiros a San Javier e como foram derrotados, três foram capturados e três voltaram ao Brasil para contar da derrota sofrida (Fernández, I: 95-102). Trata-se de uma fronteira distante:

“Los pueblos chiquitanos no tenían vecinos españoles y a ningún obispo de Santa Cruz se le ocurrió visitar alguna reducción de su diócesis. Por su parte, los gobernadores estaban contentos si no debían mandar soldados a las selvas del este. Así nadie intervino en la obra de la Compañía entre los habitantes de este país aislado” (Hoffmann, 1979: 40).

A Missão de Chiquitos teve uma dinâmica que pode ser observada na fundação de seus *pueblos* conforme quadros anteriores: San Javier foi fundado em 31/12/1691 e San Rafael foi fundado em 1696. San José foi fundado em 1697, San Juan Bautista, em 1699. Concepción foi fundada em 1709, San Miguel em 1721, San Ignacio de Zamucos, em 1724, San Ignacio de Chiquitos em 1748, Santiago em 1754, Santa Ana em 1755, Santo Corazón de Jesús em 1760 e Nuestra Señora del Buen Consejo, em 1767, no lugar que hoje é Puerto Suárez. As mudanças de lugar dos *pueblos* respondiam a problemas com falta de água, epidemias, ataques, etc, ou seja, são tradicionais entre os indígenas e aconteciam frequentemente com os *pueblos misionales* por uma série de motivos. Mesmo San Javier foi transferida para perto de Santa Cruz para obter maior proteção contra os mamelucos e depois voltou ao local onde hoje se encontra.

Não eram só os portugueses mamelucos bandeirantes que atacavam os índios, também o governador de Santa Cruz organizou estas “encomiendas”, e os jesuítas se articularam para frear esta cede de escravos.

“EL REY. Por quanto el Procurador General de la Compañía de Jesús de las provincias de las Indias ha participado las noticias que ha tenido de que Don José Cayetano Hurtado Dávila, Gobernador de Santa Cruz de la Sierra, entró capitaneando a los vecinos, de dicha ciudad a las tierras de los infieles [...] en que supone se les permite la dicha entrada y maloqueo de indios, lo cual es el cautiverio y presa de indios infieles para el servicio común y particular de los vecinos de Santa Cruz, despreciando las providencias que la Audiencia de los Charcas y los virreyes del Perú habían dado para evitar semejantes entradas, de que se originan grandes inconvenientes, pues aunque en los primeros descubrimientos acostumbraron los españoles este género de entrada a los gentiles, que le dieron el nombre de maloquear, y los indios así apresados los tuvieron por esclavos, vendiéndose como tales, está prohibido por repetidas reales cédulas” (in: MyC II, p. 49v).

O procurador dos jesuítas informa que foram testemunhas oculares destes fatos os padres Garriga e Nicolás Figueredo. O Governador teria ido com os soldados e um capelão com batina preta como os jesuítas. Os indígenas confiaram na “sotana”, por isso agora pensam que os jesuítas os enganaram:

“ejecutó el referido gobernador y vecinos todo género de hostilidades y violencias, quemando y matando y apresando hasta dos mil personas, chicos y grandes, metiéndolos en prisiones y conduciéndolos con las incomodidades que se dejan considerar a su ciudad de Santa Cruz [...] encadenados e apresados dos mil gentiles, para utilizarse de ellos” (in: MyC II, p. 50-50v).

Os *pueblos misionais de Mojos* mais afetados por este ataque ao Itonamas foram: San Pedro, San Joaquín, La Concepción e San Juan. Por isso os jesuítas pediram providências ao rei, conforme as leis, e este determinou: “el año de 1700 despachó provisión al gobernador de Santa Cruz, con pena de cuatro mil pesos para que con ningún pretexto, ni con el de castigar o reprimir a los indios gentiles entrasen en nación gentil registrada por los padres misioneros de la Compañía, amistados o vecinos a

las misiones” e “imponiendo a los contraventores la pena de perdimento de esclavos [...] haciendo restituir a su entera libertad a los indios que se hubiesen apresado y satisfaciéndoles los daños de los bienes de los culpados” (in: MyC II, p. 50v - 51). Esta vitória jurídica dos jesuítas contra a administração colonial mostra a complexidade do sistema das Missões, algo que virá contra os jesuítas mais tarde.

Os padres Francisco Hervás e Miguel de Yegros chegaram aos Payaguás em 1702 e colocaram uma cruz grande na margem do lago de Xarayes, a vasta região do pantanal. Pensava que era a margem do rio Paraguai e que podia ser encontrada pelos padres que subiam pelo rio Paraguai (Bartolomé Jiménez, Juan Bautista de Zea, José de Arce, Juan Bautista Neumann e Francisco Hervás), mas estes não a puderam encontrar (Fernández, I: 184). Esta é uma viagem fracassada que deixou 16 guaranis mortos. Também o Padre Neumann faleceu por causa de uma diarreia e outras complicações, quando chegou em Asunción. Isso mostra uma série de empecilhos para esta ligação com a Missão Guarani. Fernández partiu de San Rafael em 1704 e 1705 para encontrar o caminho para Asunción do Paraguai (Fernández, I: 205-211). Encontrou na margem da lagoa Mamoré,

“cinco largas cadenas que los mamelucos habían enterrado allí para encadenar a sus prisioneros. Pero cuando metieron sus canoas en el agua, la corriente resultó tan impetuosa que sus botes volcaron. Los chiquitanos, no muy acostumbrados a la navegación, declararon: ‘Esto no es para nosotros’” (Hoffmann, 1979: 44).

A Coleção *De Angelis*¹⁰³ possui uma cópia de uma carta dos moradores de Santa Cruz de la Sierra pedindo ao Governador do Paraguai socorro contra os portugueses nos inícios da Missão de Chiquitos, datada de 22-5-1692, o que permite perceber um pouco mais do contexto deste empreendimento: “Representation del cabildo de Santa Cruz de la Sierra sobre los peligros de una invasion de portugueses por las misiones de chiquitos” (Doc. 21: I - 28, 34, 10; microfilme 508 in: Cortesão, vol. II: 2).

“Señor Govern.^{or} Noticiosa esta Ciu.^d de Santa Cruz de los generosos alientos de V. S.^a hasistidos de los balerosos Cavalleros de essa yll.^{ma} Ciu.^d de la assunpcion del Paraguay en la fatalidad que amenaza no solo a esta Ciu.^d sino a mucha Parte del Reyno con grave menoscavo de la monarquia y total turbazion de inquietud y seguridad nos balemos del balor de V. S.^a para que reprima la osadia de los mamelucos de la Ciu.^d de san Pablo y ser la nueva que Pretenden asaltear este pressidio desprebenido de armas Por la pobreza y retiro del y para lograr su Dañado yntento pretenden Balersse de las

¹⁰³ Don Pedro de Angelis (Nápoles, 1784-1859, Buenos Aires) vendeu a coleção por 8 mil pesos em 17/08/1853 para o Visconde do Rio Branco, acervo que se encontra atualmente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Existem cópias microfilmadas de grande parte desta coleção no Instituto Anchieta de Pesquisas (São Leopoldo, RS) e na Cúria Generalícia da Companhia de Jesus em Roma. O Padre Arnaldo Bruxel começou a transcrever este material que comparado com Cortesão possuem muitas diferenças, coisas que não prejudicam de todo o conteúdo, por isso optei por usar o material conforme o publicado por Cortesão. Uma edição crítica deste material valioso está sendo feita pelo Padre Idinei Augusto Zen.

Balerosas naciones de chiquitos Y chiriguanaes con cuya amistad se harian Dueños en Breve no solo de esta frontera sino tambien de chuquisaca, Potossi y sus Contornos que es el blanco de los cuydados del rey Portugues porque el bien con sobrada gente escolteada de las Barvaras naciones de Guaycurus, Payagua Y Guaycharapos [...] a V. S.^a que sirva de ynbiar a los mas Balerosos Yndios de las rredusiones por el rrio Paraguay arriva hasta llegar a los Pueblos Guaycharapos donde tienen sus Canoas las quales cogidas les sera fázil el destruirlos y echarlos de sus Poblaciones Y por lo menos despojarlos de las Pressas que Ubiere echo su Crueldad que Pretende llevarse a las mugeres Y a los españoles en colleras que no permitira el piadoso aliento de V. S.^a” (Cortesão, vol. II, 1952: 302; em 12/11/1692, Juan Mendez de Carvajal esc.^o de su Mag.^d “Y en fee de ello lo signo Y firmo”).

O diário da viagem (MyC II: 2v-6) em abril de 1717 feito por 5 Guaranis da *Misión de los Apóstoles* que acompanharam os padres José de Arce e Bartolomé Blende, ambos assassinados pelos Guaicurus com flechas e bordunas, confirma os temores do Padre Pedro de Lascamburú diante do projeto do Padre Arce de estabelecer comunicações pelo Paraguai acima e o “Itatim” e “de allí al parage del Pueblo nuevo de los Chiquitos” (em 27-6-1692). Isso também depois desta uma viagem fracassada dos jesuítas:

“Primeramente que de La ciudad de la Asumpcion del Paraguay hasta los Itatines, Tarê y los cerros Ibitiriguas, anduvimos los seis PP. en cinco balsas con 120 indios, 150 leguas, por linea recta, y por los rodeos del rio, muchas mas, sin averia alguna, aunque en la mitad del camino encontramos al enemigo Payaguá, gente cobarde y muy medrosa: con 120 indios, esto es en quanto al rrio, pero por la parte de tierra, desde el dia en que salimos del Paraguay, todos los dias nos fue como acompañando y costeando toda la fuerza del Guaycuru, Mbayás y sus aliados, sin perdernos de vista, hasta el remate de la jornada, encendiendo fuegos en frente de los rrios conocidos de nuestra banda, como son: Xexuy, Ipané, Pirai, Potii y Tarê [... p. 303].

Despues de esta retirada de los tres pueblos, los dichos barbaros del Paraguay asaltaron varias veces partidos enteros de valles y chácaras, matando y destrozando Españoles, y entre ellos al Cura de Guarambaré, enfin en su retirada, no dejando cosa por robar; y hasta el dia de hoy hacen los mismos robos e insultos en 22 años de guerra viva, sin cesar, como consta á todos¹⁰⁴.

Esta gente, pues, tan barbara y pernicioso, tiene el Padre Joseph de Arce por delante por conquistar, para allanar el camino y comunicacion desde los Chiquitos hasta el Paraguay y estas doctrinas, so pena de dar en sus manos, y á que sea de venida, ó de vuelta: porque no hay otro camino para atravesar al Paraguay y es uno de los estorbos mayores para conseguir lo que pretende el P. Joseph de Arce.

Con que forzosamente es necesario que este enemigo se conquiste primero por la parte de los Chiquitos, ó asiente paces con ellos, Aunque son tan traidores, que hartas veces las han ajustado los dichos enemigos con los del Paraguay, mas en breve dias las han quebrantado con nuevas matanzas y robos, etc. [... p. 304].

En quanto al 2.^{do} punto que se propuso, acerca de volver los dos pueblos Nuestra Señora de la Fé y Santiago á los puestos antiguos de los Itatines, lo juzgo por muy imposible y desacertado por los inconvenientes y peligros que alla se manifestaron; como soy testigo de vista de los mas de ellos; ni menos poder ser escala para los Chiquitos, ni poderlos socorrer estos á ellos, ni ellos á aquestos, en ninguno acontecimiento por la distancia que hay de la una parte á la otra” (Cortesão, vol. II, 1952: 306).

O fato é que colocavam-se em risco muitas vidas nestas expedições e, neste caso, também dos Guaranis: “y mas quando aun no se sabe lo que será de los Chiquitos? Cosa muy incierta; y

¹⁰⁴ Aqui temos relatados a intensidade da resistência indígena aos colonizadores e aos jesuítas.

aunque fuese muy cierta no se debiam perder tantas almas, tan arraigadas en la Fé” (Cortesão, vol. II, 1952: 308). Porém a possibilidade de uma conexão com o Paraguai reforçaria o trabalho missionário na região e o deixaria ainda mais autônomo em relação aos colonizadores. Isso intuiu o provincial quando exigiu do Padre Arce esta busca de um caminho para Asunción. “Era enfin rio abajo, que en ocho dias á mas tardar llegabamos al Paraguay, veniam los indios huyendo de sus enemigos por la quietud que aqui se les aseguraba [...]” (Cortesão, vol. II, 1952: 309). Porém, o poder laico da Audiência de Charcas abortou este intento, proibindo esta rota pelo rio Paraguai. Parece que o Padre Pedro de Lascamburú estava de acordo com isso e apresenta claramente que as dificuldades maiores neste trânsito são as etnias inimigas.

“Esto es lo que juzgo yo, y asi lo mas acertado y lo mejor será que si el P.^e Arce quiere con sus Chiquitos esta comunicacion por el Paraguay, conquisten primero á los Guaygurús, Mbayás, Cuanás, Napurus, Lenguas, Peojos y otros que tienen por delante; y despues poco á poco se vengán allegando asi á los Itatines á fundarse, como estos dos pueblos se fundaron allá, sin ayuda de otros. Y supuesto que aqui se ha escrito que los Chiquitos por si se han defendido de los Portugueses con cuanta mas facilidad podrán romper por los dichos enemigos Guaycurús y sus aliados; y despues de vencidas todas las dificultades de alli, se procurará ayudarles con vacas y cabalgaduras” (Cortesão, vol. II, 1952: 309-310).

O maior acervo de documentos relacionados aos Chiquitanos da Coleção *De Angelis* já na *fronteira viva* do rio Paraguai foi publicado por Jaime Cortesão: “A expedição de 1702 propunha-se, por conseguinte, criar e organizar, sob comando dos jesuítas, uma fronteira viva, por todo o rio Paraguai até aos Chiquitos, contra a expansão paulista” (Cortesão, vol. VI, 1955: 4). Na Primeira Parte: Expedições de jesuítas e bandeirantes: I – Diário dum reconhecimento do rio Paraguai em 1703, desde Assunção até o lago dos Xarayes (11-22); II – Relação duma viagem no rio Paraguai desde Asunción até o lago dos Xarayes em 1703-1704, pelo Padre Francisco de Arce, redigida em 1713 (23-34). No final desta viagem morreu o Padre Juan Bautista Neuman: “como él nos aseguraba, diciéndonos, q los Payaguas amaban mucho a los Padres, y q a haber sabido q los Indios eran nuestros hijos no les hubieran muerto, antes alegres se hubieran venido con ellos a nosotros, y nos hubieran conboyado en todo el viaje” (Cortesão, vol. VI, 1955: 24).

“En el dia 6 passamos la boca de la Laguna Neguetuus, en cuyas riberas, y en las del rrio q entra en ella, q viene de los 8 pueblitos de los Guanàs, tienen su asistencia y sus crias de cavallos y mulas; y dormimos mas arriba junto a la boca del Arroyo Mboimboi, en q fué muerto antiguamente de los Tupis del Brasil el P.^e Alonso Arias, en ocasion q iba a bautizar a los Guatós” (Cortesão, 1955: 25-26).

Assim os jesuítas já estiveram por estes lugares da atual fronteira Brasil-Bolívia há tantos anos atrás convidando os *pueblos originários* a se associarem a outras etnias nos *Pueblos* da Missão de Chiquitos que estavam fundando. Como vimos, os indígenas deviam viver sob a pressão grande dos bandeirantes e/ou *encomienderos* para aceitar o regime das

Missões, porém isso não explica tudo. Certamente havia outros elementos de atração no projeto dos jesuítas para os indígenas da época. Penso que a arte musical e arquitetônica, o bem estar social que alcançavam nas Missões, apesar das diferenças étnicas internas, devem ser considerados.

“A 22 del dho mes de Septiembre llegamos con la barca al puerto de la Candelaria (donde antiguam.^{te} fue muerto Juan de Oyolas con los suyos) q llamam los Itatines Cuñayegua; y es primer passo para S.^{ta} Cruz de la Sierra, y por el passó el venerable Martir P.^e. Pedro Romero con sus Compañeros quando fue a fundar la rreduccion de S.^{ts} Barbara, que luego se deshizo con su muerte, q padecio, a manos de Guaranis, por Nro. Sr. Jesus Christo; y por alli mismo andubo despues el P.^e Lucas Queza recogiendo los indios desparramados de Nra. S.^{ra} de Feé, en tiempo del Obispo Cardenas; de los quales iban algunos con nosotros en la barca [...]. Si ubieramos atendido a estos indios y creidolos, quando ellos con todo empeño nos querian llevar por alli a los Chiquitos, por sus mismas tierras y taperas y por S.^{ta} Cruz la Vieja Ubieramos conseguido felizmente el fin de nro Viage” (Cortesão, vol. VI, 1955: 26).

O poder de organização dos jesuítas nas Missões era algo visível. Os padres possuíam o poder de mando, mas não consta que usassem o bastão. Este era entregue pelos jesuítas aos indígenas que ocupavam cargos que se destacassem no serviço ao projeto de cada cidade-santuário, ao formarem os cabildos de cada *pueblo*.

“Después de esto encontramos en el día 15 las 7 canoas de Payaguas, ya días q volvían de dar aviso a las naciones de nuestra subida. De ellas se acercaron dos a nuestras embarcaciones, y los agasajamos por medio de Juan Payagua, y Bernabe Yuri, q fueron a hablarlos y nos correspondieron con maíz y batatas, q dijeron traían de los pueblos de los Guarayos o Guaranis, Guatós, Guacamas y Nambiquas. [...] En esa ocasión en q ellos subieron con sus 7 canoas río arriba, avía viajado el P.^e Sup.^{or} Joseph Tolu a encontrarnos al parage de la Cruz, q el P.^e Fran.^{co} Herbas avia levantado, como me lo escribió el mismo do P.^e Sup.^{or}, diciéndome q nos avía estado esperando allí por Septiembre, y q como no pareciamos se bolvió a sus rreducciones. [...] El día 17 de dicho Mes de Octubre [1703] llegamos a la boca de da Laguna Manioré, de donde eran dos Indios” (Cortesão, VI, 1955: 28).

As tensões entre os impérios espanhol e português eram utilizadas pelos próprios índios que habilmente sabiam se colocar ao lado de um ou outro da fronteira conforme os interesses, porém em muitos momentos estouravam em conflitos que chegavam a serem fatais.

“El día 13 venimos a dormir en la boca de la Laguna Manioré. Y el día 15[12/1703] nos encontraron tres canoas de Payaguas, q iban a visitar a sus amigos los Guatós, y en busca nra despachados de sus Casiques. [...] y que estaban con ánimo de llevarnos a aquel paraje, y unirse con los Chiquitos, y ser hijos nros, por las noticias ciertas q tenian del bien que gozaban dos Chiquitos por estar a nro cuidado y amparo, y q por eso avían vencido los Portugueses enemigos comunes, matando a muchos de ellos y ahuyentando a todos los demas de sus tierras” (Cortesão, VI, 1955: 31).

A cruz é um elemento forte no imaginário chiquitano até os nossos dias. Elas marcam os lugares, são referência para encruzilhadas e indicam o caminho a seguir. Voltarei ao sentido da cruz na terceira parte deste trabalho. Mas não foi ainda desta vez que chegaram do Paraguai na Missão de Chiquitos.

“Pretendieron llevarnos a los Chiquitos, diciendo q sabian el parage de la Cruz q levantaron y habíamos buscado; ofrecieron unirse con los Chiquitos, y q procurarian q todas las naciones del Paraguay arriba

hiziessen lo mismo, para de essa suerte estando debajo de Nro amparo y siendo muchos estar seguros del enemigo común del Brasil, etc. [...] A que dijeron, que nos diésemos prisa en volver, y q nos esperarían con mucha gente de los Guatos, Nambiquas y otras naciones amigas en los Ybitipucus [...] nos entregaron al español Juan Gracia, poco gustoso porq estaba bien hallado entre ellos” (Cortesão, vol. VI, 1955: 31-2).

No capítulo V do vol. VI, buscou-se o caminho de descida do rio Paraguai: Relação duma viagem para descobrir o caminho desde as Missões dos Chiquitos até ao Paraguay pelo Padre Juan Patricio Fernandez (3/02/1705): “que presumimos son Ynfielos, de los que andan ahuyentados por aqui huyendo de los Portugueses, pues sus fuegos los vimos en la outra banda en la misma serrania alta” (Cortesão, vol. VI, 1955: 73). Concluiu-se que ir direto ao Paraguai pela região do Pantanal não era viável. O caminho melhor era encontrar o rio Paraguai depois do Pantanal: “No queda otro remedio, que embestir por Santa Cruz la Vieja por el camino de los Portugueses quando vinieron el año de 96 à dar en los Penoqui” (Cortesão, vol. VI, 1955: 75).

A segunda parte do vol. VI¹⁰⁵ (As Missões dos Chiquitos, dos Moxos e os Bandeirantes, p. 81-245; 307-317) traz o valioso item VII: Relação dos primeiros esforços para a fundação da Missão dos Chiquitos pelo Padre José Francisco Arce no ano de 1691. “Relacion breve del estado en que se halla la Mission de los Chiquitos y su primer origen, el año de 91, à primer de diciembre, que llegó el P. Joseph Francisco de Arce al pueblo de los Piñocas, cincuenta leguas distande de Santa Cruz de la Sierra” (Cortesão, vol. VI, 1955: 83).

Era grande a quantidade de expedições feitas para atrair os “infiéis” às Missões. A menção do contato com *Parisis*, *Bororoses* e *Terenas*¹⁰⁶, hoje etnias no Brasil, mostram os jesuítas nas terras da fronteira atual e que passaram ao Brasil. “Quisieron pasar a otro Pueblo numeroso, poco distante y tan cercano que se percibía el estrépito de cajas, pífanos y otros instrumentos con que celebran sus festines y borracheras” (Cortesão, vol. VI, 1955: 194). Incorporavam-se cada vez novos membros à Missão. Os neófitos passavam a viver em Bairros do *pueblo misional* a eles destinado conforme sua etnia. O batismo dos adultos acontecia depois de estabelecerem-se “los bárbaros nuevos en la fe”. A idéia era “quitarles las malas costumbres, hacerles olvidar las antiguas

¹⁰⁵ Interessante também é o Cap. I – Origen de la Misión de Chiquitos (83), o Cap. II – Dase principio á la entrada de los Chiquitos (89), o Cap. III – Calidades de la tierra, gente y costumbres de los Chiquitos (96) e o Item VIII – Ordens para as Missões dos Chiquitos feitas pelo Padre José Paulo de Castanheda (24 de agosto de 1704: 97-101, Doc. 793 I 29,5,98 microfilme 508: 28), mas não há espaço para tanto e nem é o foco aqui.

¹⁰⁶ “Pueblo de Terenas, cuya lengua es diferentísima de las demás, y ellos gente ya de a caballos, y que usan lanzas, que parecen tienen afinidad con los Guaycurus. [...] Por interposicion pues del P.^e dexaron de pelear, y se desparcieron, bolviendose los Ynfielos agressores à su Pays, y marchando el P.^e y los Zamucos azia su Pueblo de S.ⁿ Ignacio con solos treinta y tres Terenas, que fueron constantes en seguirle, sin quererse huir como los otros” (Cortesão, vol. VI, 1955: 196-7). Mas não faltavam conflitos e mortes. O Corregidor de San Ignacio Gozocoerade (Zamuco) foi buscar os ossos do seu filho Paticu, morto pelos Terenas e começa uma história de tensões. “La causa de esta alevosía fue un pérfido Terena llamado *Collina*, a q.ⁿ habiendo traído el P.^e Agustin el año antecedente de 1731 yendo a Misión, lo volvió a despachar a 2 de Febr. de 32 por mensajero a su Cacique para convidarle a que se hiciese christiano con todos sus vasallos” (Cortesão, vol. VI, 1955: 197).

supersticiones” (Fernández, II: 143) num *pueblo misional* e receberem ali os ensinamentos cristãos. Isso não significa abolir tudo pois continuavam indígenas e praticando seus rituais mesclados com o cristianismo.

A menção aos instrumentos tradicionais de música mostram que o usavam antes dos jesuítas e o levaram para as Missões que recebeu os neófitos com grande alvoroço: “siendo recibidos com repique de las campanas, caxas, clarines, danzas y todas las demostraciones de alegria que hizieron solemnissimo aquel dia” (Cortesão, vol. VI, 1955: 195). Paira no ar o perigo dos ataques das etnias inimigas, mas o medo dos bandeirantes brasileiros é constante: “Parece que los tales tuvieron la fortuna de escaparse de las manos de los Maloqueros Portugueses, que en apresándolos, los llevan condenados a perpetua servidumbre” (Cortesão, vol. VI, 1955: 195).

Interessou-me mais o diário que uma *Carta*¹⁰⁷ remetendo o diário duma expedição encarregada de demolir os marcos da demarcação erigidos no Iguatemi e no Jauru, assim como povoações portuguesas (Assunção, 25 de agosto de 1761; II-31-17-10, in Cortesão, Volume VII, 1969: 333-344), mas não o encontrei. Também busquei o mapa mais que a *Carta* do Padre Joseph Cardiel em que se refere à apologia contra o libelo português nas suas relações com certo mapa a cores, conforme o conceito da companhia sobre o Tratado de Limites (Estância de São Luiz, 25 de setembro de 1762, in Cortesão, Volume VII, 1969: 347-348).

Depois dessa passagem por diversos textos que mostram esta diversidade étnica na origem dos Chiquitanos, ressalto que é próprio da dinâmica étnico-cultural se mesclarem os elementos das diferentes culturas em forma de bricolagem ou colcha de retalhos ou mesmo ainda numa espécie de caldeirão, quando é longo o tempo de relações conforme os diferentes modos de ver e de interpretar dos autores, mas o importante aqui é observar que os Chiquitanos estão aí e se mostram diferentes da sociedade nacional em geral como uma etnia tanto na Bolívia como no Brasil. Mesmo as línguas das diferentes etnias permanecem de alguma forma subjacentes no modo de falar dos Chiquitanos nos diferentes *pueblos* em contato com o espanhol/português. “En 1830 quedaban subsistentes en uno que otro pueblo parcialidades escasas en número, entre las cuales persistía aún, agonizante, el habla de otro dialecto que el chiquito” (René-Moreno, 1888: 556-7).

¹⁰⁷ Alguns documentos que foram publicados no vol. VI de Cortesão estão relacionados após a bibliografia na Coleção *De Angeles* porque auxiliam a compreender a situação da Missão de Chiquitos nesta região de fronteira.

I.3.2.2 - Missões de Chiquitos

“Pode ser que, para além da tragédia da extinção de culturas, vislumbresse a tragédia da constituição da cultura, essa viagem sem volta que o homem empreendeu sabe-se lá por quê.”
(Walnice Nogueira Galvão. *O impossível retorno*. In: *Mitológica rosiana*. São Paulo: Ática, 1978: 13-35).

Penso em mostrar aqui como os jesuítas e a Igreja Católica, desde então, foram se tornando fundamentais na história dos Chiquitanos e participaram na constituição de sua identidade étnica e cultural.

Em 1570 os jesuítas organizaram a “doutrina” *Santiago del Cercado* perto de Lima (Peru) e foram introduzindo, música, hospital, escola para o cuidado integral da pessoa. Em 1576 “cuidaram” do *pueblo de Juli* junto ao lago Titicaca. Os índios tinham que “fazer turno” nas minas de Potosi, o que significava um sangramento constante, porém ainda era diferente dos outros lugares que acabavam por dizimar os índios encomendados. Por isso, diretamente ligados ao Rei e ao Papa, sem jurisdição eclesiástica dos bispos locais, os jesuítas não aceitaram mais no século XVII a evangelização dos índios sem que houvesse uma garantia de que os convertidos estariam isentos de *encomienda*. “Sin duda la experiencia de Juli y la de la Misión de Santa Cruz de la Sierra contribuyó a que perseguieran esta meta. La aprobación del Consejo de Indias y las Cédulas Reales garantizaron esa petición” (Menacho, 1991: 56). Chegaram no Paraguai e, em 1610, começaram a primeira Missão¹⁰⁸ entre os Guaranis.

O modo de organização dos espanhóis e portugueses para explorar a força de trabalho dos indígenas e depois usurpar as riquezas de seus territórios e finalmente os próprios territórios está associado às muitas mortes por doenças, fatores que fizeram com que os indígenas se tornassem subalternos. Por essas e outras, a proposta missionária dos jesuítas teve a acolhida dos indígenas.

Segundo as pesquisas, as doenças trazidas pelos europeus eram a desgraça dos indígenas, a varíola exterminou cerca da metade da população indígena nas Américas. Neste contexto, quem desejava trabalhar nestes campos missionários tinha que se preocupar com a questão da saúde. O jesuíta padre Diego Samaniego era médico e prestou seus serviços na Santa Cruz de la Sierra, *la Vieja* e San Lorenzo de la Frontera e teve atenção especial para os Chiriguanos. O Irmão jesuíta Juan de Soto entendia de saúde e abriu as portas do trabalho com

¹⁰⁸ Optei pela palavra Missão entre categorias semelhantes (redução, doutrina) e aqui usei o título Missões para enfatizar que cada *pueblo* de Chiquitos pode ser pensado como fruto de várias Missões e não tenho pretensão de abranger toda a Missão de Chiquitos, mas somente selecionar alguns aspectos e *pueblos* que auxiliam a compreender as aldeias dos Chiquitanos no Brasil.

os Mojos, “y entendia bastantemente de curar una herida, para que les socorriese en las que esperaban delas flechas de los bárbaros” (padre Antonio de Orellana, 18/10/1687 in: Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 41). O Irmão jesuíta Enrique Adami, falecido em 1705, foi enfermeiro nas Missões de Chiquitos e em San Lorenzo de la Frontera.

O arcebispo de Charcas, Bartolomé González de Pobeda, abriu caminho à Missão dos jesuítas entre os Chiquitanos quando falou desta *conquista espiritual pacífica* no seu Memorial ao Rei, em 1686, o que deixa claro o propósito colonizador dos espanhóis e portugueses e a participação jesuítica neste processo:

“lo que no han podido conquistar en muchos años ejércitos de soldados a costa de muchos trabajos y gastos, lo allanan estos Religiosos con sólo su celo en breve tiempo. Estos, de los enemigos hacen amigos, y de los más bárbaros e indómitos muy dóciles y seguros vasallos para V. Majestad” (in: Achá, 1933: 9-10).

Em 1690 os jesuítas fundaram o Colégio de Tarija para o trabalho com os Chiriguanos do Vale de Salinas, hoje Entre Rios (Bolívia). A este Colégio ficou adscrita a Missão de Chiquitos. Do colégio de Tarija, o padre José de Arce com alguns Guaranis partiu em 21 de Maio de 1690. Em outra viagem, em outubro de 1690 o Padre Arce e o padre Juan Bautista Zea chegaram em Santa Cruz de la Sierra, entre Tarija e Santa Cruz. Foram fundadas a *Misión de la Presentación* e de *San Ignacio de Tarequeá* (13-07-1691). O Padre José de Arce levou consigo alguns neófitos Guaranis para facilitar o diálogo: “El grupo contaba con un coro polifónico rico en variedad de instrumentos” (Menacho, 1991: 66). O Padre José de Arce e Diego Centeno foram para Santa Cruz interceder ao Governador Agustín Arce pelo cacique Chané Tambacura que havia sido condenado à morte. Ali percebem a urgência de um trabalho com os Chiquitos: “trescientos indios chiquitos habían sido apresados para ser vendidos en el Perú como esclavos” (Menacho, 1991: 67). Com o perdão concedido a Tambacura, os jesuítas Juan Bautista Zea e Centeno fundam *La Presentación* em Guapay.

I.3.2.2.1 – Dez Pueblos em Chiquitos

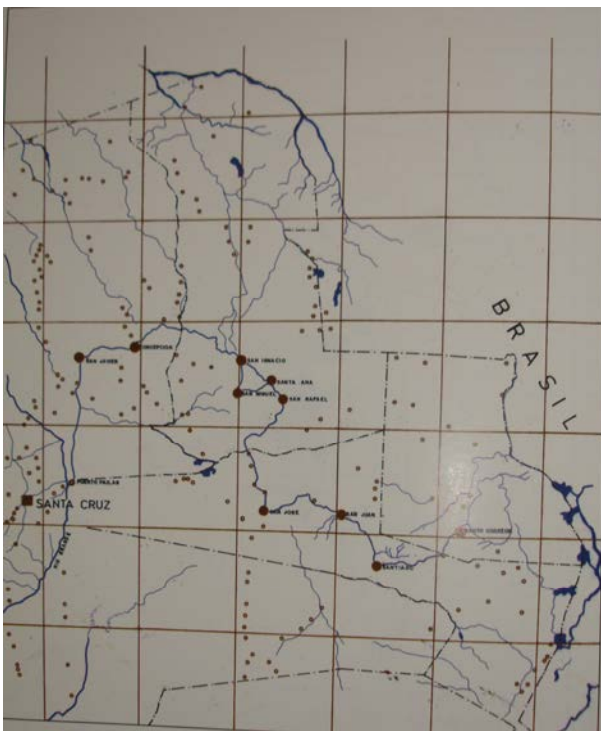
“Poco antes, el padre Francisco Herrera, en el mismo camino fue matado con otros cinco hombres... por indios bárbaros. Yo encontré todavía un montón de partituras musicales, dos piezas de un oboe, que él había traído a las misiones. Y entre las partituras quedó un penachito del mártir inmolado” (Florián Paucke, 1770 [viagem de 1749], In: Szarán & Nestosa, 1999: 23).

O Governador de Santa Cruz pediu para os jesuítas irem aos Chiquitos que estavam pressionados pelos escravistas cruceños e os mamelucos brasileiros. O fundador de **San**

Francisco Javier chegou junto aos Piñocas¹⁰⁹ no primeiro de dezembro de 1691 e os encontrou enfermos. Sua cura foi atribuída à presença do Padre José Francisco de Arce y Rojas, SJ que dizia buscar a maior glória de Deus e o bem dos Chiquitanos: “su primer origen, el año de 91, á primer de diciembre, que llegó el P. Joseph Francisco de Arce al pueblo de los Piñocas” (Cortesão, vol. VI, 1955: 83 cf, 91; 96). Seus estudos linguísticos do *vesüro* para se comunicar nesta língua indígena¹¹⁰ facilitava a aproximação e o diálogo com as etnias que fossem se associando à Missão. O Padre Arce iniciou a construção da igreja em 31 de dezembro de 1691. Como ato inaugural cantou Salve a Santa Maria.

“En la víspera del Año Nuevo de 1692 se cortaron los árboles para la construcción. Al anochecer se erigió una Cruz, bendecida por el padre rezando él y sus compañeros las letanias. Durante esta función sagrada estaban los indios de rodilla. Así se inauguró esta primera reducción de los indios chiquitos, denominada de San Francisco Javier, con los mejores auspicios para cristianización de esta gente” (Carta Anua do Padre Arce sobre a fundação de San Javier in: Menacho, 1991: 68).

Com a notícia da vinda dos mamelucos, os moradores de *La Presentación* debandaram



e os Padres Felipe Suárez e Lucas Caballero abandonaram o lugar. San Javier também mudou-se para o Pari, há oito léguas de Santa Cruz. Com 30 soldados e quinhentos Chiquitanos acamparam no Rio Apere (Parapetí ou San Miguel) para defender a primeira Missão chiquitana, **San Francisco Javier**, dos mamelucos. Depois da vitória sobre os mamelucos, San Javier voltou ao seu lugar antigo.

Localização das Missões jesuíticas de Chiquitos no Departamento de Santa Cruz, Bolívia (Moreno, 1992: 21 e Querejazu, 1995: 257).

¹⁰⁹ Os Piñocas eram vizinhos dos Tabasicosis ou Tapuymiris o que significa Chiquitos em Guaraní.

¹¹⁰ O Padre Arce era professor no colégio de Tarija que se encarregava de internos Chiriguanos, e ali soube que o governador de Santa Cruz de la Sierra, Agustín de Arce y de la Concha, oferecia à Companhia de Jesus a Província de Chiquitos. Foi com o Ir. Antonio de Rivas e dois guias Chiriguanos até os Piñoca e assim iniciou a Missão de Chiquitos. É autor dos manuscritos *Vocabulario de la lengua chiquita*; *Doctrina Cristiana en lengua chiquita* e “apontamentos” que foram trabalhados por Juan Patricio Fernández: *Relación historial de los indios chiquitos*. O provincial dos jesuítas mandou ligar a Missão de Chiquitos com Asunción do Paraguai. Em 1715, o Padre Bartolomé Blende formou a sexta expedição chiquitana até Xarayes, o lago Mandioré. Blende ficou ali e o Padre Arce levou mais dois meses para chegar a San Xavier. Os Guaranis do Pantanal chamados de Itatines eram inimigos dos Xarayes, mais ao norte. Quando voltou, encontrou a notícia que o Padre Blende fora morto pelos Payaguás e, em dezembro de 1715, o Padre Arce também foi martirizado pelos Payaguás.

O Padre Francisco Burgés (procurador geral da província da Companhia de Jesus no Paraguai entre 1703 e 1712), enviou vários informes defendendo os índios das Missões¹¹¹ e refutando as calúnias dos espanhóis que questionavam o regime de privilégios das Missões, dentre eles que os neófitos não pagavam tributos. O Memorial de Burgés de 1703 informa que mudaram o lugar da fundação de San Francisco Javier para o Pari, no rio San Miguel, a 8 léguas de San Lorenzo (hoje Santa Cruz de la Sierra). Os espanhóis de Santa Cruz e os brasileiros paulistas passaram a atacar para levá-los como escravos. A carta que o escrivista brasileiro Antonio Ferraz teria escrito ao padre jesuíta da Missão de San Javier chega a ser cômica (Achá, 1933: 36) e o Padre Lucas Caballero resolveu transpor a *Missão* para 18 léguas de Santa Cruz, na margem do rio San Miguel. Sánchez Labrador menciona na Missão de San Javier os Piñocas, Quimeras, Punajicas, Guapacas, Poojijocas (Chiquitanos) e os Quibiquicas, Paiconecas, Burecas, Itatines de outras línguas, formando 720 famílias e 3.201 pessoas em 1766.

Já neste início da Missão com os Chiquitanos, o Padre Arce foi a um lugar chamado Capoco, onde os padres Francisco Hervás e Juan Bautista de Zea fundaram a Missão de **San Rafael**, em 1695¹¹², 34 léguas distante de San Francisco Javier. Os **Tabicas**, Taos e outros¹¹³ formaram esta Missão. Em 1701, San Rafael foi trasladada 40 léguas, para o rio Guabis, afluente do Paraguai, por causa das pestes e para ficar próximo de onde as parciaisidades provinham. No ano seguinte chegaram pelo rio os padres Hervás e Yegros, conectando com a Província jesuítica do Paraguai. O chamado *Paso de los Jesuítas* ou de San Francisco Javier tornou-se depois o Forte de Coimbra, um dos poucos lugares onde podia-se passar de um lado a outro do rio Paraguai todo o tempo inundado.

San Joseph foi fundado em 1697 perto do lugar da antiga Santa Cruz pelos padres Felipe Suárez e Dionisio de Ávila com **Boros**, Penotos, Caotos, Jamoros e alguns Piñocas¹¹⁴.

¹¹¹ “[Los Chiquitos] Tienen al Poniente la Ciudad de San Lorenzo, y la Provincia de Santa Cruz de la Sierra; y al Oriente se extienden ciento y cuarenta leguas, más o menos, hasta el Río Paraguay” (Burgés, 1703, in: Achá, 1933: 152 et Charupá, 2008: 138-148). O governador interino da Província de Chiquitos, Don Antonio López y Carvajal, menciona os limites no informe de 27 de março de 1787: “y por el Norte una sucesión de montes, unidos que acaban cerca de la Población de Mattu-Groso: se transitan por la cima y contienen los minerales que dicen han trabajado los portugueses” (Achá, 1933: 157).

¹¹² Com os habitantes de San Rafael e Santa Rosa, o Pe. Juan Bautista Zea e Francisco Hervás começam mais definitivamente San Rafael bem longe da primeira fundação num novo lugar. O livro de batismo de San Rafael começa em 1695, o que mostra esta Missão próximo do que hoje é a fronteira já nos inícios dos trabalhos com os Chiquitos.

¹¹³ Sánchez Labrador menciona os Taos como Chiquitanos (“Las de Chiquitos son Taos”) e de outras línguas: Currucanecas, Batasicas, Vejiponecas, Quidabonecas, somando 562 famílias e 2.746 pessoas em 1766.

¹¹⁴ Sánchez Labrador menciona em 1766 os Chiquitos, Piñocas, Jamanucas, Peñoquicas e de outras línguas os Tapiquias e Ugarones, formando 618 famílias e 2.715 pessoas.

O padre Antonio Fideli que chegou depois a este *pueblo*, morreu aos 34 anos com febre alta, em 1702.

San Juan Bautista foi fundada pelos padres Juan Bautista de Zea e Juan Patricio Fernández, em 1699, a trinta léguas a oriente de San José com os **Xamuras**¹¹⁵ e ali trabalhou também os padres Pedro Cerena e Juan Bautista Jandra. San Juan Bautista deixou de existir por conflitos internos, acusações de feitiçaria e muitas mortes de enfermidades, quando, em 1705, uma epidemia dizimou-a. Patrício Fernádes refundou-a em 1706 a 5 léguas mais para o ocidente, mas não resolveu o problema das epidemias. Em 1713, o Padre Juan Bautista Xandra reabriu **San Juan Bautista**¹¹⁶ a cerca de dez léguas de San José.

As Disposições das *Cédulas Reales* dão uma idéia do pedido do procurador geral da Companhia de Jesus para as Missões de Chiquitos, Padre Francisco Burgés, a fim de evitar que os Chiquitanos fossem *encomendados*:

“que los índios llamados Chiquitos de las nuevas reducciones hechas por la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay, no paguen tributo en veinte años, con la calidad que se proviene. Otra: que no se saque de sus reducciones a los índios del Paraná y Uruguay y los llamados Chiquitos, sino es en los casos y en la forma que está dispuesto por las leyes del título 17, libro 6º de la Recopilación de Indias. Otra: comunicando la resolución tomada a favor de los indios de las nuevas reducciones de la Compañía de Jesús, llamados Chiquitos, en cuanto a que no seran encomendados, y encargando se reduzcan a pueblos y doctrinas. Otra: que los indios de las nuevas reducciones de la Compañía de Jesús, llamados Chiquitos, no sean encomendados ahora ni en tiempo alguno, sino que ‘se encabezen para siempre en la Real Corona’” (Madrid, 26/11/1706. Archivo General de Indias de Sevilla – Patronato y Audiencia de Charcas. 75 – 6 – 34 Signatura moderna 175 in: Achá, 1933: 42).

¹¹⁵ Sánchez Labrador menciona em 1766 os Chiquitos, Boros ou Parayacas de língua *vestiro* e de outras línguas: Morotocos, Tondenos, Panonos, Tieques, Cucurates, Zeriventes, Onorebates, Caipotorades, Zamucos formando 425 famílias e 1953 pessoas.

¹¹⁶ Os Zamucos ou Ayoreos mantiveram-se bastante separados e não foram “absorvidos” ou assimilados de todo pelos Chiquitanos. Os Zamucos haviam martirizado, em 1719, o Irmão Alberto Romero e os Chiquitanos que o acompanhavam para fundar ali uma Missão. Partindo da Missão de San Juan, os jesuítas se aproximavam das etnias em direção ao sul até que foi fundado **San Ignacio de Zamucos, em 1724**, pelo padre Agustín Castañares. Os antecedentes da Missão de Zamucos se mesclam com a história do Padre Juan Bautista de Zea (1716-17), Padre Miguel de Yegros e Irmão Alberto Romero que foi martirizado (1718-19), Padre Castañares e Padre Jaime Aguilar (1720), Padre Castañares e Felipe Suárez (1721-22), Padre Castañares e Francisco Hervás (1723) que morreu de enfermidade no caminho de San Juan Bautista seguiu com o padre Domingo Bendiera e Juan de Montenegro. Em 17/05/1738, o padre Ignacio Chomé menciona ali os Zamucos, Cuculados, Tapios, Ugarones e Satiénos (Achá, 1933: 129): “y de las lenguas chiquita y zamuca escribió gramática y vocabulário y a ellas tradujo algunas oraciones piadosas” (Furlong, in: Achá, 1933: 126) a fim de “predicarles las verdades de la Religión”. San Ignacio de Zamucos foi fundado el lugar isolado “para protegerse de las amenazas de los Guaycurús, los Mbayás o los Payaguás, que eran los corsarios del río” (Achá, 1933: 138) ou os “piratas del río” (Achá, 1933: 149). Depois o Pe. Agustín Castañares (1687-1744) foi martirizado pelos Mataguayos no Chaco. Zamucos foi abandonado em 1745 e muitos de seus membros cristãos foram levados para a Missão de San Juan Bautista e Santo Corazón.



Representação teatral na Missa dos 300 anos de fundação da *Misión de Concepción*, em 08/12/2009.

O texto mostra que as conquistas da Missão com os Guaranis também eram solicitadas para os Chiquitanos. **Concepción**¹¹⁷ foi fundada pelo mártir Padre Francisco Lucas Caballero (1661-1711) em 1709, perto de uma lagoa com este nome. Em 1722 foi trasladada ao local onde está atualmente e teve grande impulso com o padre Juan Benavente. A missão de San Ignacio que fora fundada pelo padre José de Mata foi incorporada a Concepción. Entraram nesta Missão os Chiquitos, Aruporecas, Boococas, Tubacicas, Punajicas, Cusicas, Cibacas, Jurucarecas, Guimomecas, Tapacuraras e de outras línguas eram os Paunacas, Quitemos, Napecas, Paicomecas, Pisocas e Guarayos, somando 713 famílias e 3.278 pessoas. Em 1711, o Padre Lucas Caballero teve seu peito transpassado por uma flecha e sua cabeça quebrada por

¹¹⁷ Ali também trabalhou o coadjutor espiritual Pe Francisco Hervás (1662-1723), o Pe. José Ignacio de la Mata (1665-1734), o Pe. Juan Bautista de Zea (1654-1719), o Pe. Francisco Lardin (1692-1773) e o Pe. Ignacio Chomé (1996-1768).

uma borduna dos Puizocas¹¹⁸. As denúncias do Padre Caballero contra os *cruceños* mostram o ambiente de conflitos e tensões em que viviam antes de fundar *La Concepción*:

“Y si repiten los santa Cruzeños, como pretenden, este año, sus entradas, se imposibilitará su remedio, ahuyentados, y horrorizados con las tiranías, y ostilidades, que han experimentado en hombres que se llaman christianos, que sin aberles hecho daño alguno, les roban sus comidas, les queman sus casas; a unos matan a balazos, a otros, clabándoles cuchillos en la cabeza y brazos, para que se rindan a sus colleras; a otros apresan, y cautiban, echándoles colleras como a bestias; otros mueren de hambre, y cansansio por el camino, o de veneno, por yerbas que toman, teniendo menos horror a la muerte, que verse, en la esclavitud de tales tiranos, que los venden en Santa Cruz y fuera de su jurisdición, como a esclavos, siendo su ordinario presio sien pesos. Vi los trabajos, y lágrimas de tanto pobre, que me las sacaron del corazón. Vi los caminos sembrados de cadáveres, insendios, destrosos, y pueblos desiertos” (Caballero, 17/07/1706 MyC I: 65-82, in: Sanz, 1933: 19).

No folheto de divulgação de Concepción foi anotado no ano de 1767: “El 13 de octubre llegan a Concepción los soldados del Rey de España para expulsar a los jesuitas de Chiquitos. Muchas familias huyen y desaparecen en los bosques para escaparse del peligro de la esclavitud”. Adiante, em 1850:

“La decadencia de las Misiones es lenta, pero continua. La política favorece principalmente a los ‘cruceños’ recién llegados. Así se acaba la época de las misiones de Chiquitos con sus grandes valores culturales y civilizadores. En el pueblo sólo quedan unos pocos nativos y lo principal que queda de construcción y sobrevive del tiempo misional es el hermoso templo y la plaza con sus alrededores”.

Brasão dos mártires das Missões de Chiquitos que está escondido nos fundos do pátio interno da igreja de San Ignacio (13/07/1884). O número de índios mortos nestas incursões é incerto, porém não são poucos. Só com Lucas Caballero foram mortos 12 *neófitos*!

Como os jesuítas tinham o domínio da escrita, a história das Missões, de alguma forma passa por sua versão dos fatos, porém é uma perspectiva. Os mártires passavam para a história como heróis, jesuítas e tantos índios martirizados que permaneceram anônimos.

“El fin de los padres fue que al P. Arce los



¹¹⁸ O relato do martírio do Pe. Lucas Caballero pelos Puyzocas está em Hoffman, 1979: 50-51. Segundo o folheto de divulgação de Concepción, em 1745, as parcialidades deste *pueblo* são os Puyzocas, Punasicas, Boococas, Tubasicas, Paicones, Quimomecas, Quitemos, Napecas, Paunacas e Tapacuracas.

aguardaron los bárbaros guaycurues en un estrecho que hace el río y lo asaetearon. El P. Blende fue cautivo y después de algún tiempo y de haber aprendido su lengua y catequizado muchos, bautizado párvulos y predicándoles, fue una parcialidad a quitarle la vida, salió el padre al encuentro y puesto de rodillas el rosario al cuello y cruzados los brazos, les esperó, de un macanazo le derribaron en tierra y con dos lanzadas le atravesaron de parte a parte, con que dio glorioso fin a tantos trabajos” (1717, MyC II, p. 6).

Em 1721 o padre Felipe Suárez fundou **San Miguel** com a população excedente de San Rafael. Ali foram os Chiquitos, Bosorocos ou Tabicas e Pequicas e de outras línguas: os Guarayos, Tarabacas, formando 295 famílias e 1473 pessoas. Foi em 1735 que entrou nesta Missão um grande grupo de Guarayos. Veio auxiliar o Padre Gaspar Troncoso e Martin Schmid desenhou seu retablo.

A tensão entre os colonizadores e os jesuítas pode ser percebida nesta acusação: “las defraudaciones que cometían (los jesuítas) contra la Hacienda Real, esquivando el pago de los tributos de los indios y obstaculizando siempre el empadronamiento de los mismos” (Achá, 1933: 55). Vimos antes como o procurador Padre Francisco Burgés defendia as Missões nas várias instancias governamentais. A Real Cédula de 17 de dezembro de 1743, dirigida ao Presidente e Ouvidores da Real Audiencia “de la Ciudad de la Plata en la Provincia de los Charcas¹¹⁹”, ao governador da província de Santa Cruz de la Sierra, oficiais reais e demais ministros a quem corresponde “el cumplimiento de esta real resolución” determina fazer um censo e um *empadronamiento*:

“ordenando que se haga el censo y empadronamiento, mediante ya determinado funcionario y con la intervención de los administradores; que se fije a los habitantes la contribución ordinaria, induciéndoles a pagar el porcentaje inveterado y debiendo descontarse de estos arbitrios los sueldos de los administradores” (Achá, 1933: 56).

Outro procurador geral das Missões da Companhia de Jesus, o padre Juan José Rico dirigiu ao rei Felipe V, em 1743, um Memorial falando da *conquista espiritual* nas

“misiones de Chiquitos, en que se comprenden todas las naciones o parcialidades de indios que hay entre los ríos Pilcomayo y Paraguay, desde las vecindades de Santa Cruz de la Sierra, a cuya Gobernación y Obispado se jusgan pertenecer ha sido Dios servido, por su divina bondad, de ayudar de tal suerte a sus gloriosos trabajos, que ya al presente, reducida a nuestra Santa Fé toda la Nación Chiquita, y por medio de ésta, otras muchas parcialidades menores, o naciones de indios circunvecinos, tienen ya formadas con ellos siete reducciones o pueblos [...] en que habrá como doce a catorce mil convertidos, e instruidos bien” (Padre Juan José Rico in: MyC II, p. 57).

Os detalhes apresentados são habilmente colocados para contentar o Governo temporal e o Bispo. A música “ganha corpo” nas Missões e se torna instrumento de evangelização:

¹¹⁹ A Audiência de Buenos Aires foi suprimida entre 1671 e 1783 (Achá, 1933: 59). A Real Cédula de 8/08/1776 constituiu o Virreinato de Buenos Aires com as Províncias de Buenos Aires, Paraguay, Tucumán, Potosí, Santa Cruz de la Sierra e Charcas (Achá, 1933: 109).

“hay en cada uno de dichos pueblos una muy decente iglesia, con órgano y músicos de los mismos indios, para los divinos oficios, sino que en las maniobras necesarias para un pueblo se les ha procurado adiestrar por medio de algunos hermanos coadjutores, que se han conducido de Europa, hábiles en varios oficios mecánicos en que están bastante impuestos, y se espera lo estarán cada día más según las muestras que dan de viveza, capacidad y aplicación al trabajo estos indios, en especial los de la nación chiquita” (Padre Juan José Rico in: MyC II, p. 57).

O assunto da resistência dos Chiquitanos aos portugueses que invadiram o “territorio de V.M.” parece ser interessante neste contexto:

“se han opuesto a los portugueses, que venían a insultarlos por la parte de la laguna Manioré y río del Paraguay, donde se cree, que en territorio de vuestra Real Corona trabajan algunas minas de oro, y pretendían llevarlos para su beneficio, y no habiendo sido estos indios conquistados por fuerza de armas, sino con la suavidad de la ley de Cristo [...] se debe prudentemente recelar no se inquietasen y tuviesen por engañados” (Padre Juan José Rico in: MyC II, p. 57v).

Mas o que interessa é o que se diz agora: os impostos para os índios é algo difícil de implantar. Trata-se de um espinho que sangra as Missões, porém a solução sugerida de que as cõngruas devidas aos jesuítas servissem para pagar os impostos dos Chiquitanos, foi adequada.

“Y porque los misioneros que asisten en estas misiones y pueblos, aunque V.M. les tiene concedida por dos cédulas expedidas en 17 de diciembre del año de 1716 la congrua sustentación de doscientos pesos anuales a cada uno, no la han percibido año alguno, a causa de estar sobradamente cargadas las Cajas Reales de Potosí, donde estaba consignada la dicha congrua, sustentándose los sobredichos misioneros todo este tiempo y desde que se dio principio a estas misiones, hasta el día de hoy, de limosnas de algunos fieles, y de otras que les aplicaba el Provincial, en que no poco han cooperado los colegios de dicha Provincia. Por todo lo cual el mencionado procurador, con el debido rendimiento, suplica a V.M que los dichos doscientos pesos de congrua de cada misionero se paguen de la cantidad que resultase del tributo que se impusiese a dichos indios, al modo que se practica en las misiones de los guaraní con sus misioneros” (Padre Juan José Rico in: MyC II, p. 57v).

Pela forma como foi colocado o pedido de que as cõngruas anuais de cada missionário (200 pesos) ficassem em troca dos *tributos* solicitados aos índios das 7 Missões de Chiquitos não podia ser negado. Como estas cõngruas não chegavam aos jesuítas, não desfalcavam as economias dos *pueblos*. Mas os colonizadores não ficaram satisfeitos. Em 8/10/1748, vai um *Informe* ao rei do que julgam os jesuítas que poderão pagar a mais de *diezmos* os índios Chiquitos:

“recién empadronados por el oidor de las Charcas [...] a que pagasen algún diezmo. Y habiendo para esto el provincial de dicha Provincia avisado a los doctrieros de aquellos pueblos que cooperasen como debían al cumplimiento de la real voluntad de V.M. [...] a la cantidad que a más del tributo podrán pagar dichos indios por razón de diezmos, todos los dichos doctrieros uniformemente le respondieron, que a lo más a que por causa de su pobreza y otras circunstancias se puede extender la contribución que podrán dar aquellos indios al dicho título de diezmos, será setecientas libras de cera amarilla puesta en Santa Cruz de la Sierra, o en donde V.M. determinare [...] Vasallo muy obediente de V.M. que sus reales pies besa. Manuel Querini” (AGI Charcas, 246 in MyCh I p. 22v).

San Ignacio de Chiquitos foi fundado pelo Padre Miguel Streicher, em 1748, com Zamucos já cristãos e Ugaranhos. Este foi seguido pelo padre Gaspar Troncoso com os Chiquitos, Tanepicas, Iurupecas, Piñocas, Iamanucas, Curicas e de outras línguas (Guarayos, Parisicas, Tapuricas...) formando 531 famílias e 2.734 pessoas (conforme Sánchez Labrador, em 1766).

Santiago foi fundado pelos padres Gaspar Troncoso e Gaspar Campos em 1754. Dez anos depois, Santiago mudou de lugar por causa dos conflitos com os índios ligados aos portugueses. Ali trabalharam também os padres Patrício Patsi e José Pelayas. As parciaisidades Chiquitos e Taus se juntaram com os de outras línguas: Ugarones, Tunachos, Caypotorades, Imonos. Formavam ali 410 famílias e 1614 pessoas, segundo Sánchez Labrador, em 1766.

Santa Ana fundada em 1755 pelo padre Julián Knogler com as parciaisidades Chiquitos e Basorocas e de outras línguas: Zatabecas, Curuminacas, Escorabecas formando 367 famílias e 1787 pessoas. “Los portugueses se han dejado ver muchas veces en las estâncias de este pueblo” (conforme Sánchez Labrador, em 1766). Mais detalhes desta Missão que conecta com Vila Nova Barbecho estão principalmente no item I.3.3.2.

Santo Corazón de Jesús foi fundado pelo padre Antonio Guasp e José Chueca, em 1760. Ali entraram os Taos e Boros e de outras línguas (os Otuques, Zamucos, Cucutades, Zatienos, Coraberas, Guarayos...) formando 532 famílias e 2.287 habitantes. Por causa de uma epidemia, em 1790, Santo Corazón mudou para o lugar que ocupa atualmente. Os dez pueblos de Chiquitos somavam em 1766, “5.173 familias y 23.788 almas, encontrándose entre éstas en calidad de prisioneros, 500 Guaycurúes y muchos Guanas” (Achá, 1933: 65).

Os Mbyas, os Tobas e Mocabis expulsaram os jesuítas com os Zamucos convertidos de San Ignacio de Zamucos, para San Juan Bautista e Santo Corazón¹²⁰. “Cinco de las diez Iglesias contenían altares mayores tallados por el P. Martin Schmid en estilo barroco, con figuras de santos y ricos ornamentos, verdaderas obras de arte de gran valor” (Knogler in Hoffman, 1979: 55).

Este retorno à Missão de Chiquitos não é de modo algum uma apologia a este período colonial com documentação hegemônica produzida pelos jesuítas, mas somente uma forma de ter uma idéia deste período que foi idealizado pelos Chiquitanos.

¹²⁰ Segundo o relato do Padre Julián Knogler, os novos *pueblos* fundados no lapso de 20 anos antes da expulsão foram San Ignacio, Santa Ana, Santiago e Santo Corazón. Também o Padre José Sánchez Labrador desbravou o caminho para a Chiquitania ao querer fundar uma Missão com os Mbyas (Hoffman, 1979: 122). Como era impraticável a navegação pelos braços do Paraguai e lagoas contiguas em tempo de inundação, “Combino, por lo tanto, caminos terrestres con vía fluvial” (Knogler in: Hoffman, 1979: 54).

I.3.2.2.2 – Introdução à música na Missão de Chiquitos

A arte abriu muitas possibilidades de iniciativa dos Chiquitanos e gerou muita criatividade indígena. As políticas de organização social não satisfeitas das diferentes etnias encontraram na arte um lugar de manifestação e extravasamento quando não a alcançavam com facilidade através da “autoridade” dos jesuítas.

Assim a alegria está presente nas pinturas murais, nas danças dentro e fora dos templos, no modo de vestir cômodos e coloridos, na comida frugal e simples sem lugar para o supérfluo, no cuidado com os rituais para conservar a dignidade do mistério que eles expressam... O humanismo cristão que os jesuítas herdaram de Erasmo de Rotterdam (1467-1536) reforçava a condição do ser humano enquanto imagem de Deus, ordenado para Deus. Em cada “pueblo de índio” da Missão de Chiquitos era estabelecido um cabildo com os membros de cada uma das etnias presentes naquele *Pueblo*. O cabildo é uma instituição social de origem missional espanhola, mas assumida pelos Chiquitanos. Vi os caciques que conformaram o cabildo de Santa Ana em 27/06/2010 receberam o “bastão de mando”¹²¹,



símbolo de sua autoridade, por mãos do Maestro de Capilla.

“... a lo largo de ciento cincuenta años los jesuitas tocaban y cantaban de la misma manera y en diferentes lenguas con sus fieles e infieles, compañeros en los Pueblos de Indios, para expresar la alegría y angustia frente a la abundante naturaleza y en adoración a su Dios omnipotente” (Hans Roth in Szarán & Nestosa, 1999: 23).

Foto da fachada da igreja de San Rafael em 6/05/2010, com o escrito *Domus Dei Et Porta Coeli*

(Gênesis, 28,17; texto igual encontra-se na fachada da igreja da Missão de San Javier e de Concepción).

¹²¹ Atualmente algumas mulheres já estão recebendo os bastões de mando e fazem parte do cabildo de suas comunidades. Porém, parece que o poder das palavras está sendo “retido”. Dizem os maestros de capilla que elas teriam que fazer uma tradução dos sermões para a língua das mulheres. Entre os Chiquitanos o bastão de mando, sinal da autoridade é associado à honra masculina, trata-se de um símbolo fálico de status e poder, que somente aos poucos vai passando às mulheres. Ressalto aqui que o aspecto mais difícil que tem a ver com a resistência dos Chiquitanos é o aspecto da autoridade para falar, porque o bastão de mando é veículo da palavra à autoridade tradicionalmente associada aos homens, ou seja, o bastão de mando que se tem nas mãos inspira palavras que devem se transformar em ações na comunidade, e tanto homens como mulheres agem em favor da comunidade.

A citação anterior do Padre Rico já mostrou a importância da música na liturgia em Chiquitos. Adiante vou aprofundar o aspecto da música, mas agora a modo de introdução apresento o Padre suíço Martin Schmid, SJ¹²² que encheu de música e arte a liturgia na Missão de Chiquitos. Com estes anos de pesquisa entre os Chiquitanos, penso que a religião católica na Missão de Chiquitos tornou-se amálgama da sociedade, um dos elementos formadores da sua identidade étnica e cultural assumido por eles para serem cidadãos tanto na Bolívia como no Brasil. Neste caso dos Chiquitanos, as etnias que formaram o povo chiquitano é uma espécie de mestiçagem caracterizada pela aglutinação de outras etnias que se apropriam do catolicismo barroco do século XVIII e XIX. Esta forma de ser Chiquitano aparece no seu modo solene e formal de se relacionar com os Santos e com as autoridades em geral, no seu modo de pensar e agir em comunidade. De alguma forma as diferenças étnicas continuam de forma subjacente a direcionar sua organização social, seu processo de faccionalismo e até os



comportamentos cotidianos. O período jesuítico chiquitano se caracteriza por aglutinar diferentes etnias ou parcialidades que podiam usar sua língua materna, mas possuíam a língua geral para a comunicação em momentos mais públicos nos *pueblos*.

¹²² Duas figuras se destacaram neste momento de apuração artística, os padres Martin Schmid e Johannes Messner. “Vivo y gozo de una salud buena y estable; llevo una vida alegre y hasta amena, pues canto – a veces a la tirolesa – toco los instrumentos que me gustan y bailo también en rueda, por ejemplo la danza de espadas. ¿Pero, qué dicen los superiores de esta vida?, preguntará Vuestra Reverencia. Yo le respondo: Si soy misionero, es porque canto, bailo y toco música. [...] Y yo canto, toco el órgano, la cítara, la flauta, y la trompeta, el salterio y la lira, tanto en modo [tono] mayor como menor. Todas estas artes musicales que antes desconocía en parte, ahora las practico y las enseño a los hijos de los indígenas. [...] Se confirma el proverbio: la práctica hace maestros. Todos nuestros pueblos resuenan ya con mis órganos. He hecho un montón de instrumentos musicales de toda clase y he enseñado a los indios a tocarlos. No transcurre ningún día sin que se cante en nuestras iglesias. Hemos conseguido que gente que hasta hace poco aún vivía en la selva virgen junto con animales salvajes y bramaba a porfía con tigres y leones, sepa bastante bien alabar a su creador con cítaras y órganos, con bombos y bailes en rueda. Acabo de decir que no sólo canto y toco mis instrumentos sino que también bailo. Para que Vuestra Reverencia no censure demasiado severamente el baile del misionero, le ruego se recuerde de otro pasaje de la Sagrada Escritura: ‘¡Cuán hermosos son los pies de los evangelistas!’ [...] Los hijos de los indígenas aprenden con facilidad el arte de bailar. [...] cantan hoy muy bien y absolutamente firmes en el compás, tocan cítara, lira y órgano y bailan con movimientos precisos y tan rítmicamente [...] Estas son mi ocupaciones en las misiones chiquitas. Pero no me ocupo exclusivamente de canto y baile; no descuido mis deberes sacerdotales: predico, oigo confesiones, visito a los enfermos, administro los sacramentos y cumplo todos los deberes de un misionero” (carta em latim do Pe. Martin Schmid ao Pe. Schumacher, 10/10/1744, in: Hoffmann, 1979: 192-3).



Observei nestes anos em Santa Ana que as imagens pintadas e esculpidas são auxílio para a oração e encontro pessoal com Deus, não possuem um fim catequético de trabalhar a mente como a arte na Idade Média, mas dão uma sensação de leveza e alegria. Somente no final chego a compreender e elaborar melhor a compreensão do templo como a casa de Deus e a porta do céu, o centro da vida *missioneira* que

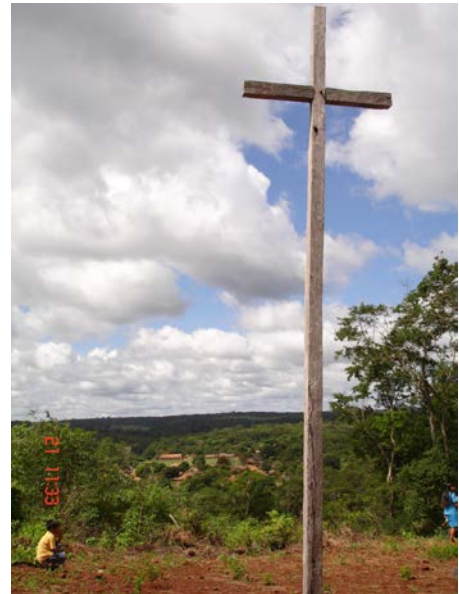
gerava e moldava o povo Chiquitano.

O interesse não é mostrar temas doutrinários ou teológicos. As via-sacras não são valorizadas dentro da igreja, anjos alegres e flores ocupam o seu lugar. As cruzes marcam as estações da *Via Crucis* no caminho de entrada dos *pueblos* e ali fazem procissões até o calvário¹²³. Estas cruzes também são frequentemente enfeitadas com flores.

Durante todas as sextas-feiras da Quaresma se faz a via-sacra até o calvário passando por cada uma das 15 estações com orações próprias. No domingo antes de Ramos se faz a celebração da Missa no Calvário (Fotos do calvário de Santa Ana de Velasco e de Suponema, em 21/03/2010).

O sentido subjacente é recordar o processo anterior aos jesuítas, o caminho feito para chegar até a Missão, especificamente ao centro onde está a cruz ladeada por palmeiras (*totalís*), a *chave* da *Domus Dei* por isso, também a casa dos Chiquitanos e a porta do céu.

Mantiveram-se o esquema dos *pueblos* nas comunidades formadas posteriormente e a organização arquitetônica destes *pueblos* em forma de tabuleiro onde as casas das diferentes etnias



¹²³ Por ocasião da Páscoa de 2010, Don Lucho de Santa Ana mencionou que por respeito não se pisa na sombra que uma cruz faz no chão. Esta é uma herança deixada pelos jesuítas que ensinaram que a cruz é um sinal sagrado. O primeiro sinal plantado onde iniciava um *pueblo* é a cruz e assim também se fez em frente ao Memorial Espírito Santo dos Chiquitos, no Portal do Encantado.

dispostas em ruas paralelas e perpendiculares davam acesso a todos à praça, ao colégio e à igreja é recorrente. Também se mantiveram as “chácaras dos índios” próximos dos pueblos e comunidades que hoje são chamados de *chacos*.

Num contexto de diversidade étnica, a criatividade produziu riquezas estéticas e sonoras que se associaram à particularidade católica que chegava com os jesuítas com o barroco passando para o rococó. A Missão de Chiquitos deu lugar ao calor humano dos trópicos presentes nas flores, ao belo, à luz e suas cores. Para os chiquitanos os *hitchis* sobem aos céus nos arco-íris, por isso suas cores são sinais de aliança entre o tradicional indígena e o novo, os *hitchis* e os Santos se encontram num movimento ascensional. Por isso embelezaram a arquitetura dos templos, morada de Deus, com imagens dos anjos glorificando com violinos e outros instrumentos musicais. O esplendor dos *retablos* de madeira nas igrejas, das imagens e pinturas da Virgem e dos Santos e seu entorno deram nova vida aos donos dos vegetais. Muitas flores coloridas eram pintadas nas paredes das igrejas, o que deixa o ambiente alegre e festivo.

O relativo progresso das Missões levadas pelos próprios índios com a inspiração de um ou dois jesuítas, dentro de uma estrutura comunal de trabalho aproximada ao modo tradicional dos indígenas se organizavam em *minga*¹²⁴, desmente a acusação insistente de que os índios eram preguiçosos. A motivação para o trabalho e o modo de trabalhar como escravos nas estâncias parece-me que não era agradável para os indígenas. Por isso, só obrigados realizavam um trabalho que era alienado, segundo Marx.

No final (item III.2) articulo esta cosmovisão chiquitana em torno dos seres que povoam a natureza chamados *hitchis* que “trabalham e cuidam” dos elementos que os caracterizam. Assim as reivindicações em torno da demarcação do território tradicional chiquitano e da proteção das águas e os aspectos fundamentais da cultura musical¹²⁵, das

¹²⁴ No período da Missão de *Chiquitos* o uso da terra para a lavoura se dava em plantações coletivas para o sustento do *Pueblo* nas ditas *terras da aldeia*, consorciadas com as roças familiares chamadas *chácaras de índios*, terras geralmente mais próximas ao *pueblo* missional, que eram trabalhadas pela iniciativa dos próprios índios. As estâncias da Missão também tinham por fim o sustento do conjunto do *pueblo*, ou seja, eram comunitárias.

¹²⁵ Cada *pueblo* compunha sua orquestra com cerca de 40 músicos, mas o foco agora não a arte musical. A história da música ocidental é de uma progressiva “racionalização” (cf. Weber, [1911] 1995), mas a *Aufklärung* é apenas um momento na história da sociedade ocidental. No interior do movimento progressivo de “desencantamento” do mundo, a música missional barroca é a voz do que ficara para trás no caminho dessa racionalidade, por isso encanta ainda tanta gente nos seus festivais internacionais. Esta espécie de contradição social está no centro da música que se universaliza a partir de Chiquitos. A música é a arte em que os impulsos pré-rationais e miméticos se afirmam no domínio da natureza. Para apreciar a música, a atitude desconcentrada ou descontraída do espectador/ouvinte descrita por Walter Benjamin ([1936] 1985: 180) podem ser apresentadas

esculturas, pinturas e bordados são articuladas como uma forma de expressão chiquitana desde o tempo dos jesuítas. Claro que as artes e a música, de modo especial, seguem os altos e baixos da Chiquitania com os governos militares e civis da República.

I.3.2.2.3 – Os jesuítas se prepararam para entrar na Missão de Chiquitos, mas não estavam preparados para sair

“Pero no fueron los bárbaros indígenas quienes destruyeron la obra jesuítica en su contexto continental, sino la envidia económica y política, la ignorancia y barbarie de los ya civilizados y ‘iluminados’” (Hans Roth in Szarán & Nestosa, 1999: 23).

Para o caso da expulsão dos jesuítas da Missão de Chiquitos, o presidente deu esta tarefa ao Capitão de Infantaria do Regimento de Mallorca e tenente coronel dos exércitos reais, Diego Antonio Martínez de la Torre. Em San Javier, no dia 4/09/1767, o Tenente Coronel prendeu os jesuítas: o superior de Chiquitos José Rodríguez, o procurador Antonio Priego e quatro missionários. “El 18 de abril de 1768 no quedaba en las 25 misiones de Mojos y Chiquitos ni uno solo de los 47 sacerdotes de la Compañía de Jesús que á su cargo las tenían” (René-Moreno, 1973 [1888]: 228).



Neste tempo, as Missões estavam desde o ponto de vista artístico e industrial ao mesmo nível ou mesmo acima das cidades espanholas do novo mundo (D’Orbigny, 1945: 1148). A opinião geral é que a atividade missionária dos jesuítas entre os Chiquitanos “fue una verdadera bendición de Dios y su expulsión una desgracia terrible” (Bach, 1843: 4). Ou seja, naquele contexto, as Missões foram uma alternativa de sobrevivência para os indígenas.

As Missões Jesuíticas na América do Sul (1600-1768). Mapa atual projetando no passado as regiões onde aconteceram os trabalhos missionários dos jesuítas de maior impacto (in: Moreno, 1992: 20 e Querejazu, 1995: 255).

por nós que participamos de concertos, que exercitam músicas produzidas em contextos bem diferentes: “não só exige do homem contemporâneo uma nova atitude crítica diante das obras que reproduz, como também, nesta mudança, revela as condições sociais de sua época. Ou ainda, para usar os termos dos dois primeiros, a ilusão auditiva produzida pelos meios técnicos provoca alterações na concepção, na execução e na apreciação das músicas que reproduz: mais que iludir, demonstra uma outra maneira de fazer e ouvir música utilizada pelos membros de uma sociedade determinada” (Schouten et Cirino, 2005: 113).

Os jesuítas chegavam nos lugares para a fundação de uma nova Missão com o auxílio dos próprios índios, plantavam a cruz no centro e começavam a construir as casas das famílias indígenas que aderissem à nova Missão. Uma vez prontas estas casas, passavam a construir também a casa dos padres, a escola e a igreja ao lado. Enquanto isso, estava se dando a organização política e econômica em vista do sustento deste *nuevo pueblo*, com agricultura (chacos) para cada família e plantações coletivas para o sustento do colégio, oficinas, órfãos e viúvas. A criação de gado, cavalos e mulas também era coletiva e o trabalho era organizado por turnos. Caso a estância era longe, o capitão ou responsável com sua família e outros trabalhadores moravam no local formando uma pequena comunidade. A casa para viúvas e os órfãos, o moinho, o forno de pão, as cozinhas e armazéns tinham por fim atender à comunidade. Enquanto se organizava a infraestrutura, também começavam as oficinas e as escolas de letras e músicas, o cuidado com a liturgia e administração dos sacramentos.

A fundação de uma nova Missão e a incorporação de novos neófitos acontecia dentro de processos de conquista e pressões. O padre Diego de Contreras escreveu carta na Missão de San Juan (29/08/1731) informando das entradas nas “tierras de infieles”. Depois da morte do Padre Lucas Cavallero, o Padre Francisco Lardin trouxe os que o mataram para o pueblo de Concepción, 61 Pixocas e 59 Payones: “Los pixocas se resistieron grandemente per al fin se rindieron y amansaron con la paz y amistad de los chiquitos [...] les repartió cien cuchillos, les dió camisetas a los varones y a las indias tipos” (in: MyC III, p. 17). De San Rafael onde estavam o Padre Juan de Montenegro e Miguel Estreyer, partiu uma expedição de Bazorocas para o lado do oriente. Encontraram um *pueblo* que não conheceram a língua, por isso pensavam que eram Paresis, porém um Paresi de San Miguel não conseguiu se comunicar com eles:

“todo cercado con troneras para arrojar las flechas [...] con la paciencia, señas y ademanes de amistad procuraban dar a entender a aquellos bárbaros el fin de la ida a sus tierras [...]. Rompieron el cerco, entraron dentro y cogieron a las dos mujeres y cinco muchachos y três hombres, y los demás se huyeron al monte” (in: MyC III, p. 17).

Estou selecionando alguns dados que dêem uma idéia dos autóctones na região da fronteira atual. Os dados a seguir parecem indicar um grupo Jê ao estilo dos Kayapós:

“El vestido de estos infieles es ninguno, su gala es traer un palito delgado, poco más largo de un dedo clavado en el labio de arriba y otro palito semejante en el labio de abajo, no atravesados sino derechos, otro palito de igual tamaño traen atravesado debajo de las narices. [...] Son calvos en la mayor parte de la cabeza hasta el cerebro, y aun eso lo traían muy corto, que parece no se lo dejan crecer” (in: MyC III, p. 17v).

Os Taus de San Rafael foram procurar os lugares conhecidos de onde vieram à Missão e também trouxeram 13 parentes Curacanes. O Padre Diego Contreras conta que várias casas

destes Curacanes pegaram fogo em San Rafael e que já tinham ido aos Caypoterades da Missão de San Juan 5 vezes. Observa que nestas incursões aos “montes” os estrangeiros sofrem neste clima inóspito e que os índios não se apertam no seu habitat tradicional: “les sirve de bebida el corazón de la palmera, que ellos llaman ‘totaís’, y hallan en esos árboles comida porque chupan el mismo corazón y así refrigeran la sed” (in: MyC III, p. 18v). “El cerco de los enemigos era a la verdad formidable, hecho de palos gruesos, muy cerrado y alto, com que era impenetrable, y para que resistiese al fuego tenía vestidos los palos de que allá llaman caraguata [...] y tocando continuamente las flautas que son sus instrumentos de guerra” (in: MyC III, p. 18).

Depois que muitos Chiquitanos nasceram nos próprios *pueblos* e houve uma certa estabilidade econômica com produção agrícola e de gado, passou-se a investir mais nas construções das igrejas, colégios, casas e na elaboração artística. O **cabildo**¹²⁶ era a autoridade do *pueblo*, formado pelos caciques de cada parcialidade, intendentes, síndicos, maestros de capilla¹²⁷. “Los jesuitas procuraron que se practicasse una estricta separación de la sociedad colonial” (Menacho, 1991: 106). Mas o corregidor era nomeado pelas autoridades espanholas entre três nomes enviados pelo cabildo.

Vimos que os Guaranis já cristãos ajudaram os jesuítas na fundação da Missão de San Javier e depois os próprios Chiquitanos levavam adiante o trabalho missionário, pois se especializaram nos diversos ofícios e artes necessários para que se estabelecessem os *pueblos*. Assim, longe de pensar que os jesuítas levaram adiante as Missões sem a participação dos Chiquitanos. A colaboração dos Chiquitanos era fundamental, os jesuítas não podiam ter feito nada nestes lugares distantes. A autoridade dos jesuítas se deu pelo trabalho concreto em vista de uma proposta viável de vida boa para os indígenas, sempre mediada pelo cabildo indígena. Esta parceria entre índios e jesuítas exigiu investimentos de ambas as partes. No memorial de 1732, o padre Antonio Machoni informa que de 1718-28 morreram 120 jesuítas¹²⁸, por isso

¹²⁶ O jovem Hans Roth (1934 † 1999), arquiteto suíço e jesuíta, chegou em maio de 1972 para restaurar os templos chiquitanos e o fez com grande desenvoltura nas negociações com os cabildos indígenas que eram as organizações civis destes pueblos chiquitanos que se mantinham até aquele momento. Encontrou mais de 5 mil folhas de música manuscrita cuidadosamente guardadas pelos cabildos de Santa Ana e San Rafael que constituem o Archivo Musical de Chiquitos, em Concepción.

¹²⁷ Os mestres de capela e de canto, o sacristão maior, o mordomo do colégio, os capitães das estâncias, de pintura, de carpintaria, de rosário, de ferreiros, de tecedores, de sapateiros e outros cargos, conforme a necessidade, recebiam solenemente o bastão de mando com a bênção dos padres.

¹²⁸ Noutro Memorial do mesmo ano dirigido ao rei, o padre Antonio Machoni acrescenta alguns dados que vale a pena repetir “Que su religión en aquella provincia por ser muchos los misioneros europeos que mueren por las excesivas fatigas y trabajos que padecen en tanta variedad de climas, pues desde la penúltima misión del año 18 hasta la última de 28 han muerto 120” (in: AGI Charcas, 383 in MyC III, p. 15v). A maneira como fala dos mártires mostra a disposição com que vinham para as Missões: “derramar su sangre y sacrificar sus vidas en empresa tan gloriosa como lo consiguieron los años próximos pasados

pedia licença para trazer da Europa mais 80 jesuítas (in: AGI Charcas, 383 in MyC I, p. 14v).

O memorial do padre Ladislao Oros,

“Suplica se les conceda licencia para conducir ochenta sujetos en la misma forma que se acostumbra y que el aviamiento, pasaje, matalotaje y demás gastos, se les mande librar en las Cajas de Buenos Aires, en el ramo de tributos que pagan los índios que están a cargo de la Compañía” (in: AGI Charcas, 384 in MyC I, p. 21v).

Em 30/08/1745, o provincial do Paraguai, Bernardo Nusdorffer, informa a respeito das Missões de Chiquitos na fronteira com os domínios dos portugueses: “Por el oriente impiden el curso de nuestras conquistas los portugueses, que están poblados en las minas de oro de Cuyabá, o Cuyapone, que no dejan de hacer vivas diligencias para agregarse los infieles que pueden para que trabajen en sus minas” (AGI Charcas, 384 in MyC I, p. 20). Quando os jesuítas foram expulsos¹²⁹, os Chiquitanos, através dos cabildos, levaram adiante um modo de ser e se organizar plasmado anteriormente.

A história dos Guaranis que se levantaram em 1756 contra a transferência dos sete povos a oriente do rio Uruguai é contada no show *Som e Luz* (São Miguel, RS). Os índios foram massacrados sem piedade pelos exércitos dos reis de Espanha e Portugal, mas ficou na memória o herói São Sepé Tiaraju. Os jesuítas foram acusados de estarem a frente desta rebelião e de promover um Estado independente. A leitura das cartas do Padre Geral Lorenzo Ricci, entre 1758 e 1773, mostra uma obediência literal ao papa Clemente XIII. O teatro apresentado em San Ignacio e Santa Ana “El cielo en la tierra [O céu na terra], 2011” atualiza este drama da expulsão dos jesuítas em Chiquitos.

Em Chiquitos, para não haver qualquer massacre dos índios em levante contra o *extrañamiento* dos missionários, um jesuíta de San Javier acompanhou o oficial do rei a cada uma das Missões a fim de buscar os jesuítas com ordem de não falar nada aos índios. Em 2/11/1767 foram levados presos de San Javier 13 padres; em 28/12/1767 mais seis e, em 2/04/1768 mais 5 jesuítas.

“A lo largo de vuestra historia habéis sido con demasiada frecuencia súbditos devotos de instancias mundanas, aunque no deberíais haberlo sido si hubiereis seguido la teoría de vuestros grandes teólogos del Barroco. ¿Por qué no defendisteis en el siglo XVIII, incluso por la fuerza, el sagrado experimento de las Reducciones del Paraguay frente al atroz colonialismo europeo? ¿Acaso debíais dejaros expulsar de América Latina como sumisos y obedientes corderos?” (San Ignacio de Loyola, na voz do teólogo Karl Rahner, 1978).

seis misioneros sacerdotes y dos hermanos coadjutores que murieron a mano de bárbaros infieles sin más causa que el odio a nuestra santa fé” (in: AGI Charcas, 383 in MyC III, p. 16).

¹²⁹ “He venido en mandar extrañar de todos mis dominios e Indias, Islas Filipinas y demás adyacentes, a los regulares de la Compañía, así sacerdotes como coadjutores o legos que hayan hecho la primera profesión, y a los novicios que quisieran seguirlos, y que ocupen todas las temporalidades de la Compañía en mis dominios” (Real Cédula de Carlos III, 27/02/1767).

Não foi permitido aos jesuítas nem levar papéis pessoais ou manuscritos! Muitos foram morrendo neste processo de desterro e *extrañamiento*. O isolamento e a prisão na Itália foi um terrível holocausto para estes homens cheios de empreendimentos e idealismos.

Mapa da América do Sul com a linha divisória entre a coroa portuguesa e espanhola pendendo para o Brasil. São Borja, 20 de fevereiro de 1759. AGS. M. P. y D. IV-36. Estado. Legajo 7399-14. De uma carta de Pedro de Ceballos a Don Ricardo Wall, por ocasião do Tratado de Madrid em 1750 e da Guerra Guarânica de 1756.

As fronteiras dos impérios estavam sendo



negociadas e os índios e jesuítas eram estorvo. Os Tratados da época serão mostrados adiante com os mapas das fronteiras para ter uma idéia da complexidade do momento. Os Guaicurús no Rio Paraguai estavam próximos demais dos jesuítas e a expulsão acomodou os índios no Brasil. Li o diário da “Viaje desde las misiones de los indios chiquitos hasta la reducción de Ntra. Señora de Belén de la nación de los guaycurús” (14/06 a 07/08/1767 R. A. H. Coleção Cortes. Sánchez Labrador: Ms. 9/2276. Paraguay Católico. MyC I: 82-91b). Dá para ter uma idéia da presença jesuítica na região neste período e a perspectiva de continuidade dos trabalhos nesta região do rio Paraguai e lago Manioré. Sánchez Labrador fundou Nossa Senhora do bom Conselho: “una casa con tres divisiones, la una servía de capilla [...] una huerta de árboles frutales [...]. Levantose una grande y hermosa cruz” (30/06/1767: 84b). No dia 2 de julho:

I.3.3 – Depois dos jesuítas

“Los altares de San Ignacio, San Rafael y Santa Ana, erigidos después de la expulsión de los jesuitas (1.767), evidencian la capacidad y creatividad propia del indígena frente a la cultura ajena para asimilarla a su idioma, por ejemplo aplicando la flora tropical a la iconografía de las tallas” (Roth, 1993: 114).

Depois dos jesuítas¹³⁰, os *pueblos* ou aldeamentos se tornaram “propriedade” dos *curas* diocesanos, quando existiam, em combinação com os administradores civis. Existem marcadores de administrações distintas como um governo mais propriamente dos padres diocesanos de 1767 a 1790 com o *Reglamento* do bispo de Santa Cruz, Francisco Ramón de Herboso em 1729, e depois o regime dos administradores civis de 1790 a 1825, para começar uma administração republicana até 1850 (Gálves, 2006), quando o regime missional é abolido. “Havia dois tipos de uso do solo: ‘terras da aldeia’, que eram as melhores áreas, e ‘chácaras de índios’, terras próximas às aldeias, trabalhadas por índios” (Anzai, 2008: 145).

A maneira como conservaram os templos missionários também os rituais que perpetuam no tempo o modo de ser chiquitano são sinais de continuidade indígena destas sociedades na fronteira com o Brasil. O modo de cumprimentar as imagens quando chegam, as crenças nas pajelanças, as *rogativas* que os Chiquitanos fizeram para chover em Dezembro de 2010 em Santa Ana e Suponema parecem ter raízes no seu passado remoto que foi expresso assim na sua época: “ver la piedad con que los infieles adoraron la Cruz de Christo, a quien pidieron lluvia para sus sembrados, que se los dió luego” (Caballero, 17/07/1706 MyC I: 65-82 in Sanz, 1933: 19).

Não tenho acesso ao antes dos jesuítas nem ao tempo dos jesuítas, e nem mesmo ao depois dos jesuítas sem as mediações culturais e os meios históricos disponíveis deixados. Entre as sombras e luzes dos escritos e outros documentos produzidos posso perceber que não consigo “tocar” o índio Chiquitano sem passar pela experiência missional. Critérios do tipo “salvar a proposição do próximo” são usados para gerar os textos escritos e influenciaram nas informações que eram dadas nos escritos oficiais, pelos jesuítas e outros: “Procure su reverencia atajar el pernicioso desorden de referir, o escribir los delitos de los índios, debiendo hablar de lo bueno, que hay, y callar lo malo; y no deje al que hallare sin castigo” (Provincial Machoni, Preceptos, s/a: 8 in Wilde, 2010: 43).

A disputa pela legitimidade entre jesuítas e curandeiros ou pajés (*hechiceros*) é dada pela etno-história como certa. Certamente houve estes casos, mas também casos de alianças e

¹³⁰ Esta expressão é simplesmente um marcador do tempo, pois existe uma quebra no ritmo das coisas nas Missões e didaticamente convém marcar no tempo os acontecimentos para compreendê-los melhor.

de competição entre ambos porque atuavam no campo religioso. Parece que, na maioria dos casos se conservaram ambos os campos de atuação religiosa: dos jesuítas mais relacionados à instituição da Igreja oficial, e dos pajés com sua religiosidade já estabelecida, relacionados à cura de doenças com rituais que se tornavam cada vez mais privados. A crença generalizada nos feitiços e de que as doenças são colocadas por feiticeiros no corpo do doente, se deve à permanência generalizada de curandeiros, mesmo depois da expulsão dos jesuítas, até os dias de hoje entre os Chiquitanos. Observei nos *pueblos* de Santa Ana e San Ignacio e nas comunidades chiquitanas da fronteira que o pajé (xamã) faz parte intrínseca de sua organização social e religiosa e estes se dizem católicos. Os Chiquitanos são sujeitos históricos que se articularam em vista de sua cidadania. Como a maior parte da Chiquitania ficou na Bolívia, a chiquitania brasileira permaneceu “apagada” principalmente porque trata-se de um território usurpado pelo Brasil. Aqui a maioria dos Chiquitanos é adversa à sua identificação como indígena por causa e da formação das comunidades chiquitanas em conflito com os “bárbaros” e negam ser Chiquitanos para não serem identificados com a Missão de Chiquitos na Bolívia. Porém, afirmam-se cidadãos brasileiros como forma de defenderem-se das pretensões dos outros brasileiros de ocuparem suas terras. Observo também que os Chiquitanos cultivaram relações de certa submissão em relação ao sistema de exploração de sua mão-de-obra estabelecido nas fazendas, às vezes com trabalhos forçados, mais ou menos oficializados nestas fronteiras como estratégia de sobrevivência.

As coletividades Chiquitanas aconteciam em pequenas comunidades ligadas por laços de parentesco que procuravam viver com mais liberdade nos interiores, ligados por caminhos no meio do mato, muitas vezes longe dos *pueblos* de origem, até que chegassem os pretensos “donos” das terras e os expulsavam ou aliciavam. Assim a identidade chiquitana por vezes negada, não é uma espécie de substância que veio do tempo dos jesuítas, mas uma dinâmica na qual os próprios Chiquitanos se encontram nas suas diferenças e lugares de negociação para sobreviverem enquanto Chiquitanos.

Na Reunião Anual de Etnologia da Bolívia, 23 a 27 de agosto de 2010, Bernard Fischermann falou-me que os Chiquitanos “eliminaram” todos os brancos em San Ignacio de Chiquitos na rebelião de 1790, menos o pároco. Alguns aspectos das relações tensas entre os Chiquitanos e a administração colonial foram vistas antes dos jesuítas, durante o período dos jesuítas e no período posterior não foi diferente. Os dados históricos indicam que se agravaram com as Guerras da Independência até 1815. As relações se tornam mais tensas e

complicadas porque os Chiquitanos tiveram dificuldade de aceitar que lhes tomassem os homens para guerrear e os bens, principalmente o gado e os produtos da roça, em prol da guerra.

Alguns relatos de viajantes europeus do século XIX que visitaram Chiquitos são importantes para a compreensão dos Chiquitanos hoje no Brasil e na Bolívia. Para este período o livro do alemão Moritz Bach (1979 [1843]) é realista, porém centrado em aspectos que lhe interessavam enquanto funcionário do governo da Província de Chiquitos. Alcides D’Orbigny é mais amplo e habilidoso com as palavras, esteve somente meio ano entre os Chiquitanos (a partir de 15/06/1831), mas seus textos mostram que possui talento observador, por isso deixou valiosos dados. D’Orbigny observa que as características próprias do grupo social chiquitano têm um perfil específico que se estende para o Brasil: “Cremos, por isso mesmo, que este ramo se estende por todo o território da capitania geral Cuyabá ou de Mato Grosso, situada a oeste das primeiras colinas que separam esta região de outras partes do Brasil” (1944: 297). D’Orbigny (1945) considerou que os Chiquitanos (“tribos” Kuciquia, Yurukaritia e Mopokas) se juntaram aos Paikonecas (“tribo” de Paunakas) e Quitmokas (“tribo” de Napekas) em Concepción. Em San Miguel considerou propriamente Chiquitanos as seis secções Pequikas, Sarakas, Parahakas, Guasoroch, Guazoros e Guarayos. Em Santa Ana são os Guazorokas, Saravekas, Kuruminakas e Kovarekas. San Ignacio teria sete seções: Sanhepikas, Quehusiquios, Guazayokas, Samanukas, Piokokas, Churuberekas e Punasiquias. E San Rafael seriam os Chiquitanos Matahukas, Kihikikias e Tanhipikas que se mesclaram com os Kurukanekas, Korabekas e Huataasis.

O botânico Riedel e o artista Adrien Taunay¹³¹ da expedição Langsdorff passaram por Caslavasto em janeiro de 1828 e falam do *continuum* de comunidades com perfis próprios da chiquitania ao longo desta fronteira (Manizer, 1967: 144). A viagem do naturalista François de la Porte, Conde de Castelnau¹³² (2001 [1843-1847]), que passou durante um mês entre Santa Ana, San Ignacio, San Miguel, Concepción e San Javier, em 1845 também deixou alguns dados.

Castelnau critica as Missões jesuíticas porque os Chiquitanos teriam se acostumado a não tomar decisões por sua conta, e o processo de cristianização teria “amansado” os índios

¹³¹ Dois Chiquitanos foram pintados e identificados como tal por Taunay.

¹³² Observa que os Chiquitanos são tratados como menores de idade, três dias por semana trabalham para o Estado e os corregidores. Os síndicos nomeados pelo governo da Província é que manejavam os fundos. O algodão é entregue para as mulheres que fiam e passam depois para os homens fazer o tecido que era o produto de exportação da Chiquitania no século XVIII e XIX.

para servirem aos interesses colonizadores, ou melhor, foi uma das formas da colonização chegar aos lugares mais remotos das Américas. Charupá (2002) e Justiniano (2004), enquanto historiadores atuais acabam retomando esta idéia e a agência dos Chiquitanos parece silenciada. Os Chiquitanos possuem um modo de ser que caracterizo de *resiliência* para evitar termos pejorativos tais como acomodados, submissos ou pacíficos, ou seja, é como se não fizeram nada para sair da exploração e isso é um equívoco.

Aprofundando este aspecto, percebo que os Chiquitanos sempre fizeram suas escolhas. Os chiquitanos que ficaram nos *pueblos* não se organizaram para resistir à expulsão dos jesuítas, provavelmente por causa da forma como os jesuítas obedeceram às ordens do Rei “abençoadas” pela Igreja. Talvez isso evitou o massacre dos próprios Chiquitanos. Não me parece que uma resistência armada pudesse trazer mais benefícios aos Chiquitanos no contexto da expulsão dos jesuítas, certamente seriam eliminados violentamente todos que resistissem com armas, como aconteceu na Guerra Guaranítica. Os que saíram para formar suas comunidades na fronteira tiveram outro tipo de agência. Parece-me que estas foram formas diferentes de responder ao processo de secularização dos Estados Nacionais com a sabedoria de que não adiantava medir forças contra esta nova maneira da sociedade se organizar politicamente. Provavelmente esta foi a maneira discernida que menos danos deixou para os Chiquitanos e condiz com a espiritualidade cultivada nas comunidades.

Observo que os novos colonizadores que vieram de Santa Cruz passaram a sugar as riquezas da Chiquitania e exploravam a mão de obra indígena chiquitana. Aos poucos, deixaram em ruínas a herança chiquitana dos *pueblos misionales*. “Paradójicamente el proceso de ‘decadencia’ y ‘deterioro’ coincide con el momento en el que la población criolla empieza a adueñarse de estos pueblos, mientras que los indígenas pierden fuerza y presencia” (Moreno, 2007: 127). Esta forma de falar ainda olha demasiado para a agência dos jesuítas e cruzenhos. Porém é perceptível a agência dos Chiquitanos que levaram em frente os cabildos, sustentaram suas famílias, formaram novas comunidades e mantiveram os *pueblos* chiquitanos que são patrimônio cultural da humanidade mesmo que os próprios Chiquitanos não deixaram muitos documentos escritos a respeito.

A memória dos antigos *pueblos* missionais e suas jurisdições se tornaram *cabeceras municipales* e as comunidades menores receberam o nome de *canton*. Foram designados funcionários públicos para os *cantones* e *pueblos*, entre eles, um *corregidor* que exercia autoridade administrativa e judicial, este submisso ao subprefeito e ao juiz (Radding, 2005:

331). Muitos corregidores se tornaram os *verdugos* dos Chiquitanos, pois os faziam “trabajar sus chacras, arreglar su casa [...] como bestia de trabajo, en las prestaciones personales, cobrando muchas veces el precio que entrega el contratista” (Bayo, 1927: 218)¹³³.

Em 1951 foi criado o Vicariato Apostólico de Ñuflo de Chaves sob a direção do bispo Jorge Kilian Pflaum. Aos poucos a Igreja voltou a atender aos Chiquitanos de forma mais sistemática. Em 1972, o prelado Monsenhor Eduardo Bösl chamou o jesuíta suíço Hans Roth para a restauração dos templos de Concepción, San Miguel, San Rafael, San Javier, San José, San Ignacio e Santa Ana. Um efeito imediato desta restauração foi que, conduzida com mão de obra chiquitana, estes tinham dinheiro para sair do *empatronamiento*¹³⁴. Em 12 de dezembro de 1990, o Comitê do Patrimônio Mundial da UNESCO inscreveu Santa Ana, San José, San Javier, Concepción, San Miguel e San Rafael no rol de Patrimônio Cultural da Humanidade como “pueblos vivos”. Os *talleres* (oficinas) de cerâmica, de madeira, de pintura e outros que passaram a existir a partir da restauração dos templos iniciados em 1972 se tornaram locais de trabalho para os técnicos chiquitanos “libertados” dos trabalhos nas fazendas.

“Los ‘propietarios’ de ese patrimonio forman parte de una comunidad heterogénea en la que se pueden distinguir dos grupos claramente diferenciados: los indígenas chiquitanos, repartidos por la geografía de la antigua provincia, herederos directos y protagonistas de la cultura misionera o reduccional y sus más celosos guardianes; por otra parte, la población mestiza” (Moreno, 2007: 130).

Ao olhar esta realidade, na perspectiva do Brasil, nós encontramos outro ponto de vista. Os mapas e os demais documentos pesquisados mostram que, pelo menos, duas versões da história são possíveis, a tendência é mostrar o outro lado da fronteira como um vazio, algo que é, acima de tudo, sinal de ignorância em relação ao Outro.

A versão da história elaborada no lado brasileiro com Vila Bela da Santíssima Trindade e Vila Maria (atual Cáceres) mostra um objetivo claro de povoar a fronteira com as Missões de Chiquitos e Mojos, para tomar posse desses lugares: o alvará de 1748 criou a Capitania do Mato Grosso e Don Antônio Rolim de Moura foi seu primeiro governador. Fundou Vila Bela da Santíssima Trindade próxima das minas de ouro, em 1752, como capital

¹³³ Em 1896, Ciro Bayo passou por *Chiquitos* e esta palavra dizia respeito aos descendentes dos *pueblos* da Missão Jesuítica de Chiquitos. *Chiquitanos* dizia respeito ao “resto dos selvagens não reduzidos” como os Zamucos, Potoreras, Penoquiques (Bayo, 1927: 208).

¹³⁴ Este neologismo diz respeito às relações de trabalho em que o trabalhador está ligado a um patrão num sistema de paternalismo, agravado pela tradição chiquitana dos castigos corporais como o açoite presente em todo o período colonial, também nas Missões. O encarregado de julgar o castigo era o corregidor que ordenava uma ou duas “arrobas” de guasca, isto é, “25 libras o azotes” (Justiniano, 2006: 229-30). Nos últimos tempos, o castigo era trabalho público ou no chaco do corregidor (Don Lucho, 27/07/2011).

da Capitania, com privilégios fiscais e ostensivos recursos da Coroa Portuguesa. O governador escreveu um *Informe* a respeito das “circunstâncias que me moveram a estabelecer nele a Vila”, próximo das minas do Guaporé, ou seja, junto ao rio Guaporé: “Além do Sararé entra neste rio outro da parte do poente chamado Rio Alegre” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 66). E assim o Governador continua a falar do rio *Vapore*:

“e sem que se contravenha ao tratado, pelo qual esse rio é privativamente nosso até a barra do Sararé, que como o já disse desta seis léguas desta vila, e da dita barra é que começa a ser comum, e também o pedindo a ocasião da facilidade a penetrarmos para a parte de Castela, não havendo coisa que no-lo embarasse até as Missões de Chiquitos, que nos ficam diretamente a oeste, e em menos distância que do Jauru” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 67).

Os dados indicam que a região já estava povoada por indígenas de diferentes etnias e também as Missões Jesuíticas já tinham se estabelecido por ali. Tratava-se de disputar e ocupar a fronteira marcada pela Missão de Chiquitos e estabelecer a presença portuguesa no local mais ocidental possível. O fato das Missões Castelhanas estarem ocupando já o território, não mostra para o Governador de Mato Grosso que se tratava de território tradicional destas etnias que aderiram às Missões e, portanto, pertencentes a Espanha. Uma questão é que a Missão de Mojos já tinha ultrapassado o rio Guaporé, que se tornara fronteira entre Brasil e Bolívia através do Tratado de Madri, de 1750.

“A borda deste rio da nossa parte se acham estabelecidas três Aldeias de Missões Castelhanas desde oito até quinze dias de viagem desta Vila. A primeira é de São Simão situado dois dias de viagem por um rio dentro, que faz barra no Vapore. A segunda é de São Miguel em que creio há perto três mil almas, e a terceira de Santa Rosa ambas a borda do barranco. Há também muita no rio Mamoré, que faz barra no Vapore quase de frente de Santa Rosa, uma das quais é São Pedro, cabeça de todas [...] e tem muitos milhares de índios, porém estes nem são guerreiros, nem usam mais que o arco e flexa” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 67-8).

Aqui o governador menciona o Tratado e a estratégica posição de Vila Bela e as tensões entre os “bandeirantes” e as Missões que eram vistas como lugar propício para buscar escravos! A observação em relação à defesa era uma realidade observada também nas Missões, pois não possuíam defesa contra os bandeirantes, muito menos contra um exército. As tensões entre dois projetos de colonização se mostravam claramente.

“E ainda presidindo na boa observância do tratado é útil o lugar da Vila para proteger os vários moradores que estão por este rio, e alguns muito chegados às Missões e os mais, que poderão estabelecer-se pelo tempo adiante da vexação ou violência, que poderá causar-lhe a imprudência ou má vontade dos nossos vizinhos, pois pouco tempo antes da minha chegada a estas minas o Padre Ramon Laines Superior da Missão de São Simão foi com vários índios armados a Ilha Comprida, que está oito para nove dias de viagem distante desta Vila e a onde há muito tempo assistem os portugueses, e não somente deram uns poucos bofetões em um Bento de Oliveira [...]. Também me consta, que alguns sertanistas têm aqui trazido índios pertencentes às Missões de Castela” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 68-9).

Os motivos deste conflito e desta atitude do jesuíta estão indicados no final do próprio texto. Nas entrelinhas aparece que se tratava de invasão dos “bandeirantes” brasileiros para buscar mulheres nas Missões castelhanas. Vila Bela era uma “mina” de ouro onde abundava a população masculina e eram raras as mulheres. A estratégia de Rolim de Moura foi trazer os jesuítas portugueses para abrirem Missões e competir com os espanhóis.

“Para o fim deste mês mando um dos Padres da Companhia que trouxe comigo à dita Aldeia de S. Miguel, com o pretexto de visitá-los, e levar-lhes as índias que se acharam pertencentes às Missões Castelhanas, e juntamente para tomar conhecimento da economia, e governo delas, pois é certo excedem nisto muito as nossas” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 70).

A trama do texto se desfaz com os dados acima, em relação ao trabalho avançado das Missões e à devolução das índias. E a formação social da Vila Bela da Santíssima Trindade com poucas famílias constituídas explica o esforço de atração das mulheres índias das Missões. Vila Bela era formada prioritariamente por garimpeiros e militares, o que dificultava a povoação mais regular de famílias. “Acham-se, porém estes arraiais tão despovoados que em ambos não chegam os brancos a setenta, dos quais apenas sete são casados. Os mulatos, bastardos, e pretos forros podem ser outros tantos” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 73-4). E segue a estratégia de ocupação dos espaços nas fronteiras já que o direito romano baseado no *uti possidetis*, a posse de fato é sem contestação, é que sustentou o Tratado de Madri de 1750.

“Primeiramente revendo o tratado não acho nele cláusula alguma, que obrigue a conter-se nem uma das partes nos limites, como ele prescreve, antes de os comissários, determinarem a linha que deve servir de divisão, e barreira a ambos os domínios. [...] Assim como os castelhanos têm três aldeias da nossa parte, assim também vários portugueses se acham estabelecidos à outra com sítios e roças” (Rolim de Moura, 1982 [1752]: 75).

Mesmo reconhecendo que as 3 “Missões” ou aldeias eram castelhanas, a Missão de San Miguel foi destruída por ordem do governo de Rolim de Moura, no ano de 1762. Outra fonte valiosa a respeito desta história são os *Anais de Vila Bela*, porém para o nosso caso basta saber que esta Missão São Miguel e Leonil eram aldeias indígenas de população autóctone oriunda da Missão de Mojos, não de Chiquitos, o que dá uma idéia da política portuguesa em relação à fronteira com as Missões jesuíticas na segunda metade do século XVIII:

“Os índios d'esta missão destruída, assim como o gado vaccum e cavalari, foram mudado para a aldeia chamada de Leonil, que nos pertence. Nas missões desertas ainda existem por entre os matos laranjeiras, bananeiras [...] espontaneamente se tinham passado no anno de 1781, para os nossos estabelecimentos, abrigados da fome que nas suas terras padeciam de caça e o rio de peixe, bases fundamentais de sustento dos índios selvagens. Porém passado algum occultamente se retiram, preferindo a fome ao pão ganhado com o suor do seu rosto, para não dizer antepoendo a liberdade

verdadeira, que tinha no seu paiz, à fingida que entre os nossos têm”¹³⁵ (Almeida, in: RIHGB, vol 1 Tomo XII).

O 4º Capitão General, fidalgo português, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres fundou Vila Maria em 06/10/1778, para homenagear Dona Maria I, no sentido de fortificar e expandir a fronteira oeste¹³⁶. Encarregou Manuel Veloso Rebelo de Vasconcelos para o reconhecimento sumário da zona de Aguapey e Barbados “com o objetivo de escolher os pontos mais convenientes para a indicação divisória” (Corrêa Filho, 1994: 409). O Tratado de Madri (1750) traçou uma linha reta que partia da barra do rio Jauru até o rio Guaporé, defronte da foz do Rio Sararé. Do rio Guaporé, outra linha chegava ao Mamoré. O Tratado de Santo Ildefonso (1777), em seu art. IX indica que o rio Paraguai até a foz do Jauru era a fronteira e, deste ponto, “seguirá a fronteira em linha reta à margem austral do rio Guaporé, ou Itenés, defronte da boca do rio Sararé” (art. X). As margens orientais do Guaporé ficariam para o Brasil em troca da Colônia Sete Povos das Missões (sul do Brasil).

O historiador do Mato Grosso, Virgílio Corrêa Filho falou da “incorporação de Chiquitos” como um equívoco do governo provisório no período da formação da República da Bolívia e do Brasil, que recebeu um pedido do governador de Chiquitos, D. Sebastião Ramos, para auxiliar a retomar a província sublevada que fazia então parte do Brasil. A diplomacia brasileira previu problemas e disse que foi decisão sem consulta prévia ao governo central, Sua Majestade Imperial Don Pedro I. Conforme Livro de Atas do Governo Provisório, estava ausente de Vila Bela o Padre Manoel Alves da Cunha, mas todo o comício do dia 13 de abril de 1825 foi favorável à anexação.

“Chegou à presença de S.M. o I. o ofício do Govêrno Provisório de Mato Grosso, de 30 de abril deste ano, com o do Governador da Província de Chiquitos, acompanhado da cópia autêntica do ato solene da reunião da dita Província de Chiquitos ao Império do Brasil, anteriormente anunciada em ofício de 15 do mesmo mês” (Corrêa Filho, 1994: 505).

Porém, em 15 de agosto de 1825, Estevão Ribeiro de Rezende declara “nulo e de nenhum efeito tudo quanto a este respeito se praticou”. Não parece que seria tão fácil anexar a Província de

¹³⁵ Francisco José de Lacerda e Almeida, cosmógrafo da Comissão de Demarcação de Limites chefiada por Ricardo Franco de Almeida Serra, no governo de Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres escreveu: Memória a respeito dos rios Baures, Branco, da Conceição, de São Joaquim, Itonamas e Maxupo; e das três missões da Madalena, da Conceição e de São Joaquim.

¹³⁶ Preocupado em expandir a fronteira brasileira, o Capitão estabeleceu na ata de fundação de Cáceres rígidas determinações: “para, com efeito, fundar, erigir e consolidar uma Povoação civilizada aonde se congregasse todo o maior número de moradores possíveis compreendidos todos os casais de índios castelhanos proximamente desertados por estes domínios portugueses da Província de Chiquitos, que fazem o número de setenta e oito indivíduos de ambos os sexos” (Ata de Fundação de Vila Maria, Arquivo Público de Mato Grosso, Lata 1778).

Chiquitos ao Brasil, certamente haveria grande resistência dos Chiquitanos que se constituíram como *pueblos* sob a ideologia de resistência aos bandeirantes escravistas.

No contexto de colonização, as etnias tidas como bárbaras, nômades e selvagens deviam se submeter aos militares ou aos missionários. Agora Bolívia e Brasil organizavam as sociedades locais em torno do Estado para ter mais força e respaldarem-se na conquista de terras e mão de obra indígena.

“Esta situación se confirmó luego de la Independência, cuando la provincia de Chiquitos fue ocupada por los criollos cruceños que se adueñaron de las tierras así como de los ganados pertenecientes a las antiguas misiones; los indígenas se convirtieron en mano de obra de las estancias ganaderas criollas” (Garrett, 2009: 97).

Sem os jesuítas, os Chiquitanos passaram a depender da sociedade crioula ou cruceña para a qual servia de mão de obra servil, dócil e submissa. Os *cruzenhos*¹³⁷ dominaram a região de Chiquitos depois da expulsão dos jesuítas, num sistema de colonização e formação do Estado e os hispano-americanos de Santa Cruz procuravam introduzir outros costumes no sistema de sociabilidade comunitária dos índios.

De uma ou outra forma os autores mostram a condição indígena desta população chiquitana e os motivos para a decadência dos *pueblos* iniciados pelos jesuítas. Assim a população indígena foi transformada em um proletariado miserável associada ao consumo de bebida alcoólica: “Como ya he señalado, básicamente es el aguardiente el que le mantiene encadenado” (Nordenskiöld, 2003 [1908]: 137). Com o avanço constante dos colonizadores usando de diferentes estratégias, os indígenas perderam seu território tradicional.

Nos documentos históricos, a imagem do indígena geralmente é equivocada, ou é associado à natureza e à paisagem, uma espécie de determinismo geográfico diante da natureza selvagem, ou é depreciado como trabalhador preguiçoso. Em geral estão presentes de formas marginais, como criados, *mozos* ou peões.

“Que los indígenas del Oriente, en particular los chiquitanos, no hayan encontrado lugar en el imaginario colectivo cruceño de principios del siglo XX, por muchas de las razones expuestas en este trabajo, no significa que éstos no hayan tenido un desarrollo propio” (Garrett, 2009: 186-7).

A invisibilidade do indígena no oriente boliviano é que permitiu a falta de registros dos que voltaram para a mata (*el monte*) e ali estabeleceram suas comunidades ou aldeias com algumas poucas famílias amigas ligadas por laços de parentesco, longe dos conflitos nos *pueblos* até o século XX. “En el siglo XX, esta tendencia persistió y el resultado fue la conformación

¹³⁷ *Cruzenho* diz respeito aos *criollos* “naturales del departamento de Santa Cruz, hispanoamericanos y mestizos, para diferenciarse de los indígenas” (Eberlein, 2001: 23).

progresiva de numerosas pequenas comunidades indígenas, geralmente em zonas alejadas, sin sujeción alguna a patronos, pero poco a poco rodeadas de estâncias ganaderas” (Garrett, 2009: 183). Assim também reconstruíam sua identidade chiquitana em Pesoé, no Palmarito de la Frontera (1917), San Simón e Serrito que ficaram no Brasil, em Santa Aparecida, na Fazendinha, no Acorizal (Mutacu), em Ascención de la Frontera perto do Quartel Fortuna, no Santo Antonio do Barbecho e Vila Nova Barbecho perto de Las Petas, em San Matias.

Ana Maria Lema Garrett estudou o uso da mão de obra chiquitana na época da borracha ou goma (1880 a 1915) e constatou um “silêncio ruidoso” a respeito da sorte dos indígenas: serviram como peões desprezados, porém indispensáveis. O trabalho citado não trata propriamente do silêncio dos Chiquitanos, mas do silêncio dos criolos ou dos cruzenhos, ou seja, dos brancos a respeito dos indígenas. Não houve um “decreto” para não mostrar ou não ver os Chiquitanos, porém houve uma negação mais profunda: não os considerar gente e mesmo a afirmação de sua inexistência enquanto etnia: “já não são índios”, afirmam os fazendeiros. Esta população chiquitana não importava como indígena, valia enquanto trabalhavam anônimos nos seringais ou nas fazendas. A extração da borracha foi um fator de grande depopulação dos Chiquitanos. Além dos maus tratos, muitos morriam de paludismo e outras doenças, constata o bispo de Cáceres:

“Quando os homens não bastaram mais, levaram mulheres e crianças. Em 1913, achando-se na cidade de Mato Grosso, um de nossos padres viu descer Guaporé abaixo uma caravana de 60 pessoas, poucos homens, muitas mulheres, algumas de idade bem avançada, alguns meninos de 12 para 14 anos. [...] Tais contratações e deportações recomeçavam em todos os lugares, até várias vezes no mesmo ano. As aldeias se despovoaram. Malgrado sua simplicidade, os Chiquitos acabaram constatando que aqueles que partiam nunca mais voltavam. Compreenderam a tremenda realidade. Começaram então a fugir para o Brasil, na fronteira mato-grossense, onde habitualmente eram mais bem tratados. E mesmo se hoje não acontece mais as cenas degradantes de deportações, os Chiquitos continuam afluindo para terras brasileiras: há milhares deles na diocese de São Luiz de Cáceres” (Galibert in Biennès, 1987:116-7)

Os Chiquitanos foram silenciados¹³⁸ pelos dirigentes políticos, administradores e fazendeiros e até os dias hoje negam sua identidade étnica. As rebeliões indígenas do fim do século XVIII foram sufocadas, a participação intensa dos Chiquitanos nas guerras de independência da Bolívia (1767-1825), geralmente ao lado da monarquia lhes trouxe grandes perdas. Parece que a República quis vingar esta postura chiquitana que parece ter sido mais dos seus dirigentes. Por isso o alcalde de San Miguel perguntou solenemente na reunião que tivemos a respeito do caminho missional até Santa Ana: “O que houve com a República de Bolívia

¹³⁸ O censo de 1900 contou 56.526 indígenas no Departamento de Santa Cruz e estimou 38 mil não censadas dos quais 20 mil seriam os “selvagens ou bárbaros”.

que nos fez quase desaparecer enquanto Chiquitanos?” (4 de Abril de 2011). Neste período muitas parciais nas cidades santuários assumiram o caminho de volta aos seus lugares anteriores à Missão de Chiquitos. Don Lucho de Santa Ana me falou dos Saravekas chamados pelos Chiquitanos de Saraikas que se localizavam em Santa Ana, no caminho de San Rafael e os Kuruminakas ou Kuruminasis que estavam no caminho da atual represa e fugiram para a região de Casal-vasco (Brasil). Depois de matar o governador Picado em 1819, os Saravekas e Kuruminakas levaram um sino de Santa Ana consigo para Casalvasco.

Santa Ana era a Missão da Província de Chiquitos mais próxima do Mato Grosso que ocupava tradicionalmente uma parte desta região que passou a pertencer ao Brasil com os acordos entre Espanha e Portugal e entre o Brasil e a Bolívia. Nesta direção, a estância mais próxima de Santa Ana era San Sebastián e, depois as estâncias de San Joaquim e San Javier, atualmente sem localização muito precisa, mas alguns dizem que San Javier está atualmente dentro do Brasil, ou seja, esta região era território tradicional dos Chiquitanos fortemente influenciado pelo caminho missional que se tornou importante depois que se fundou Santa Ana (1755) e Vila Bela da Santíssima Trindade (1753).



Esta *campana* ou sino do “año 1783”, em Casalvasco Velho é uma herança dos índios de Santa Ana e tem três saliências: uma com um rinoceronte, outra com um hipopótamo e a terceira com rosto de um macaco (fotos de Mário Friedlander).

Chiquitos foi disputada pelo poder religioso e secular: Francisco Javier Cañas (1/09/1785 a 11/1786), Antonio López Carvajal (16/11/1786), Manuel Ignacio Zudáñez (1788-1790). O Coronel Mechor Rodríguez Barrioluengo nomeado “Gobernador Propietario” (Gálvez, 2006: 47) por *real ordem* de 22/03/1790, o “peor governador de Chiquitos, cuyo único norte y preocupación era realizar pingüe negocios para él y su familia” (Justiniano, 2006: 104), nas suas negociatas com Vila Bela da Santíssima Trindade, de alguma forma motivou muitos anenhos que se mudaram para os lados do Brasil¹³⁹ porque se apropriou dos animais das estâncias de Santa Ana naquela direção. Havia também por parte do Brasil um esforço de atração dos Chiquitanos para povoar a fronteira com o controle da não identificação enquanto Chiquitanos. O governador militar seguinte, Tenente Coronel Miguel Fermín de Riglos, assume em San Javier (no final de 1799) e translada a sede do governo para Santa Ana, a fim de controlar melhor a fronteira, para fazer frente à migração de Chiquitanos para o Brasil e à expansão portuguesa que fundou a Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuiabá em 1727, a Vila Bela da Santíssima Trindade em 1752, a Vila Maria do Paraguai (Cáceres), e o presídio Nossa Senhora da Conceição de Albuquerque (Corumbá) em 1778 e Santa Bárbara ou Casalvasco no rio dos Barbados em 1782. Uma versão destes fatos a partir de Vila Bela estão no item I.3.1.1.

O governador Riglos foi substituído por Francisco Javier de Velasco¹⁴⁰, que governava também Mojos. O governo foi trasladado para San Rafael durante a Guerra da Independência. Em julho de 1817, o Capitão Pablo Picado y Rocafuerte translada novamente o governo de Chiquitos para Santa Ana. Este estreita os laços com Vila Bela, como estratégia militar dos realistas. Picado é morto pelos indígenas por causa de seus desmandos¹⁴¹ e assume

¹³⁹ Em 1797 “una fracción grande de Sarabecas se amotina y después de cometer destrozos, huyen de la reducción, retornando a la vida silvícola” (Justiniano, 2006: 150), no baixo Paraguá, nas Serras de Caparuch e Huanchaca “que hoy es parte medular del Parque Nacional Noel Kempff Mercado” (Justiniano, 2006: 150), também chamada Serra dos Saravekas. “Este albergue natural abarco también la Serranía brasileña Ricardo Franco” (Justiniano, 2006: 150).

¹⁴⁰ “Su orgullo y arrogancia lo hacen reaccionar de manera violenta y desmedida, ante el incumplimiento de una de sus órdenes, dando muerte al influyente cacique de los Canichanes” (Justiniano, 2006: 108). Segundo os mojenhos, a ordem era levar as peças de prata deixadas pelos jesuítas para os cofres reais. “El Jefe del cabildo Indígena de San Pedro Manuel Maraza, resiste con altivez la orden de Velasco de permitir el retiro del tesoro” (Justiniano, 2006: 108). Os índios reagem, põem fogo no Colégio jesuíta que era sede do Governo onde Velasco se refugiara e o matam em 25 de abril de 1822.

¹⁴¹ O sargento Alpiri que socorreu o governador diz que esta morte foi vingança por causa do assassinato do pai de um recruta, pois “en un arrebato de cólera, agredió con el sable desenvainado” (Justiniano, 2006: 151). Porém, parece-me que a raiz está na reação dos indígenas pelos “abusos y malos tratos que recibían. Sin embargo, el hecho que colma su paciencia, fueron los crueles azotes que hizo propinar públicamente a dos jóvenes de la aldea, quienes murieron retorciéndose de dolor” (Justiniano, 2006: 151). Em 1º de Abril de 1819 os índios driblam a guarda e “hieren de muerte en su próprio lecho, com múltiples cuchilladas y golpes de machete” (Justiniano, 2006: 151). Estes Chiquitanos envolvidos na morte do governador fogem então para Casalvasco. O Barão de Melgaço dá notícia que, entre os dias 12 e 14 de abril deste ano “se presentan en Casalvasco 479 indios de Chiquitos [...] cobijados de mil amores por el Imperio, fijándoles como residencia el sitio ‘das Larangeiras’, a 7 leguas de Vila Bela” (Justiniano, 2006: 152). Parte destes anenhos foi para Vila Maria, mas a maioria teria morrido de “disenteria sanguinolenta”.

o governo de Chiquitos em seu lugar, Sebastián Ramos¹⁴². Este apoiou com “948 pesos fuertes” a conversão dos Bororos da atual San Matias, “esta tribu salvaje, por la cruz i el evangelio” (Justiniano, 2006: 111, in: Carta del Episcopado de Santa Cruz al Cnel. Sebastián Ramos, aceptando el ofrecimiento de entregar una fuerte suma de dinero para el envío de misioneros a San Matías de los Bororós, para evangelizar a indios de igual nombre. ACSCS, 21/07/1857).

Alguns passos da colonização de Chiquitos pelos cruzenhos está documentada e foi chamada de *empatronamiento*, pois a partir de 1768. Os cruzenhos vinham com a administração secular ocupar o lugar dos jesuítas. As “terras de aldeias” ou “chácaras dos índios” em Chiquitos não tinham escritura ou papéis de cartório, o que permitia que os migrantes cruzenhos se estabelecessem ali. As Missões “pasaron a depender de la administración secular del Obispado de Santa Cruz e que se prolongó mas allá de la creación de la República” (Garrett, 2009: 63).

Os Chiquitanos não sabiam de qual lado da Guerra da Independência ficar e foram usados com bucha de canhão na Batalha Santa Bárbara junto à Missão de San Rafael. O coronel Udeata, derrotado em Santa Cruz, recrutou com o auxílio do Governador de Chiquitos 5 mil homens. Pede auxílio em 1814 e 1815 ao Governador de Mato Grosso. Mas o republicano Warnes derrota os realistas na batalha de Santa Bárbara perto de San Rafael, dizimando grande quantidade de Chiquitanos.

O capitão José Ramos, como governador de Chiquitos envia o “Cura-militar, que con él título de Embajador Plenipotenciario, lleva amplios poderes para negociar con el Gobierno de Mato Grosso la anexión del territorio” (Justiniano, 2006: 137). Velasco¹⁴³ assina a Capitulação de Chiquitos em 28/03/1825 e o governo do Mato Grosso em 14/04/1825 nomeia Sebastián Ramos e não José Ramos, governador do território anexado. O governador Sebastián Ramos, em setembro de 1824, havia pedido auxílio ao Mato Grosso: “envío de tropas brasileñas para defender Chiquitos de los insurgentes americanos” (Seckinger, 1985: 21). A entrada dos brasileiros em 1825 após “avanzadas conversaciones entre el Gral. Olañeta y el Imperador Pedro I, para canjear Chiquitos por armas y

¹⁴² Ramos foge ao Brasil sob o império dos Braganças, “levando consigo objetos de plata labrada de las iglesias de Santa Ana y San Rafael, como a si mismo a un numeroso grupo de personas y muchos animales vacunos y equinos. Ya en el exilio, se mantiene por bastante tiempo expectante en la zona fronteriza, amenazando intentar nuevas incursiones. [...] se preocupa de explorar los terrenos fronterizos que pertenecían legalmente al país [...]. De tal manera que en 1831 redescubre el Marco del Jaurú” (Justiniano, 2006: 112). Depois de roubar os tesouros da Bolívia recebe o indulto em 1835 e passa a morar em San Miguel. “En poco tiempo establece un rosario de estancias entre Santa Ana y el Jaurú” (Justiniano, 2006: 113) ocupando a fronteira boliviana com o trabalho dos Chiquitanos. O General Ballivián o nomeia Juez Territorial de la Frontera (1842), Comandante General de la Línea Occidental del Río Paraguay (1844) e Jefe Superior del Marco (1846). Fundou a *Villa del Marco* e a Colônia *El Tremendal*, atualmente no Brasil.

¹⁴³ Este capitão-pároco de Santa Ana, José María de Velasco era ajudante do governador Picado, em 1818, e, mais tarde, capitão do exército do general Pedro Antonio Olañeta.

ayuda militar” (Justiniano, 2006: 15; 128). A figura de Sebastián Ramos é controversa e polêmica. Chegou a mandar prender “a cuarenta infelices indios indicados del delito de hechicería y les aplica la temible pena de la vara” (Justiniano, 2006: 236). A política do Brasil na fronteira não é de todo desconhecida pelos grandes políticos da época:

“Por desgracia, el Brasil linda con todos nuestros estados; por consiguiente, tiene facilidades muchas para hacernos la guerra con suceso, como lo que quiere la Santa Alianza. [...] más es, si yo no destruyo a Olañeta, este caballero destruye a todos los demás Estados de América, auxiliado por el Príncipe del Brasil y todos los godos de este mundo” (Bolívar in: Justiniano, 2006: 15; 129-130).

O Padre-capitão José María de Velasco acompanha a retirada de Sebastián Ramos e as tropas imperiais de Araújo ao Brasil. Na maior parte da Chiquitania, durante o início da República, os *pueblos* ficaram sem padre porque não se admitia que os padres tivessem posturas favoráveis aos reis de Espanha.

Os Chiquitanos foram igualmente explorados na nascente República pelos comerciantes que vinham atrás de grandes lucros a partir de 1824. “Dentro de estos espacios, fue probablemente Chiquitos la región que sintió con mayor fuerza el impacto del avance cruceño, tanto por el uso de sus recursos (en este caso, el ganado misional) como de su mano de obra” (Garrett, 2009: 61).

Com a abolição oficial do sistema missional nos anos 1850, a Chiquitania viveu longa decadência (Garrett, 2006: 54). Os “españoles y criollos cruceños los que comenzaron a fabricar grandes cantidades de alcohol de caña, licor con que subyugaron y empobrecieron a los naturales, convirtiéndolos en siervos de sus chacos, establecimientos y estancias” (Justiniano, 2004: 192).

O Tratado entre Brasil e Bolívia em 1867 redesenhou a fronteira. Em 7/07/1867 o General Mariano Melgarejo, presidente da Bolívia, por um tempo “exilado” em San Matias¹⁴⁴, decretou a criação da Província de Velasco com capital em San Miguel depois transferida para San Ignacio (Justiniano, 2004: 220). Em 1875, Miguel Suárez Arana criou a Empresa Nacional de Bolívia para colonizar Chiquitos com a idéia de explorá-la e transferir para a mão privada as terras e os bens que pudessem ser produzidos. A construção de estrada até Santa Cruz e a navegação do rio Paraguai para chegar ao Atlântico era o objetivo da fundação de Puerto Suarez, em 1875, junto à lagoa de Cáceres. A lei de 12 de outubro de 1880

¹⁴⁴ Melgarejo começou a tributar as terras das comunidades indígenas em 1866. “En San Matias, por lo mismo que está tan alejado, la acción gubernamental es completamente nula. Sucede que allí es la guarida de los abijeatistas que hacen sus correrías a los establecimientos ganaderos de Descalvados, en el Brasil, y que para robar matan primero a los capataces que en el campo encuentran. La empresa del Descalvados con este motivo, so pretexto de perseguir a los abijeatistas, penetra en San Matias con fuerza armada y ejerce sobre este lugar actos de Policía y siembra el terror, asesinando a los sindicatos donde son encontrados” (Rojas, 1905: 23). Descalvados é parte do território cedido ao Brasil em 1867. Observo que a maioria dos casos de trabalhadores Chiquitanos que passavam ao Brasil não se oficializou: uma lista mostra homens “enganchados” para 4 meses em Descalvados, por 10 pesos mensais (6/11/1885); Augusto Toledo e Jesus Rivero levaram 41 homens e 6 mulheres de San Ignacio a Descalvados (17/12/1885); o mayordomo Ángel Colombo oficialmente contratou 100 peões por 7 meses com 8 bolivianos ao mês (MHSC Pref. SCZ 3 – 117/34).

desmembrou a Província de Velasco ao norte (onde os rios correm para a Amazônia e há mais umidade) e Chiquitos ao sul (onde os rios correm para a bacia do Prata e o solo é mais seco e a vegetação mais baixa) como forma de implantar o Estado com jurisdições territoriais e administrativas¹⁴⁵ próprias. A Delegación Nacional del Oriente, criada em 1884, passou a atuar em Puerto Suárez, em 1911, para evitar a migração de mão de obra para o Brasil ou repatriar “naturales” de Chiquitos “cansados de sufrir las exacciones de todo género de que son siempre y han sido víctimas, mayormente en épocas pasadas, por parte de los que especulan en tierras” (*La Propaganda*, n. 91 em 19.III.1911).

Os ciclos da extração da borracha vão e voltam. A mão-de-obra no caucho de 1880 a 1945 fez muitos Chiquitanos migrarem dos *pueblos misionales* para outros lugares da fronteira, também o Brasil. O encontro de seringa na Chiquitania fez com que muitos preferissem ficar por ali a viajar longe para a extração do látex no Beni ou no Brasil. “Prefiere ganar 10 pesos en el Paraguá y no 30 en el Beni. A la baratura de los sueldos, y la facilidad del enganche, agregaremos el poco costo de la manutención del personal” (Garrett, 2009: 88). Em 1902 foi criada a *Intendência del Paraguá*: a proximidade e disponibilidade da mão de obra indígena livre dos Chiquitanos ou “selvagens”, e a facilidade de acesso levaram os cruceños a produzir a borracha com grandes lucros. Em geral, os imigrantes europeus assumiram a comercialização deste ouro branco (Justiniano, 2004: 230-231), e os Chiquitanos permaneceram na miséria.

No Brasil, este período da borracha foi de invasões da Amazônia indígena e a dizimação de muitas etnias, como dos Tapayúna entre o rio Arinos e o Rio do Sangue, o que faz parte do saldo negativo destas frentes de expansão extrativistas. No Mestrado estudei o caso dos Rikbaktsa a partir da invasão seringueira. Constatei a redução drástica da população e de seu território tradicional nos anos de 1957 a 1972. Aqui encontrei a expansão seringalista na passagem do século passado e a implantação das fazendas de gado nos últimos 50 anos, com o conseqüente desalojamento e extermínio de muitas comunidades chiquitanas.

No final do século XIX, o que mais acontecia era a migração dos Chiquitanos para os seringais do Beni. Algumas contradições entre a *Lei de enganche* que queria dar segurança ao

¹⁴⁵ O censo de 1880 (Languidey, 1881) dava para Chiquitos 20.386 habitantes. Com a separação da Província de Velasco, em 1900 (Oficina, 1904), Chiquitos ficou com 7.765 e Velasco com 24.530 habitantes, entre os quais estava San Matias com 189 habitantes. “Pero qué sitio era San Matías! La población, en su mayoría india, subsistía con alcohol y ganado robado en las tierras de Descalvados, y entre ellos y los gauchos de Descalvados existía, por esta razón un perenne estado de guerra” (Fawcett, [1911] 1995: 4/7). Em 1908, o explorador inglês Percy Harrison Fawcett em sua segunda expedição à Bolívia, ingressa como chefe técnico da Comissão Demarcadora de Limites, um acordo com o Presidente Ismael Montes. Fawcett desapareceu em Mato Grosso, em 1925.

trabalhador que ia aos seringais e o Código Civil que queria garantir a “liberdade dos índios” como cidadãos se mostram neste novo contexto:

“Los que, so pretexto de amparar a los indígenas quieren oponer-se a que se les proporcione trabajo en el Beni, no se acuerdan que el Código Civil tiene un tratado sobre EL ALQUILER DE SERVICIOS EN VIRTUD DE CONTRATO O JORNAL, y que esos indígenas son libres para alquilarlos a quien les parezca y para marcar a donde quiera llevarlos el patrón que los contrata” (*El comercio*, n. 22, em 22/04/1909).

Este *empatronamiento* ou o *enganche*¹⁴⁶ são práticas laborais vigentes até a atualidade, nas fazendas o que faz com que os Chiquitanos, “dóceis e submissos”, permaneçam nas fazendas, mesmo explorados.

Mais para o norte, ainda neste fluxo da exploração seringueira, Plácido de Castro (assassinado numa emboscada no Acre em 1908) no dia 24 de janeiro de 1903 comandou a ocupação de Puerto Alonso (Porto Acre) e este território passou às mãos do movimento pró-Brasil. Em 21 de março de 1903 o Brasil e a Bolívia assinaram um tratado preliminar ratificado pelo Tratado de Petrópolis em 17 de novembro de 1903. A Bolívia abriu mão do Acre em troca de “territórios brasileiros” no Mato Grosso junto ao Rio Madeira, 2 milhões de libras esterlinas e a construção da ferrovia Madeira-Mamoré ligando o rio Mamoré em Guajará-Mirim (RO) ao Madeira junto a Porto Velho (RO) com o objetivo de escoar também a borracha da Bolívia por ali.

A participação forçada na Guerra do Chaco (1933-36) consumiu muitos jovens Chiquitanos na direção do Paraguai e motivou muitas fugas de famílias para os lados da fronteira com o Brasil.

Parece-me que as mudanças econômicas mais drásticas com a chegada dos cruencos até meados do século XIX estão relacionadas ao modo de conceber a terra como propriedade privada. “Eso significa que los indígenas chiquitanos se transformaran de propietarios en peones de estancias. Desde entonces, la ganadería siguió siendo un rubro relativamente importante” (Garrett, 2009:

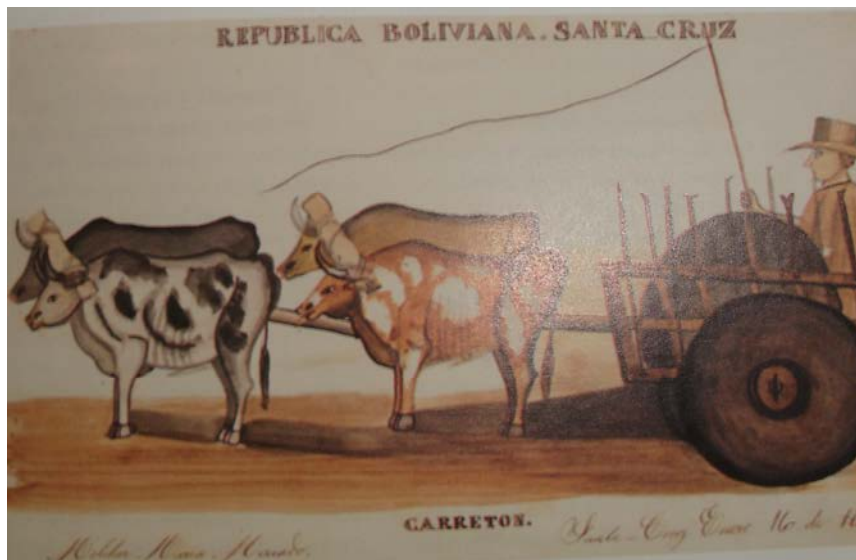
¹⁴⁶ *Enganche* é uma forma de recrutamento para o trabalho assalariado em que o enganchador dá dinheiro adiantado ao enganchado. No caso dos seringueiros acontecia o mesmo que no Brasil, pois compravam no Barracão de seringa a preços vultosos mais do que recebiam com o trabalho de coleta e estavam obrigados a trabalhar indefinidamente como “escravos”. Os lugares de *enganche* para o recrutamento de “mozos” para ir aos seringais passaram a ser controlados para ver se iam por vontade própria, por engano (álcool ou dívidas) ou por força (Breves consideraciones sobre la ley y reglamento de enganches no periódico que denunciava os enganches: *La Abeja*, n. 362 em 19/09/1907). O corregidor devia mediar contratos de *enganche* para dar alguma garantia aos trabalhadores. Era obrigatório documento que certificasse que os trabalhadores não possuem outros compromissos pendentes, a modalidade de contratação dos peões e o depósito de garantia na *Policía de seguridad*, eram 100 Bolivianos. Deviam receber em torno de 30 Bolivianos mensais. O objetivo “evitar la seducción de menores de edad y de personas sujetas a otros compromisos, así como para garantizar el regreso de los indígenas con sujeción a la ley de 24 de noviembre de 1883”, isso conforme o Anuario Administrativo.

74), combinada com a agricultura. A República boliviana rapidamente passou as terras chiquitanas aos cruzenhos e os chiquitanos foram acantonados na periferia de seus *pueblos* ou levados para trabalhar nas estâncias dentro do sistema de *empatronamiento* ou de *patronazgo*, uma espécie de direito de fazer uso do trabalho dos Chiquitanos (cf. Fischermann, 1997: 76; Gutiérrez, 2007: 36). Em geral os cabildos indígenas não foram considerados dentro da estrutura administrativa do Departamento de Santa Cruz e se criaram os alcaldes sobrepondo-se à estrutura política vigente baseada nos caciques, mas os Chiquitanos continuaram organizando-se através dos cabildos mesmo que enfraquecidos, mantinham os templos e as atividades comunitárias como podiam.

Com os cruzenhos, as terras comunitárias passaram por uma crise que dura até os nossos dias. Com o MNR no poder a mudança no processo educativo (1952) forçou a todos a aprenderem a língua espanhola e houve grande mudança cultural. Os Chiquitanos relatam em muitas ocasiões que os professores chegavam a bater quando estes falavam em *vesüro* na escola e diziam: “Pare de hablar esta lengua de bárbaro!”

A produção de açúcar aumentou e San Miguel e Santa Ana se especializaram no transporte de mercadorias com bois¹⁴⁷. Por isso os caminhos de Santa Ana para San Matias e Vila Bela eram utilizados, principalmente na seca. Dependendo das cheias podia-se tomar caminhos mais curtos e chegar antes nas comunidades ou *pueblos* de destino. O gado era uma herança do passado missional, um patrimônio das comunidades chiquitanas. Em 16/07/1915 foi criada a Província de Ñuflo de Chávez, em 1948 (Concepción), a província Ángel Sandoval (San Matias) e, em 1984, Gernán Buch, todas com herança marcada na Missão de Chiquitos.

Carreton. Melchor María Mercado. 1859. Archivo Nacional de Bolívia. in: Querejazu, 1995: 259.



¹⁴⁷ A respeito dos carros de bois, Maria Generosa e seu filho Santinho que atualmente moram em Vila Bela da Santíssima Trindade relatam histórias do esposo ou pai que fazia comércio entre Cáceres e San Ignacio no início do século passado, morando em São Fabiano. Também a *Romería de Santa Ana* passa por caminhos e comunidades em que passava o comércio e o correio com carros de bois e cavalos até San Matías e Vila Bela.



Fotos das carroças cada vez mais em desuso na casa que nos hospedou na Romaria de Santa Ana em El Sereno.
Don Lucho tocando seu violino completa o quadro (21/06/2011).

Um documento do Arquivo Público do Mato Grosso de 1834 traz uma lista de “Índios espanhóis” vindos a Fazenda Nacional Casalvasco para trabalharem na “Lavoura de Rossas” (IHGMT, pasta 163, doc. 1288). José Antônio Pimenta Bueno menciona em correspondência de Cuyabá (08/07/1837) ao Governador da Província de Chiquitos “o intolerável abuso de dirigirem-se indivíduos desta Província para a Bolívia e vice versa sem o indispensável Passaporte” (*apud* Silva, 2002: 199). Casalvasco possuía vários currais ou retiros nos Campos de Salina e outros, como San

Luizito em que os braços chiquitanos é que trabalhavam. “Na atualidade, são sedes de portentosas fazendas” (Costa, 2002: 61). Casalvasco era divisa do território chiquitano, lugar de passagem obrigatória, controle dos imigrantes e porta de entrada e saída para os Chiquitanos. A Lei de Terras de 1850 acabou por pensar e declarar “devolutas” muitas terras indígenas, também dos Chiquitanos, principalmente quando houve maior definição dos limites territoriais da Província de Mato Grosso com a Bolívia (1867). Isso intensificou o movimento de ocupação das terras dos Chiquitanos na faixa de fronteira por migrantes do sul do Brasil.

Em 1851, a Diretoria Geral dos Índios registrou a presença de Chiquitanos em Casalvasco: “os matos, que d’antigas datas chama-se dos Índios” (IHGMT, pasta 139, doc. 931). O Diretório dos Índios do Mato Grosso pensava os índios não contatados como selvagens, os índios em vias de civilização como os mansos e abriu uma categoria a parte para falar dos índios das Missões que eram considerados civilizados, uma maneira sutil de tirar os direitos destes povos autóctones, mas com o germe do preconceito. Porém, aos poucos, o que era dos Chiquitanos foi passando para a mão dos fazendeiros, motivados pelos governos nas Fazendas Nacionais, como é o caso de Casalvasco e da Fazenda Caiçara, empreendimentos que impressionam pela extensão ¹⁴⁸. “Muitos latifúndios se estabeleceram próximos às *rancharias*¹⁴⁹ dos índios, utilizando-se da mão-de-obra indígena, em geral, através de serviços forçados, a exemplo do que ocorria na Bolívia” (Costa, 2006: 18). Penso que talvez a maneira mais adequada seja através do lugar do *cidadão* que traz em si a afirmação de que não se é inferior para assumir o lugar dos direitos diferenciados.

Em 1922, o bispo de Cáceres deixou registrada esta presença intensiva de Chiquitanos na fronteira: “a população fronteiriça, de Cáceres a Vila Bela, é composta em geral de Chiquitos” (Galibert in Biennès, 1987: 109). Existem “milhares deles na diocese” (Galibert in Biennès, 1987: 117), bons trabalhadores como cavaleiros e vaqueiros, mas também na agricultura. Eram “honestos e limpos” também para os serviços nas sedes das fazendas. Os Destacamentos Militares¹⁵⁰

¹⁴⁸ “O nosso bivaque foi feito no mesmo lugar em que em outros tempos existiram os currais da Fazenda Nacional de Caiçara, dos quais existem ainda as ruínas. [...] No interior da Fazenda se estabeleceram particulares com criação de gado, sendo por eles usurpados os seus melhores campos. A fazenda é limitada ao Norte pelo rio Cabaçal, ao Sul pelo Jauru, ao nascente pelo rio Paraguai e ao poente pelo contraforte que liga nestes campos, os rios Cabaçal e Jauru” (Rondon, 1949 [1900-1906]: 113).

¹⁴⁹ Termo empregado em relatos de viajantes e clérigos para indicar aldeias e pequenos núcleos indígenas.

¹⁵⁰ A 2ª Companhia de Fronteira (2ª Cia Fron) iniciou em Cáceres em 1932. O 2º B Fron o assumiu em 24 de maio de 1939, do qual passou a fazer parte o destacamento situado na localidade de **Fortuna** que era mantido pela 2ª Cia Fron, a 260 km de Cáceres. Em 02 de julho de 1940 foi criado o Destacamento Militar de **Corixa**, a 90 km de Cáceres e, no dia 25 de agosto de 1940, o Destacamento Militar de **Casalvasco**, a cerca de 430 km de Cáceres e o Subdestacamento Militar **Palmarito** a 410 km. Em 14 de agosto 1964 foi criado o Destacamento Militar de **São Simão**, a 360 km de Cáceres. Em 12 de setembro de 1975, o Destacamento Militar de **Santa Rita**, situado a 190 km de Cáceres. “O 2º B Fron tem a missão de assegurar a soberania brasileira numa extensão aproximada de 750

foram colocados em lugares estratégicos, justamente foram implantados em locais de aldeamentos chiquitanos. “Atualmente, há uma definição de limites entre Brasil e Bolívia com marcos visíveis; alguns pontos foram finalmente delimitados em 1974, cerca de duzentos anos depois de iniciadas as gestões para a sua consolidação” (Silva, 2002: 189).

No caso do Brasil, os Chiquitanos viviam em comunidades produzindo o que necessitavam e preferiam que não os incomodassem. Porém o INCRA¹⁵¹ nos anos 70 foi o grande impulsionador da perda da terra pelos índios Chiquitanos, pois regularizou as terras dos fazendeiros que tinham dinheiro para se apropriar da maior parte do território tradicional chiquitano. Por exemplo, São Fabiano ficou com cerca de 3 hectares por família e os fazendeiros no entorno com milhares de hectares. No Acorizinho eram cerca de 15 hectares por família.

A partir de 1975, o INCRA foi o grande responsável pelo processo de regularização fundiária dos grandes latifúndios nesta fronteira, o que desfez ou “aprisionou” muitas aldeias chiquitanas localizadas no interior das propriedades particulares que foram regularizadas pelo INCRA irregularmente, como foi o caso da comunidade do Barbecho e de Santa Aparecida que foram ignoradas, porque supostamente estariam dentro da Fazenda São Pedro e da fazenda de Dona Teca. Os Chiquitanos se configuram, especialmente a partir da Constituição de 1988, como uma etnia indígena no Brasil, uma sociedade com organização social própria, com uma trajetória histórica complexa de reivindicação de seus direitos. Comunidades como Buriti e Acorizinho que tiveram suas terras parceladas pelo INCRA em lotes diminutos, se desfizeram porque modificaram as características tradicionais dos aldeamentos. Muitas aldeias como Acorizinho foram diluídas e seus membros dispersos, alguns nas margens das estradas vicinais, outros cumpriram a saga de serem despejados de um lugar a outro pelas fazendas que se instalavam em suas terras, mas a maioria foi morar na periferia das cidades vizinhas.

“Os antigos agrupamentos, compostos por residências e habitados por parentes afins, foram desfeitos e as famílias nucleares forçadas a construir novas moradas nos lotes, agora titulados, como forma de tomar posse do que efetivamente já eram senhores, abrindo caminho para legitimar o processo de espoliação do território Chiquitano, possibilitando, ainda, a aquisição dos lotes remanescentes. Diante da dificuldade criada pelo parcelamento arbitrário de suas terras, algumas comunidades maiores, com sólidas estruturas sócio-culturais, foram encapsuladas em lotes coletivos e resistindo a toda sorte de pressão” (Costa, 2006: 18-19).

km de fronteiras, a maior parte em linha geodésica. Os seus integrantes têm cumprido a difícil tarefa de guardar e manter os marcos definidores da fronteira; patrulhar a linha fronteiriça sob sua responsabilidade; estimular a sedimentação da cultura brasileira nas povoações e escolas; e fiscalizar produtos controlados” (WWW.jornaloeste.com.br, acesso em 25/08/2011).

¹⁵¹ Criado pelo Decreto-lei N° 1.110/70, o INCRA recebeu todos os direitos, competências e atribuições e responsabilidades do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), do Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário – INDA e do Grupo Executivo de Reforma Agrária, extintos pelo referido Decreto-lei.

As comunidades de Acorizal e Fazendinha vêm resistindo bravamente a toda sorte de iniciativas dos fazendeiros e o próprio Exército de retirá-los dali. Conforme informações recebidas nos locais, os moradores de Santa Aparecida e São Fabiano receberam lotes de cerca de 3 hectares. São Fabiano através da Diocese de Cáceres com auxílio de capital italiano no final do século passado. Santa Aparecida mais recentemente por medo de Dona Teca de perder toda a fazenda. Em verdade, a forma de legalização das terras pelo INCRA disponibilizou a maior parte das terras para os fazendeiros.

Denise Maldí analisou o caso de São Fabiano como uma “comunidade de bugres” já historicamente constituída, socialmente estabelecida e culturalmente estruturada, pois lhe afirmavam: “Doutora, aqui não há índios, há apenas bugres!” Sua “situação histórica de origem comum é um fenômeno que explica essas comunidades de forma geral e que deve ser considerado com um dos elementos fundamentais no processo de formação e constituição da sua identidade social e cultural” (Maldí, 1995: 17). Assim o local destas comunidades está marcadamente habitado tradicionalmente pelos Chiquitanos com cemitérios no Barbecho na Serra do Barbicho, no Acorizinho e no Buriti (para onde eram levados os mortos do São Fabiano). E o cemitério mais antigo localizado junto à aldeia de José Turíbio Tosuvé e José Chué, no lado direito do córrego Nopetarch e, do lado esquerdo da aldeia Vila Nova Barbecho, local com alto índice de cerâmicas, provavelmente aldeia antiga dos Chiquitanos.

“As comunidades de Barbecho e a da Vila Nova estão localizadas no interior da Fazenda São Pedro; Barbecho pode ser alcançada apenas através de um caminho, pela Serra do Barbicho [...]. Vila Nova é resultado de uma fissão de Barbecho e um grupo de famílias que passaram a residir neste local, de onde a escola que se localiza na sede da Fazenda fica mais acessível, assim como a estrada que dá acesso às outras comunidades Chiquitano” (Silva, 1998: 68).

Em San Antonio del Barbecho, onde está sepultado José Turíbio Tossuvé e outros tantos parentes dos moradores da Vila Nova Barbecho, estão ainda duas famílias vivendo no lado do Brasil supostamente dentro da fazenda São Pedro que os pressiona insistentemente para saírem dali, mas a maioria da comunidade já está morando na Bolívia e de lá são trazidos os alunos para a Vila Picada que fica a dois quilômetros de São Fabiano e 7 de Vila Nova Barbecho.

I.3.3.1 – Mapas da Fronteira

“Porta aberta para todos, também aos virtuosos de antes,
Até tuas portas caminham os mortais buscando o Amor de Cristo,
buscando refúgio nas tormentas” (cd *La música perdida de las antiguas misiones jesuíticas del Amazonas*. Archivo Musical de Chiquitos, siglos XVII-XVIII: direção de Eduardo Arámbula. 2000. Música 19 - Caelestis Urbs Jerusalem).

Os fragmentos de mapas que trago são instrumentos de análise privilegiados da colonização e da formação dos Estados Nacionais, ou seja, servem para ler e interpretar dados selecionados que representam os interesses de quem os quis ou elaborou. Esta análise demonstra o caráter dinâmico dos limites simbolicamente produzidos e mantidos entre dois países que deixaram suas marcas na identidade chiquitana advinda da antiga Missão de Chiquitos (1691-1767). O que torna mais interessante ainda estes aspectos é o modo como os Chiquitanos olham para as fronteiras e a expressam no seu dia a dia. Porém, o acesso que temos a estes dados através da etnografia ou mesmo dos mapas, que tornam visíveis alguns aspectos, mas que precisam ser complementados com outros relatos de viajantes e estudos sistemáticos serão aqui usadas para o preenchimento dos mapas com dados concorrentes que não foram muitas vezes representados anteriormente. Chamo a atenção para o fato de que as palavras escritas, que descrevem geograficamente as regiões em estudo, permitem imaginar as fronteiras e são complementares aos mapas visíveis aqui apresentados, ou seja, as omissões ou vazios também são dados importantes. Assim os mapas que apresento mostram alguns *marcos* ou *nós* concretos de contato, mistura e diferenciação entre comunidades chiquitanas que assumem a ideologia dos Estados nacionais, algumas identificando-se como indígenas e outras rechaçando esta possibilidade com medo e paixão.

Michel de Certeau me auxiliou a perceber que uma falta, um vazio, um desenho ou mapa descreve percursos conduzidos pelos Chiquitanos no campo e indicavam o caminho a seguir. Estes aspectos dos mapas da fronteira Barail-Bolívia vai influenciar no modo de ver e agir dos Chiquitanos brasileiros em relação à fronteira, pois são diferentes seus modos de estarem na Chiquitania se comparado aos Chiquitanos de Santa Ana, por exemplo, que possui um caminho missional para a fronteira (San Matias e Vila Bela) ligando as comunidades chiquitanas.

As diversas formas de expressão desta identidade indígena nas aldeias que se assumem chiquitanas são vistas como estratégias de acomodação aos novos contextos de políticas indigenistas. Mais que uma manipulação da identidade, a luta pelo reconhecimento étnico dos Chiquitanos no Brasil gerou mobilização política, conflitos e

violências. Porém estes aspectos são elaborados de forma única, no jeito de ser chiquitano num ambiente de fronteira que exige alto grau de prudência e negociação política.

A metáfora do “mapa da mina” e a busca do “El Dorado”, “La Loma Santa” (Riester, 1976) ou a “terra sem males”, ou “el Pailiti” (Krekeler, 1984: 58-69) está por trás da expressão “mapa da fronteira”, pois alguns mapas podem conter dados equivocados ou mesmo o próprio mapa pode ser feito para enganar o explorador e levá-lo a lugares muito distantes da mina. Os mapas já colocados anteriormente e que ainda serão colocados neste trabalho estão pensados segundo esta perspectiva (ver índice de mapas depois do índice de fotos e sumário).

Esta parte do trabalho que apresento intitulada *Mapas da Fronteira* chama a atenção para aspectos interessantes de uma visão das fronteiras de forma sintética, por vezes caricaturais. Trata-se de uma apresentação e análise de mapas recolhidos durante minha pesquisa a respeito do território e a identidade étnica chiquitana na fronteira Brasil - Bolívia. De alguma forma, o desenho de um mapa é a projeção de uma imaginação humana sobre um território geográfico que demarca fronteira porque a fronteira “real” não é exatamente o local onde pisamos pois, de um e de outro lado, não existem diferenças grandes a não ser que foram colocadas pelos seres humanos. Da mesma forma nos mapas somos os seres humanos que projetamos nossas idéias e interesses e assim criamos a realidade que desejamos.

Depois da expulsão dos jesuítas, as formas de relação com a sociedade colonizadora experimentou mudanças profundas que podem ser analisadas como processos históricos de conformação das fronteiras nacionais e de processos identitários expressos nas cartografias coloniais (dos jesuítas e dos Estados) e feitas pelos próprios Chiquitanos. Percebo que as fronteiras imaginadas ou inventadas nos mapas indicam mudanças concretas na vida dos Chiquitanos, por isso as fronteiras são constantemente reelaboradas pelos próprios Chiquitanos, e a palavra fronteira tornou-se uma categoria do seu pensamento que possui tradicionalmente fina elaboração teórica na Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado e no Barbecho.

Tomo a “fronteira” aqui como uma categoria analítica para a elucidação das dicotomias operativas de reordenamento e transformação social da identidade chiquitana. A partir das fronteiras concretas na vida dos Chiquitanos como são as “trancas” na Bolívia ou Destacamentos Militares no Brasil (Quartéis) que revistam e controlam quem quer passar, sua identidade e etnicidade são consideradas e lidas à luz de práticas identitárias que assumem enquanto cidadãos no Brasil ou na Bolívia, países que se consideram pluriétnicos e multiculturais.



Este *Puesto Militar Adelantado* das Forças Especiais do Exército identificam as cores da Bolívia e uma marca da Chiquitania, um arco e duas flechas!

A Romaria de Santa Ana passou, em 1970, pelo Destacamento Militar Central de Tuná no caminho antigo de Santa Ana Vila Bela e San Matias que foi sendo abandonado porque a estrada San Matias - San Ignacio e foi reaberto no Retiro de Coyú próximo de San Ignacio de Coyú no caminho para São Simão, hoje no Brasil, acompanhando o movimento de abertura das estradas. Os romeiros foram rezar no cemitério junto ao Destacamento Militar de Coyú. O lugar onde era Tuná possui um cemitério e fica perto da comunidade San Pedro, atualmente. Em San Diego apartava o caminho para San Matias passando por Tuná, Los Cusi (comunidade que desapareceu por causa da febre amarela, ali morava José Gomes), com carros com toldos de couro. Sebastian Masaí de Santa Anita fazia este percurso para o comércio.



Cemitério junto ao Puesto Militar Coyú (Bolívia) na Romaria de Santa Ana em 2011.



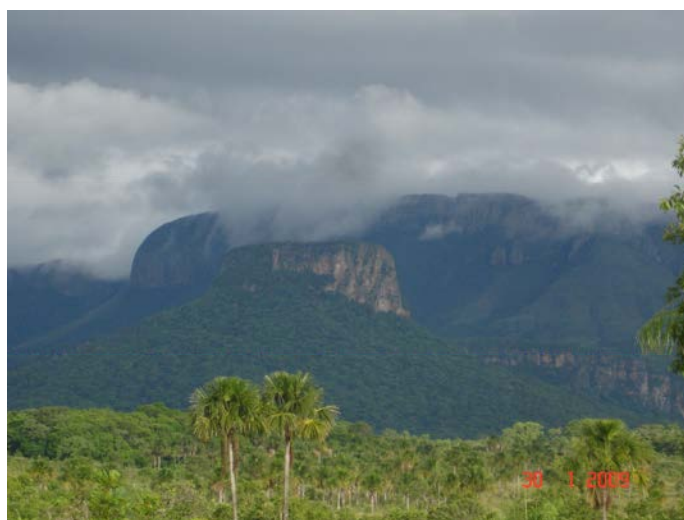
Impressiona a ideologia do “Ejército de Bolivia, forjador de la Patria: Centinela incansable de la Chiquitania”!

O cacique Cirilo Rupe da Terra Indígena Portal do Encantado fez um mapa do território tradicional onde nasceu e vive que se assemelha a um busto de uma pessoa¹⁵², talvez seja o ícone da Serra Monte Cristo. Esta espécie de radiografia territorial artesanal permite ver como a Serra de Santa Bárbara é uma espécie de coluna vertebral para os Chiquitanos, pois nela se coloca uma estrutura do seu modo de conceber o mundo. Dali desce para todo o corpo uma rede de águas como a rede do sistema nervoso central para todas as direções. Por isso esse lugar é também chamado pelos Chiquitanos, coroa do mundo, dali descem as águas para a bacia hidrográfica da Amazônia e do Paraguai. A irrigação vascular acompanha o sistema nervoso para sustentar seu modo de vida. Pensado como a cabeça de uma pessoa, seu corpo, a maior parte da Chiquitania ficaria na Bolívia como de fato acontece.



Visões do Monte Cristo a partir da casa de Candelária e Manuel, sogros do cacique Aurélio Rodriguez Poché, com o grande buritizal abaixo (30/01/2009).

O monte Cristo ressalta diante da Serra de Monte Cristo ao fundo onde nasce o córrego Monte Cristo. Estas Serras ficam dentro do Parque Estadual de Santa Bárbara que foi invadido pelas fazendas de gado e dali nascem os rios Barbados onde é indicada a antiga aldeia Palmasola agora chamada de Buriti, Aguapey e o Alegre.



¹⁵² O croqui apresentado a seguir pode ser pensado como um busto, lembro que o alto da cabeça é chamado pelos Chiquitanos de *coroa*, este local é ungido com o óleo do crisma, na hora do batismo.

O Monte Cristo
ar de mistério que
falar em diferentes
argola que vive lá no

Outra
a do Lago Grande
lugar misterioso,
os elementos do
com tentações e
discernimento do
“pescar”. Somente



envolto em nuvens, um
levou o pajé Lourenço
momentos da mulher de
alto.

região estratégica é
que parece ser um
onde se elaboram
mundo humano
possibilidades de
que é adequado
aos poucos se pode

alcançar no Lago Grande um processo de demarcação do território chiquitano e selecionar os peixes que podem ser digeridos no momento, deixando outros seres perigosos (*hitchis*), sem serem molestados, neste momento do trabalho, cumprindo a ética dos Chiquitanos.

O “mapa” de Cirilo abaixo não é uma abstração científica da realidade, de alguma forma representa algo que objetivamente existe na realidade que o autor deseja registrar. Talvez aproxima-se mais dos croquis segundo a concepção corrente, apesar de Cirilo o chamar de mapa, mas o importante é que trata-se de uma representação de quem nasceu e sempre viveu no Portal do Encantado e classifica os lugares que são importantes para a sua comunidade.

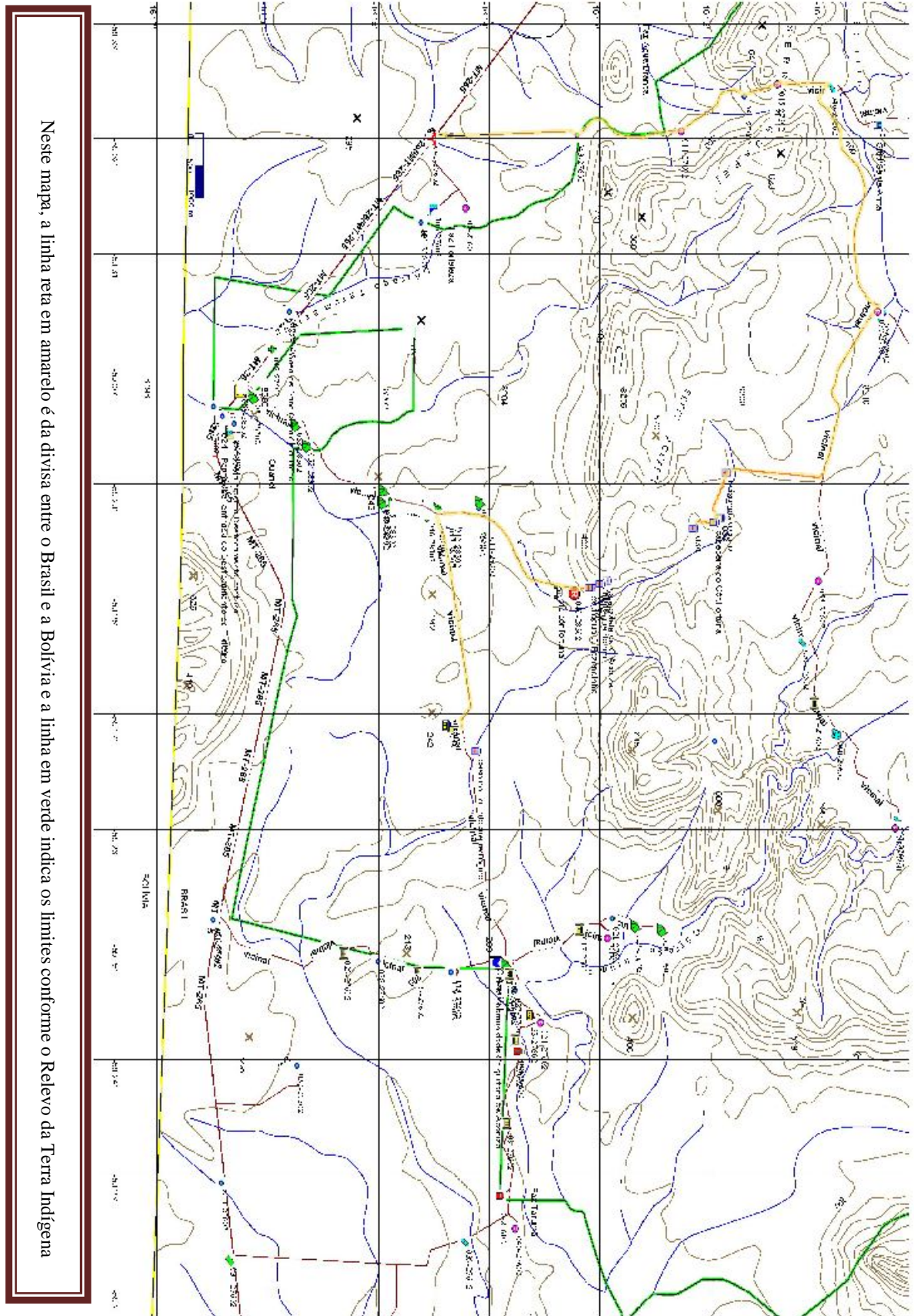
Na visão de Cirilo Rupe esta é a Terra Indígena Chiquitana do Portal do Encantado com as indicações das nascentes do rio do Encantado e do rio São Manuel que se juntam para passarem ao lado do cemitério e do Quartel Fortuna; duas nascentes do rio Água Branca nas terras ocupadas por seu Guilherme onde está a aldeia Kuruvasurch (Galinha) do outro lado da rodovia que vem de Porto Esperidião e vai para a Ponta do Aterro. O rio Água Branca vai se juntar com o rio Encantado antes de atravessar a estrada na Terra Comunitária Indígena do Marco Porvenir (Bolívia). No outro lado da Serra de Santa Bárbara onde está destacado o Portal do Encantado estão quatro nascentes do rio Barbados (águas do Guaporé) com indicação da aldeia antiga de Palmasola (Buriti). Também está indicado o cemitério, o barreiro utilizado para a confecção dos potes e a cachoeira sagrada indígena. No lado direito do mapa está indicado o rio Aguaçu que se junta ao rio Tarumã e passa pelo jardim indígena na Serra do Baú e a aldeia atual do Acorizal com indicação de três cemitérios. A maneira como é desenhada a Serra Monte Cristo no alto e a Serra Santa Bárbara e a nascente do Encantado em amarelo, parecem a coroa deste busto imaginado neste mapa, pois trata-se de um território vivido, o caminho das águas, dos animais e dos seres humanos.

Nas serras e nas partes planas do território com matas que são transformadas em roçados e lugares de moradia estão os lugares de estabelecimento das aldeias que recebem nomes (geralmente diminutivos de algum Santo que seria o patrono do lugar) que indicam uma história de ocupação da civilização chiquitana. Em geral ao migrar para um lugar levam consigo as imagens dos Santos de devoção e dão ao lugar o nome de um Santo como um processo de avanço da cultura sobre a natureza. Neste mundo chiquitanizado da fronteira se abrem caminhos que ligam as comunidades e se dão as relações com os outros (índios e brancos).

As relações de parentesco articulam os afins que passam a fazer parte da família, o que permite observar que as aldeias mães (no caso os *pueblos* fundados pelos jesuítas) e as filhas ou netas, bisnetas e outros parentes, geralmente com o mesmo nome do padroeiro, mas em diminutivo como San Javierito, San Josesito, San Josema, etc. Este esquema se repete toda vez que uma aldeia se divide para formar outra. Nas relações de prestígio de uma aldeia sobre a outra, o lugar dos xamãs (pajés, curandeiros ou feiticeiros - bruxos), dos rituais religiosos em geral com as festas de Santo e possíveis construções de capelas ou igrejas, é que permitem que estas aldeias sejam mais ou menos valorizadas. Observei que as comunidades ou aldeias são extensão de famílias Chiquitanas de prestígio que alcançaram maior irradiação e conseguiram atrair pessoas afins, de outras aldeias ou da mesma aldeia mãe, para formar novas comunidades em lugares próprios para o seu convívio com água potável e terra boa para plantar, às vezes associada a algum patrão que tenha maiores recursos.

Esta maneira chiquitana de povoar a fronteira não aparece nos mapas oficiais da fronteira Brasil-Bolívia, porém os Chiquitanos sabem falar dos seus percursos, dos lugares onde moraram e foram construindo sua história sem uma cronologia muito exata, mas com lugares marcados antropicamente, como mostrou o mapa de Cirilo Rupe. A dificuldade de dominar o fator primordial, o tempo, pois as casas desaparecem, o fazendeiro passa o trator sobre o cemitério e faz desaparecer as cruzes e os túmulos, faz com que a memória dos velhos possa auxiliar a ver como este espaço conhecido como Chiquitania foi sendo ocupado pelos Chiquitanos.

Trindade ultrapassando a estrada que segue para Ponta do Aterro. Da mesma forma as cabeceiras do Tarumã encontram-se dentro da Terra Indígena Portal do Encantado e desce a serra passando pela aldeia Acorzal.



A história oficial deu pouco valor para estas comunidades chiquitanas nas fronteiras. Fica evidente que as fronteiras dos Estados nacionais não levaram em conta a continuidade cultural dos Chiquitanos. Quando os Tratados entre Espanha e Portugal ou entre Bolívia e Brasil aconteceram, os Chiquitanos não foram considerados. É como se não existissem para participarem das negociações. Mais que uma curiosidade, estamos trabalhando com o imaginário social dos Estados nacionais refletidos nos mapas desta fronteira entre o Mato Grosso e o Departamento de Santa Cruz, mais especificamente de San Matias até Santa Rosa de la Cruz ou de Cáceres até Vila Bela da Santíssima Trindade. Interessante é observar que os caminhos entre Santa Ana ou San Ignacio e San Matias (Bolívia) ou Cáceres a Vila Bela iam cruzando a fronteira e passando pelas comunidades chiquitanas ou Destacamentos Militares.

O território chiquitano está vivo, traz identidade étnica aos que ali vivem. As pessoas se identificam com os lugares que fazem parte de suas vidas. Por exemplo, os Chiquitanos vão procurar seus xamãs ou pajés nas outras aldeias porque ali possuem mais força, mas também para serem mais discretos. Esta produção de espaços através de percursos e práticas mostra relações intensas entre os Chiquitanos que vão até no outro lado da fronteira para buscar curandeiros, para trabalhar e festar, compondo assim também suas redes de relações de parentesco. No caso do Portal do Encantado, muitos buscam Maria Concepción Barba, a parteira e benzedeira conhecida como Dona Nena no Marco Porvenir, a mãe da líder religiosa da Igreja Católica no local e Ana Juana Barba Leite e avó do cacique. Ana, conhecida também como Mãezinha, é a grande líder com espírito comunitário. Percebo que, de outros lugares buscam seu Lourenço Ramos Rupe da aldeia Fazendinha ou seu Arnaldo na Vila Nova Barbecho. São muitos os que vêm do São Fabiano para a pajelança do compadre Arnaldo. Como Dona Nena veio da antiga comunidade San Josema perto da Ponta do Aterro (Brasil) para o Marco Porvenir há muito tempo, disse-me que quando reza ou benze suas palavras ainda vêm em português e não na língua de Castilha.

Ler e interpretar a visão da fronteira entre o Brasil e a Bolívia, especificamente entre Cáceres e San Ignacio ou Santa Ana e Vila Bela da Santíssima Trindade é um trabalho de investigador acima de tudo, pois a cada novo dado de campo ou mesmo descoberta de um mapa ou de detalhes vou compreendendo melhor a história que viveram os Chiquitanos nestes lugares.



CABRAL, José Antonio Teixeira: “Carta geográfica do rio Guaporé desde a sua origem até a sua confluência com o Mamoré e igualmente dos rios Alegre, Barbados, Capivari, Berde, Paragá, Baures, e Itonamas que nelle desaugoão pela sua margem meridional; assim como dos Rios Aguapêhi, e Jaurú, com parte do Paraguai e Cuiabá, com a estrada geral desde esta Villa até Villa Bela e a configuração dos terrenos, Serras, Arraiaes e Estabelecimentos adjacentes às duas indicadas Villas e de grande parte das Províncias Hespanholas de Chiquitos, e Moxos confinantes com os Domínios Portuguezes. Relevo representado em forma pictórica” (conforme mapa de 1818, Arc 002,09,009; Mapas 6 e 7 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arc.002,04,022 ou 002,04,009)

Observo que o Rio Paraguai corre para o Sul, mas neste Mapa vai para o Norte porque este mapa está olhando o mundo a partir do norte, possui uma perspectiva diferente! O córrego Encantado (Fortuna) não aparece no mapa porque corre para o outro lado da Fronteira, mas aparece o Arraial de *Santa Bárbara* no centro e *Lavrinha* em baixo

no Mapa com as respectivas estradas pontilhadas que ligam as vilas. Curioso também é a atenção para o *Itsimo* (Varadouro) tão sonhado por idealistas ligando as duas bacias hidrográficas junto à vila de Santa Bárbara, ou a *coroa do mundo* que atualmente está em processo de demarcação física na Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado.

Veja acima no Mapa, a *coroa do mundo*, este conjunto de montanhas um tanto circular chamada Serra do Aguapehi. No rio Guaporé está Vila Bela, próximo da foz do rio Barbados que juntou-se com o rio Alegre. Conforme a linha reta vermelha do Tratado de Madrid de 1750, que vai até a foz do Jauru no rio Paraguai, Vila Bela estaria no lado de Espanha. Porém isso não é equívoco, antes é estratégia de ocupação desta parte da chiquitania pelos portugueses sob a direção de Rolim de Moura, o fundador de Villa Bella, em 1752. Um pouco mais ao sul está a Serra do Aguapey hoje conhecida como Serra de Santa Bárbara provavelmente por causa do arraial de Santa Bárbara que estava no caminho de Vila Bela e Registro do Jauru que ficava próximo do rio Alegre e Aguapey onde se desejava fazer uma conexão fluvial entre a bacia do Paraguai e do Madeira, ou seja, as nascentes do rio Alegre e do rio Aguapey nesta formação rochosa muito singular estão muito próximas. Trata-se da região do divisor de águas das Bacias do Paraguai e Amazonas. Trata-se também do local sagrado das aldeias chiquitanas no Brasil que reivindicam seu território tradicional. Este mapa e o seguinte são do mesmo local, mais uma forma de domínio do espaço por parte dos portugueses que alargaram suas fronteiras.

Varadoiro
In: Ideia
geographica
dos territorios
portuguezes
que
compreheende o
governo e
capitania
general do
Matto Grosso e
Cuiabá
[Casalvasco e
Villa Bella]
confinantes às
Províncias
Castelhanas de
Chiquitos e de
Mojos:
Biblioteca
Nacional do
Rio de
Janeiro. Arc.
033,11,015
(1780). Veja
o detalhe da
Serra do



Agoapehy com os seus rios Agoapehy, Alegre e seu afluente Ribeirão das Pedras.

Os detalhes da época são curiosos, num lado, o Monte das Salinas e no outro lado, a Serra das Salinas, pois obter sal nestas distâncias dos oceanos era fundamental. Veja também os pontos de divisa no item I.3.3.2: San Matias, o Monte da Boa Vista (perto do Quartel Fortuna)¹⁵³ e os Quatro Irmãos (perto de San Vicente), que fazem uma reta característica de uma fronteira política imposta, não baseada em aspectos geográficos. No mapa a seguir é sintomático as cabeceiras do rio Alegre e do Aguapey quase se tocarem em dois momentos e a indicação do *Varadoiro*, que seria uma espécie de caminho ou duto de água para juntar as duas bacias hidrográficas. Até o escrito "... seguem os portug^{zes} do Matto Grosso p^a o Cuiabá, S. Paulo e R^o de Jan^{to} q^{do} se distinam a varar no Isthm^o que forma o R^o Alegre e o Agoapehi..." parece juntar os dois rios com suas curvas. Junto da divisa, do outro lado de Serra, atualmente correm paralelas uma estrada de chão na Bolívia e outra no Brasil.

Este mapa é mais antigo que o anterior e os detalhes do Brasil neste mapa que segue são os mesmos do anterior: o lado do Brasil está cheio de detalhes e os *pueblos* chiquitanos parecem estar num deserto imaginado. O caminho de Santa Ana passa por Casal-Vasco que está na margem direita do rio Barbados e Vila Bela da Santíssima Trindade na foz do rio Barbados que se junta ao rio Alegre antes de entrar no Guaporé. O Ribeirão das Pedras que também desce da Serra do Aguapehi e entra no Rio Alegre aqui é nomeado. Vila Bela e Casal-Vasco foram lugares estratégicos para guardaram parte desse território chiquitano para o Brasil, conforme o *Informe* de Rolim de Moura apresentado no item I.3.1.1.

Jaime Cortesão escreveu a *História do Brasil nos velhos mapas* que teve no volume II documentos reveladores do "Espírito de Fronteira". A "Narração da viagem e descobrimento" pelo sargento-mor Francisco de Melo Palheta enviado pelo governador do Pará para guarnecer a fronteira ocidental do Brasil de 11/11/1722 a 12/09/1773 reivindica aos jesuítas da Missão de Mojos a soberania portuguesa na bacia do rio Guaporé, uma possível ligação com a Lagoa dos Xarayés e o Paraguai que também estava em litígio:

¹⁵³ Nestes mapas e no mapa do cacique Cirilo, o Monte da Boa Vista se tornou marco da divisa com a Bolívia e dele desce o córrego que abastece de água potável Ascención de La Fronteira.

“Propôs de nôvo a êstes padres [jesuítas] públicamente, recomendando e requerendo da parte do nosso Excelentíssimo General, em virtude do tratado feito entre os nossos reis e pela conservação dos povos, que lhe assinala de hoje por diante não passassem para baixo da bôca dos rios Mamoré e Itenes (Guaporé), nem interessassem daí para baixo gentildade alguma, por estes pertencerem ao Sereníssimo Senhor nosso, Rei de Portugal” (Cortesão, s/d 150 *apud* Capistrano de Abreu. Caminhos e povoamento do Brasil, 1930: 191).



Fronteira no Paragauí (rio Paraguai) in: “Ideia geographica dos territorios portuguezes” (1780). Observo que a Chiçuitania está ao norte, no mapa. Nesta visão mais panorâmica da divisa no rio *Paragauí*, na direção do Amazonas (ao sul no mapa), novamente surge uma divisa seca. Nos mapas atuais o rio Verde faz divisa e segue na sua foz pelo Guaporé pelo rio até o Guaporé.

Don João V contratou na Itália os padres Carbone (substituído por Diogo Soares) e Domingos Capacci, jesuítas matemáticos, para fazerem os mapas do Brasil, conforme alvará de 18/11/1729 (Cortesão, tomo II, reprodução na p. 213-214) para fixar a posição das terras ocupadas pela Coroa portuguesa em relação ao Tratado de Tordesilhas. O jesuíta Josef Quiroga traçou a carta da Província do Paraguai em 1748 com 36 longitudes das outras Missões (cf. o jesuíta Cardiff, in Furlong: 1936: 73). Os bandeirantes subiam o Paraguai e o Cuiabá até as suas minas e partes do Jauru para alcançar Vila Bela da Santíssima Trindade conhecida por muitos na época como Vila de Mato Grosso, passando

pelo divisor de águas por caminhos trilhados por bois, mulas e cavalos. Interessante é a visão desta região da fronteira oeste olhada a partir do Rio de Janeiro!

“Mas desde as nascentes do Jauru e do Guaporé, isto é, desde a Chapada de S. Francisco Xavier, como então se dizia, até ao Baixo Madeira, por onde estacionavam as últimas missões dos jesuítas portugueses, o corpo do Brasil abria-se numa vastíssima brecha inocuada e pela qual os missionários espanhóis, vadeado o Guaporé, em 1743, começavam a penetrar” (Cortesão, s/d 237).

O Padre Alexandre de Gusmão foi o grande diplomata brasileiro que auxiliou para firmar o Tratado de Madri, em 13 de janeiro de 1750, cujo artigo VII reza:



“Desde a bocca do Jaurú pela parte Occidental proseguirá a Fronteira em Linha recta até à margem Austral do Rio Guaporé defronte da bocca do rio Sararé, que entra no dito Guaporé pela sua margem Septentrional; com declaração que se os Comissários que se hão de despachar para o regulamento dos confins nesta parte na face do Paiz acharem entre os rios Jaurú e Guaporé outros rios, ou balizas naturaes, por onde mais commodamente, e com mayor certeza se possa assinalar a Raya naquella paragem, salvando sempre a navegação do Jaurú, que deve ser privativa dos Portuguezes, e o caminho, que elles costumão fazer de Cuyabá para o Mato Grosso” (Cortesão, s/d 259-60).

Foto de Luis Álvaro Gonzáles Rocha conhecido como Luchin de Santa Ana (Bolívia) passando pelo Brasil para tocar o seu violino em 22/03/2010. O Marco do Jauru¹⁵⁴ que foi levado para a frente da catedral de Cáceres. Um dos objetivos de sua transferência era não ficar recordando na barra do rio Jauru que ali era uma divisa estabelecida em 1750, mas agora muitos pensam que em Cáceres

era a divisa indicada no Tratado. Veja as inscrições no mármore branco do Marco abaixo:

<p><i>SUB IOANNE V LUSITANORUM REGE FIDELISSIMO.</i> [leste]</p>	<p>EX PACTIS FINIVRE GVNDORUM CONVENTIS MADRITI IDIB. JANVAR. MDCCL. [norte]</p>	<p>SUB FERDINANDO VI HISPANIAE REGE CATHOLICO. [oeste]</p>	<p>JUSTITIA ET PAX OSCU LATAE SUNT. [sul]</p>
--------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------

“O marco erguido na foz do Jauru é uma pirâmide de lindo mármore, trazido de Lisboa. Possui inscrições comemorativas do tratado entre as Cortes de Espanha e Portugal, pelo qual se fixaram **os limites definitivos** dos respectivos territórios fronteiriços” (Mawe¹⁵⁵, 1978: 202).

Por mais que o ser humano deseje que sejam definitivas as suas formas de ocupação territorial ou os seus ganhos, a dinâmica da natureza e da cultura é volúvel e

¹⁵⁴ No Marco vindo de Portugal colocado na Foz do Jauru, trasladado para a praça da catedral de Cáceres depois que mudaram as fronteiras temos as seguintes inscrições. Parando em frente da catedral, vê-se um brasão em alto relevo no alto e o nome do Rei de Portugal em latim: *SUB IOANNE V LUSITANORUM REGE FIDELISSIMO*. No lado direito, o seguinte escrito: EX PACTIS FINIVRE GVNDORUM CONVENTIS MADRITI IDIB. JANVAR. MDCCL. Atrás, de frente para a praça outro brasão em alto relevo no alto e o nome do Rei de Espanha: SUB FERDINANDO VI HISPANIAE REGE CATHOLICO. Finalmente no lado esquerdo, um apelo por justiça e paz: JUSTITIA ET PAX OSCU LATAE SUNT.

¹⁵⁵ Este texto mais completo está no item seguinte. John Mawe veio ao Brasil em 1807 e regressou a Londres em 1811.

tende sempre a mudar, mesmo as fronteiras de países são criações humanas e passam no tempo¹⁵⁶. Uma fonte preciosa para dados a respeito da fronteira com a Província de Chiquitos no século XX que mostra um olhar a partir da Bolívia, é Enrique de Gandía. O Prefácio do seu livro inicia assim: “Este libro es la historia de una Nación cuya independencia será algún día una realidad” (Gandía, 1935).

“Para evitar dichos avances [dos portugueses], el Coronel Don Bartolomé Verdugo propuso en 1774 que el corregimiento de Chiquitos se extendiese hasta los 19° de Latitud Sud, es decir, a veinte leguas de Santo Corazón, que se hallaba en los 18°. Por ello se crearon en 1777 las gobernaciones militares de Mojos y Chiquitos encomendadas a Don Ignacio Flores y a Don Bartolomé Verdugo” (Gandía, 1935: 127).

Verdugo passou a governar Chiquitos em 1777 e os outros governadores já foram mencionados anteriormente. Na guerra de independência (25/05/1809 a 2/04/1825) os Chiquitanos eram aliciados para os dois lados. O que acabou por dizimar os Chiquitanos que eram colocados no *front*. Parece-me que este lugar era estratégico nesta região de fronteira para os Estados nacionais que estavam se constituindo.

“La expedición de Warnes a Chiquitos había tenido buenos resultados, pues mientras Carreras gobernaba en Santa Cruz, Warnes había derrotado completamente en la estancia de Santa Bárbara, a cuatro leguas de San Rafael, capital de Chiquitos, a las fuerzas de Udaeta y del gobernador Altolaquirre. Según el parte de la batalla firmado por Warnes el 14 de octubre de 1815, los realistas habían perdido más de trescientos hombres. El gobernador Altolaquirre había muerto y el teniente coronel Don Francisco Udeata tuvo que huir al Brasil” (Gandía, 1935: 168).

Não era fácil para os Chiquitanos saberem de que lado ficar, apoiar os realistas ou os republicanos. Os mesmos que expulsaram os jesuítas agora governavam Chiquitos e estavam querendo seu auxílio contra a República. “La anexión de Santa Cruz a la actual República de Bolivia fué obra de un grave error político cometido por el general Antonio José de Sucre que el Libertador Simón Bolívar censuró duramente” (Gandía, 1935: 172). O autor mostra as contradições entre as partes: “La República de Bolivia se creó debido a un error del mariscal de Ayachucho, Don Antonio José de Sucre, que censuró el Libertador, Don Simón Bolívar” (Gandía, 1935: 173).

Contudo, se criou a República de Bolívia e Santa Cruz nunca esteve de todo ajustada com o governo Federal que costumava não valorizar a fronteira. Depois a história trouxe a disputa com o Paraguai pelo Chaco. A respeito da Guerra do Chaco (1933-6) não podemos dizer que seja diferente o modo de pensar dos republicanos em relação aos autóctones Chiquitanos do Departamento de Santa Cruz, mais bem ignorava-os:

¹⁵⁶ Dependendo de onde se olha, pode-se ver outro lado desta história para compreender melhor a situação dos Chiquitanos na fronteira. Em 1808, Carlota Joaquina, filha do rei Carlos IV que abdicara de seu cargo, e irmã do rei prisioneiro Fernando VII, enviou a Charcas 4 proclames em que declara ser depositária e defensora do trono de Espanha a favor da casa de Borbón através do delegado da Junta de Sevilha, José Manuel Goyeneche, comandante dos Exércitos Espanhóis do Peru entre 1810 e 1813. Seu esposo, Don João VI veio fugido de Portugal para o Brasil, em 1808.



A linha de divisa segundo este mapa segue os anteriores e vai da foz do rio Jauru no Paraguai até a foz do rio Verde no Guaporé. Entre o rio San Miguel e a *Cerrania de las Botijas*, em destaque, estão os *pueblos misionales* de Chiquitos. A serra que acompanha a divisa no mapa separa os *pueblos* tradicionais chiquitanos, mas do outro lado da serra onde está a linha seca da divisa com o Brasil está o nome Chiquitos. Veja a localização das estâncias de San Joaquin e San Javier em relação à fronteira (Casalvasco e Vila Bela) e a Santa Ana de Velasco “Mapa de la REPUBLICA de BOLIVIA [...] Año de 1859.”

As estâncias jesuíticas para a criação de animais (gado, cavalos, ovelhas, mulas e jegues) eram distantes até mais de 20 léguas do *pueblo* a fim de escolher o melhor local e evitar que os animais estragassem as plantações. As estâncias do *Pueblo* de Santa Ana, San Javier e San Joaquin estão há cerca de 20 quilômetros distantes uma da outra na fronteira com o Brasil. A criação de gado era uma atividade do *pueblo* e servia para abastecer de carne, couro e leite as Missões em Chiquitos. “Los indios no tienen en particular vacas ni bueyes, ni caballos, ni ovejas, ni mulas, sino gallinas” (Astrain, 1996). Esta tradição da criação comunitária de gado continua quando os Chiquitanos se juntam em “*grupos ganadeiros*” para criar gado e poder fazer turno para este trabalho entre os sócios.

A capitania do Mato Grosso alimentou suas fazendas com os animais da Missão de Chiquitos, e mais, utilizaram os mesmos campos formados pelos Chiquitanos quando foram expandindo suas fronteiras. Por isso o governador de Chiquitos, Sebastian Ramos, e outros fazendeiros de Cuiabá, Vila Bela, Casalvasco, Cáceres, Corumbá e outros formaram seus rebanhos com gado bovino e eqüino das Missões de Chiquitos (cf. Justiniano, 2004: 357).



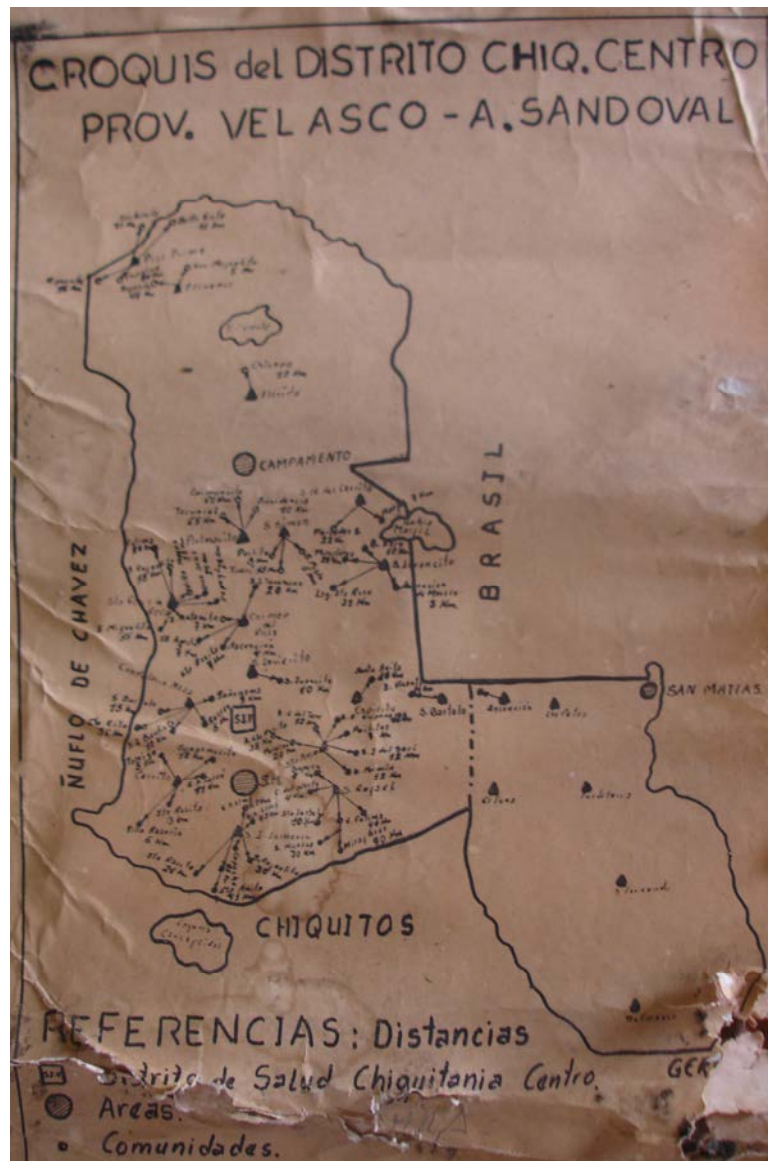
“Provincia Paraguaria Soc. JESU, Anno 1726” in Furlong, 1936 lâmina VIII: “Admodum R. in Chto. Patri Suo / P. Michaeli Angelo Tamburino / Soc. Jesu Praep. Generali XIV / Hanc Terrarum Filiorum Suorum / Sudore, et Sanguine excultarum / et rigatarum tabulam / D. D. D. / Provincia Paraguariae Soc. JESU. Anno 1726.” Destaco neste mapa o caminho de San Raphael de Chiquitos até o rio Paraguai e o Lago dos Xareyes, hoje conhecido como Pantanal. Na borda está escrito: “Paraguariae Provinciae Soc. Jesu cum adjacentib⁹ novissima descriptio / Post iterata⁹ peregrinationes, & plures observationes Patrum Missionariorum eiusdem Soc. tum huius Provinciae, cum & Peruanæ accuratissime delineata. Anno 1722”. Existem diferentes versões deste mapa, igual às lâminas IX e X dedicadas a “Matthæo Seuttero S. C. M. G. August. [Chalc August] Cum Gratia et Privil. S. R. I. Vicariatus in partibus Rheni, - Sueviae, et Juris Franconici” (Furlong, 1936: 44-49). O mapa que mostra os caminhos para a fronteira é de 1732: “Admodum R. in Chto. Patri suo / P. Francisco Retz / Soc. Jesu. Praep. Generali XV. / Hanc. Terrarum Filiorum Suorum / Sudore, et sanguine excultarum / et rigatarum tabulam / D. D. D. / Provincia Paraguariae Soc. Jesu. Anno 1732” (lâmina XV in Furlong, 1936: 54-6).

A capitania do Mato Grosso alimentou suas fazendas com os animais da Missão de Chiquitos, e mais, utilizaram os mesmos campos formados pelos Chiquitanos quando foram expandindo suas fronteiras. Por isso o governador de Chiquitos, Sebastian Ramos, e outros fazendeiros de Cuiabá, Vila Bela, Casalvasco, Cáceres, Corumbá e outros formaram

seus rebanhos com gado bovino e equino das Missões de Chiquitos (cf. Justiniano, 2004: 357).

As comunidades ligadas ou mais fortemente vinculadas por laços de parentesco e herança cultural e religiosa aos *pueblos misionales* encontram-se em torno do antigo caminho missional Santa Ana – Espírito – Vila Bela e Cáceres (Pacini, 2011): Santa Anita, Tuná, San Ignacio de Coyú, San Joaquín, San Simon, Santa Ana de Miraflores, Buena Hora, Marfil, San Nicolás de Serrito, San Lorenzito de Soliz, Ascención de Macoño, Pesoé, Palmarito, Casalvasco e Vila Bela. Um outro ramal passa de Tuná para o Brasil: Santa Clara, Santa Aparecida, San Josema, Pescaria, Fazendinha ou Fortuna, Marco Porvenir, Mutacu ou Acorizal, Tarumã, e Vila Nova Barbecho, Registro do Jaurú (Porto Esperidião). Outras comunidades mais ligadas a San Rafael estão um pouco mais ao sul no caminho que passa por Tuná Nuevo, Cañon Verde, Ascención, San José del Marquito, San Antonio do Barbecho, Las Petas, São Fabiano (Brasil), Santa Rita (Brasil), El Tremendal, San Matias, Villa del Jauru, Limão e Cáceres (Brasil).

Em 12/04/2011, Don Lucho veio para mostrar um “mapa” montado com um croqui mais antigo das comunidades relacionadas a Santa Ana e San Ignacio (s.d. [1980]).

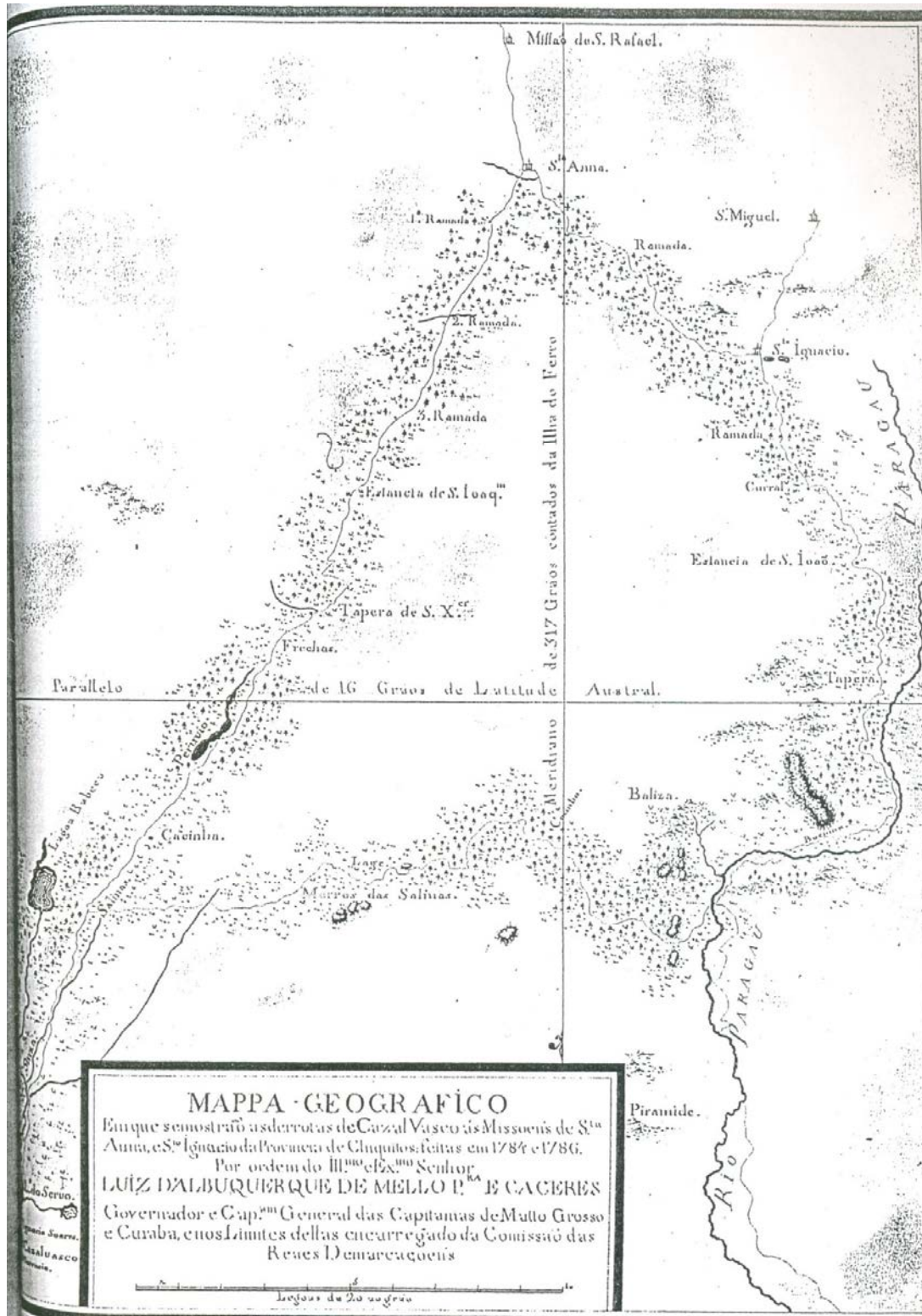




“Mappa Paraquariæ / In multis a me Correcta. / Quid si in pluribus porro peralios Corrigennda? / Authore M. D eius provinciae Missionario”. Missões jesuíticas ou *Doctrinas* da Província do Paraguai. Dos dez *pueblos de Chiquitos* somente 7 são nomeados. Mapa de Martín Dobrizhoffer no informe sobre a Missão de Abipones no Gran Chaco, no qual aparece a “laguna de Xareyes”. Viena, 1783: “Historia de los Abipones, primera parte”. Gravado em cobre 19X11,5 cm. Zurich, Zentralbibliothek, Gal V 318 (in: Furlong, 1936: 120-1, lâmina XLVI et in: Zsarán & Nestosa, 1999: 29). Chama a atenção a lagoa de *IULI* junto aos *COLLAS* no Reyno del Peru e a Missão de Chiquitos que não possui detalhes, talvez porque no mapa o destaque seja para os rios, os “caminhos” mais comuns da época.

A citação destes muitos lugares e comunidades é para ter uma idéia dos caminhos que cruzam de um lugar a outro em épocas de seca e que estão interditados pelas chuvas

ou por destacamentos militares, o que faz com que a rede de comunicação e intercâmbio possa variar conforme fatos sociais, políticos e econômicos intervierem.



“MAPPA GEOGRAFICO Em que se mostrão as derrotas de Cazal Vasco às Missões de S.^{ta} Anna, e S.^{ta} Ignacio da Provincia de Chiquitos feitas em 1784 e 1786 Por ordem do Ill.^{mo} e Ex.^{mo} Senhor LUIZ D'ALBUQUERQUE DE MELLO P.^{ra} E CACERES Governador e Cap. General das Capitania de Mato Grosso e Cuyaba, e nos Limites dellas encarregado da Comissão das Reaes Demarcaçoens” (in: Garcia, 2000). Destaques para o Rio Paragua, Casalvasco e Chiquitos. No caminho de Santa Ana a Estancia de S. Joaq.^a, Tapera de S. X.^{er}.

O rio Aguapey forma uma bacia cheia de curvas e marca a história de muitas das comunidades Chiquitanas que se instalaram na região e ficavam um tanto isoladas na época das cheias. O que mais interessa aqui é pensar que ele era habitat dos Chiquitanos, uma espécie de estuário de braços que se formavam nas cheias e permitiam grandes pescarias, pois subiam os peixes do Pantanal. São estas águas que descem da Coroa do Mundo como o rio Tarumã, o Córrego Encantado na Terra indígena Portal do Encantado. Na Serra do Barbicho desce o córrego Nopetarch que se junta ao Tarumã, Santa Rita, Las Petas, Las Conchas e vai para os corixes ou pantanais na Bolívia. Assim o Aguapey ou o Jaurú era divisa natural para muitos Chiquitanos que não sabiam bem se estavam no Brasil ou na Bolívia.

As inúmeras comunidades chiquitanas que se formavam no Brasil não podiam oficialmente ser reconhecidas como chiquitanas, pois o processo de colonização forçava sua identificação como brasileiras, o que invisibilizava oficialmente esta presença na fronteira. Porém na cultura local, a sua identificação era inevitável e eram chamados de “bugres” em toda parte. Não existem dados precisos a respeito desta presença específica chiquitana nos censos feitos no Brasil e também não é o caso de agora projetar no passado esta presença, porém a numeração das diferentes comunidades chiquitanas no interior e a alta porcentagem da população chiquitana urbana de Cáceres, Porto Esperidião, Vila Bela e Pontes e Lacerda indica que esta presença não é um acidente atual, tem a ver com a história da região. Aos poucos vamos compreendendo melhor como se deu essa ocupação do território tradicional chiquitano por pessoas que vinham de outros lugares, especialmente por militares e familiares destes que vinham servir nos Quartéis ou Destacamentos da fronteira e sabiam que os Chiquitanos não possuíam documentação das terras que ocupavam.

Segundo as informações recolhidas em campo, tanto no Brasil como na Bolívia, os Chiquitanos acampavam no lado direito do Paraguai, perto da entrada do Rio Sypotuba e Cabaçal, no Paraguai, e dali iam para fazer compras ou vender suas coisas em Vila Maria que ficava na margem esquerda do rio Paraguai e retornavam para seus *pueblos* ou aldeias. O Caminho no mapa abaixo de 1818 segue de Vila Maria para Cuiabá, porém são poucos os registros de Chiquitanos que iam até Cuiabá.



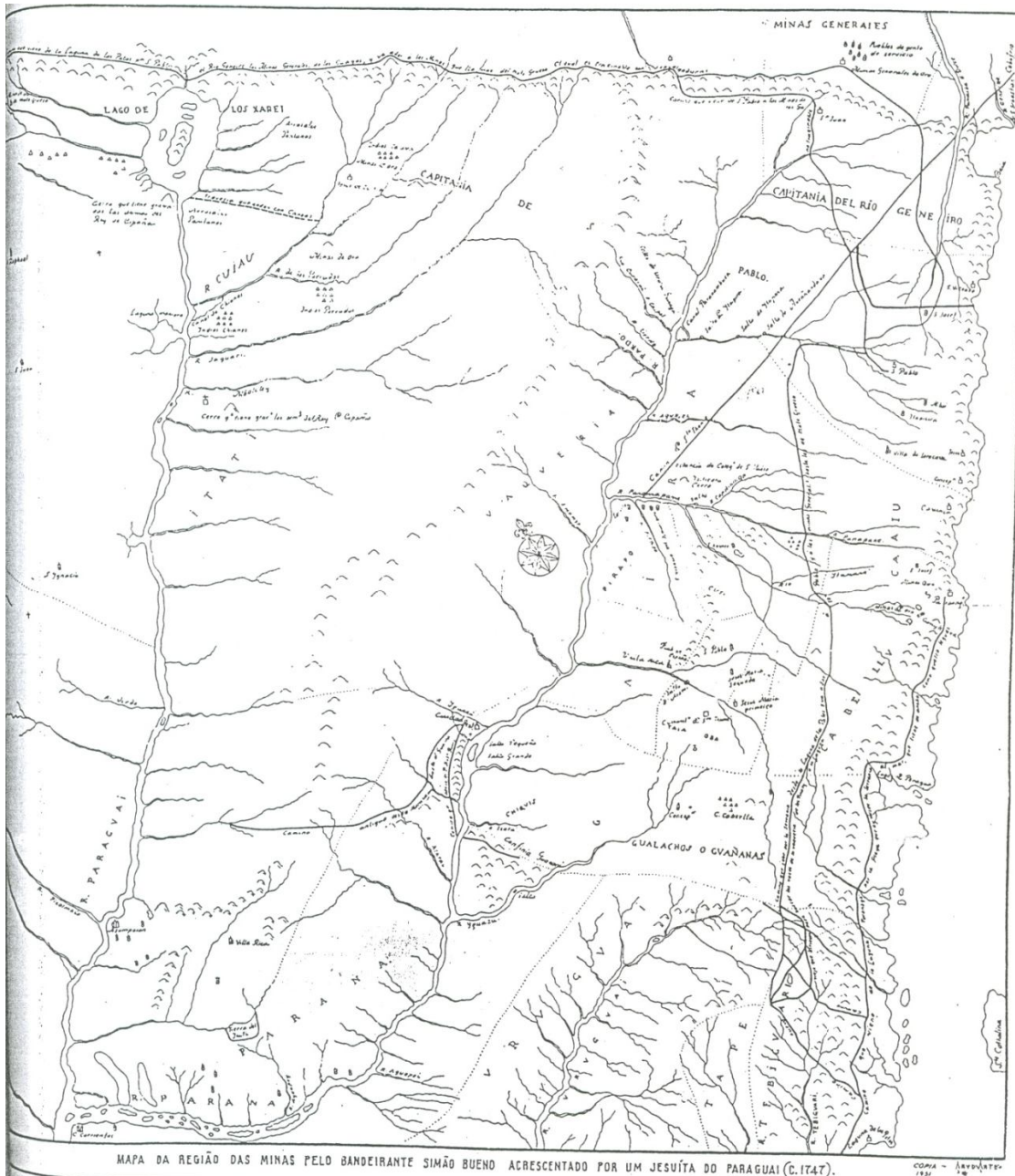
Acima neste mapa a Nova Fronteira com a Bolívia pleiteada em 1818, mais próxima da atual, bem diferente do Tratado de Madri, a linha que sai da foz do rio Jauru. O caminho vem da Bolívia, atravessa o *Aguapehy* e chega no *Registo*, a direita do Jauru. Depois segue para Vila Maria, hoje Cáceres, pelas cabeceiras dos afluentes do Jauru até chegar na *Foz do Rei*.

I.3.3.1.1 – Alguns mapas mostram as fronteiras, outros as escondem!

“España como su sucesora Bolivia deben la conservación de este vasto territorio a la vigilancia [de] los jesuitas de la frontera” (Bayo, 1911: 423).



Mapa da Província de Chiquitos no século XIX. Foco a *Punta de la Linea de Limites*, *Linea de Buena Vista*, *Cuatro Hermanos*, *Estancia de San Javier*, *Estancia de San Joaquin* na Fronteira e *Ramada*, no caminho da *Mision de Santa Ana*. Observe a linha reta da divisa do Tratado de Madrid de 1750 que chega no *Marco* (Foz do rio Jauru). O sol brilhando dentro da palavra Chiquitos é que indica a direção dos rios no ocidente sobrem para o Amazonas e no oriente que descem para o Paraguai (Mapa do Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, in Radding, 2005: 342).



MAPA DA REGIÃO DAS MINAS PELO BANDEIRANTE SIMÃO BUENO ACRESCENTADO POR UM JESUÍTA DO PARAGUAI (C. 1747). In CORTESÃO. s. d: *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Parte I, Tomo II. (1755-1755), encarte entre as p. 133 e 134.

Benedict Anderson (1996) analisou com perspicácia as três disposições de totalidade, os censos populacionais, os mapas para representar o território e os museus como emblemas de pertencimento ao tempo, pois permitem uma representação de si e do outro que me interessa aqui. Estou ocupando-me com a geografia humana da fronteira que *colinda* com a Bolívia, entre Cáceres e Vila Bela no Mato Grosso. Os mapas são criações humanas com intencionalidade, estão a serviço de quem os fez ou teve poder ou dinheiro para os mandar fazer. Na fronteira que estou etnografando muitos mapas foram produzidos

pelas elites governamentais para representar os seus interesses num sistema colonial que demarcava fronteiras. Mesmo quando se tratava de pesquisadores ou viajantes europeus que elaboravam mapas, estes possuíam “a delicadeza” de mostrar a colonização das populações indígenas originárias destes lugares. Por isso é preciso olhar os mapas como construções humanas e de representações privilegiadas dos espaços geográficos recortados pelo tempo. Veja acima e abaixo visões gerais do rio Paraguai e da Chiquitania em mapas do século XVIII.



“MAPA GEOGRAFICO de AMERICA MERIDIONAL Dispuesto y gravado por D. Juan de la Cruz Cano y Olmedilla, Geog^o pensador de S. M. individuo de la Real Academia de San Fernando y de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País; teniendo presentes varios Mapas y noticias originales con arreglo á Observaciones astronómicas, Año de 1775”

Benedict Anderson (1996) mostra também que os mapas podem antecipar a realidade ou a constróem e a impõem às populações nele representadas. Isso pude observar na fronteira entre o Brasil e a Bolívia, porque os impérios ou os países se esforçaram por criar mapas mais ou menos adequados para representar a fronteira a partir dos seus países. Os mapas que mostro são instrumentos de projeção dos ideais de cada nação e os discursos militares ou da administração ordinária do executivo nas instâncias políticas locais são coerentes com esta idéia de mapa. A base cartográfica é um modo de objetivar e reforça o aspecto de representação da realidade. No Google Earth posso ver a fronteira que me

instiga¹⁵⁷. De alguma forma, posso objetivá-la mais precisamente segundo os critérios ditos científicos pelos meios eletrônicos. Porém os dados que são colocados ali são captados por satélites e permitem uma visualização da fronteira. Cirilo Ramos Rupe, porém, possui sua concepção de espaço e dos lugares importantes para os Chiquitanos e os torna mais evidentes. A conexão dos mapas com os censos é uma iniciativa frustrada e não se pode aproveitar os dados do censo de 2010 para alguma novidade em relação aos Chiquitanos (108.206 no Censo Nacional da Bolívia em 2001 e 737 Chiquitanos nos dados da FUNASA em 2006).

O discurso cartográfico reconhece que os mapas históricos demonstram as comunidades imaginadas pelos interesses em jogo e as fronteiras territoriais estabelecidas e reconhecidas dentro de períodos estabelecidos.

Através da sequencia cronológica das produções dos mapas de uma mesma região é possível ver as mudanças indicadas através da menção ou ausência de dados, porém nenhum dado é absoluto. Quem elege o que é importante indicar nos mapas? Linhas de longitude e latitude, nomes de lugares, linhas dos rios e córregos, lagoas e montanhas, estradas e linhas de fronteira são instantaneamente reconhecidos nos mapas, visíveis e penetra fundo na imaginação popular como se fosse a verdade estabelecida com um poder emblemático para os nacionalismos nascentes (cf. Anderson, 1996: 175). Cada dado precisa ser estudado para se compreender os códigos usados e, se possível, indicar o contexto dos dados apresentados como no “MAPA GEOGRÁFICO de AMÉRICA MERIDIONAL [...], Año de 1775”. Os motivos para colocar um dado e deixar de fora outro dado às vezes são os mais corriqueiros, porém, em geral possuem interesses político e econômicos.

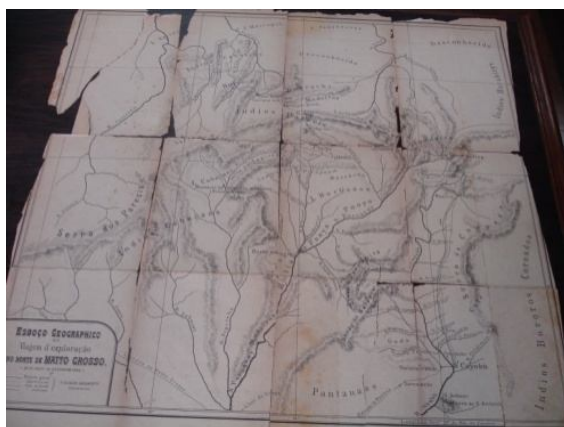
John Mawe (1764-1829) teve acesso aos interiores do Brasil porque a Inglaterra viabilizou a fuga da família real portuguesa nas guerras napoleônicas para o Brasil e publicou *Viagens ao interior do Brasil*, em 1812. Sua Descrição Geográfica da Capitania de Mato Grosso é um elemento valioso deste autor que destaco para compreender melhor os marcos de divisa e a história das suas mudanças, pois encontram-se dispersas com dados desconectados que urgentemente precisamos superar para compreender esta fronteira chiquitana. A história para os Chiquitanos é feita de narrativas e experiências concretas referenciadas no passado ideal da Missão de Chiquitos. O significado da história de cada sujeito chiquitano é descoberto na etnografia e o significado cultural das suas

¹⁵⁷ Este tipo de dados e os mapas geo-políticos possuem o objetivo de servirem para a localização dos viajantes. Para o trabalho de campo, geralmente saímos de Cuiabá pela BR 174 que passa por Cáceres e Porto Esperidião. Pegamos a MT 265 que entra à esquerda depois de Porto Esperidião em direção à fronteira e segue a linha reta da fronteira entre San Matias e San Vicente na Bolívia passando pelos Quartéis Santa Rita e Fortuna e vai até Santa Clara no Brasil, a Ponta do Aterro ou Punta Carretera na linguagem dos Chiquitanos bolivianos.

ações é sempre pensado como modificação de uma situação anterior de contato interétnico. Por isso nas fronteiras geradas pelos contatos dessas diferentes etnias e sociedades que transformam suas culturas tradicionais é que vamos reconhecer os sinais diacríticos importantes para os Chiquitanos. Aqui trago um texto mais alargado deste autor para mostrar o lugar estratégico da foz do Jauru e como este lugar nos mapas se torna de vital referência para a fronteira em 1750. Porém, em seguida esta referência foi desqualificada quando mudou o traçado da fronteira e o Brasil não tinha mais interesse de mostrar esta fronteira antiga como tivera com o avanço alcançado no Tratado de Madrid.



Muitos Bororos entraram para as Missões chiquitanas. Nesta imagem os Bororos encontrados, em 1859, perto do Marco do Rio Jauru foram desenhados por Melchor María Mercado (Mercado, 1991: 59).



“Esboço Geographico da Viagem d'exploração no norte de Matto Grosso. 26 de julho – 23 de dezembro de 1896 (P. Nicoláo BADARIOTTI)”. Ver no mapa, abaixo, a mesma estrada de 1818 que liga Cuiabá, São Luiz de Cáceres com Villa Bela e a intensa presença dos índios Bororos. Juntei os fragmentos deste mapa e fotografei-o na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro em novembro de 2009.

“Os Bororós Araviras habitam as margens do Cabaçal¹⁵⁸; são uma mistura de duas tribos diferentes, que, no ano 1797, enviaram quatro chefes de sua tribo acompanhados de sua mãe, a Vila Bela,

procurando obter a amizade dos portugueses. A tribo Pararioné vive na vizinhança, perto do Sipotuba. Uma légua abaixo da foz do Cabaçal, na margem oriental do Paraguai, está Vila Maria,

¹⁵⁸ Este Mapa de Badariotti, 1898, é um dos primeiros registros escritos por parte de brasileiros sobre a representação da Serra do Tapirapuã, seringais e história dos índios da região.

uma pequena e útil povoação, fundada em 1778. Sete léguas ao sul de Vila Maria, à margem ocidental do Paraguai, desemboca o **Rio Jauru**, a 16°24' de lat. **Este rio, conhecido pelo marco da fronteira erguido na sua foz, em 1754**, assim como por ser inteiramente português, juntamente com as terras na margem meridional, limita-se com as possessões espanholas. Nasce nas planícies dos Parecis a 14°42' de lat. e 58°30' de longitude, correndo em direção ao sul para 15°45' de lat. no Registro do mesmo nome, volta-se aí para sudeste, por trinta e quatro léguas, até que, depois de sessenta léguas alcança a sua junção com o Paraguai. Existem pequenas lagoas d'água salgada, que, em parte abastecem Mato Grosso de sal desde a sua fundação; ficam no interior, a sete léguas do Registro, e estendem-se até um lugar denominado Salina de Almeida, nome dado em homenagem à primeira pessoa que se dedicou a tais trabalhos. [...]

A confluência do Jauru com o Paraguai é ponto muito importante; guarda a grande estrada entre Vila Bela e Cuiabá e as povoações intermediárias. Dirige também a navegação dos rios e defende a entrada para o interior da última capitania. O Paraguai, deste lugar em diante, é francamente navegável, quase até suas nascentes, que estão a menos de sessenta léguas de distância, sendo o único obstáculo uma grande cachoeira. Dizem existir diamantes nessas nascentes.

O marco erguido na foz do Jauru é uma pirâmide de lindo mármore, trazido de Lisboa. Possui inscrições comemorativas do tratado entre as Cortes de Espanha e Portugal, pelo qual se fixaram os limites definitivos dos respectivos territórios fronteiriços.

A altiva cadeia de montanhas que se estende das nascentes do Paraguai, próximas à sua margem direita, margeia o rio no lado oposto à sua foz do Jauru, terminando sete léguas abaixo dele no Morro Escalvado, a 16°43' de lat.” (Mawe, 1978: 201-2).



Marco *El Jauru* e *Villa del Jaurú*. Veja também nesta parte do “Mapa de la REPUBLICA de BOLIVIA [...] Año de 1859” fotografado no Museu da Arquidiocese de Santa Cruz a estrada que vem de San Rafael e segue para *El Tremedal*, *Lajas* e *Onzas* até chegar na foz do rio San Matias que entra no Paraguai e dali seguia para Cáceres. Um pouco abaixo, na foz do rio San Matias está a *Villa del Jaurú*, locais de referência para as fronteiras que se modificaram. Descendo o rio Paraguai está indicado Escalvado, já no Pantanal, isolado pelas águas até os dias de hoje. Neste mapa, San Matias que ficou na Bolívia está ligado por um caminho pontilhado (menos importante) com *El Tremedal*, que atualmente é parte do Brasil. A linha pontilhada que desce de San Matias indica um caminho para as Misiones de Santo Corazón, Santiago e San José de Chiquitos, possível no tempo das secas.

De Santa Ana se podia ir a San Rafael e seguir também pela estrada que segue para *El Tremedal*, *Lajas* e *Onzas* até chegar na foz do Rio Jauru que entra no Paraguai, onde está o Marco do Jauru, na margem esquerda do Paraguai. *Tremedal* atualmente está no Brasil, próximo de San Matias. Por causa do asfalto que vai para Rondônia na BR 174 estes lugares deixaram de ser referências e estes caminhos deixaram de serem trilhados. *El Rejistro*, no Jauru, próximo do local onde deságua o Aguapey, hoje próximo de Porto Esperidião. A Vila do Jauru também não vingou, mas ficou ressaltado a linha reta da divisa.

Os índios Bororos que habitavam esta região do Escalvado conseguiram uma aliança com o governo do Mato Grosso e foram dizimados. Em 1748 foi criada a Capitania Geral de Cuiabá¹⁵⁹ e Mato Grosso para fazer frente à Missão de Chiquitos que ocupava parte desta região (Corrêa Filho, 1969: 304). O Tratado de Madri assegurou a ocupação brasileira (portuguesa) no extremo oeste do Brasil, por isso Rolim de Moura fundou Vila Bela da Santíssima Trindade em março de 1752, tendo em vista as minas de ouro encontradas na região desde 1734. Os jesuítas da Missão de Mojos e Chiquitos entraram em conflitos com estas frentes de expansão portuguesa. As tensões das Missões com as administrações civis locais eram constantes, pois eram projetos de civilizações muito diferentes, a proposta dos jesuítas e a dos militares. “Chiquitos poderia passar a se abastecer em Assunção ou nas próprias missões guaranis. Assim, as autoridades *cruceñas* pressionaram para que se fechasse, em 1717, o caminho descoberto por padre Arce ligando Chiquitos ao Paraguai” (Anzai, 2008: 147).

“Ainda á instancias do ouvidor José Gonçalves Pereira é que se buscou essa comunicação, sendo della encarregado Antonio Pinheiro de Faria, que para lá foi acompanhado de Manoel Dias de Castro, Bernardo Tavares, José Gonçalves e uma troça de índios *parecis*. Partiram em abril de 1740, pelo caminho de Ignácio Leão; transpuzeram o Alto Paraguay e depois o Jaurú, no *passo das Pitas*, onde, com a maior admiração, deram com uma estrada já trilhada pelos missionários hespanhoes, a qual ia dahi ter á aldeia de S. Raphael, onde foram chegar, sendo recebidos debaixo de pallio e aos cânticos do *Magnificat*, tal a alegria dos religiosos ao avistarem gente civilizada naquelles sertões” (Fonseca, 1881: 46).

Os interesses portugueses na região ocupada pelas Missões estavam bem demarcados, buscavam ouro a explorar e escravos para trabalhar: “Mas o fim principal da missão era investigar as cousas e ver si se poderia attrair o gentio para as terras lusitanas” (Fonseca, 1881: 47). Entre os temas tratados pelo autor a respeito de Vila Bela, também se tratou do *canal do Alegre ao Aguapey* e das minas de ouro:

¹⁵⁹ O ouro encontrado no Coxipó do Ouro a partir de 1719 e no córrego da Prainha junto à igreja de São Benedito em Cuiabá (MT), território tradicional Boe-Bororo (bacia do rio Cuiabá), é que atraiu uma população de mamelucos e bandeirantes e levou a fundar esta cidade ligada ao Rio de Janeiro pelo rio Paraguai e assegurar a ocupação dos portugueses na região.

“em 1782 as de Santa Bárbara do Aguapey, neste mesmo anno descoberta pelo alferes José Pereira (b [Aos 16° 40']). Foi também nesta ultima era que acharam os matto-grossenses caminho para a missão hespanhola de S. Thiago, entrando pelos albardões entre as lagoas Uberaba e Gahyba, e ali chegaram com poucos dias de viagem e menos dificuldades do que anteviam” (Fonseca, 1881: 81).

Em setembro de 1876 na 3ª parte deste volume já pensavam a viagem de Vila Bela ao Rio de Janeiro pelo Amazonas e o Pará ou pelo Paraguai, isso depois de 20 meses no Posto das Salinas, reconheceu o rio Verde (p. 145 cf. mapa de 1818 abaixo), os detalhes que me interessam estão na Serra de Santa Bárbara, a coroa do mundo segundo o pajé Lourenço Ramos Rup. Na página 44 o desenho da Serra foi feito com dois bustos ressaltados, como se duas pessoas estivessem dialogando, não é indicado o local desta vista maravilhosa, talvez do caminho atual de Pontes e Lacerda até o Trevo, diante do Monte Cristo:

“Do Cusi á Invernada de S. Mathias já outro era o terreno [...]. Entre S. João e as Petas, alguns bois ficaram como que damnados de calor e sede, e fugiram para o matto. Entretanto mais adiante a corixa de S. Mathias estava alagando-se; [...] Da Bahia de Pedras ao rio Paraguay fomos encontrando os terrenos tão alagados, que não achamos um local para pouso, nem mesmo para fazer-se fogo” (Fonseca, 1881: 147-8).



O Rio Verde, divisa atual com a Bolívia, entra na margem esquerda do Guaporé e os Rios Galera e Sararé entram na margem direita: “A Serra dos Paricis corre paralela ao Guaporé”. Os povoados de São Vicente e Santa Ana pertos de Vila Bela parecem que estão bem ativos neste mapa de 1818.

Os interesses portugueses que levaram a expulsar os jesuítas de suas colônias já em 1759, acabaram por reforçar a expulsão dos jesuítas nas terras espanholas, em 1767:

“Também aproveitando-se da desorganização do território das missões, os portugueses se apoderaram da margem direita do rio Paraguai, e em pouco tempo consolidaram sua presença sobre o território castelhano” (Anzai, 2008: 152). Nos Anais da Câmara de vereadores de Vila Bela da Santíssima Trindade, no dia 17/05/1775 foi anotado:

“entraram pela via de Chiquitos, em direitura ao porto de Jauru, distante desta vila 35 léguas, a leste, e pouco mais de duas do marco que plantaram, na futura demarcação do sul, cinco contrabandistas castelhanos com uma partida de cento e tantas mulas suficientes, que foram de bem raridade neste país. Quando se recolheram, foram acompanhados de alguns portugueses que vieram a comunicar com os índios da missão de São João, para a qual se faz viagem em seis ou sete dias por caminho que, sendo muito cheio de águas no inverno, na seca tem muita falta delas. Alcançaram, dos mesmos índios, duzentas cabeças de gado vacum. Por mimo lhes compraram mais de 400, por preço muito módico, e a troco de fazendas e quinquilharias” (Amado & Anzai, 2006: 198).

Aos poucos, essa região foi tomada e as Missões de Chiquitos e Mojos foram desmanteladas. A ocupação portuguesa na região cresceu em direção à Chiquitania. Neste contexto, Luís de Cáceres fundou Vila Maria na margem esquerda do rio Paraguai, em 1778, com as estratégias que foram comunicadas por carta a Martinho de Melo e Castro, secretário de Estado, povoar o caminho de Cuiabá ao Jauru:

“caminho desta capital para a vila de Cuiabá, que distará 5 léguas do antigo marco do Jaurú; tendo-me valido assim de povoá-la, além de outros casais dispersos que pude congrega, de mais de sessenta índios castelhanos de ambos os sexos que houvera três meses desertaram da missão de São João de Chiquitos, persuadidos de pessoas que neste mesmo objeto fiz penetrar ao dito estabelecimento” (NDIHR, AHU, microficha 273, caixa 18, n. 1162. in Anzai, 2008: 154).

As estratégias para obter Chiquitanos não parecem as mais lícitas como se pode ver, porém fica evidente que eram pessoas “habitadas ao trabalho” na agricultura e na criação de gado o que caracteriza o modo como os Chiquitanos prestam seus serviços à elite local que ocupou a fronteira até nossos dias.

“Enquanto não chegavam os brancos, o governador cooptava e abrigava índios das missões de Castela, já habituados ao trabalho em moldes europeus, como os quarenta que haviam chegado montados em cavalos, éguas e mulas das missões de Coração de Jesus e São João, da Província de Chiquitos” (Anzai, 2008: 155).

Noutro documento de fundação de Cáceres está o registro do número de Chiquitanos: “78 indivíduos de ambos os sexos, a que se juntam todo o outro número das mais pessoas congregadas para o dito fim, faz o total de 161 indivíduos de ambos os sexos” (NDIHR, microficha 273, caixa 18, n. 1162. in Anzai, 2008: 154). Ao pensar que os Guatós e Bororos também estiveram na região, com certeza, a maior parte da população era indígena.



“Carta geográfica do rio Guaporé”, 1818. Mapa que registra Vila Maria (Cáceres) e *Registo* (perto do Porto Esperidião atual) dentro do Brasil, mas pertencentes a Espanha se olhado a linha vermelha do Tratado de Madrid de 1750 que corta o rio Aquapehy, mas quer garantir todo o rio Jauru para o Brasil.

Muitos Chiquitanos, depois da expulsão dos jesuítas em 1767, principalmente com a Guerra da Independência, deserdaram e buscavam a fronteira “sem saberem o verdadeiro caminho ou rumo, se achavam dispersos e como extraviados pelos bosques imediatos ao mesmo Jaurú e Paraguai” (NDIHR, microficha 274, caixa 18, n. 1165 in Anzai, 2008: 155). Esta maneira de falar parece-me um pouco equivocada, pois dá uma idéia que os Chiquitanos não conhecessem este território tradicional da fronteira. Na verdade conheciam em parte e sabiam de parentes que aí estavam e, por isso, se dirigiam para a fronteira como forma de não serem oprimidos nos governos militares, ou serem levados para a Guerra do Chaco,

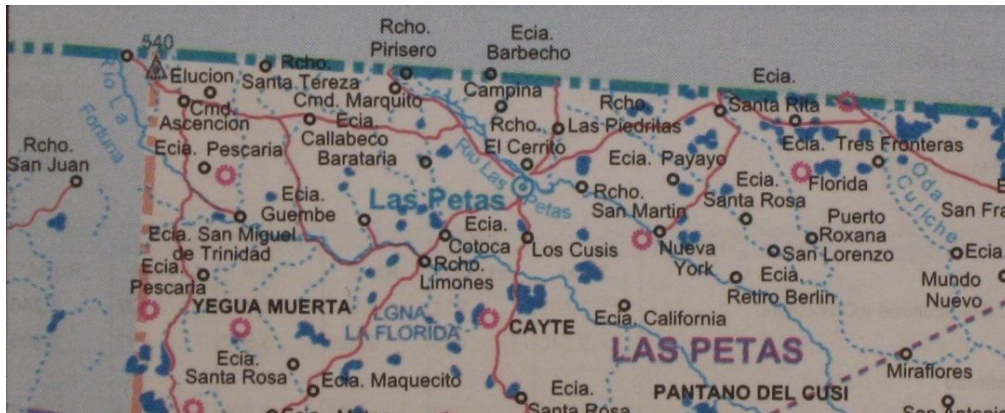
porém o importante aqui é o registro desta presença chiquitana na fronteira, dados que completam-se com outros vindos da Bolívia. As Missões possuíam estâncias na direção do Brasil, concretamente Santa Ana possuía a estância de San Joaquim e San Javier que não se sabe bem onde era e tem parte hoje dentro do Brasil. Ou seja, a região estava ocupada pelos Chiquitanos quando os portugueses começaram a chegar ao século XVIII implantando-se prioritariamente nos locais onde encontraram metais preciosos, ouro e diamantes.

O relato da visita a Santa Ana com o Governador mostra um “arco de triunfo”¹⁶⁰ feito com folha de pototó na entrada do *pueblo*, uma tradição que perdura até os nossos dias sobre as cruzes fazem os portais dos céus. Os arcos são portais encantados! Foram conduzidos pelos caciques e juízes com seus bastões para a praça sob outro arco no qual bailavam ao som de sua orquestra. Três dias de festa em Santa Ana foram relatados por D’Orbigny (1945: 1159-66). O teatro intitulado *Doctor Borrego* que administrava remédios grotescos e os enfermos morriam lembrou-me de um teatro que os jovens de Santa Ana fizeram em Agosto de 2009 com o mesmo teor cômico. E “escucharon con recogimiento el sermón que el cura había extraído de los viejos manuscritos jesuitas” (Hoffmann, 1979: 72). O Estado republicano tomou o lugar do comunitário, as lavouras, as oficinas, os colégios e não soube levar adiante na Chiquitania: “se veían explotados por los parientes de los administradores y de los curas” (D’Orbigny, 1945: 1267). “Tres veces por semana los indígenas lo pueden cultivar y los otros días se dedican al Estado” (D’Orbigny, 1945: 1168). Escutando os Chiquitanos em Santa Ana, existe um sentimento idealizado, pois dizem que “trabalhavam para Deus, não para os jesuítas”, nem muito menos para o Estado. Aqui está, parece-me, a diferença principal para que um empreendimento de tamanha magnitude desse certo: uma motivação religiosa. Os jesuítas compreendiam que as diferentes etnias deveriam ser governadas segundo suas faculdades “tan ilustrados como humanos quienes venían pasar toda su vida con ellos en estos desiertos apartados. Debo decir que estos sentimientos son universales en todos los pueblos de América del Sur que han sido cicilizados por los jesuitas” (Castelnau, 2001: 213-4). O que fez a diferença neste trabalho missional foi este idealismo, pois a fragilidade humana está presente em todas as partes. Talvez por isso Chiquitos entrou em decadência depois até o século XX. “Los funcionarios de la República de Bolivia no podían ser peores que los del gobierno colonial” (Hoffmann, 1979: 75).

¹⁶⁰ Estes arcos são os portais que dão acesso ao mundo dos encantados. Durante a Semana Santa as cruzes recebem o adorno destes arcos ornados com folha de pototó ou gonçalero que também está relacionado à energia vital das crianças e aos cuidados para que o mundo dos mortos não traga influencias prejudiciais ao mundo dos vivos. Neste caso as crianças são as mais desprotegidas, por isso o banho com a folha de pototó as protegem e auxilia a ter energia para caminhar neste mundo. Os altares domésticos e nas festas de santos também o arco aparece insistentemente.

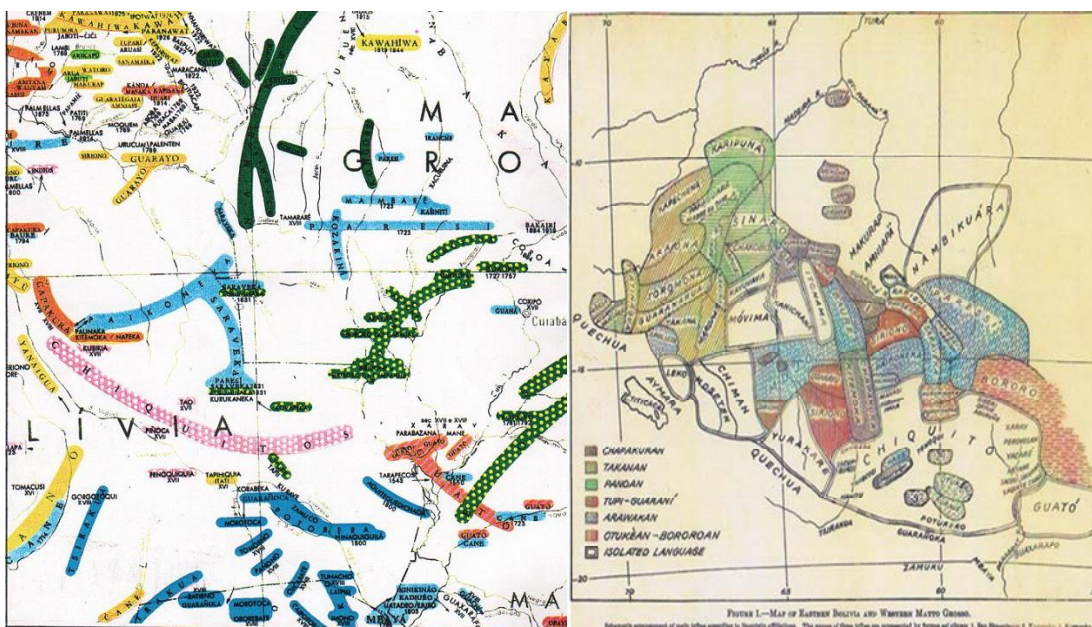


Acima está a localização de Marco Porvenir [1998]. A fronteira fica explícita, mas as comunidades chiquitanas do Brasil estão invisíveis neste mapa boliviano.



Observe o “Rio La Fortuna” (Encantado) junto à comunidade de Marco Porvenir faz a divisa entre o município de San Ignacio e San Matias, destaque para a fronteira seca com o Brasil. Observe que o problema encontrado com o córrego Encantado é o mesmo do córrego Nopetarch que desce para a Fazenda São Pedro que também desmatou sua cabeceira e pôe o gado para beber água, o que vem desbarrancando suas margens. Depois o córrego Nopetarch passa pela comunidade indígena chiquitana Vila Nova Barbecho na Terra Indígena Barbecho que não está regularizada, em seguida vai para Las Petas (Bolívia). in: Mapa físico-político do Departamento de Santa Cruz Bolívia. Atlas estadístico de Municipios. INE. 2005: 603.

Enquanto alguns mapas são confeccionados para mostrarem ou evidenciar as fronteiras nacionais, outros mapas nem se atêm à divisão dos Estados como o fez Metraux e Curt Nimuendaju abaixo:



O MAPA ETNO-HISTÓRICO de Curt NIMUENDAJU foi publicado em 1981 e 1987 com a menção dos Chiquitos, em rosa; Paiconeka e Saraveka, em azul; Chapakura, em laranja. Usou os dados do Mapa do Museu Nacional do Rio de Janeiro de 1944 e da Fundação IBGE/Fundação Nacional Pró-memória, 1942. Mapa da Bolívia oriental e Mato Grosso ocidental. Ao lado a apresentação esquemática das principais etnias segundo a afiliação lingüística do oriente boliviano e oeste do Mato Grosso. in MÉTRAUX, Alfred. MAP OF EASTERN BOLIVIA AND WESTERN MATTO GROSSO. *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Washington: Government Printing Office, 1942: 2; Encarte (Bulletin 134) [1948: 382].

Recordo que a divisa no mapa de 1818 era a divisa que o Brasil estava pleiteando neste período após o tempo missional, já sem os jesuítas. No caminho de Santa Ana para Vila Bela (mapa de 1818) está primeiro uma *Ramada*, depois a *Estancia de S. Joaquin* e depois *San Xavier* uma *Estancia distante* que estaria atualmente dentro do Brasil, conforme mapas mostrados e as referências dos *4 Irmãos* para a *Balliza* e o afluente do Paraguá (provavelmente o rio Tarvo) e o *Morro da Boa Vista* que o confirmam. No caminho de 1780 ou de 1818 estava bem aberta esta estrada de Santa Ana para Vila Bela e em 1859 já é um pontilhado, uma amostra de que os caminhos podem ser mantidos ou relegados conforme interesses políticos ou de comércio. Neste caso, o caminho para Cáceres passando por San Rafael e San Matias (Villa del Jauru) e o caminho de San Ignacio que suplantara Santa Ana para Vila Bela (1859) estavam se tornando mais importantes.

Por outro lado, também podemos observar que a história que vivemos não nos deixa incólumes: “El carácter de esas naciones estriba en un fondo de bondad a toda prueba y en una sumisión sin límites a sus jefes. Su trato inspira confianza, y entre ellos la hospitalidad está llevada al extremo” (D’Orbigny, 1945: 1271). O próprio de cada sociedade deve ser analisado e compreendido pela antropologia de forma a reforçar o positivo. Melhor é não exagerar e valorizar o que existe: “Ahora se ha establecido allí como en los demás pueblos tabla rasa:

ni gobierno ni comunidad indígena tienen nada. Santa Ana es un miserable cantón de la provincia llamada Velasco. Se compone de unos quinientos indios borrachos y pobrísimos” (René-Moreno, 1888: 617).
Pela convivência nestes anos em Santa Ana, vejo que há muito tesouro escondido neste *pueblo* e a dignidade de sua população não tem preço.

I.3.3.1.2 – Mapeando os censos populacionais e as divisões da Chiquitania em diferentes Províncias e *Pueblos*

“A população fronteiriça, de Cáceres à Vila Bela, é composta em geral de Chiquitos, habitualmente muito ignorantes, porém prontos para receberem os sacramentos” (Galibert in Biennès, 1987: 109).

8002 6 DE Status Missionum Chiquitensium Anno 1742

Oppida	Conjugati	Vidui	Viduae	Queri.	Puebla	Baptis. parvul.	Baptis. adult.	Matrim.	Defunct. parvul.	Defunct. adult.	Communiones	Almas
S. Xavier	545	22	25	637	639	135	0	20	72	38	3385	2413
Concept. M.	451	32	10	491	433	78	0	31	25	34	1980	1868
S. Michael	557	8	53	715	690	171	0	57	47	21	3203	2580
S. Raphael	491	50	30	580	502	129	0	26	25	32	3142	2144
S. Joseph	505	4	52	652	691	164	0	40	48	15	3487	2409
S. Joan. Bapt.	400	3	63	550	511	86	0	12	42	25	2363	1927
S. Ignat.	156	3	23	151	159	42	2	22	12	11	475	645
Summa	3105	122	256	3776	3625	805	2	208	271	176	18035	13989

Status Missionum Chiquitensium, catálogo da população na Missão de Chiquitos, em 1742 (in Archivo General de la Nación Argentina). Quando este quadro é comparado com o quadro abaixo, existe um pequeno crescimento vegetativo normal e pode indicar uma certa estabilidade que perdurará até a expulsão dos jesuítas.

Estes quadros que apresento agora mostram dados interessantíssimos das Missões de Chiquitos catalogados pelos jesuítas, como número de casais, batismos, casamentos, mortos, comunhões em dois anos diferentes que poderiam ser comparados, mas não é o meu foco. Aqui quero somente captar a população total e projetá-la até o a expulsão dos jesuítas, dados que mostram grande crescimento. Os mundos das Missões e da colonização espanhola e portuguesa não eram isolados, ao contrário, estavam vinculados por relações complexas que atravessavam as fronteiras que de um e outro lado procurava-se estabelecer. Alguns registro mostram que logo depois da expulsão dos jesuítas cerca de 4 mil Chiquitanos morreram de doenças ou voltaram para seus lugares antigos deixando os *pueblos*, passando de 23.788 para 19.981 em 1768. A população dos *pueblos* missionais continuou diminuindo até 18.292, em 1791, apesar dos nascimentos no período. No ano de

1805 a população chegou a 21.951, efeito da diminuição da mortalidade por causa da vacinação contra a varíola (René-Moreno, 1888: 311; 591; 620). Na batalha de Santa Bárbara (1815) que deu vitória aos republicanos, mais de mil Chiquitanos foram mortos.

Catalogus Missionum Chiquitensium
Anno 1744.

8002 6 OE

Oppida	Conjugati	Vidui	Vidua	Pueri	Puella	Baptis. parvul	Baptis. adult.	Matri- monia	Defuncti parvuli	Defuncti adulti	Comuni- ones	Animæ
S. Xaverii.	556	14	16	628	633	127	00	22	100	040	3923	2403
Concept. BV.	481	34	07	517	430	092	00	35	029	025	1942	1950
S. Michaelis	657	06	54	809	752	170	40	75	067	017	2948	2935
S. Raphaelis	493	32	31	671	536	122	00	15	058	042	2454	2256
S. Iosephi	472	02	76	578	618	118	00	51	141	124	3486	2218
S. Ioan. Bapt.	387	13	44	522	502	083	00	46	100	083	1892	1855
S. Ignatii.	165	02	23	160	164	029	00	09	012	009	0390	0679
Summa	3211	103	251	3885	3635	741	40	253	507	340	17035	14296

População catalogada na Missão de Chiquitos em 1744 (in Archivo General de la Nación Argentina)

“El jefe de los patriotas, después de la lucha, prendió fuego a los altos pastos del campo para deshacerse de los heridos. Sólo treinta españoles se salvaron, y entre ellos, el gobernador de Chiquitos, Marcelino de la Peña, quien pudo refugiarse en territorio brasileño, gracias a una muchacha india que lo guió” (Hoffmann, 1979: 68).

Para D’Orbigny (1944 e 1945) e outros historiadores da Chiquitania, os jesuítas e os outros curas ou militares que os substituíram *inculcaram* “a los ameríndios Chiquitos, preceptos tales como la sumisión, la sujeción, la obediencia y la veneración a los monarcas” (Justiniano, 2004: 131). Talvez por isso a maioria permaneceria fiel ao rei de Espanha durante a Guerra da Independência. Penso, porém, que o argumento pode ser diferente e mais complexo. Caso observarmos os Chiquitanos que permaneceram nos *pueblos* fundados pelos jesuítas depois da expulsão, estes eram os que tinham maior predisposição ao comodismo, a aceitar as novas orientações das autoridades que vinham de Santa Cruz e ali se instalaram. Os mais descontentes é que voltaram aos seus lugares de origem, conforme os dados apresentados. A possibilidade “revolucionária”, mesmo sendo abraçada pelos padres José Gabriel del Rivero de Santo Corazón como vigário forâneo na Província de Chiquitos e o padre José Ramón de Mercado em Santa Ana depois dos jesuítas (cf. Adrián Melgar i Montaña in: El Clero Cruceño en la Independência. Notas Biográficas.

Imp. El Trabajo. Santa Cruz de la Sierra, folheto de 1913) não surtiram a adesão da população em geral que ali permaneceu. A maioria dos Chiquitanos que estava decepcionada com a administração dos reis de Espanha que expulsou os jesuítas e que voltou para os “montes” ou campos, formaram suas comunidades no interior e evitaram assim a Guerra da Independência. Depois no século XX, muitos Chiquitanos resistiram também a ir para a Guerra do Chaco. A maneira inesperada como foi feita a expulsão dos jesuítas e as contradições que provocam as mencionadas guerras, isso associado à índole pacífica dos Chiquitanos, talvez nos levem a compreender porque os chiquitanos não aderiram prontamente ao projeto de República da Bolívia. Não foi fácil manter religiosa, política e economicamente os *pueblos misionales* depois dos jesuítas: “Pero el cura y el administrador no solo fracasaron en su misión de mantener las reducciones en el nivel que habían tenido bajo los Padres jesuitas, tampoco fueron capaces de defenderlas contra los ataques de indios selvajes” (Hoffmann, 1979: 66). Muitos abandonaram o *pueblo* San Juan Bautista em 1772 por falta de alimentos. Mencionei que estes Chiquitanos foram atraídos para povoar Cáceres (Brasil). A igreja de San Juan Bautista, já quase abandonada, sofreu um incêndio em 1811. São muitos os motivos que levaram à migração dos Chiquitanos para o Brasil ou para outros lugares entre outros *pueblos* missionais. Também ouvi histórias de conflitos nas famílias e mesmo o roubo da filha que os pais não queriam que casasse que fazia com que migrassem ou fugissem para o Brasil.

Os dados recorrentes que mostram os Chiquitanos dóceis e pacatos precisam ser reinterpretados dentro de um contexto de estratégias de sobrevivência dos mesmos em cenários políticos muito adversos. De modo algum este aspecto pacífico diz respeito à falta de *agency* dos Chiquitanos, porque, do seu modo, buscam o que desejam. O coronel Ignacio Warnes comprovou o valor dos Chiquitanos presentes nas suas fileiras, mas principalmente dos aliados ao rei, na batalha de Santa Bárbara:

“muy sangrienta por cierto, que se libró el 7 de octubre de 1815 en los campos de la antigua estancia jesuita de este nombre, a la que cruz una serpenteante quebrada. En este paraje ubicado a unas dos leguas al sur del pueblo de San Rafael, se enfrentaron en suelo chiquitano por primera y única vez tropas regulares de una y otra fracción” (Justiniano, 2004: 135-6).

Não entro aqui na polêmica se os aliados ao rei de Espanha, Francisco de Udeata e Juan Bautista de Altoloaguirre morreram ou não nesta batalha. Virgílio Corrêa Filho anota que, depois desta batalha, Juan Bautista Altoloaguirre e José Miguel Becerra apareceram em Casalvasco e Esteban Roxos no Forte Príncipe da Beira pedindo asilo político. Os exilados realistas em Cuiabá chegaram a 212, em 1816. Mais 50 “emigrados espanhóis do partido patriota” pediram asilo em 1817. E depois da frustrada invasão ou anexação de Chiquitos em 1826, outra onda de exilados realistas foram acolhidos em Mato Grosso. O

discurso triunfalista de *Ignacio Warnes* que venceu a Guerra da Independência e assume o poder é dirigido aos “Pueblos desgraciados de Chiquitos”¹⁶¹.

A Guerra da Independência que se estendeu para a resistência na Chiquitania atingiu drasticamente a população chiquitana que estava nos dois lados da batalha de Santa Bárbara. Entre 25/05/1809 e 2/04/1825 diminuiu dois terços os habitantes de San Rafael e a população de Santa Ana, San Juan Bautista e Santo Corazón diminuiu pela metade, principalmente por causa dos *enganches* de soldados por Warnes. Os dados mostram que nos lares chiquitanos não havia mais homens e os que se encontravam estavam feridos ou mutilados. Mas o mais grave é que a guerra chegou a San Rafael e as contribuições eram forçadas, o que deixavam os chiquitanos na miséria, pois sua economia era de subsistência. “Las contribuciones forzosas en bienes y productos, tanto de las antiguas chacras de los curas y de las estancias comunales, como de los ‘chacos’ o parcelas de los particulares” (Justiniano, 2004: 145).

A guerrilha era uma tática indígena para vencer os exércitos oficiais mais organizados e com mais recursos. Este foi o aprendizado indígena de Simão Bolívar que inspirou as táticas de guerra das independências da América espanhola: dismantelar os locais ameaçados pelo inimigo e mudar os animais para um lugar afastado; atacar de improviso; usar as armas improvisadas e dificultar a comunicação. Assim os republicanos foram substituindo as forças imperiais. Diante desta tensão muitos Chiquitanos resolveram voltar aos seus territórios antigos em direção ao Brasil e ali viver em paz.

Depois dos republicanos terem vencido a guerra, o Governador realista de Chiquitos Coronel Sebastián Ramos, em 20/03/1825, enviou a Vila Bela (Mato Grosso) o pároco de Santa Ana, Capitan José Maria de Velasco, como embaixador “plenipotenciário” para negociar a anexação de Chiquitos ao Império do Brasil. No dia 14 de abril o “acto solemne” em Vila Bela nomeia Sebastián Ramos, Governador do território anexado de Chiquitos e, no dia 24, jura obediência ao Imperador Don Pedro I, em Santa Ana. Porém, não foi fácil assim a “invasão” de Chiquitos por Mato Grosso, ou seja, Vila Bela. O Império do Brasil depois de meses não assumiu o *acto* de ocupação de Chiquitos. Os invasores brasileiros são chamados de volta a Vila Bela pelo Governador do Mato Grosso e muitos Chiquitanos foram junto ao Brasil. Parece que saquearam a prata de Santa Ana e San Rafael, mas a diplomacia força a devolução do que foi levado, pois não era motivo para outra guerra:

“las fuerzas que hay en Casalvasco no son más de 40 a las ordenes de Ramos, todos reclutas, y han echado mano hasta de los muchachos. Los naturales que han llegado de allí fugados, dicen que en Mato Grosso (Vila Bela) no hay ninguna acuartela, y que están esperando las tropas de

¹⁶¹ Este discurso foi copiado pelo padre Eusébio Zabala dos livros de Santiago de Chiquitos, publicado por *El País* e depois pelo padre Adrián Melgar i Montañó in: *El Archivo* n. 5, em Maio de 1936.

Cuiaba” (Carta del Comandante de Chiquitos Pedro Bedoya al Presidente Vilela, Santa Ana, oct, 7, 1825 in Justiniano, 2004: 155).

Chiquitos não queria somente a prata, mas também seus moradores de volta. Na Carta do Governador “Presidente” de Mato Grosso José Saturnino da Costa Pereira enviada a Vilela em 4/08/1825 “Razón del Número de Naturales que ha llevado consigo el Ex-Gobernador Ramos al Reyno del Brasil” (Arquivo Público Estadual de Mato Grosso em 04/08/1825), fala-se que excediam 603 e regressaram até dezembro de 1826, 221 aninhos. Muitos militares que vieram para a guerra da independência acabaram ficando nas regiões chiquitanas e são nomeados administradores como é o caso do capitão José Manuel Baca (Cañoto), em San José, e do tenente Andrés Marquez, em San Juan Bautista. O Padre Adrian Melgar i Montaña fez uma lista de 7 soldados “oficiais patriotas” na Colônia de Purificación, hoje San Fernando na divisa sul de San Matias.

Veja abaixo os dados populacionais que dão uma idéia da movimentação dos Chiquitanos neste período pós-jesuítico. Segundo o censo de 1826 e os dados deixados por D’Orbigny em 1831, a população dos *pueblos* continuava diminuindo, com exceção de San Rafael que teve grande baixa por causa da Batalha de Santa Bárbara, em 1815, e foi se recompondo aos poucos. San José, Santiago, San Juan Bautista e Santo Corazón que estão no sul da Chiquitania também tiveram pequeno aumento populacional.

Povoação de Chiquitos de 1763, 1805, 1826 (censo) e 1831 (Alcides D’Orbigny¹⁶²).

Pueblos	Anos		Anos	
	1763	1805	1826	1830
San Rafael	2.046	2.729	705	1.050
San Miguel	1.373	2.468	2.717	2.510
Concepción	2.913	2.366	3.167	2.250
San Ignacio de Chiquitos	2.183	3.473	3.307	2.934
San José	2.038	3.454	1.753	1.910
Santiago	1.578	1.424	1.015	1.234
Santa Ana	1.771	1.648	1.098	708
San Javier	2.022	1.578	2.105	945
San Juan Bautista	1770	1584	719	879
Santo Corazón	2.287	1.263	729	806
TOTAL	19.981	21.951	17.315	15.316

Malograda a anexação da Chiquitania ao Brasil, aconteceu a entrega da Chiquitania aos “republicanos estrangeiros” de Santa Cruz de la Sierra que possuem na *resolución* do governo nacional de 22 de dezembro de 1829 um marco, pois todos os bolivianos passaram a ter direito “a emprender libremente el descubrimiento de las producciones naturales”, lei

¹⁶² Dados em Gabriel René-Moreno no *Archivo de Mojos y Chiquitos*, vol. 34. 1888. Dos 15.316 registrados, 11.956 como Chiquitanos. San Javier baixou de 2.005 em 1825 para 945 em 1825 por causa da varíola (D’Orbigny, 1945: 1149[1269]).

que visava a exploração dos recursos naturais, especialmente em Chiquitos e Mojos. Para incentivar esta exploração, em 13/01/1844, “quedan exentos del pago de diezmos y primicias, por el término de diez años” estes empreendimentos na região de Chiquitos.

Em 1804, o Tenente Coronel Miguel Fermín de Riglos¹⁶³ havia mudado o governo de San Javier para Santa Ana a fim de vigiar a fronteira e “celar desde más cerca de los portugueses”. Santa Ana era lugar estratégico nestas negociações com Vila Bela, o que mostram os caminhos trilhados passando por Casalvasco. Toda a movimentação da Guerra de Independência na região de San Rafael, há 20 quilômetros de Santa Ana, a deixou suspeita como sede do governo, pois anos antes ali também foi morto seu governador pelos próprios anenhos. Em 1838, o Governador de Chiquitos, Marcelino de la Peña, muda a sede do governo para San Ignacio, há 40 quilômetros de Santa Ana. De alguma forma, algumas instituições sociais iniciadas nos tempos dos jesuítas permaneciam e outras instituições políticas eram criadas para atender ao novo contexto da administração republicana de 1826 a 1850 que explora os Chiquitanos de forma sistemática:

“Emancipados há dez anos, os índios continuam sendo considerados, em muitos aspectos como menores de idade, e o Estado tem que velar pelas suas pessoas e propriedades. Seu tempo se reparte da seguinte maneira: três dos seis dias de trabalho na semana lhes pertencem e os outros três são destinados ao trabalho para a comunidade. O estado possui plantações que estão a cargo do administrador de cada *pueblo*, onde se produz algodão, cana de açúcar, etc. As colheitas são vendidas em benefício das comunidades, e os fundos passam para a caixa chamada de beneficência, destinada a atender aos enfermos, inválidos e indigentes do *pueblo*. Diariamente, distribui os alimentos pagos por esta instituição. Também os índios que viajam para assuntos públicos têm o direito de ser alimentados por estes fundos, e o professor recebe o salário desta caixa comum. Os *corregidores* y síndicos indígenas nomeados pelo governo da província para tais cargos prestam contas dos gastos. Estas contas são diferentes daquelas do imposto que os índios pagam com o trabalho de suas mãos” (Castelnau, 1851-1857: 217, tradução minha).

Segundo Castelnau, o *pueblo* de San Ignacio de Loyola tinha no ano de 1845 cerca de 5 mil habitantes e havia uma crescente migração para esta capital de Chiquitos de cruceños e de outros *pueblos misionais*. Em Concepción, apesar de falarem sete idiomas distintos, são ditos “índios puros” (Castelnau, 1851-1857: 222-4) em relação aos “misturados” de San Ignacio.

O Poder Executivo mediante um decreto de 17/11/1832 concede ao empresário holandês-argentino Manuel Luis de Oviden, “veinticinco léguas de terreno en todas direcciones, a

¹⁶³ A devoção a Santo Antônio de Pádua era incentivada com grandes festas financiadas pelos governadores de Mato Grosso, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres (1772-1789) e seu irmão João de Albuquerque (1789-1796), em Vila Bela da Santíssima Trindade. Também o governador Riglos, sem atenção especial para manter a herança jesuítica, impôs sua devoção nos templos chiquitanos: “tiene tres altares, y yo he hecho hacer outro, con el que son cuatro [...] y el de San Antonio de Padua, que es el que yo he puesto, y colocado con las mayores solemnidades en cada Pueblo” (Carta al virrey Marques de Abiles, selada em San Miguel em 16/11/1800. AGNA. Biblioteca Nacional. Legajo 302. Pieza 4867). No inventário de 1767 havia nos retablos as imagens dos jesuítas San Ignacio e San Francisco Xavier. No inventário de 1844 já não se menciona San Francisco Xavier.

partir del punto adonde estuvo situada la primitiva reducción de Santo Corazón, a orillas del San Rafael y en las cercanías de su desembocadura en el río Otuquis” (Justiniano, 2004: 174). Este tipo de compreensão de que as terras missionais pertenciam ao governo republicano e não aos *pueblos* Chiquitanos levaram à invasão das terras tradicionais destes *pueblos* indígenas e geraram uma espécie de caos na ocupação humana tradicional, principalmente nestes locais mais distantes da fronteira. Parece-me que a República da Bolívia não conseguiu projetar uma ocupação continuada da fronteira porque não soube trabalhar com as comunidades chiquitanas que se estabeleciam na região e que tinham na sua tradição o modelo econômico de produção agrícola e pecuária em terras comunais, através de estâncias consorciadas com pequenas lavouras. O governador Sebastian Ramos estabeleceu estâncias na fronteira para o seu enriquecimento próprio com a mão de obra chiquitana.



Neste mapa ainda a fronteira seca com a Bolívia não fora definida. “Carta geográfica da Capitania do Mato Grosso [...] e parte das suas colindantes [...] Províncias de Moxos e Chiquitos”. 1852. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Arc 22-13-33. Na mesma página (in: Querejazu, 1995: 327) está ilegível a Carta da Província de Mato-Grosso de Barão do Melgaço, depois do tratado de 1867. Arc 17-9-5.

Já no final do século XIX, o engenheiro inglês Juan B. Minchin escreveu: “Os Chiquitos estão hoje na sua maioria desmoralizados pela bebida e pelo despotismo de seus *corregidores*” (Minchin, 1881: 411). Assim, tanto na Bolívia como no Brasil os Chiquitanos que se estabeleceram em comunidades na fronteira foram sendo expulsos de suas terras tradicionais pelas estâncias, ou se tornavam trabalhadores destas estâncias: “La disolución de las antiguas comunidades los entregó a la arbitrariedad de los patrones. Las plantaciones y estancias estatales pasaron, en gran parte, a manos de particulares” (Hoffmann, 1979: 98). Parece que a

estratégia de embobedar os Chiquitanos para que eles entrem num processo de dependência “eterna” dos patrões deu certo, isso no século XIX e XX. Os Chiquitanos nesta época foram levados para os “gomales”.

“Muchos fueron llevados a las selvas del norte de Velasco como caucheros. El endeudamiento servía como pretexto para obligarlos a este trabajo; así, el estanciero vendía los peones que le debían dinero, al empresário de la industria cauchera, siempre que éste pagara bien. En otros casos, tratándose de índios que vivían todavía en el monte, en rancherías indígenas, los empresários se valían de la fuerza” (Hoffmann, 1979: 98).

Vimos no item anterior os caminhos da Chiquitania para San Matias na fronteira boliviana, hoje a 90 quilômetros da cidade de Cáceres (Brasil). Havia também um caminho antigo de Vila Bela para Cáceres que passava pelo Porto Limão no rio Jauru. San Matias era antiga aldeia de Bororos, tinha-se tornado caminho para a goma elástica que era levada para o Porto de Descalvados¹⁶⁴, por isso estabeleceu-se ali o serviço aduaneiro. Em 1908, o Coronel inglês Percy Harrison Fawcett descreve San Matias, um baluarte boliviano da fronteira com o Brasil, “como una pequeña aldea, habitada por una mayoría de población india, y por brasileños perseguidos y fugados de su país” (Justiniano, 2004: 208). Na *Comissão de Limites* formada por Brasil e Bolívia no final do século XIX, por influência do General Juan Mariano Mujía que possuía muitas estâncias na região, cumpriu-se em San Matias o princípio de que as povoações que eram de bolivianos deveriam permanecer na Bolívia.

“Nos queda por lamentar que este principio no haya sido respetado en la demarcación de posteriores sectores, quedando del lado del Brasil varias comunidades indígenas chiquitanas, especialmente como resultado de las negociaciones instauradas en el siglo XX” (Justiniano, 2004: 207).

Em 1927, a *Coluna Prestes* entrega suas armas em San Matias (cf. Acta de Deposition de Armas). Para tornar a vida mais frutuosa, estes heróis brasileiros auxiliam na construção do caminho pelo meio do Pantanal até Santo Corazón, a serviço da *The Bolivian Concessions Ltda.*

O processo de divisões políticas das províncias na Bolívia indicam também por onde andavam as forças econômicas. Criaram-se unidades administrativas do Estado como se isso fosse trazer automaticamente benefícios para a população local. Em 12/10/1880 foi criada a Província de Velasco com capital San Ignacio, separando-a da Província de Chiquitos com capital em San José. Em 11/09/1915 foi criada a Província Ñuflo de

¹⁶⁴ Em El Tremendal o Brasil instalou um posto militar para cuidar da Fronteira. Descalvado se tornou grande produtor de carne bovina e o inglês P. H. Fawcett afirma que San Matias subsistia do “ganado robado en las tierras de Descalvado, y entre ellos y los gauchos existía, por esta razón, un perenne estado de guerra” (1974 [1953]: 183).

Chávez, com capital Concepción, período de auge da goma elástica¹⁶⁵ extraída tradicionalmente pelos indígenas de três espécies de plantas, uma delas a *Siphonia elástica*. A exploração da poaia (*Cephaelis ipecacuanha*) acabava por eliminar a planta, uma vez que sua raiz é utilizada, por isso necessitava ir sempre adiante, o que impedia a fixação das pessoas que se dedicavam a este extrativismo vegetal. Já a retirada do látex da *Hevea Brasiliensis* permitia certa continuidade de exploração da mesma árvore em “estradas” pelo meio da mata (monte) e uma ocupação humana mais permanente até com formação de comunidades. Predominava o regime de trabalho que pode ser caracterizado como *empatronamiento*, *enganche* ou *reenganche* que analisarei em seguida.

“Han habidos casos que se han llevado indígenas a las regiones gomeras, allí han fallecido, y regresado el patrón al pueblo domiciliario del defunto, presentarle a la viuda la imaginaria cuenta, i por esto quitar violentamente a los hijos de mayor edad; i a falta de la familia despojarle de su miserable cabaña en pago de lo adeudado” (*Por los Indígenas*. Editorial de La Voz del Pueblo, n. 24. Santa Ana de Velasco, 1/06/1914).

Os rios Itenez, Paraguá, Verde e Tarbo na Província de Velasco, os rios Negro e San Martín na Província Ñuflo de Chávez e o rio Blanco em Guarayos foram os caminhos por onde saíam o látex por Guajará-Mirin, Cáceres ou pela Argentina. A borracha que vinha por San Matias e Casalvasco (por Vila Bela não tinha aduana e seus dados são

vagos) para Cuiabá e por San José e Puerto Suárez era mais dispendiosa por ser muito demorado o transporte. Em 30/11/1918 foi criada a Província do Tenente General Germán Busch com a capital Puerto Suárez (10/11/1875). Em 10/10/1948, o Congresso Nacional criou a Província Angel Sandoval com capital em San Matias. Em 30/09/1991 surgiu Puerto Quijarro.

“Actual división política provincial del Departamento de Santa Cruz” (in Barros, 2006).

Conforme o *Diario de la*



Paróquia del Pueblo de Santa Ana de Velasco, 1955-1975, sabe-se que esta região da

¹⁶⁵ Charles Goodyear conseguiu endurecer com vulcanização o látex em 1839 e Henry Ford construiu o protótipo de carro a gasolina em 1892, o que impulsionou a necessidade de pneus para os carros e, conseqüentemente, o uso do látex aumentou astronômicamente.

fronteira pontilhada com comunidades Chiquitanas era atendida por seus párocos. A partir de 1985, a *ruta Cuellar* a partir de San Matias toma corpo e são construídas pontes de madeira para cruzar os *curiches* ou córregos na estrada que foi aberta para chegar a San Ignacio, isso em detrimento dos caminhos antigos de Las Petas para San Fernando e Santo Corazón e Santiago ou San José de Chiquitos; ou mesmo de Ascención de la Frontera para Cañon Verde, Tuná Nuevo e San Rafael; ou ainda do caminho antigo de Espíritu para Santa Ana. Veremos depois o caminho da Romaria de Santa Ana que liga esta rede de comunidades na fronteira.

A expectativa de vida dos seringueiros era muito pequena nas matas nativas principalmente por causa das epidemias e doenças (febre amarela, paludismo, malária, escarlatina, varicela, sarampo, tuberculose, diarreia, parasitoses e outras) que matavam a maioria dos seringueiros dadas as más condições de vida nos seringais. Por isso havia necessidade crescente de mão-de-obra e a instalação do “reenganche” em que os seringueiros compravam as dívidas de muitos Chiquitanos. Tinham que trabalhar o ano todo, nos domingos e feriados, na chuva e na seca por causa do processo de exploração do látex que é contínuo. E as dívidas dos seringueiros continuavam aumentando. Isso pude comprovar nos documentos encontrados também no caso dos seringais do Brasil. “Los personales gomeros que ya se han convertrido en esclavos, en razón de sus creciente adeudos con plazos que no vencían” (*Crisis Gomera*. Editorial de La Voz del Pueblo, n. 10. Santa Ana de Velasco, 15/02/1914).

O sistema de “empatronamiento forzoso” com certas disposições legais e suas raízes na *encomienda*, impõe-se aos indígenas trabalhos forçados: “daba a los blancos y criollos de un pueblo el derecho, por el solo hecho de ser ‘vecino’, de contar con una cierta cantidad de naturales, y hasta de vender sus fundos rurales juntamente con el personal indígena que trabajava allí, más sus familias” (Justiniano, 2004: 261). Este “eterno endeudamiento de los naturales [...] una forma de disfrazar el trabajo no remunerado y esclavista, que era aplicado a todos los indígenas del país” (Justiniano, 2004: 261), se deve ao poder do patrão de decidir o preço dos serviços prestados a ele ou da borracha comprada e dos produtos que ele vendia aos indígenas, isso no período republicano.

Outro artifício para a dominação dos Chiquitanos foi substituir a chicha por bebidas alcoólicas destiladas, estilo cachaça. Escutei muitas histórias de moendas de cana-de-açúcar e fábricas de açúcar e álcool (com *trapiche*, casa de palha e alambique) na saída de Santa Ana e outras nas comunidades chiquitanas da fronteira. Este aspecto sempre associado à propriedade privada foi criando a dependência dos patrões que eram quem mantinham contatos com os *pueblos misionales* e as cidades em geral. As famílias de

Chiquitanos viviam nos fundos das casas dos patrões em condições rústicas, isolados do mundo, isso com propósitos evidentes de “sometimiento y la dominación”. As comunidades ou aldeias chiquitanas, em geral, estavam submissas a um fazendeiro ou estancieiro mais forte, com relações de dependência do tipo empregado-patrão:

“El interés de cada propietario semifeudal, a la manera de los antiguos encomenderos, era la de tener siempre a mano a los nativos, para el momento que los necesitara para las diferentes labores y tareas que requería el establecimiento. Con tal fin, organizaban y mantenían en cada unidad, verdaderas comunidades, compuestas por grupos de familias chiquitanas, cuyas salidas de ellas eran autorizadas a muy pocas personas” (Justiniano, 2004: 260).

Este tipo de descrição remete à situação da comunidade de Vila Nova Barbecho e Santa Aparecida denunciada pelo cacique Aurélio Rodrigues e confirmada pelo Procurador da República do Ministério Público de Mato Grosso Marcelo Medina, em 2005. A idéia de que os colonizadores tinham “poder” sobre os indígenas e os dominavam perdura através dos tempos com raízes profundas nas relações sociais já estabelecidas. O sub-prefecto da Província de Chiquitos enviou homens armados que

“sorprenden a los pobre indígenas en su chacarismo y los conducen amarrados como animales a esta capital [San José], y luego se les obliga pasar a Santa Bárbara, diez leguas de este pueblo a trabajar por tiempo indeterminado; allí permanecen custodiados para evitar su evasión. Otros son destinados a la Provincia Velasco, a un lugar llamado San Javierito, una estancia de D. Manuel José Justiniano, a iguales trabajos [...] unos huyendo por los bosques y otros han tomado el camino del Brasil” (Interdiario *El Trabajo* n. 312. Santa Cruz de la Sierra. 3 de junio de 1909).

Além do preconceito contra os índios tidos como bárbaros e preguiçosos pelos patrões e os próprios Chiquitanos, motivo pelo qual se dedicavam ao trabalho com grandes esforços para se diferenciar deles, mas nas horas das falhas voltavam as acusações de serem indígenas, bugres. O uso da bebida alcoólica era a forma de dominar os Chiquitanos neste contexto de exploração da sua força de trabalho.

Voltando ao foco, o Brasil era caminho para os descontentes, solução, talvez, para uma vida comunal mais tranqüila em muitos momentos de crise na chiquitania. O censo populacional nacional permite ter uma idéia da distribuição dos Chiquitanos nas diferentes cidades e *cantones*. Observo que não se usa o termo *pueblo* e a distribuição entre população urbana e rural possui momentos de embaraço, pois as comunidades pequenas, barracões e mesmo lugares como Santa Rosa de la Mina, El Palmar e El Puente não aparecem com dados populacionais na província de Velasco. As duas *Seções* indicadas são uma forma de preparar a criação da Província Ñuflo de Chávez, mas estes aspectos não mudam substancialmente o modo de vida dos Chiquitanos.

Empadronamiento de 1/11/1900. II tomos. Ed. Canelas. Cochabamba, 1973:

Provincia, Sección e Cantonês	Urbana		rural	Total
Provincia de Velasco				
Primeira Sección				
Cantón San Ignacio	1.202		2.262	3.464
Cantón San Miguel	689		1.790	2.479
Cantón San Rafael	665		790	1.455
Cantón Santa Ana	766		219	985
Misión de Ascención	4.784			4.784
Misión de Urubicha	1.128			1.728
Misión de Yaguarú	1.389			1.389
Sub-Total	10.623		5.061	15.684
Segunda Sección				
Cantón Santa Rosa de la Mina ¹⁶⁶				
Cantón Concepción	2.146		3.621	5.767
Cantón San Javier	899		1.536	2.435
El Puente				
Vice-Cantón El Palmar				
Misión Yotaú	644			644
Sub-Total	3.689		5.157	8.846
Total Provincia Velasco	14.312		10.219	24.530
PROVINCIA CHIQUITOS				
Cantón San José	1.783		1.731	3.514
Cantón Santiago	986		539	1.525
Cantón Santo Corazón	507		372	879
Cantón El Cerro			563	563
Cantón San Juan			535	535
Cantón Puerto Suarez	224		336	560
Cantón San Matias			189	189
Total Provincia Chiquitos	3.500		4.265	7.765
Total de la Chiquitania	17.812		14.483	32.295

Importante nos dados acima é observar quais eram os lugares importantes de ocupação populacional dos Chiquitanos no período da extração da borracha na Bolívia. Mais perto de nós, o “Censo Demográfico de 1950” indica o crescimento enorme de algumas cidades, e o uso da terminologia *cantón* e *pueblos* distingue lugares maiores e menores em termos populacionais. O aspecto da população *urbana* e *rural* continua provocando controvérsias, pois são categorias interpenetradas. Os dados da população censada em 1950 são distintos da soma da população *urbana* e *rural*, pois muitos dados foram acrescentados por Oscar Toneli Justiniano pela preocupação que considero legítima com os “buracos” nos dados disponíveis neste Censo de 1950, o que está na origem da

¹⁶⁶ A falta de dados a respeito deste importante lugar de extração mineral impressiona, pois se trata de lugar que recebeu grande migração de toda a Chiquitania.

tabela abaixo, como é o caso da “población selvícola”¹⁶⁷ que não foi considerada no censo de 1900 (cf. Justiniano, 2004: 311-312). Nesta tabela de 1950, aparece como dado sem fundamentação mais precisa e sem indicar com detalhes a diversidade étnica dos indígenas.

População na Chiquitania no Censo Demográfico de 1950:

Provincia, Cantones e Pueblos	Censada	urbana	rural	total
Provincia de Velasco				
Buena Hora	832		1.065	1.065
Cantón San Ignacio	13.903	2.697	15.143	17.840
Cantón San Miguel	3.752	502	3.638	4.140
Cantón San Rafael	1.170	112	1.282	1.272
Cantón Santa Ana	852	275	660	935
Santa Rosa de la Roca	1.999	101	2.233	2.324
Población Selvícola			2.400	2.400
Sub-Total	23.441	3.575	27.566	31.141
Provincia de Chiquitos				
Cantón San José	3.556	1.933	1.922	3.855
Cantón Santiago	1.182	765	614	1.379
Cantón Motacusito	479		585	585
Cantón El Cerro	177	117	71	188
Cantón San Juan	1.221		1.482	1.482
Cantón Puerto Suarez	2.657	1.159	1.914	3.073
Cantón Roboré	5.858	3.715	2.661	6.376
Santa Ana	1.836	663	1.468	2.131
Natividad	147		183	183
Mutún	529		662	662
Población Selvícola			4.400	4.400
Sub-Total	17.642	8.352	15.962	24.314
Provincia Ñuflo de Chávez				
Concepción	5.216	1.056	4.574	5.630
Ascención	2.921	2.097	1.063	3.160
El Puente	978		1.185	1.185
Urubicha	2.491	1.369	1.223	2.592
San Pedro	1.142	80	1.234	1.314
San Javier	3.734	564	3.689	4.253
San Ramón	359	379		379
Santa Rosa de la Mina	695	99	717	816
Santa Rosa del Palmar	1.028	441	716	1.157
Saturnino Saucedo	1.569		1.944	1.944
Asunción	159		159	159
Población Selvícola			2925	2925
Sub-Total	20.292	6.085	16.504	22.589

¹⁶⁷ “Estas deficiencias trataron de ser enmendadas mediante ajustes correctivos, pero se desconoce la metodología usada al efecto y el grado de validez de los mismos. Igualmente es muy difícil evaluar la veracidad de los datos de la población selvícola estimada en este censo, guarismos sobre los cuales a la luz de informaciones posteriores tengo mis serias dudas” (Justiniano, 2004: 309).

Província Angel Sandoval				
San Matias	1.639	887	832	1.719
Las Petas	317		383	383
La Gaiba	85		106	106
Santo Corazón	763		963	963
Candelária	418		468	468
Población Selvícola			600	600
Sub-Total	3.222	887	3.352	4.239
TOTAL	64.597	18.899	63.384	82.283

Estes dados mostram que o trabalho insistente para distinguir os Chiquitanos dos demais indígenas que viviam nos “montes”, tidos como selvagens faz parte da história da Missão de Chiquitos e é assumido oficialmente. Também mostra porque os Chiquitanos tradicionalmente resistem a serem chamados indígenas pois, de fato, possuem uma história diferenciada que eles querem contar como “cidadãos civilizados” e que a legislação brasileira atual não dá conta de contemplar. Observo que a distinção que se faz entre os Chiquitanos e os demais indígenas chamados “selvícolas” ou “bárbaros” é simplesmente um número estimado (10.235):

“En aquellos tiempos por lo que se sabe, las principales naciones aborígenes que aún no habían sido reducidas, o que solamente fueron en parte, eran: las distintas secciones de la familia lingüística Zamuco¹⁶⁸, representada contemporáneamente por los ayoreo¹⁶⁹, y los chamacoco; los pauseña o guarasug'we; los sirionó; los Bororó, que antiguamente recibieron varios otros nombres en Chiquitos; una o más fracciones de los Saravecas y de los Otuquis; y posiblemente restos de otras naciones, como los Chapacuras” (Justiniano, 2004: 310).

Mas o que interessa indicar neste momento é que esta distinção entre os índios, bárbaros, e os *bugres*¹⁷⁰ ou Chiquitanos cristãos dos *pueblos* de origem jesuítica é corrente no contexto boliviano transportada para o Brasil, mas funcional para as relações sociais, pois não se trata de uma população indígena como os outros índios no Brasil. Há um esforço necessário e salutar de distinção científica que deve ser considerado e trazido às claras para poder dar conta da realidade dos Chiquitanos no Brasil e assim não se cometer o equívoco de chamar os Chiquitanos de *índios* simplesmente, sem caracterizá-los ou mostrar sua especificidade. No final vou mostrar que os Chiquitanos se consideram cidadãos do Estado Nacional, bugres ou índios civilizados.

¹⁶⁸ Entre Puerto Suárez e San José de Chiquitos, falando de Roboré, a antiga *Vila de Castelnau* e o local mais antigo ainda, *Las Piedras* mencionada pelo jesuíta José Sanchez Labrador, em 1766: “la zona estaba infectada de bárbaros agresivos de filiación Zamuco” (Justiniano, 2004: 266). “Fortín Ingavi cae en manos del enemigo el 6 de junio de 1935, el que estaba ubicado en inmediaciones del lugar donde fue fundada la misión jesuítica de San Ignacio de Zamuco” (Justiniano, 2004: 275).

¹⁶⁹ O Delegado Nacional del Oriente cria a Vila de Castelnau em outubro de 1916 para “proteger a los viajeros del ataque de un numeroso grupo de ayoreos silvestres que incursionaban por la zona, y crear un centro regional de colonización” (Justiniano, 2004: 267).

¹⁷⁰ Don Lucho conta que agora o Chiquitano não sabe mais se é *paico*, *campesino*, indígena ou índio.

Ainda é necessário mais alguns dados a respeito da Guerra do Chaco que “costó a Bolivia la perdida de más de cincuenta mil vidas humanas, y el cercenamiento de 240.000 km. cuadrados” (Justiniano, 2004: 272). O “reclutamiento fue más rígido y estricto con los indígenas” Chiquitanos como pode-se intuir dos relatos em Santa Ana e comunidades da fronteira, pois “alisteron compulsivamente a los hombres del área rural, apresándolos sin ningún miramiento ni consideración, cometiendo en muchos casos injusticias [...] los indígenas de los distintos pisos ecológicos de Bolivia, fueron en la Guerra del Chaco ‘carne de cañon’” (Justiniano, 2004: 272-3).

A história de Lucas Yopié, casado com Santa Poicheé contada em 16 de Maio de 2010, por seu filho Juan Yopié, em Espíritu (Bolivia), que fingiu-se paralítico dos braços para não ser forçado a ir para a Guerra, mas sua farsa foi descoberta quando os soldados deram uma paulada no braço e ele o endireitou e abriu a mão que supostamente era paralizada. Assim o levaram a força para a Guerra do Chaco. Este é um sinal de que a população masculina em condições de trabalhar foi levada para a Guerra e antes fora levada para a extração da seringa, uma das causas da chamada decadência dos *pueblos misionales*.

Os Chiquitanos que voltaram da Guerra com armas acabaram também eliminando os “bárbaros Ayoreos” que vinham fugindo do Chaco e acabavam entrando em conflito com as comunidades chiquitanas já estabelecidas na fronteira. No item 2.1, Frederico Rondon menciona o estado de calamidade das comunidades da fronteira sem a força de trabalho masculina. Também em Espíritu, Teresa Poichée contou que tinha dois anos de idade e foi morar com o tio Antônio Poú, porque o pai Manuel Poichée foi para a guerra e nunca mais voltou.

Por outro lado, existem também casos em que o recrutamento de soldados chiquitanos também libertou-os do *regime de empatronamiento* em que se encontravam, pois muitos não voltaram às estâncias de origem porque morreram e outros sobreviventes fugiram para a fronteira do Brasil.

Tendo presente os dados dos censos apresentados anteriormente, os dados atuais abaixo mais gerais são importantes. O *Instituto Nacional de Estadística* (INE) publicou o censo de 1976, 1992 e 2001 que mostra uma crescente migração dos Chiquitanos para as cidades, fenômeno também observado no Brasil, quando as terras passam para a iniciativa privada. A população quase triplica neste período devido à migração externa para a região de Chiquitos e ao crescimento vegetativo. Contudo a condição de vida dos Chiquitanos vivendo nas cidades não é melhor que nas comunidades rurais. Observa-se em geral que uma elite não chiquitana em geral tem o poder político e econômico nas várias cidades da

Chiquitania, ocupou os locais centrais antigos dos *pueblos misionales* e a população chiquitana vive nas periferias.

População da Chiquitania no censo de 1976:

Província	urbano	%	rural	%	total
Velasco (San Ignacio)	7.737	32,6	16.505	67,4	24.478
Chiquitos (San José)	22.203	65,8	11.533	34,2	33.736
Ñuflo de Chávez (Concepción)	11.929	36,2	21.020	67,8	32.949
Angel Sandoval (San Matias)	2.290	32,2	5.467	67,8	8.057
TOTAL	44.695	45,1	54.525	54,9	99.220

População da Chiquitania no censo de 1992:

Província	urbano	%	rural	%	total
Velasco (San Ignacio)	16.012	37,3	26.917	62,7	42.929
Chiquitos (San José)	22.584	53,1	19.935	46,9	42.519
Ñuflo de Chávez (Concepción)	8.664	14,2	52.344	85,8	61.008
Angel Sandoval (San Matias)	3.849	36	6.846	64	10.695
Germán Buch, 22/11/1984 (Puerto Suarez)	18.517	72,8	6.909	27,2	25.426
Guarayos, 22/02/1990 (San Antonio de Lomerio)	10.936	52,3	6.966	47,7	20.902
TOTAL	80.526	39,6	54.525	60,4	203.479

População da Chiquitania no censo de 2001:

Província	urbano	%	rural	%	total
Velasco (San Ignacio)	7.737	32,6	16.505	67,4	56.702
Chiquitos (San José)	22.203	65,8	11.533	34,2	59.754
Ñuflo de Chávez (Concepción)	11.929	36,2	21.020	67,8	39.997
Angel Sandoval (San Matias)	2.290	32,2	5.467	67,8	13.073
Germán Busch (Puerto Suarez)	26.800	81,2	6.206	18,8	33.006
Guarayos (San Antonio de Lomerio)	15.508	49,1	16.069	59,9	31.577
TOTAL	126.909	44,0	161.207	56,0	288.109

I.3.3.1.3 – Das margens do Guapay¹⁷¹ ao Aguapey, do ocidente para o oriente!

“Los primeros años se trajeron infieles del norte, del oriente y del sur, mas desde que los portugueses se extendieron con sus malocas al norte y al oriente recorrieron y consumieron el numeroso gentío que había quedado por estos dos rumbos, y se cerraron estas dos puertas para las misiones y para la conversión de los infieles, y solo quedó libre y desembarazada la puerta del sur” (Informe do Padre Esteban Palozi, em 1763 in: AGI Charcas, 506 in MyC I, p. 25).

¹⁷¹ Guapay (i-guapa-i) em guarani significa *água que bebe todas as águas*. Don Lorenzo de Figueroa governador e capitão general de Santa Cruz la Vieja, em 1580, vai 50 léguas na direção do oriente “reconociendo y explorando las orillas del turbulento rio que llamaron Sara los autóctonos chanés, *l-i-guapa-i* los invasores chiriguano y los españoles denominan con admiración Río Grande” (Fernández, 1947: 11). O rio Guapay ou Grande (Bolívia) é o formador principal do rio Mamoré e o rio Aguapey no Brasil desemboca no Jauru e Paraguai.

No *Informe* acima constata-se que as portas estão sendo fechadas para os jesuítas. Um limite do território Chiquitano é o rio Guapay (em cujas margens está Pailon e Paila, outro limite no Brasil é a Serra de Santa Bárbara, a coroa do mundo que faz descer suas águas para o rio Barbados e Alegre (Casalvasco) e para o Aguapey e Jauru (Registro). De Santa Cruz cruza-se o rio Guapay para entrar na Chiquitania e pode-se viajar até chegar no rio Aguapey que rega algumas comunidades chiquitanas no Brasil. São contados 20.210 pessoas em 4.840 famílias, das quais quase a metade são Chiquitos, nos dez *pueblos* entre Santa Cruz e o rio Paraguai: “En todos ellos hay escuelas de leer y escribir y de música, y los sagrados misterios y divinos oficios se celebran con la debida solemnidad e decencia” (Informe do Padre Esteban Palozi, em 1763. AGI Charcas, 506 in MyC I, p. 25v).

Um ponto de interconexão é o rio Jauru objeto privilegiado do Tratado de 1750, cujo afluente mais chiquitano é o Aguapey. “Os sertanejos chamam Guapí ou Rio Aguapeí, o afluente do Jauru” (Rondon, 1938: 41) que entra na margem direita, logo abaixo de Porto Esperidião. Os Chiquitanos tinham que atravessar o Aguapey quando vinham de Santa Ana ou San Ignacio para ir a Cáceres passando por Registro, local de controle fiscal do Brasil, ou Salitre (atual Porto Esperidião), ambos na margem direita do rio Jauru, mais claramente parte da Chiquitania. Os caminhos que levavam a San Matias eram mais difíceis por causa dos muitos *curiches*, mas também havia o Porto Limão¹⁷² no rio Jauru que era lugar de passagem para Cáceres.

Puerto Paila era inicialmente uma *estância* (de gado, cavalos e carretas puxadas a boi para o transporte) dos jesuítas da província do Peru que passou para a província do Paraguai como entreposto das Missões de Mojos e Chiquitos na margem esquerda do rio Grande ou Guapay que servia como entreposto para o comércio das Missões com Santa Cruz de la Sierra. Este continuou com esta função mesmo depois da expulsão dos jesuítas como mostra a nomeação do coronel Antônio Seoane de los Santos, em 1772, para “receptor de Mojos y Chiquitos y administrador de la hacienda de Payla” (Justiniano, 2004: 314). Em 1940, em vista da construção da ponte ferroviária que ligaria Santa Cruz a Puerto Suarez e Corumbá (Brasil), este lugar começa a receber importância estratégica, pois o comportamento das erosões do rio Guapay demonstraram que este local era o mais seguro em suas margens para a construção de pontes. Com a construção da estrada asfaltada que liga Santa Cruz com Trinidad (Mojos) e à Chiquitania entre os anos 1970-80, Puerto Paila ganha novo impulso e nova ponte, algo que muda o comportamento de Santa Cruz em relação ao

¹⁷² Veremos no item 2.2, Dona Maria Generosa falando do Limão que fica mais ao sul da Chiquitania, mais próximo de Cáceres que foi território tradicional dos seus avós: “mas depois eles cederam uma parte pra destacamento brasileiro no Limão”.

ocidente. Assim também foram as pontes no rio Jauru em Porto Esperidião e no Porto Limão.



Aos poucos a fronteira seca no divisor de águas da Bacia do Amazonas e Paraguai vai sendo delineada. Outra visão do rio Guaporé e Mamoré e a tensão em torno do Acre: “O ACRE e a fronteira entre o BRASIL e BOLIVIA baseado nos mapps de Ponte Ribeiro, Rio Branco, Petermann e notas particulares, indicação da Região Litigiosa do Acre”, início do Séc. XX [1909] (Compilado por Marcelo E. Williams. Laemert e Cia. Rio de Janeiro e São Paulo).

Semelhante é a historia de Pailon pertencente à Diocese de San Ignacio de Loyola (Chiquitos - Velasco), na margem direita do Rio Guapay que se tornou uma cidade chiquitana com os trabalhadores da *Comixa* (Comissão Mixta Ferroviária Boliviano - Brasileña)¹⁷³ na ferrovia Corumbá - Santa Cruz. Toda a madeira usada internamente para construir a igreja de Pailon dedicada a Nossa Senhora de Fátima veio da igreja de San Ignacio de Velasco que foi reconstruída em estilo chiquitano, mas seus adornos destoam da tradição chiquitana.

¹⁷³ O *Tratado de Vinculación Ferroviária* com 651 quilômetros firmado em 25 de fevereiro de 1938, financiado pelo Brasil “con el millón de libras de oro que se hallaba pendiente como saldo del Tratado de Petrópolis”, teve uma primeira etapa de construção entre 1939 a 1946 de Corumbá a San José de Chiquitos. A segunda etapa chegou até El Tinto, em 1951. A terceira etapa foi até novembro de 1953: levantou-se a plataforma em todo o projeto. Ficou ainda os 5 quilômetros entre Pailon e a margem esquerda do Rio Grande ou Guapay e os outros 5 quilômetros até Santa Cruz. A ponte ferroviária definitiva com 1.397 metros começou a ser construída em 14/07/55 e foi até 31/07/59. Em 31 de dezembro de 1963 foi passada a administração da ferrovia Puerto Suarez – Santa Cruz para a Bolívia.

Segundo estudiosos como Jürgen Riester, só muito recentemente o regime de escravidão dos Chiquitanos foi sendo desfeito especialmente com a restauração dos templos missionais que criou alternativas de trabalho e atraiu muitos turistas para a região e o intercâmbio com pessoas do mundo inteiro. Voltarei a este aspecto no item III.

A Reforma Agrária de 1953 não foi tão impactante na Chiquitania porque “en esta región la tierra por aquel entonces no era un bien escaso” (Justiniano, 2004: 331), mas o impacto da Lei INRA se deu por “obligar a los empleadores rurales a que pagaran a sus mozos o peones un jornal diário de 5 bolivianos [...] hirió de muerte al sistema del empadronamiento forzoso, de la cuenta mañosa fraudulenta” (Justiniano, 2004: 332). As comunidades indígenas chiquitanas como unidades sócio-culturais e religiosas relacionados a um território produtivo comunitário que as sustenta, eram também chamadas de *rancherías* ou comunidades campesinas para evitar o termo índio ou indígena que era pejorativo para os Chiquitanos. Atualmente as *Tierras Comunitarias de Origen* (TCOs) que foram se formando ao solicitar oficialmente as terras ao Juiz da Reforma Agrária, recebem na Bolívia o designativo *indígena* por influência de Evo Morales (TCIs). Somente a partir de 1963 a Reforma Agrária começa a ser implantada de fato na Chiquitania. Em 1996, foram catalogadas 314 unidades sócio-econômicas¹⁷⁴ identificadas como comunidades chiquitanas ligadas na maioria aos *pueblos* missionais pelo *Plan de Uso de Suelo del Departamento de Santa Cruz*, a maioria identificada com o diminutivo do nome do padroeiro em *ita(o)* ou *ma* (por exemplo, San Javierito, San Josema, Santa Anita, San Miguelito, San Rafaelito etc), o que indica a sua vinculação com os *pueblos misionales*.

Nestas comunidades chiquitanas perdura o Cabildo Indígena que é um conselho de notáveis com número variado de membros (San Javierito e Suponema possuem 12 membros) com as funções: manter a ordem interna solucionando disputas e brigas; construir, manter e limpar os edifícios públicos como capela e escola, caminhos de acesso, praças, cemitério, quadra de esportes e outros; preparar a festa do padroeiro, Semana Santa e outras festas da comunidade.

Santa Ana tinha 3 estâncias na direção do Brasil as quais tinha acesso pelo caminho missional com cerca de 2.000 cabeças de gado e 360 cavalos, segundo o *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos, Informe de los Curas de los distintos pueblos*.

“Primeramente, la de San Javier con mil trescientas cabezas de ganado vacuno, distante de este pueblo quince leguas, al Norte.

¹⁷⁴ Cerca de 8.000 famílias e 43.000 pessoas em 730.000 hectares.

Iten, la de San Joaquin con quinientas cabezas, distante once leguas, al mismo rumbo.
Iten, otra estancia, llamada de San Sebastian, un cuarto de legua retirada de este pueblo, con descientas cabezas” (Brabo, 1872: 496).



Observe a localização das estâncias de San Joaquin e San Javier em relação à fronteira (Casalvasco e Vila Bela) e a Santa Ana “Mapa de la REPUBLICA de BOLIVIA [...] Año de 1859.”

As estâncias jesuíticas para a criação de animais (gado, cavalos, ovelhas, mulas e jegues) eram distantes até mais de 20 léguas do *pueblo* a fim de escolher o melhor local e evitar que os animais estragassem as plantações. As estâncias do *Pueblo* de Santa Ana, San Javier e San Joaquin estão há cerca de 20 quilômetros distantes uma da outra na fronteira com o Brasil. A criação de gado era uma atividade do *pueblo* e servia para abastecer de carne, couro e leite as Missões em Chiquitos. “Los indios no tienen en particular vacas ni bueyes, ni

caballos, ni ovejas, ni mulas, sino gallinas” (Astrain, 1996). Esta tradição da criação comunitária de gado continua porque os Chiquitanos se juntam em “*grupos ganadeiros*” para criar gado e poder fazer turno para este trabalho entre os sócios.

San Joaquín, perto de São Simão (Brasil) hoje é uma das comunidades chiquitanas que recebe a Romaria de Santa Ana em preparação para a festa da Patrona. Em 1970, um grupo de Chiquitanos vindos de San Ignacio de Coyú se juntaram para refundar ali uma comunidade com o padroeiro San Joaquín, mas não possuem a memória destas estâncias jesuíticas. O Monsenhor Carlos Stetter disse-me que voltou a comprar uma estância que fora da Missão de Santa Ana recentemente, porém não quis identificá-la. A capitania do Mato Grosso alimentou suas fazendas com os animais da Missão de Chiquitos, e mais, utilizaram os mesmos campos formados pelos Chiquitanos quando foram expandindo suas fronteiras.

“En tal sentido, siguiendo al ex-gobernador Sabastian Ramos, se puede asegurar que los primeros facendeiros de Cuyaba, Vila Bela, Santa María, Corumbá y Casalvasco, formaran estancia y nutrieron su ganadería con bovinos provenientes especialmente de Chiquitos” (Justiniano, 2004: 357).

As comunidades ligadas ou mais fortemente vinculadas por laços de parentesco e herança cultural religiosa ao *pueblo* de Santa Ana encontram-se em torno do antigo caminho missional Santa Ana - Espírito, Santa Anita, Tuná, San Ignacio de Coyú, San Joaquín, San Simon, Santa Ana de Miraflores, Buena Hora, Marfil, San Nicolás de Serrito, San Lorenzito de Soliz, Ascención de Macoño, Pesoé, Palmarito, Casalvasco e Vila Bela. Um ramal passa de Tuná para Santa Clara, Santa Aparecida, San Josema, Pescaria, Fazendinha ou Fortuna, Marco Porvenir, Motacu ou Acorizal, Tarumã, San Antonio e Vila Nova Barbecho, Registro do Jaurú e Porto Esperidião. As comunidades mais ligadas a San Rafael estão um pouco mais ao sul no caminho que passa por Tuná Nuevo, Cañon Verde, Ascención, Las Petas, São Fabiano, Santa Rita, San Matias, El Tremendal, Villa del Jauru, Limão e Cáceres. A citação destes muitos lugares e comunidades é para ter uma idéia dos caminhos que cruzam de um lugar a outro em épocas de seca e que estão interditados pelas chuvas ou por destacamentos militares, o que faz com que a rede de comunicação e intercâmbio possa variar conforme fatos sociais, políticos e econômicos intervierem.

O rio Aguapey forma uma bacia cheia de curvas e marca a história de muitas das comunidades Chiquitanas que se instalaram na região e ficavam um tanto isoladas na época das cheias. O que mais interessa aqui é pensar que ele era habitat dos Chiquitanos, uma espécie de estuário de braços que se formavam nas cheias e permitiam grandes pescarias, pois subiam os peixes do Pantanal. São estas águas que descem da Coroa do Mundo como o rio Tarumã, o Córrego Encantado na Terra indígena Portal do Encantado.

Na Serra do Barbicho desce o córrego Nopetarch que entra no Las Petas e se junta com o Santa Rita, As Conchas e formam os Curiches ou pantanais na Bolívia. O Aguapey e o Jauru eram divisas naturais importantes para muitos Chiquitanos que não sabiam bem se estavam no Brasil ou na Bolívia.

As inúmeras comunidades chiquitanas que se formavam no Brasil não podiam oficialmente ser reconhecidas como chiquitanas, pois o processo de colonização forçava sua identificação como brasileiras, o que invisibilizava oficialmente esta presença na fronteira. Porém na cultura local, a sua identificação era inevitável e eram chamados de “bugres” em toda parte. Não existem dados a respeito desta presença específica chiquitana nos censos feitos no Brasil e também não é o caso de agora projetar no passado esta presença, porém a numeração das diferentes comunidades chiquitanas no interior e a alta porcentagem da população chiquitana urbana de Cáceres, Porto Esperidião, Vila Bela e Pontes e Lacerda indica que esta presença não é um acidente atual, tem a ver com a história da região. Aos poucos vamos compreendendo melhor como se deu essa ocupação do território tradicional chiquitano por pessoas que vinham de outros lugares, especialmente por militares e familiares destes que vinham servir nos Quartéis ou Destacamentos da fronteira e sabiam que os Chiquitanos não possuíam documentação das terras que ocupavam.

I.3.3.1.4 - Chiquitos entre a *Provinciae Paraguariae* e *Mojos*

“Sin duda, dentro de un concepto universal del ‘Barroco’, los jesuitas aceptaron al indígena como un individuo con su propia lengua y creatividad, capaz de desarrollar una cultura chiquitana diferenciada” (Roth, 1993: 114).

Já vimos que a rede hidrográfica foi fundamental para a ocupação do território tradicional chiquitano, mesmo que, em geral, buscassem lugares longe dos grandes rios para se estabelecerem, porém com água para alimentarem suas aldeias. Os Chiquitanos se localizam entre os rios Paraguay, Guaporé e o rio Guapay. No eixo sul-norte, a primeira invasão espanhola a Chiquitos veio pelo Rio Paraguai e o principal personagem foi Ñuflo de Chávez que fundou Santa Cruz, *La Vieja* no coração de Chiquitos, perto da Missão de San José, aberta posteriormente. Os indígenas “encomendados” não aceitaram esta imposição da distribuição de gentes e territórios entre os espanhóis e fracassou a colonização ali. O caminho para Asunción pelo rio Paraguai tinha outras dificuldades por causa de outras etnias indígenas belicosas como os Guaicurus e os Xarayés que mantinham controle de parte do rio Paraguai.

A nova Santa Cruz de la Sierra se instalou próxima do rio Guapay para estar mais próximo das cidades já “colonizadas” de Potosi e Lima. A invasão continuava vindo esporadicamente para buscar escravos na Chiquitania desde Santa Cruz ou de São Paulo (Brasil). Os jesuítas já tinham um trabalho com os Guaranis na Província do Paraguai e com diversas etnias em Mojos, pertencente à Província jesuítica do Peru (Lima). Vimos que no coração da América do Sul, os Chiquitos também pediram uma presença jesuítica, trabalho que passou a “pertencer” à província jesuítica do Paraguay, mas com relativa autonomia. Este trabalho não se ligou efetivamente ao Paraguai por não ser um trabalho com os Guaranis, mas principalmente com Chiquitos, por causa das resistências da administração colonial espanhola que desejava a vinculação com Santa Cruz e não pelo rio Paraguai.

Uma cronologia das buscas pelo caminho de Paititi mostra expedições pelo rio Paraguai a partir de Buenos Aires e Asumpción. Depois de ter iniciado a Missão de Chiquitos, meses de fadiga em 1700 e depois a viagem relatada pelo padre Herbás com 6 jesuítas iniciada em 7/05/1703 e terminada em 11/01/1704 (in MyC II, p. 10 – 26v) mostram o esforço por estabelecer esta vinculação. No ano de 1704 buscou-se então um caminho por terra da Missão de San Rafael até o Rio Paraguai e não se conseguiu. Em julho de 1715 os missionários subiram o rio Paraguay e chegaram a San Rafael de Chiquitos. “Por orden de la Real Audiência de los Charcas, los indios chiquitos abrieron camino desde el pueblo de San Rafael hasta el río Juru, que desagua en el del Paraguay” (Sánchez Labrador, 1739 in: RAH Colección Cortés. Paraguay Católico, ms 9/2275/76 in MyC II, p. 27).

Uma idéia vaga dos *pueblos* misionales fundados em Chiquitos está no item 1.3.2.3. A Real Cédula de 27 de fevereiro de 1767, com instruções do Conde de Aranda, Ministro de Estado de España dispõe no artigo V:

“En todas las Misiones, que administra la Compañía en América y Filipinas, se pondrá interinamente, por provincias, un Gobernador, a nombre de S. M., que sea persona de acreditada probidad, y resida en la cabeza de las Misiones, y atienda al Gobierno de los pueblos, conforme a las Leyes de Indias; y será bueno establecer allí algunos españoles, abriendo y facilitando el comercio recíproco, en el supuesto de que se atenderá el mérito de cada uno con particularidad, según se distinguieren” (in: Achá, 1933: 68).

A Real Cédula de 15 de setembro de 1772, em San Ildefonso, responde aos “reglamentos para el gobierno temporal y espiritual” de Chiquitos do bispo de Santa Cruz de la Sierra, Monsenhor Francisco Ramón de Herboso, que tinha por fim regular os tributos dos índios, mas que foi suspenso a pedido da mesma Audiência de Charcas¹⁷⁵, por ser “assunto

¹⁷⁵ Em 17 de março de 1772, o *Consejo de Indias* propôs: “que en cuanto a la visita de un Ministro de la Audiencia para la numeración y arreglo de tributos, opinaba que no se nombre el comisionado, hasta que se verifiquen las circunstancias que en sus modificaciones propuso la misma Audiencia; que, en lo referente a la subordinación de las autoridades de Mojos y Chiquitos al

delicado” desde o tempo dos jesuítas. Depois da expulsão dos jesuítas continuaram as *Gobernaciones Militares* com o *Régimen de las Intendências*¹⁷⁶ até as guerras de independência e a formação das Repúblicas da Bolívia e do Brasil. A exploração comercial que se estabeleceu progressivamente deixou em decadência a região de Chiquitos. Neste contexto, o detalhe da percepção da fronteira com Mato Grosso como um lutar “usurpado” é interessante:

“Por la misma razón se juzga conveniente celar con especial cuidado los confines de Matogrosso de que injustamente se hallan apoderados los portugueses, como también de las grandes y ricas minas de Cuyabá; pareciendo muy preciso, para que no continúen en sus usurpaciones, se formen hácia las lagunas de Manioré, Vayuvá [Uberaba] y Jarayes, que hacen caudaloso el río Paraguay, otros pueblos de españoles de la misma naturaleza” (Archico de Indias, Estante 120, caja 7, leg. 27 in: Achá, 1933: 75).

No parágrafo seguinte, o rei fala da “restitución del pueblo de Santa Rosa”¹⁷⁷ no Guaporé encaminhado à Corte de Lisboa. O Coronel Juan Barthelemí Verdugo que atuou nas expedições ao Iténez antes de 1766 e foi governador militar e político de Chiquitos entre 1777 e 1784, escreveu um Memorial ao Virrey del Peru, em 1772, solicitando para si o governo de Chiquitos. Argumentou que Santa Ana ficava só a 50 léguas da Vila de Mato Grosso e Santo Corazón a 70 léguas de Belém, da Província do Paraguay. Por isso era necessário “poner toda la debida precaución contra los portugueses” (Achá, 1933: 92), e estabelecer o governo em Santa Ana.

Em carta, o padre superior José Ignacio de la Mata comunica ao governador Argomosa a entrada dos portugueses no território das Missões, através dos índios que conseguiram fugir, em 6/10/1724: “avisándome haber llegado al último pueblo llamado San Xavier tres índios fugitivos, el uno estropeado, cuya lengua no es conocida, que manifiestan por señas y demostraciones haber estado en sus pueblos portugueses y que llevaron amarrada su gente” (in: MyCh I p. 42).

Estes aspectos de Mojos são complementados com a percepção de Vila Bela a partir da análise feita dos *Anais* para mostrar a tensão na fronteira norte. Agora quero dar uma olhada rápida para a fronteira sul da Chiquitania. Em pontos intermediários na direção sul estava San Ignacio de Zamucos, o Forte Borbón atual Forte Olimpo e a Bahia Negra, considerada por Verdugo terra de “60 etnias selvagens”, fácil para a entrada dos

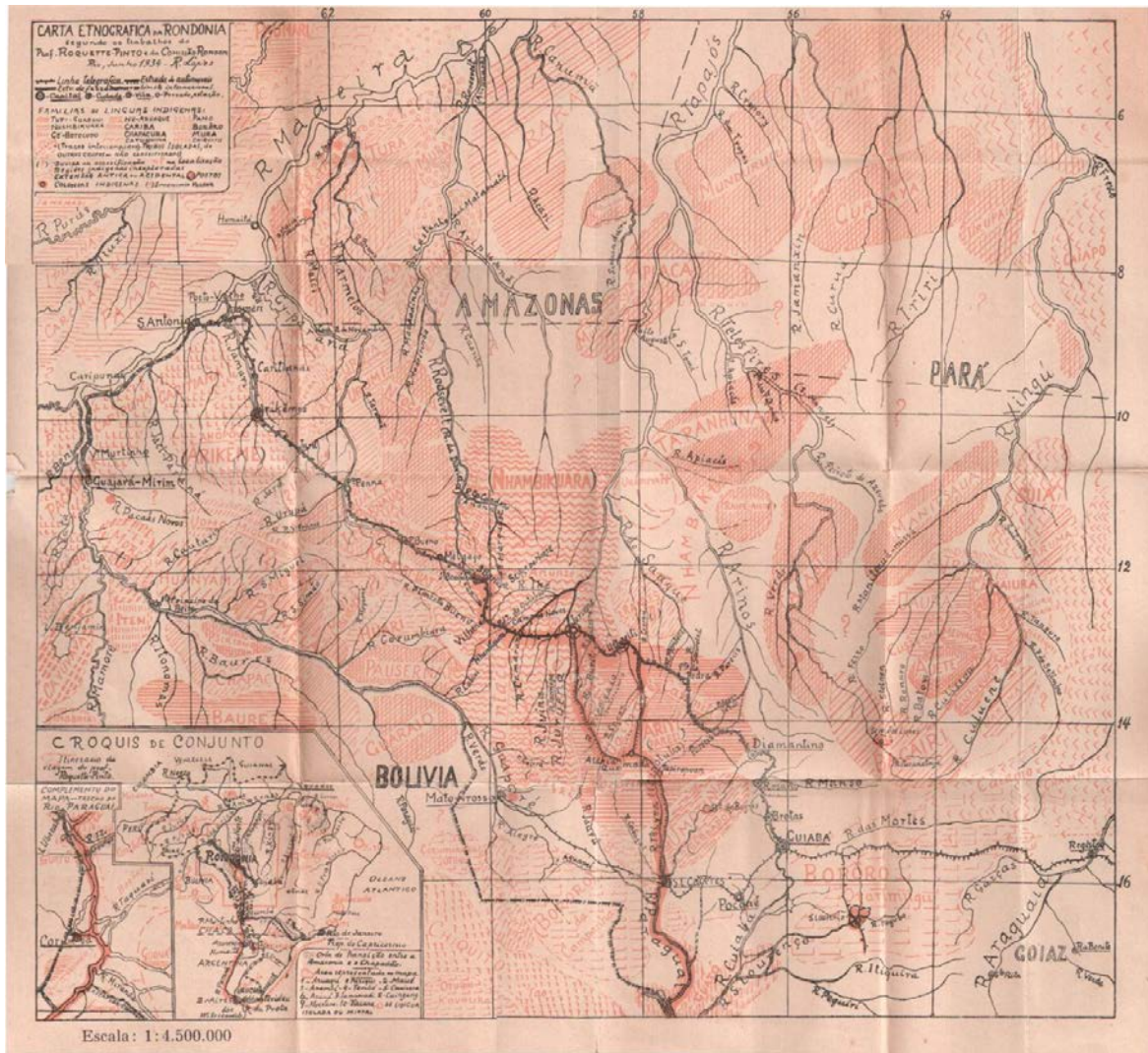
Gobernador de Santa Cruz de la Sierra, no se consideren en la clase de Gobernadores, sino en la de Corregidores, mientras ellas estén subordinadas a aquél” (Achá, 1933: 72).

¹⁷⁶ “Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Virreinato de Buenos Aires” (promulgada em Valladolid, em 28/01/1782).

¹⁷⁷ “Con la entrada de nuestra tropa el año de 1762 y 1766 a desalojar a los portugueses de la estacada que habian hecho al otro lado del Itenes, cerca del pueblo de Santa Rosa, se han acostumbrado en algunos pueblos a manejar las armas de fuego. En su gentilidad también usaban de estacanas en dichas entradas ayudaron mucho y con buena voluntad por ser la expedición contra los portugueses de quienes han recibido muchos daños, cautivandolos para sus minas de Matogrosso y Cuyabá. A estos sus perseguidores dan el nombre de certanistas” (Cosme Bueno, 1770 in: MyC: p. 39).

portugueses, por isso seria necessário seu trabalho como Governador. Em 1775 o Conselho Extraordinário foi favorável à nomeação de Verdugo como governador *en lo espiritual y temporal*, “y, por fin, con la creación de las Gobernaciones Militares de Mojos y de Chiquitos” (Achá, 1933: 92). O Rei, por seu representante legal, Joseph de Galvez, o nomeia o primeiro Governador Militar de la Província de Chiquitos, em San Ildefonso no dia 5/08/1777 e incentiva o comércio pelo rio Paraguay, rota que fora dificultada para os jesuítas no passado (cf. René-Moreno, 1973 [1888]: 241).

“Como aquellos Yndios según estoy informado no están enterados de la Subordinación á mi autoridad Soberana y por consiguiente no saben la oblicación de respetar á los Magistrados y Gobernadores en lo temporal ni en el Patronato Real de sus Yglesias y protección de lo eclesiástico, ni tampoco conocen la autoridad Diocesana de un Prelado Superior que es el Obispo, os encargo muy particular y escrupulosamente que con prudencia y suavidad les hagais comprender quanto ignoran [...]. procurareis informado que esteis del terreno y mejor modo de criar y cultivar cada fruto inclinar á los Yndios al comercio” (Joseph de Galvez, 5/08/1777 in: Achá, 1933: 101).



Em destaque neste mapa estão as linhas telegráficas desde Cuiabá até Vila Bela e outra linha de Cuiabá até Porto Velho (Roquette-Pinto, Carta Etnográfica de Rondônia, 1938).

Os governadores de Chiquitos estariam submissos no econômico à Audiência de Charcas “y al Gobernador de esa Provincia de Santa Cruz de la Sierra en lo Militar por ahora” (in: Achá, 1933: 103). Verdugo e seus sucessores Don Francisco Javier Cañas e Don Antonio Lopes Carvajal tiveram grande resistência ao seu modo de exercer a autoridade por parte dos Chiquitanos. O modo despótico do Governador pode ser intuído em 21/10/1782, quando Verdugo recebeu negativa ao pedido de ir a La Plata “que disponía terminantemente ‘que permanezca dentro de su provincia, repare su salud en el pueblo que eligiere, y esté como mejor pueda, al reparo celoso de la seguridad pública desde allí’” (Achá, 1933: 105). Por isso verdugo ficou sinônimo de pessoa que oprime na linguagem em que me formei.

Os Tratados de Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777) tem a ver mais com a fronteira oriental da Chiquitania, estabelecem a linha de fronteira no canal principal do rio Paraguai até a lagoa de Xarayés e deste até o rio Jauru. O estabelecimento do Forte de Albuquerque num braço do Paraguai, em 1770, e de Nova Coimbra no morro na margem direita do Paraguai, em 1775, foram demarcando as fronteiras entre o Brasil e a Bolívia. Don Juan Francisco de Aguirre conclui: “De aqui es que no tratan más que de dos cosas: la primera *extender su frontera*, y la segunda cubrir cuanto puedan sus minas” (Achá, 1933: 112).

I.3.3.1.5 – Estratégias chiquitanas de conquista da Terra no Brasil

Depois desta viagem pelos mapas e pela história da fronteira entre a Missão de Mojos e o Paraguai, entre Santa Cruz e Mato Grosso, fica evidente que os *pueblos* de Santa Ana, San Rafael e San Ignacio, por exemplo, tinham sua região de influência que atingia o que hoje é a fronteira com o Brasil, desde Cáceres até Vila Bela. Os relatos de campo mostram que os caminhos que ligavam estas cidades e serpenteavam entre o Brasil e a Bolívia, visavam atender às comunidades e Destacamentos Militares no comércio e intercâmbios em geral. Até bem pouco tempo havia um caminho de San Matias que passava na foz do Rio Jauru, cujo lugar era chamado El Marco, mas com o asfalto de Cáceres para Corixa passando pelo Limão onde tem a ponte sobre o rio Jauru, este outro caminho ficou obsoleto. Muitas das comunidades que estavam na margem destes *caminos misionais* hoje estão no Brasil, mas continuam parte da Chiquitania, especificamente a região do Palmarito, São Simão (San Simón), Morrinho (Serrito), da Ponta do Aterro (Punta Carretera), hoje Santa Clara, Santa Aparecida e outras que foram locais de criação de gado dos Chiquitanos ligados a Santa Ana. A região de São Simão e da Ponta do Aterro tiveram a Comissão de Limites colocando os *marcos* depois que se instalou o Quartel Fortuna, mas San Ignacio de Coyú resistiu, senão teriam ficado em território brasileiro. Morrinho tem uma história ainda mais recente, disseram-se que dormiram bolivianos e

acordaram brasileiros em 1974. Em dois de fevereiro de 2008, o Sr. Antônio Eudes Leite, o filho de Maria Generosa, conhecido como **Santinho** disse que, em 1974, esta comunidade dormiu num dia como Serrito e amanheceu no outro dia como Morrinho, ou seja, dormiram ali como bolivianos e amanheceram como brasileiros quando foram colocados os marcos da divisa naquele ano entre o Brasil e a Bolívia.

Neste contexto, a política de alianças é estratégica entre os Chiquitanos. De alguma forma, os Chiquitanos estão recuperando seus direitos às terras tradicionais, mesmo fazendo voltas, como é de seu costume, para não enfrentar os Estados Nacionais nem no Brasil nem na Bolívia. Parece-me que isso se dá com o mínimo de sofrimento possível e com muita paciência. A longo prazo, percebo que estas estratégias utilizadas pelos povos indígenas permitiram a sobrevivência de alguns e o extermínio de outros. Através desta pesquisa, percebi que alguns Chiquitanos estão sempre de um ou outro lado das forças no embate, com os jesuítas e nos montes, com a FUNAI e com os fazendeiros etc, trata-se de uma forma de se organizar é incorporar os meios disponíveis para sobreviver com o mínimo possível de conflitos. Por isso sua forma de fazer política é distinta de outros grupos indígenas guerreiros como os Xavantes e os Rikbaktsa, por exemplo. Estão dos dois lados para que, quando um lado estiver no poder, possam ter acesso aos bens que desejam através dos “caciques” que chegaram a este lugar. Agora muitas aldeias chiquitanas no Brasil não assumem sua identidade étnica para ganhar as benesses dos fazendeiros e outras assumem-se como Chiquitanos para serem atendidos pela FUNAI e FUNASA. E pensam que assim todos saem beneficiados, o que não deixa de ser uma grande verdade!

O uso sistemático dos direitos relacionados à saúde e educação baseados em leis federais brasileiras (Constituição de 1988), as reivindicações na FUNAI em relação à demarcação da Terra Indígena Portal do Encantado e do Barbecho, aos poucos foi superando o *ethos* local chiquitano de que a terra é do fazendeiro que tem poder e que os Chiquitanos servem somente para empregados nas fazendas. As alianças com as Organizações Não Governamentais geraram diálogos mais abertos e consciências distintas em diálogo. Por isso jogam os assuntos nas conversas sem se comprometerem, estratégia de grande referência entre os Chiquitanos, porque assim ficam sondando as possibilidades reais de conseguir algo que desejam, isso antes de pedir algo para não receberem uma negativa, pois um não é quase uma ofensa para um Chiquitano. Assim muitos auxílios concretos foram possíveis e permitiram que sobrevivessem como comunidades mesmo estando no lado da estrada como a Vila Nova Barbecho ou confinados dentro das fazendas como Santa Aparecida ou Pescaria Monte Cristo.

A reivindicação identitária com limites no Estado, ou seja, a etnicidade chiquitana é possível numa sociedade pluricultural e multiétnica, como se concebe o Estado do Brasil a partir de 1988, não como algo estabelecido, mas como conquista a ser implementada. “El Estado reconoce asimilando pero no asimila reconociendo, porque impone formas políticas, conceptos sobre la democracia y esquemas de representación política” (Lacroix, 2005: 132). Estas contradições estão no bojo das lutas sociais, na própria dinâmica da formação dos Estados nacionais. Por isso o caminho assumido por algumas comunidades chiquitanas no Brasil e a maioria das comunidades chiquitanas na Bolívia corre o risco de ser engolido pelos Estados, ou seja, não estão fora do Brasil ou da Bolívia, porém a história de discriminação ou a forma de tratá-los como menores desde o SPI e atualmente pelas ONGs faz com que custe muito serem reconhecidos como cidadãos com direitos diferenciados.

A alta porcentagem da população chiquitana na fronteira Brasil-Bolívia não se reverte em direitos políticos porque é difícil assumir esta visibilidade indígena. A participação política com candidatos chiquitanos para os cargos de governo é rara, e mais raro ainda é um Chiquitano vencedor nestes pleitos políticos. Sei de um caso de vitória de Chiquitano que se assumia como tal no Brasil, o vereador Zé do PT no Porto Esperidião e outro em Vila Bela. Este chegou ao cargo sem uma adesão étnica fortemente marcada e, na medida em que se assumia Chiquitano, não venceu mais nas eleições. Ao contrário, nas Audiências Públicas de 2005, nas campanhas políticas de 2010, os deputados de Mato Grosso, José Riva, Bosaipo, Lacerda e outros diziam que os Chiquitanos não eram índios e que lutariam contra a demarcação das terras tradicionais dos Chiquitanos. Esta foi sua forma de ganhar votos na região de fronteira.

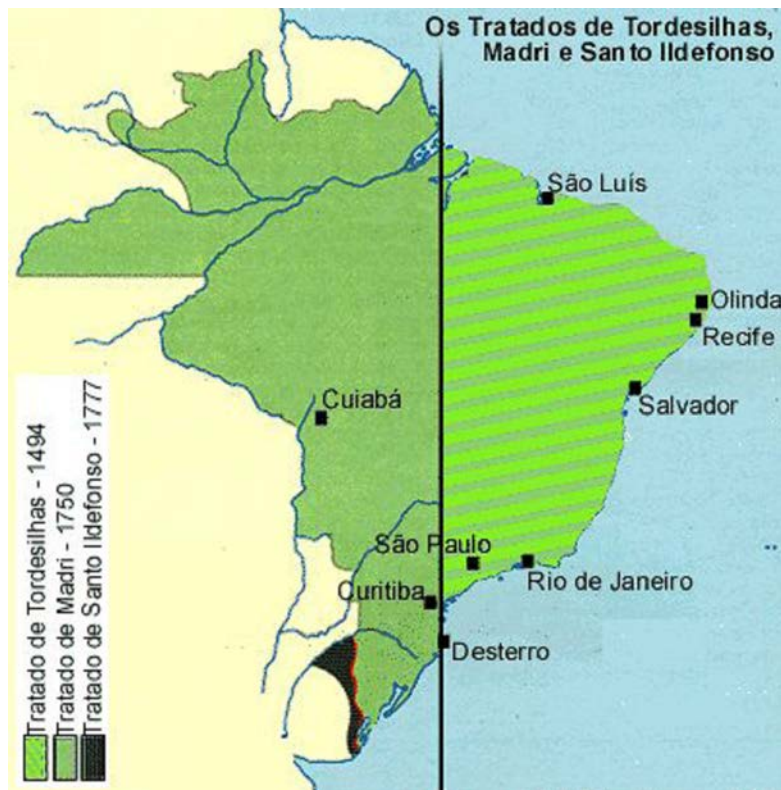
Assim quase o Brasil conseguiu apagar a memória dos Chiquitanos! Porém, da exploração nas fazendas e da opressão das Audiências Públicas contra os Chiquitanos surgiram reações de algumas comunidades chiquitanas que passaram a se afirmar com mais decisão que eram indígenas chiquitanas, talvez bugres, mas certamente filhos da civilização chiquitana que tradicionalmente habita entre os rios Alegre, Aguapey (Brasil) e o Guapay (Santa Cruz), entre Mojos e o Chaco paraguaio.

I.3.3.2 – A oficialidade da Comissão de Limites Brasil - Bolívia

Parece-me necessário uma descrição mais detalhada da fronteira Brasil - Bolívia na parte que me ocupa, selecionando dados que dizem respeito ao meu trabalho (cf. "site": <http://www.scdl.gov.br>) para dialogar a respeito da ocupação chiquitana destes espaços. As Comissões Brasileiras Demarcadoras de Limites tiveram que compor com a Bolívia nas decisões, mas nem sempre houve acordo.

Olhando de longe, o Tratado de Tordesilhas (conforme mapa a seguir), assinado em 7 de junho de 1494, distribuiu as terras das Américas entre Portugal e Espanha, o limite foi feito por uma raia meridiana distante 370 léguas a Oeste das ilhas de Cabo Verde. A negociação do Tratado de Madri em 1750 foi conduzida pelo diplomata Alexandre de Gusmão (nascido em Santos, 1695 e falecido em Lisboa, 31 de dezembro de 1753), na época secretário do rei D. João V e membro do Conselho Ultramarino português. Aqui os limites foram estabelecidos com base na ocupação real de territórios por uma e outra Coroa. Introduziu-se assim o princípio de "*uti possidetis*", isto é, o direito derivado da "posse pelo uso" o que colaborou para a aceitação, por parte da Espanha, da ampliação dos territórios luso-brasileiros no Continente.

Tratados de Limites entre os tronos Ibéricos. Observo que não se trata de mapa da época, mas uma representação que retrata esta época dos Tratados. Editor Gráfico Rodrigo Godói Moreira.



Em 1751, o Marquês de Pombal tomou o poder e foram assinadas as Instruções para a demarcação do Tratado de Madri, sendo constituídas duas Comissões de Limites: uma destinada a explorar e demarcar as fronteiras meridionais do país no Uruguai¹⁷⁸ até a boca do rio Jauru, no rio Paraguai; a outra¹⁷⁹ para demarcar as fronteiras

setentrionais, a partir do rio Jauru. Estes dados mostram a importância estratégica do *Marco* do Tratado de Madri erigido em 1754 na boca do Rio Jauru.

¹⁷⁸ Para esta Comissão foram nomeados Primeiros Comissários: Gomes Freire de Andrade (depois, Conde de Bobadella), português, e o Marquês de Val de LÍrios, espanhol. Os trabalhos de demarcações de limites foram interrompidas, entre 1753 e 1758, pela oposição feita pelos índios das Missões do Oeste gaúcho e a "Guerra Guaranítica" em que os espanhóis e portugueses praticamente dizimaram os Guaranis das Missões que resistiram.

¹⁷⁹ A Comissão encarregada de demarcar os limites amazônicos até o rio Jauru não teve sucesso. O Primeiro Comissário português, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (irmão do Marquês de Pombal), nomeado em 1753, não conseguiu combinar o início dos trabalhos em Barcelos, às margens do rio Negro, com o Primeiro Comissário espanhol, D. José de Iturriaga, nomeado em 1752.

O Tratado de Madri foi substituído pelo Tratado de Limites do Pardo, em 1761, que declarou nulos os atos praticados em obediência ao Tratado de 1750. Porém, o último tratado de limites assinado nos tempos coloniais, o Tratado de Santo Ildefonso (1777), voltou em linhas gerais, os limites de 1750, mas no extremo sul do Brasil não chegou a serem restabelecidos os territórios guaranícos para Espanha.

Com as Repúblicas, a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites - Segunda Divisão (a do Sul), ocupou-se das fronteiras com a Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai). Os nomes das duas Comissões foram novamente alterados em 1973, pelo "Regimento Interno da Secretaria de Estado das Relações Exteriores" (RISE), passando a "Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites - PCDL" (a do Norte) e a "Segunda Comissão Brasileira Demarcadora de Limites - SCDL" (a do Sul).

Os principais documentos internacionais entre o Brasil e a Bolívia que trataram da definição desta fronteira foram os seguintes:

- Depois do **Tratado de Amizade**, Navegação, Limites e Comércio (27/3/1867), os primeiros períodos demarcatórios ocorreram na década de 1870, sendo Comissários brasileiros, em 1870/71, o Capitão de Mar e Guerra Antônio Cláudio Soido¹⁸⁰ e, de 1875 a 1877, o Coronel Rufino Enéas Gustavo Galvão (Barão de Maracaju), substituído pelo Coronel Francisco Xavier Lopes de Araújo (Barão de Parima), que “completou” os trabalhos de demarcação na região em 1878. Assim foi reconhecida a fronteira, desde a Baía Negra, ao sul, até a região dos rios Guaporé, Mamoré e Madeira, ao norte. A história continua e houve acordos entre as Repúblicas do Brasil e da Bolívia a respeito da fronteira sem considerar a população chiquitana que ali vivia. “Melgarejo, Donato y compañía, recibieron a cambio del nefasto Tratado de 1867, 'algo más jugoso y substancial que medallas, regalos y distinciones. O sea, dinero contante y sonante” (Justiniano, 2006: 133 e Justiniano, 2004: 196).

- O **Tratado de Petrópolis** (17/11/1903) teve a ação decisiva do Barão de Rio Branco. Depois, no período de 1907 a 1914, foi designado o Almirante José Cândido Guillobel para efetuar a demarcação na região Amazônica.

- O **Tratado de Natal** (25/12/1928) não teve efeito na região da fronteira seca que me ocupa. Só a partir de 1941 os trabalhos foram realizados de forma sistemática pela Comissão Mista Demarcadora de Limites Brasileiro-Boliviana.

- As **Notas Reversais** (29/04/1941) são *Instruções* para as Comissões de Limites. A Nota Reversal 1 C/R (29/3/1958), no **Acordo de Roboré**, aguardou dez anos a aprovação do Congresso Brasileiro e faltou a “adjudicação” das 80 ilhas dos trechos

¹⁸⁰ Nasceu em Viana (ES), em 24 de abril de 1822 e faleceu em Cuiabá (MT), em 23 de julho de 1886.

limítrofes dos rios Guaporé e Mamoré¹⁸¹ para completar a demarcação da parte terrestre dessa fronteira. No período de 1970 a 1980 foram realizados os trabalhos de demarcação e de caracterização ao longo de cerca de 250 quilômetros da fronteira Brasil-Bolívia, ou seja, estes trabalhos referentes ao trecho da linha-limite descrita nesse instrumento foram concluídos em 1979.

A Bolívia tem 3.423 quilômetros de fronteira com o Brasil: 751 quilômetros de linha seca, 2.672 quilômetros com rios, lagos e canais e 438 marcos. Com mais detalhes, a linha divisória entre a República Federativa do Brasil e a República da Bolívia, tem início no **Ponto Tripartite Brasil – Bolívia -Paraguai**, localizado imediatamente a jusante do Desaguadouro da Baía Negra no rio Paraguai, e segue subindo este rio por cerca de 47 quilômetros, até um ponto localizado aproximadamente a nove quilômetros ao sul do Forte Coimbra, defronte ao Marco Principal denominado "Rio Paraguai", erigido na margem direita deste rio. As ilhas existentes neste trecho também não foram ainda adjudicadas nem ao Brasil nem à Bolívia.

Vamos conhecer melhor o Nono Subsetor (Linha sinuosa): Continua o limite pelo meio da Corixa do Destacamento, cerca de mais 3,8 quilômetros até a passagem da antiga estrada que unia o destacamento brasileiro à povoação boliviana de San Matias. Nesse ponto foram colocados dois Marcos de Referência denominados "**Passo do Destacamento da Corixa**". Prossegue a linha de limite subindo o leito da Corixa por pouco mais de um quilômetro, até o pontilhão na nova estrada que, vindo de Cáceres, no Brasil, e passando pelo Destacamento brasileiro, segue para San Matias. Junto ao pontilhão, nas margens da Corixa, foram colocados dois Marcos de Referência, denominados "**Novo Passo do Destacamento da Corixa**". Continua a linha, por uma centena de metros mais, pelo leito da Corixa até sua nascente, ao sul de uma pequena colina, onde se encontra um reservatório de águas cristalinas, ladeado por um par de Marcos de Referência denominados "**Cabeceira da Corixa do Destacamento**" que têm a numeração K-32.5.

Da nascente da Corixa do Destacamento (assinalado pelo par de marcos K.32.5), segue a linha divisória por uma poligonal de 32,5 quilômetros, cujos vértices são marcos secundários, numerados conforme as distâncias em quilômetros medidas a partir do Marco Principal São Matias, localizado a noroeste da localidade boliviana de San Matias. Esta poligonal descreve um semicírculo passando por terreno firme até o Marco do Serrinho de

¹⁸¹ Com o fim de obter subsídios para os estudos de adjudicação das mais de 80 ilhas do trecho limítrofe dos rios Mamoré e Guaporé, ao longo de perto de mil quilômetros da fronteira Brasil-Bolívia, delegados da Comissão Mista Demarcadora de Limites Brasileiro-Boliviana acompanharam, no ano de 1997, os trabalhos de levantamento batimétrico do canal principal desses rios, executados pela empresa brasileira Hidrocart. Os originais cartográficos desse levantamento, em 22 folhas, foram entregues formalmente à Comissão Boliviana por ocasião da 28ª Conferência da Comissão Mista.

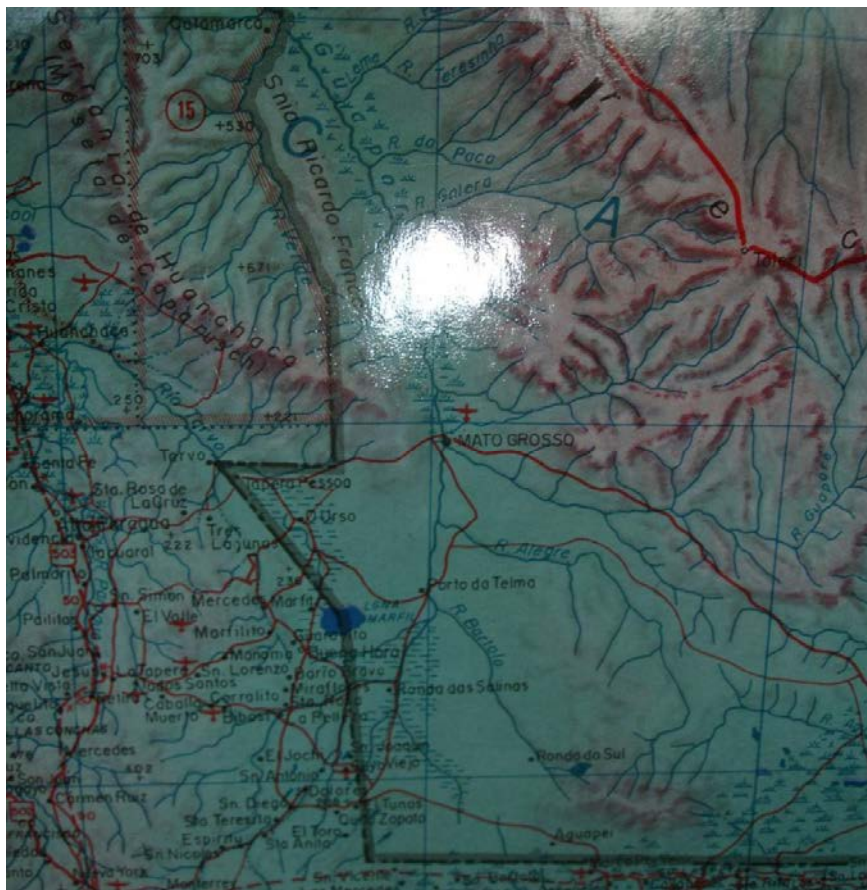
S. Matias (entre os marcos K.15.6 e K.16.0), desce daí para terrenos mais baixos, entrando finalmente nos alagados que formam o início da **Corixa Grande** (marco K.8.8), continuando por esta corixa até o Marco Principal "São Matias" ou "Totorá". Neste trecho encontramos trinta e quatro marcos secundários.

Do Marco Principal **São Matias** segue a linha divisória para oeste por 186,5 quilômetros. Este trecho é formado por duas grandes retas, praticamente no mesmo alinhamento. A primeira, com 111,5 quilômetros, até o Marco Principal "**Boa Vista**" entre Fortuna e Ascención de la Frontera, está caracterizada por vinte marcos secundários e a segunda, com 75 quilômetros, até o Marco Principal "**Quatro Irmãos**" em San Vicente, está caracterizada por mais quinze marcos secundários. Quando comparamos esta divisa reta do mapa com as estradas e outros pontos de referência encontrados no *Google Earth*, vemos que esta fronteira é incerta até os dias de hoje e há insegurança em relação à divisa entre os dois países. A comunidade de Marco Porvenir (entre as alcaldias de San Matías e San Ignacio - Bolívia) segundo a linha da divisa no *Google Earth* estaria dentro do Brasil.

No dia 15 de novembro de 2011 entrevistei Valdemir Lebre de Miranda (16-02-1956) filho de Ilma Lebre de Miranda (†) e Domingos Pinto de Miranda (24-03-1929) que foi soldado em Casalvasco de 1954 e 1956 para saber mais detalhes a respeito das pontes feitas por eles na Estrada de San Matías – San Ignacio. Disse-me que em 1985-6 fizeram as pontes sobre os Corixas mais próximos de San Matías, a ponte sobre o rio Las Conchas, a ponte Roxana sobre o rio Santa Rita, a ponte de Las Petas sobre o rio Tarumã, todas são águas que vem do Brasil para esta pantanosa da região chiquitana da Bolívia na bacia do Paraguai. Disse-me que o pai aposentado da polícia tomou a frente nesta construção de pontes. Valdemir construiu a ponte sobre o que passa em Candelária e não recebeu do governo de Santa Cruz, agora está reconstruindo a ponte Roxana que foi queimada na seca do ano passado. Falou também da MT 265 construída quando tinha 11 anos que chegou até a Ponta do Aterro em 1965-1966. Só mais recentemente seguiu esta estrada para Casalvasco e Vila Bela.

Desse último Marco Principal, prossegue a linha divisória para o norte, numa reta de 88 quilômetros, até o Marco Principal denominado "Norte da **Baia Grande**" (Lagoa Mafil). Este trecho está caracterizado por dezoito marcos secundários.

Do Ponto Norte da Baía Grande (Lagoa Marfil), segue a linha divisória para noroeste até o Marco Principal "Turvo" por causa do rio Tarvo, por outra reta de 55,2 quilômetros. Este trecho está caracterizado por treze marcos secundários. Do Marco do Tarvo segue a linha divisória para leste, acompanhando o **Paralelo** deste marco, por 35,6 quilômetros, até um ponto definido como a interseção deste Paralelo com a linha geodésica que, partindo do Marco Principal "Quatro Irmãos", segue na direção da Nascente do Rio Verde (determinada em 1909). Neste ponto foi erigido um Marco Principal denominado **"Interseção"**. Este trecho está caracterizado por quinze marcos secundários.



Serra de Huanchaca

(Meseta de Caparusch) e a ponta característica na cabeceira do Rio Tarvo nesta fronteira [1998].

Segundo Don Lucho, e alguns mapas e historiadores os registram na região, parte dos Bororosis com os Kuruminasis retornaram de Santa Ana para toda esta fronteira seca do Brasil, desde San Matias até Vila Bela e uma parte se instalou no Parque Nacional Noel Kempff na Serra de Huanchaca ou Meseta de Caparusch.

Desse Marco Principal de Interseção segue a linha divisória para o norte, por mais 52,8 quilômetros, no alinhamento anteriormente definido pela linha geodésica que, partindo do Marco Principal "Quatro Irmãos", segue na direção da Nascente do Rio Verde (determinada em 1909). Este trecho está caracterizado por treze marcos secundários e se desenvolve em terreno baixo (até o marco K-14.9), subindo depois, abruptamente, a **serra Ricardo Franco** (marco K-23.0) e seguindo pela parte alta da serra até a citada Nascente, denominada **"Nascente do Rio Verde 1909"**.

Desce a linha de **fronteira pelo rio Verde**, numa extensão de cerca de 121 quilômetros, até a sua confluência com o rio Guaporé ou Itenez, onde foram erguidos dois Marcos de Referência: O brasileiro, na margem direita do rio Verde e esquerda do Guaporé e o marco boliviano, em frente, na margem esquerda do rio Verde e do Guaporé ou Itenez. Estes Marcos foram denominados "**Foz do Rio Verde**".

I.3.3.2.1 - O caso da Missão de Santa Ana nas fronteiras com o Brasil

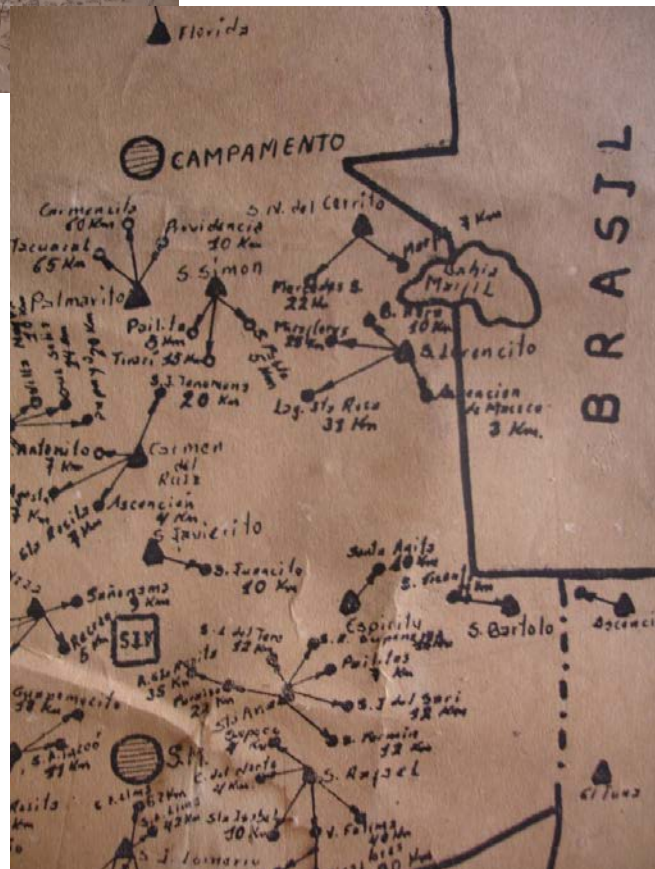


Em 12/04/2011, encontrei-me com Don Lucho que me mostrou o caminho missional de Santa Ana a Espiritu com este "mapa" montado com um croqui mais antigo das comunidades relacionadas a Santa Ana (colado abaixo) e outro croqui com os *pueblos* e as comunidades a eles relacionadas [1980].

A chiquita Santa Ana, *aurropo Santa Ana, nuestro pueblo Santa Ana*, se tornou estratégica para este trabalho pela sua vinculação com as comunidades chiquitanas no Brasil, principalmente com Vila Nova Barbecho, Portal do Encantado, Santa

Clara e Santa Aparecida. Mesmo com todos os problemas de fronteiras, Santa Ana continuou a peregrinar para visitar seus filhos, netos e bisnetos que por aqueles lados formaram comunidades e reproduziram-se como comunidades com identidade chiquitana.

Croqui com os *pueblos* e suas comunidades relacionadas na fronteira seca conforme esquema acima: o caminho de Santa Ana a Espiritu não é explícito como o de Espiritu para Santa Ana. Porém o que interessa é que esta região é toda ela de ocupação tradicional chiquitana (fonte Santa Ana [1980]).



Hoffmann, 1979: 163). Este missionário sai com os próprios neófitos indígenas para convencer os demais parentes a irem ao pueblo missional, “donde gozaran de una vida feliz y tranquila, no tendrán más que temer a sus enemigos y dispondrán de los medios de subsistencia sin tener que esforzarse excesivamente para obtenerlos, corriendo de un lado a otro con riesgo de su vida” (in: Hoffmann, 1979: 163).

Depois de receber “de presente” roupas, machados, facões e anzóis, “Finalmente vuelven contentos a su tribu y después los otros se trasladan com ellos a nuestra reducción, por su propia iniciativa y nos siguen en nuestra próxima expedición. Algunos, sin embargo, se esconden y no se encuentran más en su viejo paradero” (in: Hoffmann, 1979: 164).

Santa Ana iniciou vinculada a San Rafael e de lá, “como formigas”, vinham trazendo as telhas que sobraram para a construção da igreja. Siyé, Poñé e Charupá são sobrenomes rafaellenhos que estiveram nesta origem de Santa Ana. Segundo pude colher em campo, na Vila Nova Barbecho, eram anenhos os avós de Elizabete Tossue Soares (02.01.55), filha de Rafaela Chue e Donato Tossuê, Dona Angela Poñee e José Turibio Tosuvé; José Chué (avô de Elena); os pais de Fernandes Muquissai Soares (15.12.45), Acênio Muquiçai (17.03.54) e Clemência Muquissai Soares (01.12.41), Lorença Soares José Muquissai; os pais de Margarida Maconhão Massavi (24.05.29) Saturnina Sota Massavi e Urgêncio Maconhão e outros também possuem origem anenha.

Neste novo lugar iniciado oficialmente no dia de Santa Ana de 1755 algumas nascentes de água são nomeadas, pois estão na memória dos seus moradores. Exista o paúro del Paunoma no caminho de Guapacito (Daniel Salvatierra tomou este paúro da comunidade de Santa Ana, colocou cerca para os anenhos não a usarem); Paúro de Panchuñia (ou perdiz, perdicita ou chutita) depois da casa de Dona Lurdes Ortiz Soriocó; o Paúro de Chapaquiña perto da casa de Santa Bauroro; o Paúro del Padre está no caminho de Los Potutos; o Paúro del Padre Norberto, o Paúro del Bi (Biich, Genipa americana) junto a uma antiga olaria, no lado direito do caminho de Guapacito. Um viajante do século XIX observa que os jesuítas “se valieron de aquellos valles y curichis para formar junto a los pueblos unas ciertas lagunas artificiales que los abastecen de abundantes agua durante todo el año, no menos de pescado a toda hora” (Grondona, 1942: 296).

Junto ao *pueblo* de Santa Ana na direção destas várias fontes de água doce encontra-se uma formação rochosa de pedra canga. Um destes lugares é chamado *Viborón* por causa da forma da pedra canga que aparecia à flor da terra. Tamococa (Paúro del Perro) está um pouco abaixo deste Viborón e dizem que ali se formavam os bruxos ou feiticeiros (pichareros, hechiceros), ou seja, ali faziam rituais para chover porque ali estava o hitchi-tuurch, ou melhor, este Viborón seria um hitchi-tuurch. Por isso os anenhos são

associados até os dias de hoje à hechiceria. Em 1946, escavaram o local do Viborón para procurar o tesouro que supostamente o Coronel Andrés Ibañes¹⁸³ teria escondido, e assim desfizeram a ordem das pedras e este lugar foi destruído. Na restauração da Igreja a partir de 1998, o arquiteto Hans Roth preocupou-se também em recolocar as pedras numa suposta ordem.

No campo, mesmo os açudes ou represas construídos por mão humana foram identificados com seus *hitchis* e cuidados para que sua água permaneça viva. Assim Don Lucho nomeou os *atajados* (represas) feitos a mão no tempo dos jesuítas: Puruvich (algodão¹⁸⁴, atualmente na estância do mesmo nome), Poosara (pantanosos), Supooma (*sordito*, perto do Paúro del Padre), Tucabaca (represa aumentada em 1984, com muitos tapacares ou Chauna torcuata,) e Santa Ana propriamente dito que foi destruída quando ampliaram Tucabaca. Os locais dos *hitchi-tuurch* sempre são mais preservados. Observo que os aninhos não ficam muito na água de Tucabaca e mesmo os jovens que são mais atrevidos ficam no lado de baixo junto da estrada, não vão nadar nos locais além da metade da represa, até o local das fontes de água. Existe uma forma de diálogo ou negociação dos Chiquitanos com os *hitchis* para acomodar as coisas de tal forma que fique bom para ambos, pois pedem licença ao *hitchi* do lugar quando necessitam de algo.

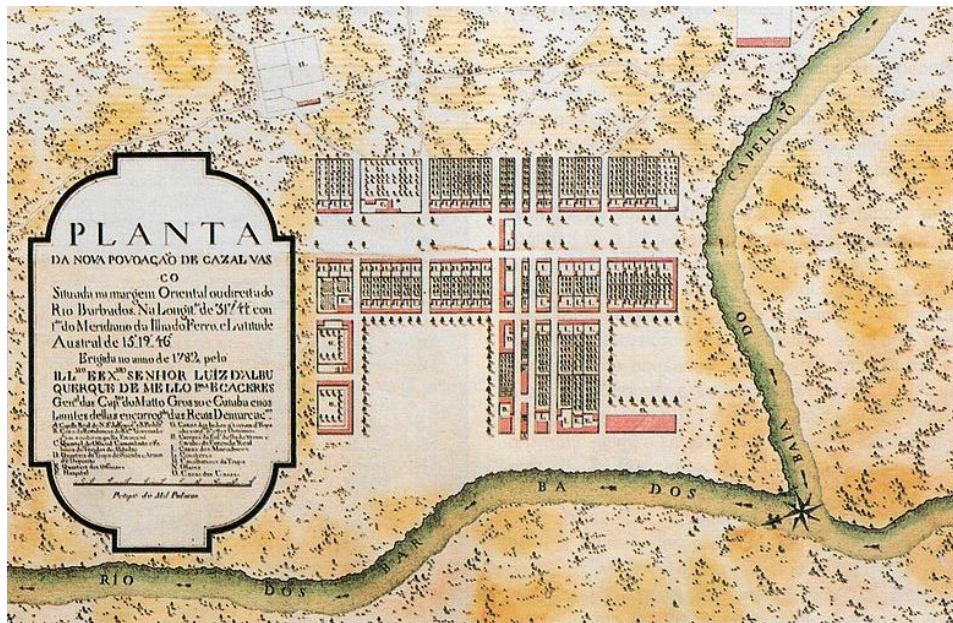
A identificação das diferentes parcialidades que formaram a Missão de Santa Ana é um desafio de tanto tempo. Entre as parcialidades não chiquitas são mencionadas três: Francisco José Sánchez Labrador (1910) menciona os Zarabecas, Curumunucas e Escorabecas. Lorenzo Hérbas y Panduro (1800) menciona os Jarabes, Curuminacas e Escobores.

Os **Saravekas** (tronco linguístico Aruak) eram “doscientos cincuenta, y de alrededor de un centenar en la Reducción de Casalvasco, donde los Portugueses los han llevado” (D’Orbigny, 1944:

¹⁸³ Em 3 de outubro de 1876 Andrés Ibañes inicia o movimento federalista em Santa Cruz. Perseguido, Ibañes vai a Chiquitos com cerca de 300 seguidores. Em Santa Ana fica o peruano Benjamin Urgel (27 anos) com alta febre, e foi “imediatamente fusilado por seis soldados” (Justiniano, 2006: 191). Diferentes versões aninhas falam do fuzilamento de Andrés Ibañes na estância da família Peña chamada San Diego. Alguns falam de traição de Ezequiel Flores (Justiniano, 2006: 191-195). Mas o mais importante aqui é observar a intransigência da República com os federalistas e o fato de sentirem-se autorizados a matar, mesmo a um convalescente e o rumo que toma esta expedição pelo caminho missional em direção a Vila Bela da Santíssima Trindade (Brasil). Dona Emma Silva Suarez tem dois irmãos no cemitério de Santa Ana, mortos pelos soldados: Saul Silva Poquiqui se escondia da polícia porque não queria servir ao Quartel e vieram buscá-lo em 1978. Quando estava atravessando a cerca para fugir, o mataram covardemente. A mãe do rapaz chegou a bater no rosto do assassino que não reagiu. Seu irmão Manuel Silva Poquiqui foi morto 1993 na porta da casa de Maria Luz pelo chefe do pelotão de polícia.

¹⁸⁴ *Puruvich* é o fio de linha de algodão cuidadosamente fiado no fuso pelas mulheres chiquitanas, mas também este é o nome de alguns lugares onde as águas fazem curvas por onde passam, como no caso acima e também na comunidade de Purubi onde passei com a Romería de Santa Ana em 2011 e ali as águas do riacho Purubi serpenteiam pelos leitos em lindas curvas na direção do rio Guaporé. A planta de algodão é chamada *maboorch* e o novelo de algodão *kasuarach puruvich*. Com estes fios são confeccionadas as colchas (*kiurich*), *vaitich* (*hamacas* ou redes) e as vestes dos Chiquitanos, conforme Don Lucho em 7/01/2012.

323). Uns 300 Saravekas saíram de Santa Ana para a fronteira, em 1799 e, em 1819 uns trezentos aninhos vão para Casalvasco por causa do assassinato do governador Picado.



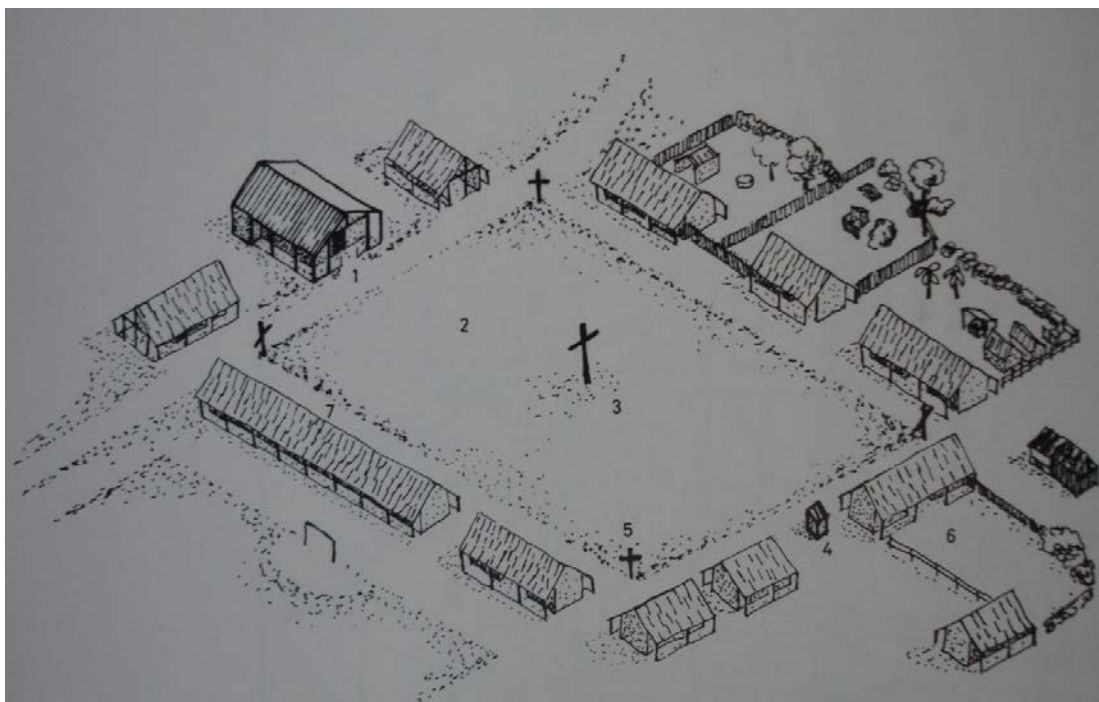
Planta da povoação e presidio de Casalvasco localizava-se na margem direita do rio dos Barbados, no atual município de Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso. A Praça da Vitória estava cercada por

habitações indígenas (coleção da Casa da Ínsua). Aí se tem notícia novamente, em 1848, de “uns 60 índios que restam [...]”. Cultivam a terra, fiam e tecem algodão, ajustam-se para diversos serviços e alguns estão empregados como vaqueiros na fazenda nacional aí existente” (Ferreira, 2001[1848]).

Os **Kuruminakas**, provavelmente uma parcialidade aparentada com os Chiquitanos Otukes, eram “cien en la misión de Santa Ana y tal vez de cincuenta entre los indios extraídos de esa misión para poblar Casalvasco” (D’Orbigny, 1944: 323-4). Os aliados dos Kuruminakas eram os **Kovarekas** (*Otuke* do tronco linguístico Macro-Jê), parece que não se distinguem dos Chiquitos, umas 50 pessoas, amantes de “su libertad salvaje [...] fueron siempre los mas incorregibles ladrones de la provincia” (D’Orbigny, 1944: 324). Possuem palavras parecidas na língua dos Otukes, ou seja, são da mesma família linguística dos Bororos (Jê). Esta parcialidade não é mencionada pelo Arquivo paroquial e não possui tradição oral que a sustente em Santa Ana, por isso Justiniano afirma que estes sejam os Urumekas.

Entre as parcialidades de origem Chiquitana de Santa Ana, Sánchez Labrador menciona os **Bosorokas** (dialeto Tao), D’Orbigny e o Arquivo Parroquial mencionam ainda os **Guazarokas** (Guayarocas) e os **Ramanukas** (Xamanukas). Don Lucho ainda mencionou os Cusiquias e os Piviokokas (Piokokas de San Miguel e Concepción) que parecem ser modos distintos de um grupo nomear os outros. Importante é observar que Don Lucho, 2º *maestro de capilla* de Santa Ana, fala do Cabildo com três secções, talvez porque as seis parcialidades se dividem em dois grupos de três para se revezarem no Cabildo e comporem as 18 pessoas.

O Inventário de 1767 das Missões de Chiquitos publicado por Francisco Javier Brabo, em 1872, menciona que a estância maior de Santa Ana chamada San Javier está a 15 léguas ao norte e San Joaquin a 11 léguas na mesma direção e San Sebastián bem próxima de Santa Ana. Possuíam dois currais, um para os bovinos adultos e outro para os terneiros. Um grupo de casas que lembra as aldeias chiquitanas atuais. Uma casa um pouco maior onde vivia o encarregado ou capataz com sua família, outras casas para vaqueiros casados com filhos, um galpão grande para os vaqueiros solteiros, tipo casa dos homens solteiros, uma casa às vezes conjuminada com a igreja onde o padre, quando chegasse, celebrava a Missa com os que ali estavam. Nesta capela, como no *pueblo misional*, diariamente também os Chiquitanos faziam suas orações, o rosário típico de madeira (*nochopro* ou *nastchoporo rusarich* no Brasil e *tarorch*, conforme Don Lucho. Ver detalhes no item II.1).



Pintura de Hans Roth que esboça as pequenas comunidades rurais chiquitanas in: (Querejazu, 1995: 524).

As comunidades de Chiquitanos que se formavam na fronteira estavam associadas, de alguma forma, a sedes de uma estância ou aldeia chiquitana que possuíam criação de gado e lavouras comuns: 1) igreja; 2) praça; 3) cruz central; 4) Betânia; 5) cruzeiros e “posas”; 6) casa individual; 7) escola (cf. Querejazu, 1995: 524). Assim estas pequenas aldeias semelhantes ao croqui acima, com um conglomerado de casas, se instalavam sob a liderança de uma pessoa, geralmente o pai que tinha muitas filhas casadas que permaneciam no mesmo lugar. Este sogro tinha o poder de aglutinar os genros e fazer com que se vivesse em harmonia no local, organizava o cultivo do solo e a criação de gado. Os

barbechos ou roças velhas se tornavam campos com pastos e as roças eram feitas em outras matas virgens mais distantes.

Com os novos padres, administradores (governadores) e militares na Chiquitania vieram também suas famílias que passaram a morar nos *pueblos* de Chiquitos e acabavam ocupando os melhores lugares, as casas em torno da praça central. Progressivamente acontecia uma certa mestiçagem e o comércio entre a região de Chiquitos com Santa Cruz ou Vila Bela, Cáceres e Cuiabá (Brasil) se incrementava.

O Conde de Castelnau fala de seis estâncias comunais de Santa Ana em 1845 atendidas pelos indígenas na zona da fronteira. As estâncias de Purubi (algodão) e Santa Teresa são explicitamente nomeadas (Castelnau, 2001: 47), mas não consegui identificar ou relacionar as comunidades com estes padroeiros a estas estâncias. As estâncias das Missões de San Juan Bautista e Santo Corazón também tinham bastante gado que se alongaram pela fronteira, quando perderam as lideranças que aglutinassem o *pueblo*. O governador Marcelino de la Peña, em 15/07/1836, nas *Salinas del Jaurú*, declara que o gado alongado ou perdido no campo é “propiedad del Estado Boliviano [...] por ser remanecientes de las estancias San Fernando, San Cristóbal¹⁸⁵ y otras”. O caso é que muitos se adonaram deste gado de origem missional. Em Santa Cruz se noticia o roubo “de Miles e Miles de vacas alzadas, que huyendo de las grandes secas se habían ido a la costa del río y del Oberaba” (11/07/1888. *La Ley* n. 245).

Já vimos em diferentes momentos a fuga de anenhos para a fronteira e que as parcialidades que formaram Santa Ana eram dadas aos rituais xamânicos poderosos. Não se trata de uma população passiva e acomodada, possuíam iniciativas bem concretas na condução de suas vidas e chegaram a rebeliões e revoltas importantes. Martínez de la Torre que fez o *estrañamiento* dos jesuítas e depois se torna governador de Chiquitos, informa a respeito de uma revolta anenha contra o padre chuquissaquenho Lorenzo Fernández de Córdoba, em 9/02/1768. Os motivos eram “castigos corporales y acciones impropias y atentatorias a la moral, sino también el pillaje y aprovechamiento indebido de productos y bienes” (Justiniano, 2006: 149).

O Padre Luis Alba informa também ao governador do levantamento que os anenhos fizeram contra ele no ano de 1794. Parece que estava “forçando demais” os indígenas nos trabalhos de reparação do Colégio. Com “espírito de rebelião”, o expulsaram: “una cuadrilla de insolentes, que tuvo la osadía de adentrarse y decirme que me fuera” (ACSCS: Carta do governador Melchor Rodríguez ao bispo de Santa Cruz, Concepción,

¹⁸⁵ Existem relatos de 20 mil cabeças de gado no tempo dos jesuítas por causa das pastagens naturais e palmares da lagoa Manioré ou lagoa de Cáceres.

24/02/1795). O texto diz também que não era a primeira vez que os neófitos se rebelavam: “pues repetidas veces y a lo han hecho con otros” (ACSCS: Carta do governador Melchor Rodríguez ao bispo de Santa Cruz, Concepción, 24/02/1795).

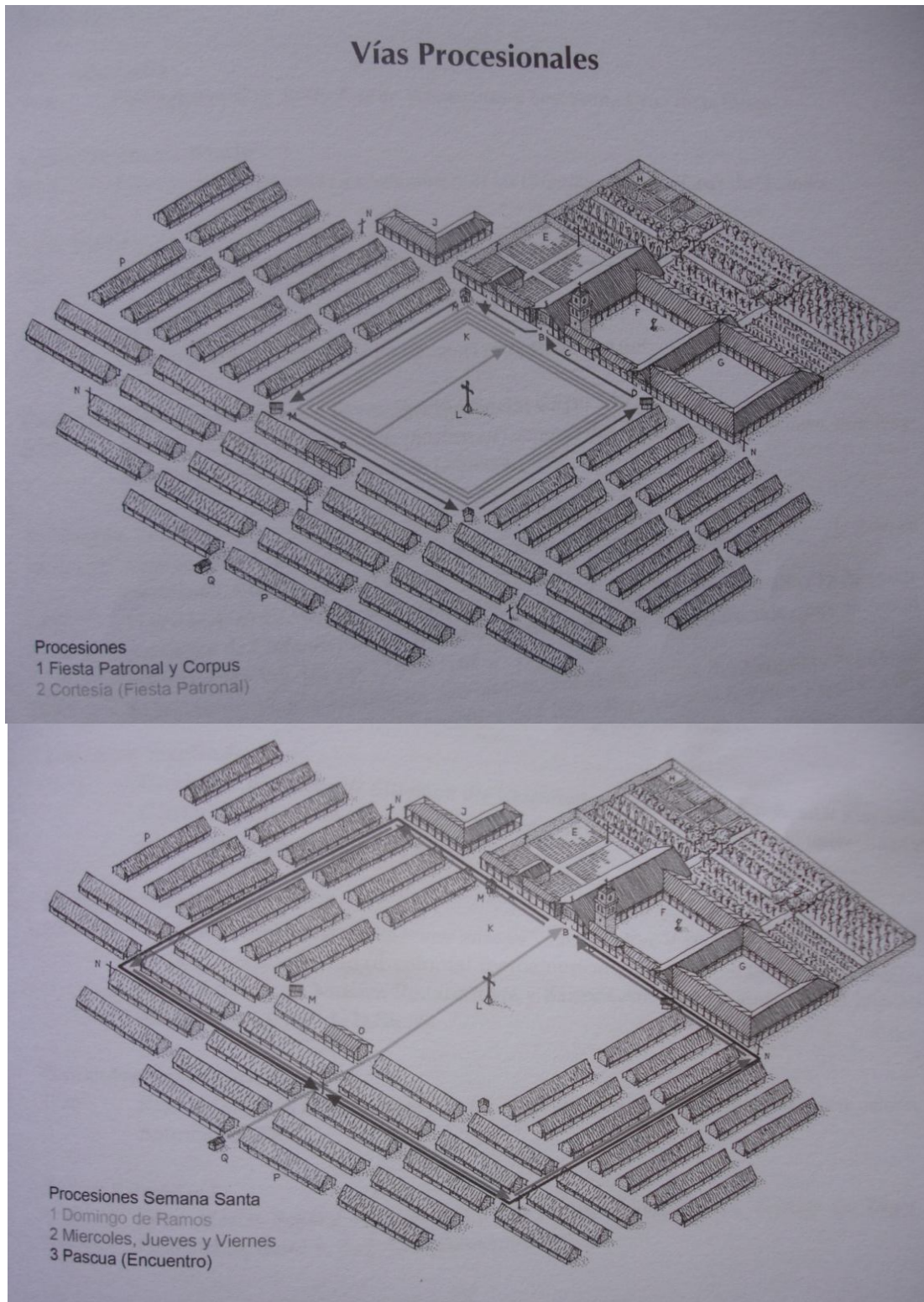
Uma terceira rebelião registrada em 1797 estava mais diretamente ligada à etnia Saraveca que fogem para a selva depois de mostrar seu descontentamento com a forma que estava sendo conduzido o *pueblo*. “En esta oportunidad una fracción grande de Sarabecas se amotina y después de cometer destrozos, huyen de la reducción, retornando a la vida selvícola” (Justiniano, 2006: 149). A quarta rebelião foi registrada em 1819, o que levou à morte do governador Picado e a debandada de muitos Chiquitanos para Casalvasco.



Nestas imagens observo Casalvasco Velho em ruínas. Destaque para o sino de 1783 que provavelmente veio de Santa Ana para este local (fotos de Mário Friedlander).

Estes dados mostram que o modo “pacífico” de ser dos Chiquitanos tem limites. Alguns dizem que, depois dos jesuítas, houve relaxamento dos costumes: “total ruina respecto a la relajación de sus naturales, la perdida de sus ganados y grave decadencia en los frutos y fabricas” (ACSCS, legajo II-2-6, in: Justiniano, 2006: 167). As fugas foram justificadas pelo Visitador José Lorenzo Gutiérrez em 14/09/1805 desta forma: “principalmente a los indios a quienes la menor violencia causa mucha novedad, y por que el indio en el goce de su plena libertad no aspira mas que a vivir en los bosques”. Esta forma de argumentar é falaciosa, pois sempre os mesmos índios que viviam ali foram ciosos de sua liberdade. Por isso, precisa-se procurar outros motivos de sua saída, talvez na forma como era administrada a Missão naquele momento. Nesta época, a economia estava sendo direcionada para a exportação de tecidos de algodão e talvez se explorassem demasiado os Chiquitanos nos trabalhos comunais. Eu vi uma amostra de tecidos chiquitanos de 1806, enviada a Buenos Aires, no AGNA.

“Los abusos y extorsiones que cometían en detrimento de la clase indígena, propiciaron que muchos no trabajaran los campos comunales o en la 'chácara del cura' y a veces ni siquiera en sus parcelas privadas y que otros tantos buscaran el monte o huyeran a tierras del Brasil” (Justiniano, 2006: 168).



Indicação dos roteiros de procissões e *cortesias* nos *pueblos misionales* (in Falkinger, 2010: anexo 2).

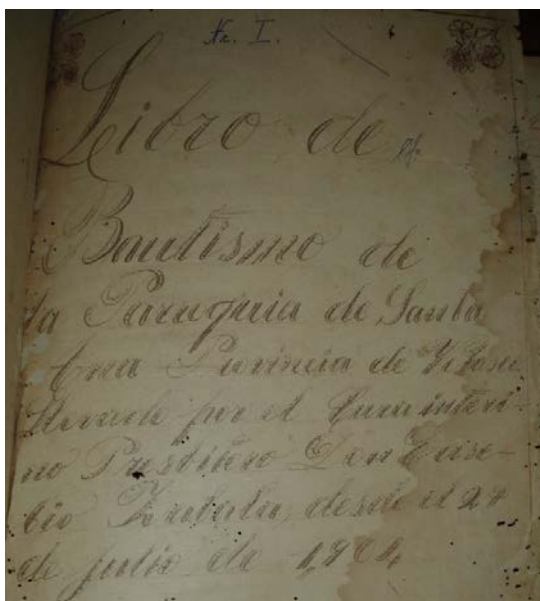
A história do *pueblo* de Santa Ana está ligada com um de seus filhos, Don Ezequiel Flores Aponte, filho do governador Don Antonio Flores e Dona Rafaela Aponte que faleceu neste afamado parto. Don Ezequiel Flores casou-se em 1875 com Sinfrosa Peña Suarez, e se tornou grande agropecuarista, com umas 80 famílias anenhas trabalhando para ele. Produzia leite, café, açúcar e álcool resacado. “Su capataz y mano derecha fue por muchos años Simon Poquiviquí, hombre muy temido y a quien se atribuye la muerte de unas 20 personas” (Justiniano, 2006: 182). A figura de Don Ezequiel é controversa em Santa Ana, porém dá uma idéia da causa de muitas fugas para a fronteira com o Brasil. Uma de suas estâncias era Mercedes perto de Tuná; outra era El Porvenir, na fronteira. Era a época da “guasca y el cepo”, ou seja, enquanto corregidor decidia quantas chicotadas o considerado culpado por ele deveria receber. O acusam de ter mandado roubar a menina Rosa, filha de Luis Salvatierra, para pagar uma conta contraída no tempo que era seu peão (Diário de Máximo Roca, no dia 5/05/1905). Mandou também *guasquear* (chicotear) Rafael Rojas que depois morreu com os intestinos arrebentados, este foi morto e enterrado num saco: “enterrado en el cementerio de Santa Ana mi mozo Santiago, que murió resultado de la guasqueada que le propinaron en su chaco” (Diário de Máximo Roca, no dia 10/08/1910). Deixou em agonia por açoites¹⁸⁶ os empregados José da estância Mercedes (20/05/1911) e Francisco Hurtado. O filho de Don Ezequiel Flores Aponte, Pedro Flores, teria comprado as dívidas do jovem Antônio Olivares e o amarrou para levá-lo ao Itenez. Muitos pagavam suas contas cedendo trabalhadores indígenas: “métodos agresivos de enganche que [...] atentaban seriamente a la familia indígena, fueron el motivo por el que migraron al Brasil muchos naturales de Santa Ana y de toda la región [...] de una inhumana explotación esclavista” (Justiniano, 2006: 204). Também Don Ezequiel Flores instalou em Santa Ana a Tipografía El Oriente e editou o primeiro número de *La Voz del Pueblo*, em 8 de novembro de 1913 (cf. cópia encadernada no Museo de História – Santa Cruz de la Sierra).

Ezequiel Flores chegou a mandar de Santa Ana para San Ignacio um chiquitano com uma carta, mas embalou alguns tijolos juntos para que levasse algum peso, e justificou: “Al cambia para que ande más rápido hay que cargarle!” O professor de violino no Portal do Encantado e Vila Nova Barbecho, Patrício Suarez Yoveti, disse-me: “Os cambas ou paicos gastam mais que os collas!” Ele argumentou em seguida que os Chiquitanos vivem a vida com mais liberdade, não deixam de comer para guardar dinheiro, negociar como os *collas*. Este modo de diferenciar-se pode ser observado também nos ditos populares que circulam com seus “preconceitos” contra os Chiquitanos anenhos identificados como *cambas*, “Al cambia

¹⁸⁶ A pena máxima era de duas arrobas ou 25 libras ou 25 açoites com a *cola de peji* (chicote que é parecido com o rabo de tatu).

hay que pagarle descontándole lo que se va a robar!” Às vezes simplesmente são observações que expressam sua condição de vida sem muita reflexão: “Al cambia hay que darle en una mano la miel y en la otra la hiel!” Parece que essa era a intenção de “invitarlos al trago” de álcool, por suposto!

A Paróquia de Santa Ana possui documentos que os Chiquitanos da fronteira buscam frequentemente para regularizar ou fazer documentos civis. São os únicos registros que muitas pessoas possuem na Bolívia. O Padre Agnel Schmid que veio para Santa Ana em agosto de 1960, anotou no diário da paróquia de Santa Ana: “Los naturales festejaron Navidad tres días y dos noches sin soltas. Creo que todos estaban borrachos. De estos desordenes la culpa la tienen los blancos que proveen a los Indios de este veneno”. Também fala de sua visita pastoral a Buena Hora e San Ignacito e fala de famílias protestantes explicitamente associando-as aos indígenas: “Estos apóstatas, todos ellos indígenas, son verdaderamente rebeldes, llenos de orgullo, poseídos de un espíritu diabólico. Se burlan y se rien de todo lo que es Santo para Nosotros.” Esta presença entre os Chiquitanos de não-católicos geralmente é também associado a uma influência brasileira.



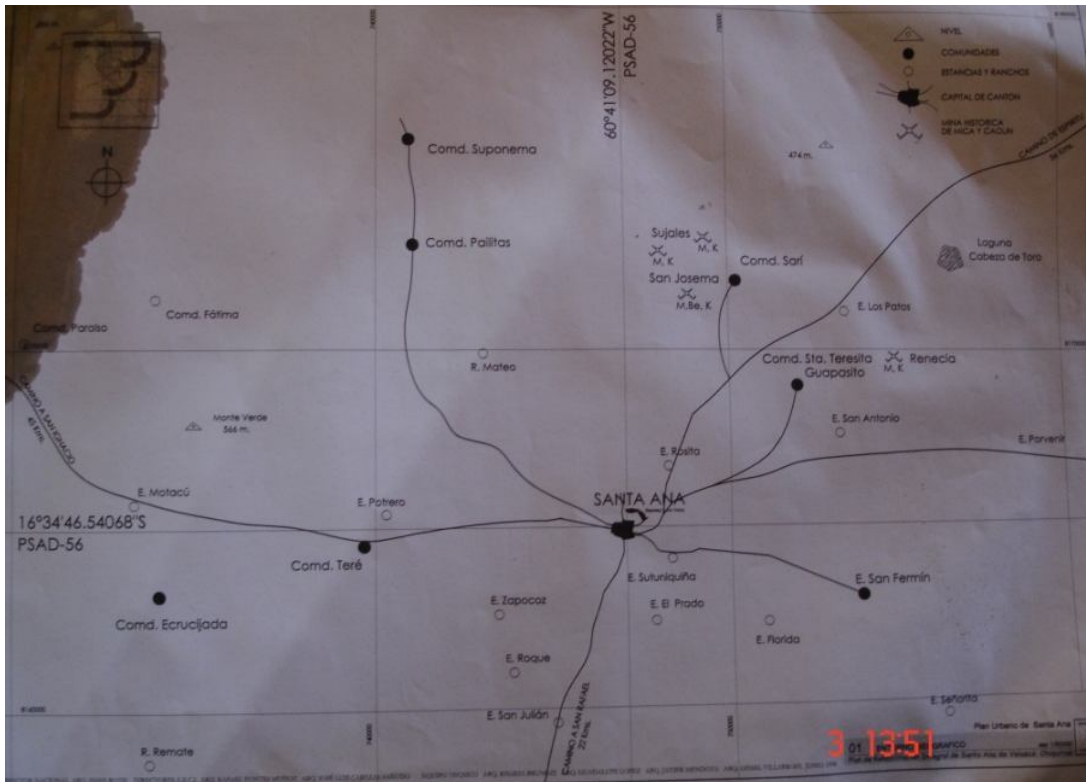
“Libro de Bautismo de la Paroquia de Santa Ana Provincia de Velasco lavrado por el Cura interino Presbítero Don Eusebio Zubala desde el 27 de Julio de 1904”

O Padre Alejo Kleinhappel, pároco de Santa Ana de junho de 1970 a julho de 1975, observa a respeito do carnaval no qual existem as pregações ou sermões tradicionais mais longos do ano: “El carnaval se prolongo este año hasta la fiesta de San Juan. Parece que la participación de la gente en las comparsas es como un mandamiento divino. Nadie quiere faltar” (março de 1973). No ano seguinte, de alguma forma se observa que o carnaval é profundamente religioso, e lamenta que tomem muito trago. “El carnaval de este año se celebró con toda solemnidad y gran fervor, y estuvo muy concurrido. Creo que las comparsas toman estas fiestas más seriamente y con mayor compromiso que a una procesión” (fevereiro de 1974). Também foi neste ano que se fez uma intervenção mais longa para manter¹⁸⁷ o templo de

¹⁸⁷ Houve incêndio em 1768 que queima um terço de Santa Ana e a madeira que o Padre Julián Knogler havia reservado para construir o templo novo. Depois o Colégio Jesuítico pegou fogo no tempo do governo de Gil Toledo (1825-7). Outro incêndio aconteceu em 1893 e outro ainda em 29/09/1940. São João Batista, São Lourenço e Santa Rosa possuem domínio sobre as chamas e foram invocados netes casos de incêndio. Os vários remendos feitos na igreja de Santa Ana foram observados e anotados de alguma forma pelo arquiteto Eckart Kühne. A Romería de Santa Ana tinha por fim auxiliar a manter o templo de Santa Ana por

Santa Ana, uns 60 dias de trabalho comunitário antes de voltarem os homens aos seus *chacos*.

Santa Ana foi o último *pueblo* a ser restaurado por Hans Roth, por isso usou da experiência dos anos de trabalho, motivo pelo qual também restaurou as casas dos Chiquitanos e começou a orquestra Sinfônica de Santa Ana que hoje irradia para todo o mundo a cultura chiquitana. Vila Nova Barbecho e Santa Ana podem ser pensadas como os centros do universo a partir dos quais elaboro minhas reflexões. Aqui encontro sentido para o que digo e escrevo, algo que teve início no Natal de 2005, um trabalho que perdura até os dias de hoje. Como formigas, os Chiquitanos foram trazendo as telhas de barro de San Rafael para o telhado da igreja de Santa Ana e dando-me as informações de que necessitava. Aqui já foi capital da província de Chiquitos como estratégia para fazer frente ao avanço português, mas a opção dúbia e ambivalente entre o império e a república levou Santa Ana para o escanteio. Passou a depender de San Ignacio, o que levou à sua decadência, e seus habitantes foram se espalhando mais uma vez pela fronteira com o Brasil, motivo pelo qual tanta influência tem esta Missão naquelas terras.



Croqui de Santa Ana e suas conexões com as comunidades no seu entorno [1998], um pequeno espaço que lhe restou, as comunidades chiquitanas que sentem-se parte de Santa Ana. Os caminhos missionais possuem a Encrucijada (*Comd. Ecrucijada*) ponto isolado de um caminho antigo que ligava os quatro *pueblos* missionais. Atualmente esta comunidade foi contemplada com a abertura da estrada para San Miguel em 2011 e as estradas para San Rafael e San Ignacio.

causa das precárias condições da população que diminuía a cada ano. Em 1974 foi “cambiada una cumbra, tirante, vigas, y un horcón en la pared” (Justiniano, 2006: 265).

Guapacito foi fundado por Luis Peña Surubi e San Firmin por Francisco Pará Siyé, pai do talhador de imagens Juan Pará que deixou o crucifixo no Memorial Espírito Santo Chiquitano. Mas é preciso também ver suas conexões subjacentes para a fronteira na direção de Espírito (caminho missional fechado por estâncias em 2011). Importante aqui é a indicação clara do caminho por Los Patos para Espírito, uma sensibilidade antropológica do arquiteto Hans Roth que está na origem deste croqui.

I.3.3.3 – Fronteiras de identidade¹⁸⁸

“Um dia, lua nova, mecê vem cá, vem ver meu rastro, feito rastro de onça, eh, sou onça! Hum, mecê não acredita não?” (Rosa, 1969: 144).

A qualidade mora nos detalhes, por isso o trabalho de campo intenso é que permite certa autoridade para falar a respeito do outro, algo que se aproxime de sua realidade. Estou convencido do processo construtivo criativo que os Chiquitanos vêm realizando durante estes 300 anos e minha leitura interpretativa é mais uma leitura a respeito da formação étnica chiquitana com destaque para o fator identidade e território. Posso dizer que em alguns aspectos, fiz pesquisa aprofundada e possuo uma visão coerente que dá conta de interpretar a realidade encontrada no campo e captada nos relatórios, mas principalmente na fala dos Chiquitanos que é apresentada cuidadosamente.

As fronteiras das diferentes identidades étnicas foram desaparecendo em cada *pueblo* missional é o que pode ser percebido pelo resultado da convivência durante séculos nos dias de hoje. Contudo, este aspecto precisa ser minuciosamente analisado em outro momento para compreender a complexidade desta sociedade. Apesar de não ser proibida a língua de cada etnia, o que era conhecido também pela categoria *parcialidade* e, seus caciques continuarem dirigindo a parcela de sua população morando numa mesma quadra ou secção do *pueblo misional*, onde usavam a língua tradicional. A direção dos jesuítas em cada Missão era no sentido de homogeneizar as diferenças, pelo incentivo de uma igreja matriz, dentro de um *pueblo* mais amplo, com outras etnias ou *parcialidades* ao lado. A língua falada na igreja e que podia ser lida, era o latim e o chiquitano¹⁸⁹, e os padres possuíam o bastão de mando recebido de um poder maior (a Igreja e o Rei) e passada para o cabildo indígena¹⁹⁰. Possivelmente os casamentos entre membros de diferentes etnias foi

¹⁸⁸ Uma versão deste texto foi apresentada em espanhol na Reunião Anual de Etnologia, em La Paz (08/2009).

¹⁸⁹ Em geral, o espanhol ou o português não eram incentivados nas Missões jesuíticas, mas somente a língua geral indígena e o latim.

¹⁹⁰ No século XVIII os jesuítas organizavam as tarefas agrícolas, artesanais e religiosas através da instituição do cabildo, uma espécie de conselho que conseguia a adesão da comunidade para as atividades a serem realizadas na Missão. O cabildo era composto por um cacique por *cantón* e dois *comissários* por parcialidade com função ou papel de *síndicos*, *jueces* e *fiscais* para o controle social. Depois da expulsão dos jesuítas outras autoridades foram sendo instauradas como o corregidor, mas os cabildos sobreviveram ao processo colonizador posterior e atualmente é uma instância de poder nas mãos dos Chiquitanos. “Por estos cabildos se

o fator de maior influência na mescla ou mestiçagem a longo prazo, o que venho chamando de misturados e os Chiquitanos dizem *entreverado* sob o chapéu da religião católica num território concreto chamado Província de Chiquitos, um processo colonizador com características próprias que não é o foco desta tese, mas que possui sua influência nas aldeias Chiquitanas que estudo hoje na fronteira do Brasil.

No dia 19 de março de 2010, festejando São José e o dia dos pais em Santa Ana, Don Lucho recordou a inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos no Brasil. Entre os detalhes que os aninhos estranharam, ele comentou com o bispo de San Ignacio que os Chiquitanos do Brasil dançaram e tocaram como “índios” e que os de Santa Ana já dançaram e tocaram como “civilizados”¹⁹¹. E acrescentou que foram participar da festa no dia 23/06/2008, mas os aninhos estavam de *polera* (camiseta), tocando violino e outros instrumentos da orquestra e os Chiquitanos do Brasil dançaram pintados, “sem roupa” e com saias.

I.3.3.1 – Noções de identidade

“D. Ángel Poicheé (1895-1972), quien fue segundo maestro de capilla, y aun leía música, siendo enviado a Santo Corazón en 1916 por un sacerdote para ‘enseñar música en este pueblo’” (Gálvez, 2006: 417, um violino seu está no Museu de Santa Ana).

São as instituições das diferentes comunidades e *pueblos* chiquitanos que conferem identidade à sua população (cf. Douglas, 2007). Identidade diz respeito mais a um sentimento de pertencimento étnico a uma comunidade específica do que a uma construção teórica a qual nos referimos para justificar nossa existência (Bromberger, 1989). Questões identitárias e culturais andam juntas, mas não necessariamente existe entre elas um nexo causal, porém ambas possuem relevância antropológica. As teorias a respeito da identidade étnica se diversificam nas diferentes disciplinas. Aqui quero olhar para a identidade étnica Chiquitana dentro da sua cultura. O conceito de *identidade contrastiva* de Fredrik Barth e as *lições da etnicidade* por Abner Cohen (1971) levaram Roberto Cardoso de Oliveira a escrever *Identidade, etnia e estrutura social*. Este texto faz parte de um livro que representa uma reflexão amadurecida do autor a respeito dos assuntos que vamos tratar.

conserba el pueblo indígena, por ellos el culto, por los mismos el comercio y subditos y los arrieros y carreteros, labradores en todo ramo, el vecindario pobre y rico, y por último, son los brazos auxiliares de la autoridad local” (Carta del Subprefecto de Chiquitos al Agente fiscal de las provincias Velasco y Chiquitos. 6.III.1887 in: ABNB MI 236/60). As instâncias municipais foram tomando o lugar do cabildo que organizava a limpeza das estradas, o conserto das casas e a arrecadação de impostos (cf. Carta de la vicepresidencia de la Junta municipal de la 1ª sección de la provincia de Velasco al Subprefecto. San Ignacio, 12.I.1887 in: ABNB MI 236/60). As tensões na exploração da mão-de-obra indígena parecem ser constantes na história da colonização: “el cacique seguía practicando la pena de azotes tanto para hombres y mujeres que no se sometían a las ordenes del corregidor o sus secuaces para realizar trabajos gratuitos” (Garrett, 2009: 173).

¹⁹¹ Na terceira parte deste trabalho usarei esta categoria para dizer respeito aos Chiquitanos de forma a apropriar-se de uma abordagem do ocidente ao mundo “selvagem”.

Fredrik Barth (1969) superou a visão congelada das etnias e trabalhou a etnicidade nas fronteiras. Sua contribuição maior está em mostrar que a ordem cultural muda, mas os membros de uma identidade étnica podem continuar reivindicando este pertencimento. Nesta esteira, Roberto Cardoso de Oliveira, com o conceito de “fricção inter-étnica” chamou a atenção da Etnologia para o contexto dos contatos entre os povos indígenas e as “sociedades envolventes”. Exemplo disso são os Terenas ou os Chiquitanos que mantiveram sua identidade étnica apesar das mudanças profundas na sua cultura. João Pacheco de Oliveira Filho avançou a reflexão na crítica do colonialismo e da tutela do Estado para pensar a etnicidade dos indígenas no Brasil.

A identidade está na diferença e na possibilidade de classificar as pessoas com suas representações sociais, dito de outro modo, os Chiquitanos se identificam com o curussé, com o córrego Encantado e Nopetarch, com os Santos de suas devoções, etc. Quais os sinais que os Chiquitanos no Brasil escondem ou criam para se diferenciar e formar uma etnia? Aos poucos foram sendo naturalizados sinais diacríticos pelos Chiquitanos e pelos outros que podem ser analisados antropologicamente. Como o fenômeno da territorialidade se conecta com a identidade étnica? Identidade pressupõe permanência e continuidade, mas sua realização está no plano do relacional e do político. No caso de pesquisas analíticas e interpretativas (compreensão e explicação) das “interações socioculturais envolvendo relações contrastantes [...], o certo é que para as investigações realizadas por muitos de nós, antropólogos, o conceito de identidade étnica tem sido de inegável eficácia” (Cardoso de Oliveira, 2006: 28).

Paul Ricoeur estudou o fenômeno do reconhecimento (o *anerkennung* hegeliano) em três níveis como condições de identificação: o léxico, a filosofia com seus estudos e teorias do reconhecimento e o nível antropológico que nos ocupa, mais precisamente a questão da identidade étnica. O conhecimento de alguém exprime a identificação cognitiva do outro enquanto pessoa. No reconhecimento de uma pessoa já existe um ato expressivo, uma afirmação externa de confirmação deste conhecimento de que a pessoa é detentora de um valor social. Na luta pelo reconhecimento das etnias indígenas no Brasil, também dos Chiquitanos, com seus conflitos sociais há uma gramática moral (in) visível. “Isso significa que na relação entre *nós* e os *outros* há obrigações a observar” (Cardoso de Oliveira, 2006: 32).

O reconhecimento de nós mesmos como pessoas ou seres sociais e como entes morais faz com que se possa exigir respeito. A Justiça (Direito) é “um lugar estratégico no exame da identidade em sua feição étnica na luta pelo reconhecimento” (Cardoso de Oliveira, 2006: 33). Muitos Chiquitanos falam que sua vida piorou depois que a FUNAI os reconheceu como indígenas, mas isso tem a ver com os conflitos fundiários que afloraram neste primeiro momento e permanecem até que haja regularização de seus territórios

tradicionais. A vida ética (*sittlichkeit*) implica uma correlação original entre si e na relação com o outro, no desejo de ser reconhecido o seu direito a uma identidade específica “possuída”. Quando se associa identidade a uma etnia abre-se uma nova dimensão do problema, pois a cultura como *teia de significados* (Geertz) é que vai tecendo a pessoa humana numa realidade que a identifica em situações de contatos interétnicos e multiculturais, o que torna mais difícil ainda a questão do reconhecimento. “É por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidade nas relações interétnicas” (Cardoso de Oliveira, 2006: 35).

O respeito à identidade e à cultura própria e a do outro estão imbricados ou implicados enquanto formas de representações, instâncias fenomênicas de manifestação étnica ou dimensão cultural da identidade étnica. As identidades “podem ser vistas como modalidades de organização [...] não apenas na configuração diacrítica da identidade, isto é, como marcadora dessa identidade, mas também na dimensão dos valores e das concepções do nós frente aos outros expressas em formulações discursivas” (Cardoso de Oliveira, 2006: 37). A luta pela demarcação da identidade étnica chiquitana com contornos mais evidentes tem agregado muitos de seus pares para manifestar a perspectiva do conflito que estava subjacente na fronteira, o que “revela uma dinâmica nas relações sociais que aponta para o fortalecimento de elos étnicos, identitários, de forma a assegurar mecanismos autodefensivos em situações de conflito interétnico latente ou manifesto” (Cardoso de Oliveira, 2006: 38).

Assim a identidade étnica diz respeito à especificidade de um grupo social. Seria possível teoricamente uma regressão ao infinito na busca de sinais diacríticos como traços de especificidade chiquitana, mas isso não leva a lugar nenhum, pois a etnia Chiquitana - ou qualquer outra - não é uma elaboração do antropólogo para poder ver claramente seus contornos e como funciona: sotaque, fisionomia, comida, dança, vestimenta, entre outros, muitas vezes sinais estigmatizantes da condição do sujeito que é alvo de discriminação e observações pejorativas pela sociedade dominante. Contudo, os antropólogos e os indígenas em diálogo têm reiterado a importância dos fenômenos culturais e identitários. Isso transparece nos diálogos cotidianos e nos textos produzidos atualmente. Além disso, nos movimentos políticos, “a cultura tradicional, enquanto fornecedora de uma face mais visível e propiciadora de uma maior substância simbólica à ideologia étnica, passa a ser um operador importante na confirmação da identidade étnica” (Cardoso de Oliveira, 2006: 40).

A função classificatória e performativa dos sinais diacríticos como representações¹⁹², rituais, comportamentos etc, são procedimentos de identificação e a

¹⁹² A “representação não constitui um simples reflexo do real, mas sua construção, que ultrapassa cada um individualmente e chega ao indivíduo, em parte, de fora dele” (Herzlich, 2005: 63). Mas uma antropologia total não pode resumir-se a

“identidade” acaba sendo recebida ou reivindicada como uma convergência destes diferentes processos culturais. Observo entre os Chiquitanos que alguns traços são mais rígidos e outros são até negociáveis como matrizes históricas de alteridades do outro externo e interno. Por exemplo, a língua chiquitana foi negociada em vista de se sentirem totalmente brasileiros ou bolivianos, mas a dança do curussé parece impor-se por si só. Os laços de sangue também são reivindicados, e o olhar geralmente se voltam para ver se a mãe é chiquitana. Observei que a madrinha enterra o umbigo no quintal da casa e as referências da criança são “fincadas” naquele lugar. Para compreender como se reconstrói e vai sendo elaborada a identidade, acompanhei estudante de Teologia da Diocese de Cáceres, José Luiz Ortiz, nas suas várias memórias¹⁹³ e papéis sociais assumidos. Fui com ele em julho de 2007 para a comunidade de origem de sua mãe, San Juan, em San Mathias (Bolívia). O tio bisavô de José Luiz mostrou onde estava enterrado o umbigo chiquitano de sua mãe. Na Romaria de Santa Ana de 2011, Don Antolin Herrera de Santa Anita disse que seu umbigo estava enterrado em Los Cusi¹⁹⁴ que ficou no Brasil, mas que ele não abria mão de ser boliviano.

I.3.3.3.1.1 – A base da língua chiquitana: as mulheres

“Toda língua são rastros de velho mistério”
(João Guimarães Rosa, *Uns Índios (sua fala)*. 1954).

Refletindo a respeito da problemática da grande diversidade de línguas na Missão de Chiquitos, do aprendizado das línguas indígenas e seus sons labiais, guturais, dentais, palaciais, nasais etc, fico impressionado com a possibilidade das mulheres terem vocabulário distinto dos homens. “Agrégase a esto que el dialecto es diverso en las mujeres que en los hombres, y tanto que si el cura en sermón o plática refiere algunas palabras como de la Virgen o de

uma descrição das relações objetivas, pois as significações fazem parte das representações sociais, damos significado a tudo, ou seja, *a experiência das significações faz parte da significação total da experiência*. O ser humano dá sentido a tudo, simboliza o que o envolve. Dentro do real tem a representação do real, como as representações dos Chiquitano também fazem parte desta identidade étnica.

193 O conceito de “memória coletiva” (Halbwachs, 2006) como convenção social construída socialmente nos laços sociais de uma pessoa em quadros sociais comuns auxilia a compreender o que quero dizer com a experiência deste jovem que foi gerado em San Matias e veio no ventre de sua mãe para Cáceres. Todos os sentidos podem ativar a memória que é partilhada numa situação concreta que evoca o passado que é reconstruído na linguagem presente com o apoio da memória dos outros com suas representações coletivas. A linguagem, os sistemas jurídicos e as obras de arte são representações coletivas ou sociais, segundo Émile Durkheim, que deseja enfatizar a especificidade e a primazia do pensamento social em relação ao pensamento individual. Assim a representação individual é um fenômeno psíquico autônomo não redutível à atividade cerebral que a fundamenta, mas as formas coletivas de agir ou pensar não se reduzem à soma das representações dos indivíduos que compõem a sociedade nem possuem existência independente. O social e o cultural estão além do indivíduo, ou seja, a primazia do social sobre o individual funda a Antropologia. Mas não é o caso de ligações mecânicas entre uma representação coletiva e uma conduta individual específica, pois representações diferentes podem atualizar-se em condutas semelhantes e uma representação partilhada coexiste com comportamentos muito diferentes.

194 Lourenço Ramos Rup disse que nasceu neste lugar e sua mãe está enterrada em Guabi ou Osbi (Los Bis), “na porta da tua casa” disse o pajé Lourenço, onde Dona Teca implantou sua fazenda.

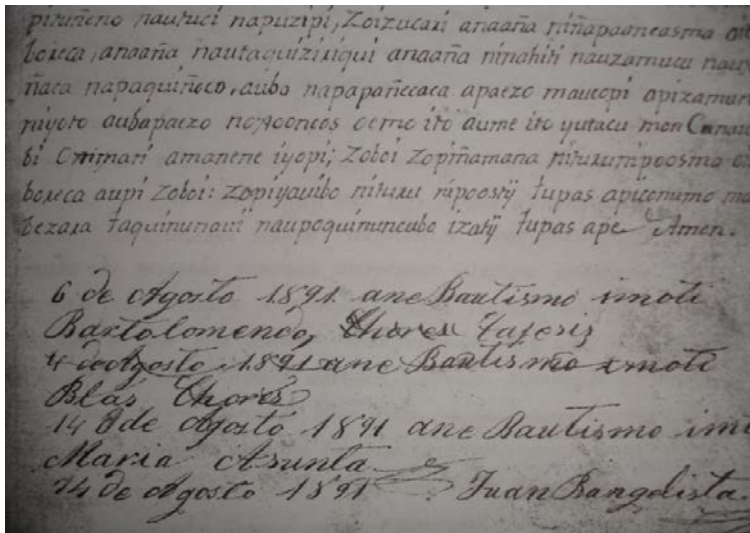
alguna santa y las profiere según el dialecto de los hombres se ríe todo al auditorio” (Cosme Bueno, 1770 in: MyC I: p. 35v).

Sieglinde Falkinger, lingüista austríaca que auxiliou na restauração das igrejas na Chiquitania, coordenou um trabalho de recuperação dos *sermões*¹⁹⁵ chiquitanos, muitos de tradição oral, outros manuscritos. Também vi um livro de sermões em *vesüro* que tinha Don Conrado Morón, uma escrita autodidata.

Sieglinde Falkinger diz que os Chiquitanos possuem os textos dos sermões como um bem que pode ser intercambiado na sua economia de reciprocidade, querem cumprir com as exigências modernas, mas sem perder suas tradições. Coletou mais de 100 textos escritos e assinados por Chiquitanos na sua língua tradicional, datados entre 1831 e 1997.

“Dicen que fueron los *maestros de capilla* que instruyeron a sus sucesores. Los *maestros de capilla* saben leer y escribir. Son las mismas personas que están a cargo de la música [...] Por lo tanto los sermones, canciones y rezos no son solamente tradiciones orales. Yo pienso que existe una tradición escrita desde el tiempo de los jesuitas en el siglo XVIII sin interrupción, reservada para textos religiosos” (Falkinger, 2002: 151).

Somente a partir da reforma educativa boliviana de 1952 que os Chiquitanos passam a aprender a ler e escrever mais amplamente em espanhol e usar este conhecimento



de batismo para lembrar.

do espanhol também para textos religiosos em *vesüro*, o que vem mudando radicalmente a relação com a língua chiquitana.

Foto da página final do livro de sermões de Don Conrado Morón, com um acréscimo de data de batismo de algumas pessoas, agosto de 1891, o que para alguns é nome dos que tinham o livro, porém parece-me que trata mais de uma lista

¹⁹⁵ Proyecto Recopilación y Documentación de Sermones Chiquitanos pelo NAMEE (expressão chiquitana que significa *Avançar Acompanhado*) em vista do *Manual de Sermones para fiestas generales* (livro entregue em dezembro de 2010 para os *sermoneros*, cf Falkinger, 2010). Estive presente nas festas patronais de San Ignacio, Santa Ana, San Javierito e outras e observei que é recorrente em alguns momentos do ritual acontecer o *sermão* na porta da igreja onde o Maestro de Capilla organiza e os membros do cabildo (intendentes e síndicos) para lerem ou declamarem decorados sermões na língua Chiquitano que provêm do tempo dos jesuítas. Participei de um *taller* com os *sermoneros* em 10 e 11 de junho de 2010 e pude observar que alguns destaques eram Don Conrado Morón (†), José Pajirí e Atanásio Frey de San Ignacio; Francisco Chuvé de San Javierito (†); Don Januário Soricó e Don Lucho de Santa Ana; Calixto Soliz e José María Tomichá de Santa Rosa. Muitos dos jovens líderes chiquitanos não falam mais em *vesüro*, mas se esforçam em aprender os textos dos sermões para ler ou entonar nas festas patronais, um valor social e simbólico de identidade étnica. Outro *taller* aconteceu em maio de 2011 e foi adequado no final todos irem para Santa Ana assistirem o teatro *El cielo en la tierra*.

O Padre José de Arce escolheu a “Lengua de los Chiquitos” (Fernández, 1896 [1726]: 45) ou “lengua chiquita”, para que todos a aprendessem como língua geral. Esta família linguística possui 4 dialetos: *tao*, *piñoco*, *penoquí* e *manasí*. Considerada uma das línguas mais difíceis já pelos missionários do séc. XVIII, as diferenças de gênero na linguagem chiquitana são mais um complexificador que pode ser explicada de diferentes maneiras. Penso que provavelmente as mulheres cativas mantiveram parte de sua linguagem, ou mesmo algumas parcialidades usavam sua língua mais no âmbito doméstico. O padre jesuíta Joaquin Camaño de La Rioja (Argentina) deixou registrado no seu manuscrito, a “*gramática de la lengua Chiquita*” que está nas mãos de Guillermo de Humboldt, a dificuldade da linguagem chiquitana distinta entre homens e mulheres: “la dificultad que mas, ponderan en la Chiquita comúnmente diciendo, que las mujeres hablan lengua distinta de la de los hombres” (manuscrito de Camaño: 4 in: Falkinger, 2002b: 125 e 2002a: 43). Depois D’Orbigny afirma o mesmo:

“Bastante suave, **la distingue esta particularidad**: que cada uno de los dos sexos usa palabras diferentes para designar los mismos objetos. [...] así un hombre expresa la idea de padre por la palabra *lyai*, en tanto que una mujer que quiera expresar esta idea se servirá de la voz *Yxupu*” (D’Orbigny, 1990 [1945]: 7).

A língua chiquitana continua sendo um desafio para os linguistas. As pesquisadoras dessa língua no Brasil ainda não chegaram a uniformizar com os Chiquitanos uma escrita, o que traz grandes problemas para o seu uso na escola. Na Bolívia a linguagem de San Antonio de Lomerío se oficializou sem levar em conta a tradição da língua escrita desde o tempo dos jesuítas. A recuperação da língua chiquitana (*vesüro*) para muitos Chiquitanos constitui o princípio de reconstrução de sua identidade. Por isso é pertinente a expectativa da língua materna enquanto base da linguagem feminina que será elaborada para os momentos ritualizados dos homens.

“Hombres distinguen obligatoriamente una parte de los nombres, semánticamente definidos ‘Dios, ángeles, hombres y demonios’ como categoría aparte. En esta categoría entran también préstamos del español como ‘apóstoles, santos, cristianos’ [...]. Considerando estas observaciones propongo un cambio en la perspectiva: La versión femenina debería tomarse como forma básica en la gramática de esta lengua y la versión masculina como desviación de la misma” (Falkinger, 2002a: 51).

Com esta sensibilidade feminina os *sermoneros* sentem-se um pouco desajeitados com a possibilidade das mulheres fazerem os sermões em *vesüro*. Porém dizem que precisam colocá-los em linguagem feminina para não passarem por ridículas falando como homens.

I.3.3.1.2 – A língua geral chiquitana dos homens passou para os rituais e a escrita

O quadro abaixo distribui as parcialidades étnicas chiquitanas com a diversidade de nomenclatura e de línguas, o que indica que o tempo fez com que todos estes se sentissem e se identificassem como Chiquitanos. A distinção dos dados em duas datas indica também o fluxo histórico destas etnias na região de Chiquitos.

Línguas faladas nos *pueblos* de Chiquitos (cf. Charupá, 2002: 255):

Etnias Chiquitanas	Outros nomes	língua	Pueblos em 1745	Pueblos em 1767
1. ARUPORECAS		Tao		Concepción
2. BOOCOCAS	Boocas, bohococas	Tao	Concepción	Concepción
3. BORILLOS	Borilos, borulles		San Xavier (1741)	-
4. BOROS		Tao	San Xavier (1738), San José, San Juan Bautista	San Juan Bautista, Santo Corazón
5. CUSICAS		Manasí	Concepción	Concepción, San Ignacio
6. GUAPAS	Guapacas	Piñoco	San Xavier (1738, 1745)	San Xavier
7. LURUPECAS				San Ignacio
8. MANASICAS		Manasí		
9. MOPOVICAS		Manasí		
10. MOTAQUICAS		Piñoco		
11. PAYARAS	Paiyarás, payores, paracás, parayacas		San Xavier (1738)	
12. PENOQUIS	Piñotos, penotos	Penoquí	San José	San José
13. PEQUICAS		Tao	San Miguel	San Miguel
14. PETAS				
15. PICHASICAS		Manasí		
16. PIÑOCAS		Piñoco	San Xavier, San José	San Xavier, San José
17. PIOCOCAS		Tao	San Xavier (1738)	San Ignacio, Santa Ana
18. PIOCOCAS		Piñoco	San Xavier (1738)	San Xavier
19. POGISOCAS	Poojjocas, poxixos	Piñoco	San Xavier (1747)	San Xavier
20. PURASIS	Puntagicas, punajicas	Tao	San Xavier, Concepción	San Xavier, Concepción
21. QUIMES	Quimecas	Piñoco	San Xavier (1740)	San Xavier
22. QUIMOMECAS		Manasí	S. Xav. (1738), Concepción	S. Xavier (1761), Concepción
23. QUITAGICAS		Piñoco		
24. QUIVIQUICAS	Quibiquias	Tao	San Xavier (1738, 1745)	San Xavier
25. SUBERECAS	Subercias, subaricas	Tao		San Xavier (1761)
26. TABICAS	Basucones, basorocas	Tao	San Rafael	San Miguel, Santa Ana
27. TANIPICAS	Taniquipas, tañopicas	Tao	S. Xav. (1738), S. Miguel	San Ignacio
28. TAPACURAS	Tapacuracas	Manasí		Concepción
29. TAUMOCAS		Piñoco		
30. TAUS	Taos, caotos, taotos	Tao	S. Xavier (1739), S. Miguel, S. Rafael, S. Juan Bautista	San Rafael, Santiago, Santo Corazón
31. TUBASIS	Tubasicas	Tao	S. Xav. (1739), Concepción	Concepción
32. XAMARUS	Xamanucas, chamaros, zamalos, samaros	Tao	San Xavier (1738), San Miguel, San José	San José, San Ignacio
33. YIRITUCAS		Manasí		
34. YURUCARÉS	Yurucarecas	Manasí	Concepción	S. Xavier (1755), Concepción
35. ZEMUQUICAS		Piñoco		
36. ZIBACAS		Manasí	Concepción	Concepción

Línguas não chiquitanas faladas na Missão de Chiquitos (cf. Charupá, 2002: 276-7):

Etnias diversas	Outros nomes	Família linguística	Pueblos em 1745	Pueblos em 1767
1. BATASIS	Batasicas	Arawaca	San Rafael	San Rafael
2. BAURES	Burecas	Arawaca	San Xavier	San Xavier
3. CAIPOTORADES		Zamuca		San Juan Bautista, Santiago
4. CARABECAS	Coraberas	Otuqui	San Miguel	Santo Corazón
5. CARAPAENOS		Zamuca		
6. CARERÁS		Zamuca		
7. CHOYARÁS	Choyatas	Arawaca		
8. COSIRICAS		Arawaca		
9. COZOCAS		Arawaca		
10. CUCUTADES	Cururares, cucurates	Zamuca	San Juan Bautista, San Ignacio de Zamucos	San Juan Bautista, Santo Corazón
11. CUPÍES	Cubies, tupís	Arawaca	San Rafael	
12. CURUCANES	Currucanecas	Otuqui	San Rafael	San Rafael
13. CURUMINAS	Curubinas	Otuqui	San Rafael	Santa Ana
14. ECOBARES	Ecorabecas, ecobores	Otuqui	San Rafael	Santa Ana
15. GUARAYOS	Itatines, guadores, guarades	Guaraní	San Xavier, San Miguel	San Xavier, San Miguel, Concepción, San Ignacio, Santo Corazón
16. IMONOS		Zamuca		Santiago
17. MOROTOCOS		Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
18. NAPECAS	Unapes	Chapacura	Concepción	Concepción
19. OROREBATES	Ororobedas	Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
20. OTUQUIS	Otuques	Otuqui	San Miguel	Santo Corazón
21. PAICONES	Paiconecas	Arawaca	Concepción	San Xavier, Concepción
22. PANONOS	Pananas	Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
23. PARABACAS	Tarabacas, paraibas	Arawaca	San Miguel	San Miguel
24. PARISIS	Parresí, parresies	Arawaca	Concepción	San Ignacio
25. PAUNACAS	Paunas	Arawaca	Concepción	Concepción
26. PUIZOCAS	Pisocas	Puizoca	San Rafael	Concepción
27. QUIDAGONES	Quidabonecas, guijjones	Arawaca		San Rafael
28. QUIÉS	Coes	Otuqui	Concepción	
29. QUITEMAS	Quitemos	Chapacura	Concepción	Concepción
30. TAPACURAS	Tapacuracas	Chapacura	San José, San Ignacio de	Concepción
31. TAPIS	Tapios	Otuqui	Zamucos	San José
32. TAPURIS	Tapuricas	Otuqui		San Ignacio
33. TARENÁS	Terenóá	Arawaca		
34. TIEQUES		Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
35. TOMOENOS	Tomdenos	Zamuca		San Juan Bautista
36. TUNACHOS		Tunacha	San Ignacio de Zamucos	Santiago
37. UGARAÑOS	Ugaroños, ugarones	Zamuca	San Rafael	San José, Santiago
38. VERIPONES	Vejiponecas	Arawaca	San Rafael	San Rafael
39. XARAYES	Zarabes, saravecas	Arawaca	San Ignacio de Zamucos	Santa Ana
40. ZAMUCOS		Zamuca	San Ignacio de Zamucos	San Juan B., Santo Corazón
41. ZATIENOS		Zamuca		
42. ZERIVENTES		Zamuca		San Juan Bautista

As diferentes línguas faladas, conforme os quadros acima e abaixo, não foram estudadas e sistematizadas pelos jesuítas como a língua dos Chiquitos (*vesiuro*), por uma questão de concentração na língua geral dos Chiquitos que iriam usar nas relações sociais e nas liturgias.

As diversas línguas das parcialidades étnicas faladas em Chiquitos do quadro acima mostram também as outras etnias que não foram identificadas como Chiquitanas com suas filiações linguísticas. Este trabalho do autor entra numa seara difícil que é a

autodenominação e a denominação das etnias pelos outros. O item “Outros nomes” é um esforço fabuloso de associar os dados históricos e identificá-los para que se possa ver as relações entre parcialidades de etnias e suas histórias, pois a separação de aldeias às vezes vai acompanhada com mudanças de nomes identificada com um cacique ou mesmo como estas parcialidades passam a se identificarem. Na verdade, não fica claro de onde vêm os nomes indicados ou mesmo estes dados não estão mais disponíveis para serem confrontados com as próprias parcialidades, ou seja, estas etnias não são mais encontradas nesta diversidade. Quem escreveu esta história, ou mesmo as diferentes versões desta história são sempre controversas e, para cada etnia, a história que eles viveram faz toda a diferença. A proposta da Missão de Chiquitos foi assumida por estas parcialidades com dedicação de tal forma que se aglutinaram nas diferenças e formaram uma nova etnia a partir desta mescla cultural e de relações matrimoniais usando a língua geral chiquitana.

A escrita durante o período das Missões simbolizava um aspecto da superioridade cultural dos europeus que foi repassada para os indígenas. Como vimos, os Chiquitanos e os missionários se esforçaram para transcrever a língua chiquitana e a usar na liturgia uma vez que o cristianismo caracteriza-se como uma “religião da Palavra”. Os rituais nas igrejas mostravam que havia um poder nas palavras escritas. “Los indígenas vivían en la época jesuítica la sensación de la transformación de su lengua a lo visible, juntamente con la palabra de Dios que les llegaba en forma escrita. Con los jesuitas les llegó una nueva religión y un nuevo estilo de vida” (Falkinger, 2002: 146). As palavras “mágicas” dos rituais levaram a uma tradição de que também os feitiços pudessem estar escritos. Muitas vezes o xamã-pajé Lourenço Ramos Rupe falou com medo do livro de São Cipriano que possuiria orações de feitiços, ou mesmo, o Pe. Lucas Caballero¹⁹⁶ que impediu o ataque dos Quiquiricas aos Chiquitanos com a leitura do *breviário*: “el cual creyendo que en el Breviario estaban los hechizos” (Fernández, 1726: 256). Assim, mesmo que o *sermonero* em *vesüro* não esteja lendo, tem seu caderno aberto diante dele para segurança se perder-se ou mesmo dizer que é palavra sagrada. Observo também que os Chiquitanos gostam mais de orações lidas que espontâneas. No sermão do Arcanjo São Miguel, este toma o assento de José Jusifel (*Luzifero* ou *Lúcifer*) e ambos personagens possuem a capacidade (poder) de escrever:

“Trajo su mesa, su silla, su libro, su tintero, todo y se pusieron a escribir. ‘Bueno’, le dijo Jusifel a Miguel: ‘Bueno, vos Miguel vas a escribir primero, primero vas a escribir’. ‘No’ dijo ‘Ud. tiene que escribir primero, porque está en su casa’ [...]. Entonces escribió Jusifel. Terminó de escribir y leyó su escritura y lo que el iba hablando iban saliendo las víboras, los murciélagos, ranas, todo eso [...]. Se levantó Miguel y se pusieron a pelear. Pelearon. Se cansó Miguel y se acordó lo que le dijo Jesu Christo, y puso la señal de la Cruz en la frente, le puso vuelta y lo tumbó” (Falkinger, 2002: 149).

¹⁹⁶ Fundador de Concepción em 1709.

Os jesuítas, em cinco gerações (77 anos), estudaram a língua chiquitana e elaboraram sua gramática com o objetivo de a usar na liturgia, talvez por isso a versão masculina da língua foi ressaltada, ou seja, os contatos mais intensos dos jesuítas eram com os homens e os padres é que presidiam a liturgia e, ainda, a versão masculina da língua *vesüiro* foi mais estudada e elaborada. Contudo, não deixaram de formalizar a sua versão feminina do *vesüiro*, uma vez que está na base da língua.

“Como sacerdotes, hombres y pregoneros de la palabra de Dios tuvieron que recurrir al language masculino o a ambas formas. Reconocieron el fenómeno pero desconocieron que el language de las mujeres forma el elemento básico e indispensable en esa lengua” (Falkinger, 2002b: 140).

Falkinger que trata as línguas como sistemas abertos que se modificam nos atos de fala, nos intercâmbios comunicativos, supõe que um modelo anterior da linguagem masculina na direção dos rituais foi reforçado pelos jesuítas, o que facilitou a adesão dos mesmos à nova fé, mas não teriam desmerecido a versão feminina:

“El language de los hombres, supongo yo, tenía ya antes de los jesuítas una funcion ritual. [...] Ante eso es interesante y sorprendente que de los rezos, que son textos estandarizados e invariables por ley de la iglesia, existen prácticamente dos formas: una masculina y una femenina. La versión masculina fue elaborada por los jesuitas con ayuda de informantes indígenas, que eran hombres. El idioma chiquitano recibió una normalización escrita y entró a la cultura religiosa popular ya a la mente de la gente por continua y diaria repetición. La versión femenina es la adaptación de los textos al lenguaje de las mujeres por ellas mismas [...] y se practican aún en la actualidad!” (Falkinger, 2002b: 141).

Os antigos inimigos conviviam no mesmo *pueblo* e foram se misturando e aliando com casamentos e falando a mesma língua (Fernández, I, 133-4). A economia dirigida pelos jesuítas era marcadamente agrícola, mas com incremento progressivo da pecuária nas estâncias pertencente à comunidade.

Após a Missa no amanhecer o trabalho no campo (nos *chacos* ou roças e criação) e nas oficinas, as aulas para as crianças em *vesüiro* ocupavam a população até o meio dia. Dependendo dos lugares e das épocas do ano, depois do descanso voltavam ao local de ocupação e reuniam-se às 18 horas para o Rosário. Falava-se o *vesüiro* nos locais públicos, o texto das canções, dos teatros e da liturgia era o *vesüiro*, e as diferentes parcialidades aprendiam logo a língua geral. No início da incorporação de uma nova parcialidade, os caciques traduziam para os membros das suas parcialidades os sermões feitos pelos jesuítas e outras palavras oficiais, mas com o tempo as parcialidades deixavam de falar a língua própria de sua etnia.

Por mais que os Chiquitanos optaram por falar o português quando se encontraram no Brasil, para serem reconhecidos com direitos enquanto indígenas no Brasil, o uso da língua é cobrado deles constantemente e por isso esforçam-se para recuperá-la através da

escola. Chego ao final dessa reflexão a respeito da língua chiquitana dizendo da importância que teve o fado de Dona Clemência Muquissai da Vila Nova Barbecho falar a língua com sua comunidade na presença do juiz de Cáceres, o fazendeiro e seu advogado para convencê-los de que são índios, mas é só mais um sinal diacrítico da sua identidade étnica.

I.3.3.2 - Identidade na Fronteira

“Cê conta, pra ver: varêia tanto, que duas mesmo iguais cê não acha, não... Maria-Maria tem montão de pinta miúda” (Rosa, 1969: 139).

Esta identidade chiquitana gestada na Missão de Chiquitos com suas raízes e heranças apresentadas anteriormente foi sendo reproduzida na história pelos próprios Chiquitanos que se assumiram como tal com um “montão de pinta miúda”. Aparecem às vezes como bolivianos ou brasileiros, como bugres ou até como índios, mas em geral são vistos superficialmente através dos estereótipos criados com intencionalidades precisas. Quando é possível se aproximar para viver com eles, num ambiente de confiança e diálogo, quando não há ameaça, nem perigo de que tomem suas terras e até mesmo suas casas, os detalhes das diferenças vão aparecendo e se mostram lindos como uma pinta de onça ou uma oração que é feita espontaneamente diante de uma imagem de algum Santo que vai revelando seu Deus.

A identidade étnico-cultural Chiquitana se dá ou se realiza também nas fronteiras Brasil-Bolívia, porém é a partir dos Chiquitanos no Brasil que procuro refletir a respeito da identidade étnico-cultural Chiquitana na fronteira, uma herança historicamente marcada na *Missão de Chiquitos*. Como esta identificação étnica Chiquitana surge neste mundo multifacetado de divisões, misturas e diferenças no Brasil e na Bolívia? Seriam os laços de sangue, a lealdade política, a agregação geográfica e territorial, ou as interações entre as pessoas com seus jogos de interesses ou afinidades culturais, históricas, lingüísticas e religiosas... que explicariam a Chiquitania dividida entre a Bolívia e o Brasil? Constatei que este conjunto de fatores articula-se hoje em cada aldeia Chiquitana na fronteira. Isso apresentei, a partir do curussé, no Primeiro Congresso Internacional Chiquitano *La Misión Jesuíta en Territorios de Frontera en América* de 22 a 25 de maio de 2008 em San Ignacio de Velasco, um processo ritual no carnaval, fruto de diferentes relações e influências culturais que tornaram híbrida a identidade Chiquitana. Na construção de uma identificação chiquitana como processo de relação de reforço do que é específico de cada país, elegi o “curussé¹⁹⁷” com suas bandeiras para funcionar como sinal diacrítico desta

¹⁹⁷ Na terceira parte vou tratar deste processo ritual dos Chiquitanos que acontece no período do carnaval, também chamado de *carnavalito* no sábado posterior porque as comunidades periféricas tinham direito aos

tradição anterior ao Brasil e à Bolívia (Leal, 1999: 177-189). A passagem pelo curussé como sinal diacrítico de identificação dos Chiquitanos auxilia a tornar mais compreensível os aspectos teóricos aqui abordados.

As interações indígenas entre diversas etnias com as ações indigenistas dos jesuítas no passado colonial, e outras formas de indigenismo presentes até os dias de hoje (fazendas, FUNAI, Igreja e ONGs que participam de ações junto aos Chiquitanos nas aldeias e nas cidades) fazem com que eles se identifiquem ou não como Chiquitanos.

Para responder às questões colocadas, desejo refletir a respeito das fronteiras fluidas do Brasil com a Bolívia, nas cabeceiras do rio Paraguai, região de Cáceres até Vila Bela da Santíssima Trindade, no Mato Grosso. Trata-se também de um exercício de compreensão da categoria de *nação* a partir dos Chiquitanos¹⁹⁸ que habitam esta fronteira, tanto no Brasil quanto na Bolívia. Pensar o local e o nacional das fronteiras geográficas dos Estados-nação¹⁹⁹ implica numa visão de circularidade de suas fronteiras sócio-culturais e religiosas, uma espécie de “mistura negociada” na formação da Chiquitania no passado e atualmente em vista da demarcação das terras tradicionais Chiquitanas dentro do Brasil. Com isso, parece-me adequada esta discussão a respeito da invenção das tradições nacionais e suas representações das fronteiras na busca de sinais diacríticos para a construção de uma identidade étnica pelos Chiquitanos. Algumas características específicas na formação do Brasil podem ser captadas a partir do Mato Grosso enquanto fronteira. As imagens negativas da fronteira com a Bolívia permitiram historicamente que se estabelecessem marcos que pudessem ser modificados e as etnias indígenas como “nações dentro de nações” fossem ignoradas na sua agência.

Um Estado ou país ou uma Nação não são unidades inteiriças, totalidades ininterruptas e as identidades Chiquitanas em cada comunidade vêm colorindo esta diversidade de possibilidades ao ser brasileiro ou boliviano, estarem nas aldeias ou nas cidades. O panorama mundial está ficando mais global, interligado e mais dividido, compartimentalizado talvez, ocasião propícia para falar deste movimento de fronteiras

tocadores somente no sábado seguinte ao carnaval. O curussé como processo de dança ritual mais próprio para o carnaval recebeu este nome em Porto Esperidião (MT), provavelmente relacionado à palavra chiquitana *kurusürch* (*cruz* conforme o *maestro de capilla* de Santa Ana, Don Januario Soriocó), o sinal religioso que indica o início do tempo litúrgico da Igreja Católica, conhecido como Quaresma.

¹⁹⁸ Os Chiquitanos no Brasil são cerca de 20.000. Na Bolívia, chegam a cerca de 220.000, conforme informação informal de Xavier Albó, assessor do presidente da Bolívia Evo Morales para as questões indígenas.

¹⁹⁹ Os argumentos geográficos e culturais para as definições de fronteiras estão bem marcados na história do Brasil com *locais sociais totais* de grande relevância. Aspectos relacionados aos Guaranis, Ianomamis, Macuxis e outros povos indígenas que habitam o Brasil nas fronteiras com outros países limítrofes poderiam ser abordados num esforço de comparação, contudo, aqui vou me ater à fronteira dos Chiquitano com sua especificidade étnica.

entre o Brasil e a Bolívia com suas migrações tradicionais como é o caso dos devotos de Santa Ana que cumprem seu roteiro da *Romería de Santa Ana* desde 1925 e, em 2007, não puderam mais cruzar a fronteira com os bois, burros e jegues para carregar as doações recebidas. Parte dos Chiquitanos na fronteira possuem carteira de identidade no Brasil e na Bolívia e circulam nos dois lados da fronteira, conforme indica a necessidade de sobrevivência, especificamente a possibilidade de trabalho nas fazendas da região ou em São Paulo.

Alguns sinais desta fronteira Brasil-Bolívia hoje são os Destacamentos Militares que deram continuidade ao que foi criado como divisa no passado, verdadeiras rupturas geográficas entre os Chiquitanos. Porém, isso não aboliu a continuidade religiosa, cultural e étnica Chiquitana. Muitas estradas e caminhos cruzam a fronteira em diferentes lugares. Mesmo que algumas são chamadas *cabriteiras*, pois os cabritos andam por todo lado e conseguem jeitos inusitados para ultrapassar as cercas, os Chiquitanos conseguem se comunicar. Esta metáfora de um tipo de fronteira mostra um aprendizado das formas de lidar com os limites e divisas estabelecidos compulsoriamente. Apesar do conteúdo subjacente de interdito para com a categoria *cabriteira*, uma vez que são usadas para burlar os postos de vigilância oficiais, pois supostamente por ali passam roubos e contrabandos, há um senso comum que perdura através dos séculos na fronteira e chega até a justificar esta existência de “caminhos escondidos”, pois os Tratados foram feitos entre as elites e, se pensarmos bem, a lei é que cria o delito.

Os Chiquitanos sabem que é possível “cruzar a linha” porque a fronteira foi estabelecida pelos Governos dentro de um território alheio. A “transgressão” acontece quando existe uma linha e regras estabelecidas. Mas no passado as linhas eram outras e os parentes que estão nos dois lados da fronteira possuem regras de convivência. As interações sociais que geraram o sentimento de pertencimento ao Brasil ou à Bolívia com suas representações sociais estão presentes como escolhas políticas e históricas que transcendem os laços de sangue neste contexto de fronteiras, mas isso não quer dizer que prescindem das relações sociais e de parentesco.

O direito à diferença aparece com configurações distintas nos diversos contextos de minorias étnicas em relação aos Estados Nacionais. Tenho visto no campo chiquitano as pessoas “mudarem” sua maneira de abordarem seu pertencimento a uma suposta identidade étnica nunca bem definida, processos estes que envolvem a reprodução do próprio grupo étnico. Por isso, convém que a etnificação Chiquitana seja pensada a partir das fronteiras como acima se disse.

A história de reagrupamentos chiquitanos “oficiais” como identidades diferenciadas dentro do Brasil é recente. Algumas atitudes parecem recorrentes nas relações com as instituições do Estado, o que fez com que se organizassem para sobreviver através dos laços de solidariedade tradicionais, ou seja, os laços de parentesco de sangue ou cultural estão presentes na forma como se organizaram nas aldeias rurais, bem como nas periferias urbanas (na Cohab em Porto Esperidião e no Bairro Aeroporto em Vila Bela da Santíssima Trindade). Ali construíram suas casas tão próximas quanto possível dos parentes, encontram-se para a vivência da fé religiosa e dançam o curussé como forma mais ampla de festar e se identificar. As maneiras de se organizarem apontam para as estratégias que os Chiquitanos escolheram para se relacionar com a sociedade brasileira, mas também mostram o modo dos Chiquitanos se colocarem enquanto identidade étnica e sistema de valores compartilhados que experimentam nas suas relações tradicionais.

Este campo de estudo da inter-relação entre etnicidade e identidade associado à cultura e ao nacionalismo auxilia a pensar a construção das identidades nacionais do Brasil e da Bolívia, o papel do Estado na criação e sustento das identidades étnicas subnacionais (que foram feitas com narrativas históricas e culturais de continuidade e homogeneidade) como no caso dos Chiquitanos. O Brasil e a Bolívia, aos poucos, vêm assumindo sua responsabilidade social de conviver democraticamente com as diferenças etnoculturais num mundo globalizado, para reforçar suas fronteiras ou diferenças étnicas, sem sentirem-se ameaçados enquanto países, ou melhor, a plena democracia acontece quando é possível a garantia dos direitos coletivos das minorias étnicas.

As fronteiras nacionais primeiro eram classificações práticas orientadas para a produção de efeitos sociais, representações de regiões concretas que passaram a ser reconhecidos juridicamente:

“a ‘realidade’, neste caso, é social de parte a parte e as classificações mais ‘naturais’ [no sentido da doxa] apóiam-se em características que nada tem de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima. A fronteira, esse produto de um ato jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta” (Bourdieu, 1989: 115).

Um Chiquitano hoje no Brasil trabalha sua identidade nos novos ambientes políticos das fronteiras nacionais que foram se modificando de forma criativa nos últimos anos. Cria assim competência na reconstrução da sua identidade étnica para responder às novas experiências vividas - também de discriminação - por ser considerado “bugre”, “índio” ou “boliviano”. A mobilização da identidade étnica nas ações coletivas está centrada atualmente no Brasil principalmente em quatro aldeias que se afirmam

Chiquitanos e três cidades com alto índice de presença Chiquitana por uma espécie de migração forçada.

Deslocar para as periferias ou fronteiras não só as pessoas, mas também o local da reflexão e da elaboração teórica fazem aparecer o que estava oculto nas tensões sociais que estão presentes quando se encontram sociedades de diferentes tradições e origens, principalmente quando competem pelos mesmos meios de subsistência. No contexto mencionado, os interesses culturais, políticos e econômicos fazem com que aflorem ou não as identidades étnicas.

I.3.3.3 – Identidade elaborada na relação com o outro

“Eu Margarida Maconhão com 74 anos de idade, moradora da Vila Nova, fui moradora da região da Fortuna onde morei na localidade do Córrego Seco e depois mudei para o Morro do Barbecho acompanhando meu irmão Fernandes pois era viúva e tinha 4 filhos [...] e meus filhos João Pinto, Toninho e Maurício sempre trabalharam na Fazenda e são conhecedores da nossa obrigação, o que sempre respeitamos e não estou de acordo com isso de querer ser índios, pois não somos e não vamos trair o Sr. Edir Luciano [...]. Não tenho parentes índios, estão eles mentindo” (Declaração escrita a caneta “pelo advogado” da fazenda e colocada a digital de Dona Margarida e assinada por dois filhos, em 17/05/2009, processo 2006.36.01.001484-2 folha 660).

Não podemos reduzir o “objeto-sujeito” deste estudo à demonstração da variedade das condutas, dos modos de pensamento, das linguagens etc, para satisfazer às exigências atuais do reconhecimento oficial. O retorno ao sujeito e ao sentido das coisas e conceitos levou a perceber o uso da noção de representação superficialmente, “tornou-se um tipo de metanotação comum a todas as ciências sociais – encontrando-se, aliás, até em colunas de revistas –, designando qualquer conteúdo ideativo e podendo aplicar-se incondicionalmente a qualquer objeto ou situação” (Herzlich, 2005: 65). Mas estes limites da noção de representação não impedem sua utilização fecunda no caso chiquitano. A generalidade do nível de análise do discurso emitido em entrevistas individuais coloca o problema da mediação da representação pela linguagem. A partir desses discursos específicos, dessas expressões particulares, busco apreender uma lógica comum subjacente, um código partilhado mais geral no nível das representações sociais simbólicas que orientam a ação humana (Clastres, 1978) que aparecem nas noções compartilhadas dos rituais de devoções aos Santos, por exemplo. Neste nível específico de análise, o individual e o coletivo se interpenetram. “Uma das tarefas do sociólogo pode ser indicar de que modo essas representações estão enraizadas na realidade social e histórica, ao mesmo tempo em que contribuem para construí-la” (Herzlich, 2005: 65).

Os dados presentes na etnografia indicam que a natureza e a cultura são realidades que se interpenetram ou se mesclam nos “donos” das águas (fontes, lagoas, córregos, rios), das Serras, das florestas, assim como os outros elementos do cosmos pertencem à vida dos seres humanos e com estes se identificam

Um aspecto da sociocosmologia específica Chiquitana indica que o mundo está habitado por espíritos: “Água tem dono que protege²⁰⁰”, disse Maria Auxiliadora quando denunciou a destruição do manancial que dá origem ao córrego Encantado. “São João Batista é o dono do fogo” disseram os Chiquitanos quando explicavam porque podiam passar descalços sobre as brasas incandescentes na meia-noite dos dias 23 de junho de 2009, 2010 e 2011. Os deuses (Sagrado Coração de Jesus) e os Santos (Nossa Senhora²⁰¹, Santa Terezinha, São Pedro, São José e outros) possuem relação com a natureza ou o mundo que está habitado por seres que possuem agência na relação com os seres humanos. A partir do que já vimos, podemos pensar o território chiquitano como extensão do corpo humano e da sociedade que se elabora no cotidiano e no espaço concreto das suas aldeias, ou até mesmo parte do corpo dos “deuses” com quem se relacionam. Foi assim que se expandiu o sistema chiquitano que possui uma relação espiritual com os locais culturalmente densos e seus seres vivos. A crença nestes seres (*hitchis*) que povoam as águas, as matas e as serras mostram uma religiosidade Chiquitana associada aos diferentes momentos de sua história que se manifestam nos corpos e nos objetos, nos deuses e nos Santos presentes nas suas imagens²⁰², mas também nos elementos da natureza, pois para os Chiquitanos, os *hitchis* “não-humanos” são representados a partir do humano.

Por isso os Chiquitanos olham para estas paisagens com as quais se identificam e as vêem com *agência* humana, ou melhor, os seres humanos existem no mundo ao qual dão sentido e o simbolizam. A Serra de Santa Bárbara com o Portal do Encantado, ou mesmo a Serra do Baú, do Barbicho ou a elevação destacada no meio da planície chamada Monte Cristo²⁰³ tem outro sentido para os Chiquitanos. A ética do cuidado aparece como forma adequada para se relacionar com a água, as plantas, as Serras, pois uma série extra-humana povoa estes lugares.

As atividades de subsistência dos Chiquitanos, ou seja, as atividades das plantações e da pecuária estão em tensão porque competem pelo espaço e geram também diferentes

²⁰⁰ Texto enviado para ser apresentado na VIII RAM em Buenos Aires, 28/09 a 2/10/2009 e recuperado na terceira parte desta tese.

²⁰¹ Durante uma procissão que atravessou o córrego Encantado, os devotos da aldeia Fazendinha passaram com a imagem de Maria Imaculada e jogaram água do córrego na imagem e a água que escorria era pega para se benzerem e eram colocadas as crianças debaixo desta água benta. Nas festas de São João Batista também sua imagem é banhada antes da meia noite no córrego Encantado e são batizadas as criança antes de passar pela fogueira.

²⁰² Este aspecto será desenvolvido posteriormente.

²⁰³ O pajé Lourenço em diferentes ocasiões falou de alguns personagens da cosmologia chiquitana relacionada aos lugares conhecido por ele. Mencionou que o Monte Cristo pode ser subido, mas há que se negociar com a “mulher de argola”.

modos de pensar e elaboraram identidades entre os Chiquitanos. A criação de gado marca mais a aldeia Fazendinha e a agricultura marca Nochopro Matupama²⁰⁴.

Contraditoriamente, a “regularização” das terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), principalmente na década de 1970, não considerou os Chiquitanos como população indígena e liberou grande parte das suas terras para os fazendeiros, o que deixou os Chiquitanos nas beiras das estradas, dentro das fazendas ou nas periferias das cidades. A FUNAI, enquanto órgão responsável pela questão fundiária dos povos indígenas no Brasil foi acionada quando houve uma demanda pelo território tradicional chiquitano que pressionou este reconhecimento étnico dos órgãos públicos.

Existe um silenciamento dos Chiquitanos através de um processo longo de apropriação das suas terras na zona de fronteira entre o Brasil e a Bolívia acobertados pelas autoridades políticas e policiais brasileiras. As aldeias Chiquitanas que ocupavam esta fronteira de Cáceres a Vila Bela sofreram e sofrem pressão dos que instalaram na região suas fazendas tomando suas terras. Por vezes as pressões de expulsão eram diretas acompanhadas com ameaças de morte, mas em geral eram indiretas, através de preconceitos culturais, principalmente quando os Chiquitanos passavam a trabalhar nas fazendas. Nestes casos as discriminações aparecem de forma sutil associadas ao paternalismo. Diante da insegurança em relação à sua sobrevivência nestes locais, e com a perda progressiva do seu território tradicional, os Chiquitanos proibiam os filhos de falar o idioma tradicional, dançarem o curussé, tocarem ou cantarem músicas tradicionais. Elena e suas filhas Saturnina e Suzilene da aldeia Vila Nova Barbecho falaram que a patroa Elisabete, da Fazenda São Pedro, proibiu-as em 2003 de fazerem seus artefatos (com argila e palha). Pressionadas, chegaram a queimar tudo que tinham de artefatos nas suas casas para não serem identificadas como indígenas. Os patrões também abominavam este reconhecimento por um motivo estratégico, mas os próprios Chiquitanos na época (1999) sentiam como um insulto serem identificados como índios, por isso se usava mais a categoria *bugres* por ser mais aceita e indicava o lugar dos Chiquitanos como cidadãos “civilizados” na Missão de Chiquitos. Esta identificação ficou mais generalizada, pois poderia ser ampliada em contextos hostis com a origem boliviana, mas indica certa

²⁰⁴ Noutro trabalho faço uma análise das aldeias Acorizal e Fazendinha, associando esta ao protótipo da pecuária (Abel), aquela ao protótipo da agricultura (Caim) quando seu Ito ainda morava ali. Vila Nova Barbecho também é predominantemente agricultora e agora adquiriu 3 vacas para leite pela Pastoral da Criança Indígena. Quando os Chiquitanos saem para trabalhar nas fazendas, em geral se dedicam a preparar o pasto ou cuidar do gado. Em São Fabiano e Nossa Senhora Aparecida os Chiquitanos não criam gado, pois não há espaço para isso. No encontro das lideranças indígenas, em Novembro de 2006 na Chapada dos Guimarães (MT), o cacique chiquitano Aurélio Rodrigues Poché falou das pressões que sofrem, algo que foi reproduzido em vídeo: “Nossa área é pequena, não tem espaço... Não vou desmatar mais!”

fragilidade de cidadania chiquitana no Brasil, algo conveniente aos fazendeiros, pois a qualquer momento podiam expulsar para o outro lado da fronteira os que podiam ser categorizados como “estrangeiros”²⁰⁵ e não tinham papéis reconhecendo a posse da terra tradicional e passaram a trabalhar como mão de obra barata. Estes Chiquitanos não seriam cidadãos brasileiros da mesma qualidade dos fazendeiros, por isso, como estratégia, não afirmavam sua identidade étnica para não acirrar a discriminação por parte dos não-indígenas.

O caso chiquitano apontado revela que historicamente essa população foi expropriada do seu território tradicional de forma grosseira quando havia certa resistência²⁰⁶. Isso foi possível por conta dos preconceitos étnicos que levaram a “suprimir” a identidade étnica indígena para assumir a identidade nacional de boliviano ou de brasileiro. Parece-me que isso não é planejado sistematicamente pelos sujeitos locais, mas trata-se de preconceito generalizado que reforça uma forma de exploração social, ou seja, permite discriminar e humilhar, colocar os Chiquitanos em posição de inferioridade chamando-os de “bugres” para poder tomar suas terras e explorar sua força de trabalho.

A autoconsciência étnica chiquitana atual só pode ser compreendida no contexto da legislação brasileira, trabalhada e afirmada a partir da Constituição do Brasil de 1988. As estratégias de sobrevivência são diversas e, muito lentas, é possível afirmar-se Chiquitano (índio) e reivindicar os direitos que advém desta condição no Brasil. Por este motivo, Zé do PT, então vereador em Porto Esperidião, na minha primeira visita a sua casa, no final do ano de 2005, afirmou: “Sou bugre chiquitano e não preciso me envergonhar disso!” Foi o único que teve coragem de afirmar isso numa audiência pública feita na sede do município pouco tempo antes, com a presença de autoridades políticas do Mato Grosso, com a finalidade de dizer que os Chiquitanos não eram índios. Assim bugre ora é preconceito pelos resquícios indígenas subjacentes, ora é afirmação do autóctone ou do originário.

Apresentava-se a possibilidade de evitar a expulsão para a Bolívia ou para as cidades no Brasil, trabalhando nas fazendas que iam se estabelecendo. Aos poucos, muitas aldeias foram sendo divididas, os Chiquitanos espalhados deixavam para trás as aldeias e muitos dos seus costumes, inclusive a língua e suas aldeias foram desaparecendo. A

²⁰⁵ Em 2 de Julho de 2009 o presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a lei que anistia estrangeiros ilegais no Brasil e beneficiou os que estão trabalhando irregularmente no Brasil, dando cidadania brasileira a muitos Chiquitanos que trabalhavam em São Paulo em condições sub-humanas.

²⁰⁶ Um dos irmãos da família chiquitana Militão que mora entre o Quartel Fortuna e o Trevo de Pontes e Lacerda falou-me de como resistiram bravamente às investidas de um militar de Pontes e Lacerda que desejava “usurpar” suas terras. As provocações eram de diversas formas, colocavam o gado em suas plantações... aconteceram conflitos sérios com ameaças e mortes e a conseqüente expulsão deles do seu território tradicional para a Bolívia. O mesmo aconteceu com as famílias da aldeia Acorzinho, Buriti, Figueirinha, próximo da Vila Nova Barbecho.

adaptação a estes trabalhos com certa acomodação neste estilo de vida dependente dos fazendeiros envolvia diversas relações sociais. A nomeação de um Chiquitano casado e acompanhado pela família para gerente da fazenda que organiza o trabalho dos peões solteiros, também Chiquitanos, em geral era estratégico para dominar a região. Às vezes um “branco” vinha como gerente e acabava casando-se com uma Chiquitana que será a pessoa que prepararia a comida para os peões. Casos desta natureza foram gerando certa convivência e uma relação intrincada de parentesco que sustenta a estrutura social na região. O patrão chega nas fazendas de vez em quando com seu *toyota hilux* e deixa as ordens com o gerente que se torna uma espécie de capataz para encaminhar os trabalhos. Os Chiquitanos que não moram nas fazendas do patrão, trabalham em geral na criação de gado e limpando o pasto e voltam para suas aldeias periodicamente para verem suas mulheres e filhos.

O reflexo dessa negação histórica do passado indígena que perpassou as gerações resultou no fato de que parte dos Chiquitanos deseja continuar se auto-identificando como não-indígena para poder ter emprego nas fazendas. Quando são flagrados como “bugres” pelo fenótipo, procuram silenciar. Por vezes reconhecem-se Chiquitanos entre diferentes comunidades ou aldeias ao longo da fronteira, principalmente no lado brasileiro porque alguns assumem e outros negam sua identidade étnica chiquitana, o que gera certa tensão. Este contexto chega a provocar conflitos intra-aldeias, mas em nenhuma delas de forma hegemônica, uma vez que as posições se dividem também diante das vantagens em afirmar ou negar esta identidade étnica chiquitana, agora que estão se estabelecendo os territórios chiquitanos. Um professor de Palmarito que estava no Bairro Aeroporto em Vila Bela da Santíssima Trindade em fevereiro de 2007 perguntou-me pelas vantagens de se identificar como Chiquitano, pois via só conflitos pela frente. Em situações paradoxais, afirmar ou negar a identidade é sempre problemático e não há como fugir dessa tensão instalada atualmente. Este é um tempo privilegiado para esta pesquisa que auxilia a compreender o que está ocorrendo e discernir qual a melhor atitude a tomar. Assim complexa quero mostrar a construção da identidade chiquitana que se elabora na relação com o entorno, mesmo que isso me leve a deixar de lado os que não se identifiquem como Chiquitanos.

Observei que muitas famílias têm dificuldades de assumirem sua identidade chiquitana neste contexto de reassentamento e migrações por causa da nova ordem social que se instalou com a Terra Indígena Portal do Encantado. O pajé Lourenço Ramos Rupe foi narrando o conflito com Dona Teca em 2005 na casa do cacique Aurélio Rodrigues Poche em Santa Aparecida que sua mãe está enterrada na terra tomada por Dona Teca: “Se a senhora tem direito, nós também temos, - disse o pajé - Mamãe está enterrada na porta da tua casa!”

Contudo, a identificação com o catolicismo e suas devoções aos Santos que estão presentes em praticamente todas as casas Chiquitanas, é que está também motivando religiosamente um certo “retorno à terra prometida”. Moisés, São João Batista e Jesus Cristo têm sustentado a identificação dos Chiquitanos da Fazendinha e do Barbecho com um desejo de justiça e paz. O pajé Lourenço Ramos Rupe, em diferentes ocasiões falou que a terra dos Chiquitanos foi colocada por ele nas mãos de Nossa Senhora Aparecida e de São João Batista e os sinais que já chegaram são de que os Chiquitanos retomarão seu território tradicional.

I.3.3.3.2 – Carteira de identidade chiquitana

E eis que os Chiquitanos continuaram a obra da criação!

O contexto dos Chiquitanos na fronteira do Brasil com a Bolívia é de readaptação às novas leis do Brasil, após 1988 e, após Evo Morales na Bolívia. O pertencimento étnico desta parcela da população brasileira é refletida e discutida por eles mesmos e pelos imigrantes que se apropriaram de seu território tradicional. No Brasil, a afirmação da identidade étnica chiquitana parece ser possível para quem se sente protegido em algum local que adquiriu dentro da estrutura de propriedade privada ou quando está longe dos conflitos maiores, ou seja, nas cidades. São Fabiano sentia-se protegido pela ação pastoral das Irmãs Aparecidinhas e dos italianos ligados aos salesianos que lhes garantiram a posse de pequena parcela de terra e de recursos para projetos de poço, escola, trator, lavouras e outros empreendimentos. Contudo, ali negam esta pertença étnica pressionados pelas lideranças locais (Ailton Picada e outros), e subsidiados pela postura dos que financiavam seus projetos que diziam que esta história de serem indígenas só traria conflitos. Para os Chiquitanos que se encontram dentro das fazendas, é praticamente impossível esta afirmação étnica por diversos motivos, a começar pelo fato de que o patrão já não mais o empregará na fazenda, e assim terá que migrar para as periferias das cidades próximas.

Assim, quem nega sua origem étnica chiquitana neste contexto de opressão, talvez afirme o contrário quando mudarem as condições de sua sobrevivência. Isso é compreensível num processo de construções identitárias históricas e culturalmente localizadas. Os que negam sua pertença étnica não representam a totalidade dos Chiquitanos e também não necessariamente todos se considerarão Chiquitanos no futuro. Somente poucos querem conversar a respeito de seu pertencimento étnico como Chiquitanos, algo que é conflituoso para eles neste momento. Contudo, quem deseja este reconhecimento é amparado legalmente hoje no Brasil mesmo que econômica e socialmente a pressão seja contrária.

Há uma distância econômica e cultural entre o mundo indígena chiquitano e o da sociedade envolvente, hegemônica e dominante. O reconhecimento de si mesmo como Chiquitano é uma iniciativa pessoal que precisa ser reconhecida pelos seus pares, o que leva os parentes a reconhecerem-se também. Depois de muito tempo sob a ideologia da integração, a nova cidadania reconhecida pela Constituição de 1988 do índio impulsionou o auto-reconhecimento. Não estou preocupado em mostrar que são índios, pois as categorias nativas de chiquitano, *paico*, bugre, caboclo, camba, boliviano no interior de sistemas de fricção interétnica são indicadores de identidades étnicas. A identidade alienada ou a consciência infeliz voltada para o “mundo dos brancos” tem associado esta identidade étnica Chiquitana ao mundo dos expropriados e explorados e isso tem seu tempo para curar.

O etnodesenvolvimento pensado no Estado-Nação do Brasil se empenha em exercer um papel de indutor de mudanças no interior das comunidades indígenas que desejarem e estiverem situadas no território nacional. O retorno da língua Chiquitana, dos artefatos que remetem aos seus lugares de origem são iniciativas que asseguram sua memória e os preservam para as futuras gerações. Mas o importante é observar que esta cultura Chiquitana é maior do que uma mera fonte de fornecimento de sinais diacríticos e podemos perceber que ela implica uma identidade diferenciada vivenciada e refletida como agência singular.

Na relação dialógica da ética do reconhecimento, o outro é doador de sentido. Assim, a dimensão da etnicidade Chiquitana tem todas as condições de prevalecer na sustentação da luta política pela cidadania num Estado de Direito. Romper com a consciência infeliz é condição para conseguir o respeito de si e o reconhecimento de sua identidade étnica, ou seja, “situar essa luta no rumo da busca pela cidadania, sem ter que abdicar da própria identidade indígena” (Cardoso de Oliveira, 2006: 55).

A identidade étnica é reconhecida pelos que se relacionam num contexto dado e, por exemplo, acompanha os Chiquitanos que vivem nos dois lados da fronteira Brasil-Bolívia, muitos dos quais migraram para as cidades e vivem num contexto urbano. A identidade étnica ou nacional com seus mecanismos identitários subjacentes num mundo globalizado pode ser reivindicada por eles assim que o quiserem. Este pertencimento ou reflexão a respeito da identidade indica as “insistentes peregrinações nos caminhos da identidade étnica” (Cardoso de Oliveira, 2006: 16).

Quando FUNAI quis criar uma carteira de identidade chiquitana para auxiliar na identificação, argumentei que não era necessário este instrumento, mas se este era o encaminhamento, sugeri que se faça o documento de identidade próprio dos Chiquitanos

com cuidado para serem conformes os dados dos documentos de identidade civis que já possuem como cidadãos brasileiros, dada a nova compreensão antropológica de que o Brasil é uma nação pluriétnica e multicultural. Soube que os alunos das comunidades bolivianas de San Vicente e San Antonio del Barbecho tiraram as carteiras de identidade no Brasil para poder estudar na Ponta do Aterro e na Vila Picada (Brasil), como se fossem brasileiros. A duplicidade de documentos poderia trazer mais problemas para o indígena cidadão no Brasil e no exterior. Porém, para efeito de alcançar os benefícios aos quais os Chiquitanos têm direito como indígenas no e do Brasil, penso que o reconhecimento de seus pares é fundamental.

A concepção de identidade que assumi aqui não diz respeito a um núcleo coletivo estável de etnicidade e cultura, mas a uma identidade construída ao longo de discursos, práticas e posições que podem ser antagônicos e se cruzarem nalgum momento. “As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação” (Hall, 2008: 108). Passou o tempo de predominância das ciências naturais para as quais a mestiçagem era um problema e a ideologia reinante era que a mistura enfraquecia a raça. Hoje sabemos que a cultura é que molda a identidade e a mestiçagem é tão antiga quanto a humanidade.

Os povos indígenas desde sempre possuem mecanismos para o que Lévi-Strauss chamou “troca de mulheres”. Vi isso acontecendo entre povos inimigos como os Rikbaktsa e os Cinta-Largas nas margens do Rio Juruena (MT). Assim povos inimigos roubavam as mulheres e este aspecto está subjacente à humanidade, pois sempre provoca risos nos mais diversos ambientes. Penso que muito mais fácil seria a circulação de homens e mulheres entre aliados como fazem os Chiquitanos está de bom tamanho.

No caso da *Missão de Chiquitos* não foi muito diferente: a mestiçagem entre as diferentes etnias das terras baixas da Bolívia é que gerou o que no Brasil chamamos de Chiquitanos. Penso que algumas aldeias ou grupos familiares possuem características de uma ou de outra etnia, mas as conclusões neste campo são inatingíveis e precipitadas. Contudo, não importa muito detectar estas identidades passadas, mas perceber que a mescla é uma realidade física e cultural que fez com que estes povos sobrevivessem num mundo muitas vezes hostil. Ou seja, os Chiquitanos são produto de diversas etnias indígenas que assumiram serem cidadãos no Brasil ou na Bolívia.

Este texto serve para colocar em pauta novos contextos de reflexão antropológica em busca de novas luzes em relação à identidade étnica que tem gerado tantas tensões e injustiças entre os Chiquitanos. Com as mudanças da fronteira muitos Chiquitanos tiveram que optar se permaneciam no Brasil ou mudavam para a Bolívia, mas o que mais

impressiona é que os que decidiram mudar-se para a Bolívia atualmente buscam formas de terem documentos no Brasil para a seguridade social de aposentadoria, escola, saúde... Porém a família de Tomás, paraplégico, que mudaram para San José del Marquito, fugidos das pressões de Hilton Picada, disseram-me que estão na zona neutra da divisa, pois sentem-se brasileiros mesmo morando do lado de lá da fronteira.

Já encontrei Chiquitanos na Bolívia que fazem carteira de identidade no Brasil, mas chiquitanos brasileiros que façam a carteira de identidade na Bolívia parecem raros, mas são direitos possíveis uma vez que a legislação vigente permite até a dupla cidadania, mas não aceita dupla carteira de identidade. Quais seriam as implicações de uma carteira de identidade chiquitana tanto no Brasil como na Bolívia?

II - Os Chiquitanos no Brasil

“O aspecto que mais me surpreendeu e chamou a atenção durante a viagem foi a existência de uma nação indígena na área [...] cuja identidade étnica vem sendo apagada de modo eficiente [...] comunidades de BUGRES que viviam de modo simples, quase primitivo” (Friedlander, 1987: 1)

Estamos aqui iniciando a segunda parte deste trabalho com desejos de que ao pensar os Chiquitanos no Brasil possamos revelar o processo de constituição étnica que está ocorrendo justamente neste espaço e tempo em que algumas aldeias no Brasil reivindicam o reconhecimento de seus direitos à educação e à saúde diferenciadas e ao território tradicional. Como vimos, este aspecto vem eivado da discussão a respeito da identidade étnica. O que torna interessante esta parte do trabalho é que os próprios Chiquitanos nos mostram o caminho da análise, pois estamos numa região de fronteira do Brasil e da Bolívia, lugar privilegiado para pensar as identidades fluidas, mais ainda porque as próprias fronteiras geográficas foram mudando através do tempo. A experiência histórica mostra muitos marcos que demarcaram os limites na divisa, alguns “falsos” na linguagem de Santinho (Vila Bela). Outro aspecto são os caminhos ou as estradas denominadas *cabriteiras* que cortam a fronteira em inúmeros lugares sem a vigilância de oficiais dos Destacamentos Militares ou dos postos de vigilância do GEFRON que insistem em demarcar a fronteira e fazem com que esta fronteira seja mais rígida e “segura”. Mais complexo ainda é pensar as “mulas”, geralmente são as mulheres chiquitanas que levam drogas derivadas da coca para dentro do Brasil, aspecto que pode somente ser tocado aqui, pois são pessoas concretas que se submetem a este trabalho ilícito e humilhante, mas este é tema para outra tese de doutorado. Ou seja, estes e outros lugares por si só legalizam a passagem e acabam por permitir ou incentivar que se atravesse a fronteira política entre dois Estados Nacionais.

No Congresso Chiquitano realizado em maio de 2008 em San Ignacio, as pessoas falavam que a grande novidade que eu estava trazendo aos pesquisadores da Bolívia era a informação de que existiam Chiquitanos organizados em comunidades no Brasil. Os *pueblos* da Missão de Chiquitos de modo algum desejavam estar isolados, havia comunicação intensa entre estes *pueblos* e as comunidades ou estâncias a eles relacionadas. Existe até hoje uma comunidade chamada *Encruzijada* que forma uma cruz de caminhos que ligava Santa Ana com San Miguel, San Rafael com San Ignacio. Também existe outro caminho que é a conexão com Vila Bela e Cáceres no Brasil e, para o outro lado, com Santa Cruz. A conexão com Asunción no Paraguai foi abortada pela administração civil de Charcas e Santa Cruz, pois a administração civil e militar não queria

alguns caminhos abertos como era o caso da Missão de Chiquitos com a Missão do Paraguai. Por outro lado, queriam a ligação com Santa Cruz e Vila Bela.

Vou trabalhar a rede de comunidades chiquitanas na fronteira no próximo item, por isso é importante apontar aqui que esta *rede* está baseada nas famílias, nas relações de parentesco que ligam os parentes de sangue, compadres e afins para formar estas comunidades segundo os usos e costumes dos Chiquitanos. Quero dizer que estes laços de parentesco culturais são de grande importância e se baseiam em histórias consideradas sagradas. No sermão da *Apresentação do Senhor* (2/02), Simeão presenteia sua comadre com um cabrito. José fica anônimo, mas ambos devem respeitar-se porque tornaram-se compadres. Este aspecto é expresso assim: “José, María y el profeta Simeón, deben respetarse mutuamente, puesto que ahora son compadres. [...] Simeón ahora hace un regalo a su comadre, la Virgen María consistente en un cabrito a lo que ella le corresponde con otro regalito que consistía en una palomita” (Rodríguez, Candelas, p. 1).

Alguns Chiquitanos estão resistindo bravamente às pressões dos fazendeiros e políticos do Mato Grosso para negar-se porque sabem que não estão sozinhos, seus parentes mais distantes e pertos estão acompanhando o caminho cristão dos que foram batizados na água pelo pajé e foram oficiados no compromisso matrimonial diante da comunidade que acompanha a constituição de novas famílias que geram novos Chiquitanos. A tradição chiquitana designa especialmente os pais e tios maternos para orientar o novo casal, com atenção especial para a mulher, pois o compromisso de fidelidade é de ambos, mas há um valor especial que permanece através dos tempos na educação que as mães transmitem aos filhos.

Na maneira como os Chiquitanos organizam os recursos que a natureza oferece pelo cultivo da terra ou a criação de gado é outro valor ensinado no dia a dia. O que é abundante tem que ser partilhado. Com isso, também a terra foi passando para a mão dos gananciosos que chegavam do “sul” do Brasil. Para haver uma família, a devoção aos Santos nos oratórios é necessária, esse esquema dos “patronos” das famílias extrapola-se para a comunidade que também tem seu padroeiro. Os Chiquitanos se sentem “filhos” dos Santos padroeiros, de alguma forma são parentes pela devoção. Por isso arrumam até padrinhos para alegrar o Santo e seus devotos com uma grande festa. O que é recolhido para a festa tem que ser consumido ali na festa ou distribuído porque pertence ao Santo e não pode ser comercializado ou vendido. Enquanto tem-se algo para comer a festa continua porque Deus deu para ser partilhado. Esta ética de acolhimento dos *posoka* (visitantes) abriu as portas para os exploradores “brancos” no meio dos Chiquitanos.

II.1 - Uma rede chiquitana de “aldeias” na fronteira

"Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas" (Latour, 1994: 9).

Pensar uma rede chiquitana de “aldeias” na fronteira ou um rosário²⁰⁷ por onde circulam as forças chiquitanas parece adequado à cosmovisão chiquitana, porém não corresponde a uma estratégia organizada dos Chiquitanos que saíam de seus *pueblos* para formarem comunidades em seu território tradicional e viver longe das opressões da administração oficial. Em geral trata-se de iniciativas de líderes que conseguiram aglutinar as pessoas ligadas por laços de parentesco e por vezes mais amplamente etnias descontentes com os rumos dos *pueblos misionales*.

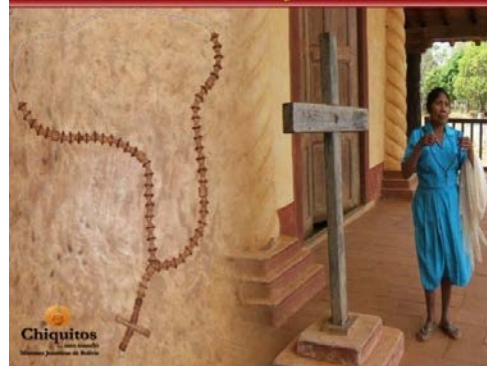
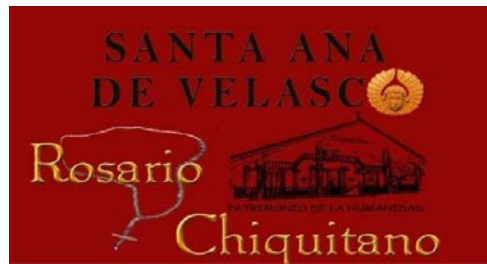
O Concejo Municipal de San Ignacio de Velasco numa ordenanza declarou o rosário chiquitano como patrimônio do cantón Santa Ana. O rosário chiquitano é elaborado com diversas madeiras encontradas pelos artesãos e o fio de fibra de algodão nativo é hilado pelas artesãs de Santa Ana como um elemento de fé religiosa indígena católica desta região. Esta alegoria do rosário com a rede de comunidades chiquitanas recorda que o rosário conecta as comunidades e é utilizado desde séculos

nos atos religiosos, de modo especial quando rezam em *vesüro*.

Nestas imagens gentilmente cedidas por Ricardo Ortiz Gutiérrez estão um torneador e a azucena Joaquina de Santa Ana com o rosário (19/09/2007).

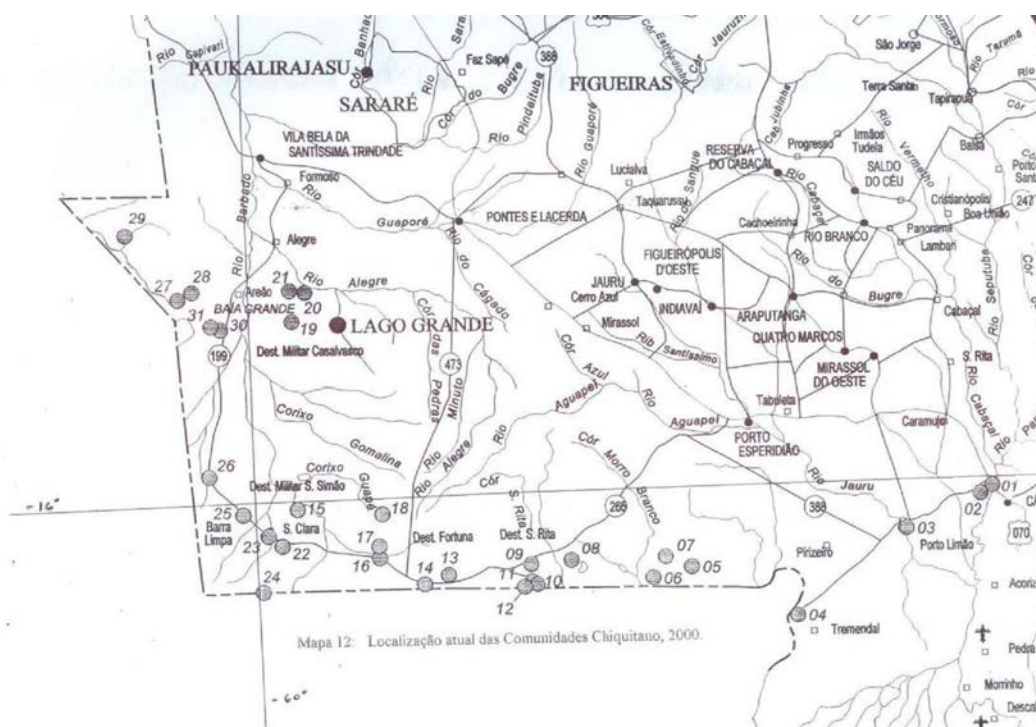
A antropóloga Joana Aparecida Fernandez Silva e o geógrafo indigenista da FUNAI José Eduardo

Moreira da Costa identificaram 31 comunidades chiquitanas no Brasil²⁰⁸ na fronteira com a Bolívia conforme os pontos com numeração no mapa abaixo, indicando o ano de 2000, como referência das pesquisas.



²⁰⁷ A idéia do rosário (*tarorch*) está relacionada à coroa do mundo, pois cada comunidade por onde passa a Romaria de Santa Ana pode ser pensada como uma das 12 estrelas da coroa de Maria a filha de Santa Ana ou uma conta do rosário que serve de guia para chegar de uma em uma ao ponto de origem que é o *pueblo misional de Santa Ana* onde inicia e termina a Romaria em vista da festa patronal e da manutenção do templo ou igreja.

²⁰⁸ “Atualmente são conhecidas 31 comunidade de índios Chiquitano, vivendo em um *continuum* ao longo da fronteira de Mato Grosso com a Bolívia, com uma população estimada em 2.400 índios” (Costa, 2002: 68).



Este “MAPA FÍSICO POLÍTICO E RODOVIÁRIO COM A LOCALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES CHIQUITANO” (Costa, 2000: 52) acima foi publicado no PDPI Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI (2002) e passa a ser uma referência geográfica importante. Áurea Santana (2005: 27) traz este mapa com o Quadro das Comunidades Chiquitanas no Brasil com pequenas diferenças de Costa (2000: 51), na lista de comunidades que adotaremos. Contudo, pude identificar, através de pesquisa de campo e de outros estudos (Verone Cristina da Silva – doutoranda PPGAS/USP), a existência de um número maior de comunidades (aldeias) chiquitanas no interior e nas periferias cidades, pois Várzea Grande, Cáceres, Porto Esperidião, Ponte e Lacerda e Vila Bela.

Em **Várzea Grande**: comunidade São Mateus. **Cáceres (Brasil)**: 01²⁰⁹ Nossa Senhora do Pantanal; na direção de San Matias (Bolívia), 02 Beira da Estrada; 03 Porto Limão, um bairro rural e um assentamento de Reforma Agrária do INCRA; 04 Corixa Grande, próximo ao Destacamento Militar de Corixa Grande; 05 Roça Velha; 06 Baía Bela; 07 Morrinho.

Em **Porto Esperidião**: Santo Antônio, Nossa Senhora de Fátima; 08 Asa Branca (São Sebastião, Quartel Santa Rita); 09 São Fabiano; 10 Vila Nova Barbecho²¹⁰; 11 Acorizinho; 12 Barbecho; 13 Acorizal; Nochopro Matupama; 14 Fazendinha.

²⁰⁹ Esta numeração diz respeito à lista que acompanha o mapa acima e as demais comunidades acrescentadas por mim seguem sem numeração.

²¹⁰ Vila Nova Barbecho está exprimida entre a Fazenda São Pedro e a Fazenda Cometa, há 112 quilômetros da sede do município de Porto Esperidião. Para chegar até a aldeia sai de Porto Esperidião, pegando a BR 074, com destino a Porto Velho, (RO), por 10 quilômetros de asfalto. No trevo, vira à esquerda e começa

Em **Pontes e Lacerda**²¹¹: 18 Vila Nova ou Trevo (Santa Luzia ou Subacção); 19 Bocaina; Pescaria Monte Cristo; Aguapeí; 20 São Sebastião²¹²; 21 San Josema.

Em **Vila Bela da Santíssima Trindade**: 15 Nossa Senhora Aparecida (Santa Aparecida primeiro era chamada Guabi, depois Totaicito, depois Los Bis²¹³; Los Cusis; 16 Santa Lúcia; 17 Furna Linda; 22 São Miguel²¹⁴; 23 São Sebastião; 24 As Cruz (Santo Antonio); Ponta do Aterro (Santa Clara), São Lucas (Santa Maria Felicidade, Laguna El Marco), San Luizito X Nova Florida; São Paulo; 25 Morrinho (Serrito – Tarumã = Motonhoé); 26 Santa Mônica; Santa Laura; Destacamento Militar São Simão; 27 *Palmarito* (20 famílias); 28 *Matão* a 10 km do Quartel Militar Palmarito (24 famílias); Lago Grande; 29 Nova Fortuna (item II.2.3); 30 Destacamento Militar do Exército Casalvasco (*Casalvasco Velho*) e *Casalvasco Novo* (30 famílias); 31 *Cantão* também chamado de Santo Inácio.

No carnaval de 2008 estive na cidade de Vila Bela e visitei as comunidades chiquitanas da Cohab e do Aeroporto e confirmei as 132 declarações enviadas à FUNAI: “Declaro, para os devidos fins de direito e sob as penas da Lei, **que sou de origem INDÍGENA CHIQUITANO da Fronteira, entre Brasil e Bolívia, sendo que estou requerendo os meus direitos quanto a terra em destinação**” (Vila Bela, 23/08/2007). No projeto de pesquisa de Verone Cristina da Silva – doutoranda PPGAS/USP, há referências também sobre o denominado *Km8*, uma comunidade chiquitana no caminho de Vila Bela a Pontes e Lacerda. De Vila Bela para o Norte, Verone menciona outras comunidades na área rural como *Barata* (15 famílias), Assentamento do INCRA *São Sebastião* (30 famílias); famílias chiquitanas em

estrada de chão (MT 265), segue reto até chegar no destacamento militar de Santa Rita. Segue mais dez quilômetros até a comunidade Vila Picada e continua mais dois quilômetros na mesma estrada e chega onde tinham três placas nelas escritas: Fazenda Marimbondo, Fazenda Buriti e Fazenda Santa Marina II. Vira novamente à esquerda, na estrada que dá acesso a Las Petas. Segue reto cinco quilômetros e já consegue avistar as casas da aldeia à direita, antes de cruzar o córrego Nopetarch. Seguindo em frente mais três quilômetros está a divisa com a Bolívia e um Posto do GEFRON.

²¹¹ Depois das Audiências Públicas de 2005 e as discussões do “zoneamento ecológico” em Pontes e Lacerda (2009) em que o diretor da Escola Indígena Chiquitana José Turíbio Tossué, Soilo Urupe Chué, foi “proibido” de manifestar-se como Chiquitano em plenário, o medo está difuso na fronteira e há apreensão nas comunidades chiquitanas quanto ao seu futuro. *Furnas* no caminho de Pontes e Lacerda ao Trevo ou outras comunidades ou famílias chiquitanas podem ser encontradas na beira da estrada no município de Pontes e Lacerda e Vila Bela mas são difíceis de catalogar pelo medo.

²¹² A fazenda São João do Guaporé estava expulsando as comunidades chiquitanas de São Sebastião e Bocaina em 2000 (cf. Silva, 2008: 122). São Sebastião tinha cerca de 17 famílias que viviam ali desde os anos 50, “quando era sertão brabo”;

²¹³ A fruta do genipapo conhecida pelos Chiquitanos como *bi* (genipa americana) é comestível e é usada para fazer suco; quando verde serve para tingir de azul e preto o corpo dos Chiquitanos. A madeira é amarela e de fácil polimento para móveis domésticos. As folhas servem também para pintar em azul. A resina da casca dissolvida em álcool serve como verniz. As sementes cozidas servem para conter diarreias e hemorragias. Dona Teca tomou estas terras da comunidade chiquitana e recentemente parcelou pequenos lotes para os membros da comunidade; a comunidade possui um cemitério para crianças com os sapatos ou calçados destas crianças amarrados nas cruzes, diferente do cemitério dos adultos.

²¹⁴ Longe da estrada principal estão as famílias Aguillera, Roman, Bazani, em San Miguelito.

assentamentos instituídos do INCRA com apoio dos fazendeiros, como *Bocaina* (21 famílias), oficialmente Nossa Senhora Aparecida; famílias que vivem no assentamento do INCRA *Ritinha* (132 famílias) com os emigrados do Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraná e quilombolas; *Seringal* (200 famílias), um assentamento do INCRA com uma reserva extrativista cultivada desde a década de 1940. Além disso, existem chiquitanos casados com negros, vivendo nas localidades de Fazendinha, também conhecida por Retiro e Boqueirão.

Estas comunidades ou aldeias no interior e nas cidades reproduzem o *ethos* dos *pueblos misionales* em função da *diáspora*²¹⁵ que iniciou depois da expulsão dos jesuítas e continuou de modo mais ou menos intenso, segundo os acontecimentos históricos já apontados no item I.3.3.1 deste trabalho. Tomo aqui esta concepção de diáspora para pensar os Chiquitanos que migraram para as cidades de Santa Cruz de la Sierra, Cuiabá ou São Paulo de modo especial porque saíram de seu território tradicional. Contudo, quando migram dentro do seu próprio território tradicional, parece-me mais adequado falar de *desterritorialização*. Neste caso está subjacente uma estratégia de ocupação ou de luta pela terra quando os chiquitanos saíram de seus *pueblos* e foram formando comunidades na fronteira com o Brasil. E existem outras nuances no caso dos Chiquitanos que devem ser mencionadas: muitas comunidades ou aldeias foram desfeitas na fronteira brasileira e seus habitantes foram mortos, tocados como gado de um lugar para outro ou expulsos pelos que se apropriavam do seu território tradicional. E este processo de desterritorialização dentro do mesmo território tradicional se dá também principalmente associada ao uso da força de trabalho dos Chiquitanos nas fazendas que se instalaram na região.

Sintomático é o fato dos diferentes autores dos mapas pensarem o outro lado da fronteira como um vazio de ocupação humana, corroborando com a fronteira que separa as comunidades chiquitanas até os nossos dias. Vimos no item I.3.3 que nos mapas de origem portuguesa ou brasileira a representação do vazio estava no lado da Bolívia, porém nos mapas de origem espanhola ou boliviana, o vazio se encontrava no lado brasileiro.

Solicitei a estagiária do Museu Rondon (UFMT), Naomi Onga, que indicasse na Bolívia alguns pontos de referência neste mapa para que a Bolívia não ficasse parecendo um vazio, pois ali também existem comunidades e ela acrescentou os dados de um mapa geográfico boliviano que ressaltou o lado de lá. Depois um mapa semelhante foi publicado por José Eduardo Moreira da Costa com parte do roteiro da Romaria de 2003 (2006: 209).

²¹⁵ Esta categoria provém da uma análise dos judeus que foram dispersos depois da destruição do templo de Jerusalém pelo Império Romano no primeiro século do cristianismo.

As comunidades ganharam pontos vermelhos, porém não mudou o número delas. O interesse neste mapa é mostrar um caminho antigo de Santa Ana até Vila Bela passando por Espírito, o que fica evidente em tom verde. Trata-se do *camino misional* trilhado pelos Chiquitanos desde o tempo dos jesuítas que tinham suas estâncias nesta região e, conforme os momentos políticos podiam comercializar com Casalvasco e Vila Bela. Impressionante é pensar a continuidade desta rede ou rosário de comunidades na Bolívia, pois ali veríamos uma chuva de pontos vermelhos em toda a Chiquitania. São cerca de 400 comunidades na Diocese de San Ignacio, a grande maioria chiquitana. No item II.1.1 vamos ver o rosário de comunidades, aldeias e estâncias por onde passa tradicionalmente a Romaria de Santa Ana para compreender o sentido desta conexão entre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia.

Nesta metáfora dos *nós* relacionada aos *pueblos* e seus caminhos que as ligam, cada linha²¹⁶ que é trançada para formar uma corda ou trilho (estrada) pode ser pensada como uma das tradições de diferentes etnias que formaram a Chiquitania. As aldeias são os *nós* ou contos do rosário onde o espaço e o tempo se entrelaçam para formar relações mais duradouras, com casamentos e filhos marcando as descendências com os nomes pessoais trazidos de geração em geração. Trocar o nome pode ser estratégico para poder sobreviver neste contexto de fronteiras, como o fez o pai de Lourenço quando soube que estava vivendo no Brasil e não na Bolívia. Noutro momento, voltou ao nome antigo e fez questão de passar este nome aos filhos que foram nascendo no Brasil. As relações de parentesco são fundamentais na formação dos *nós* em cada aldeia que se constitui na fronteira do Brasil com a Bolívia. Da mesma forma meditar os mistérios da história de cada comunidade, porque escolheu tal padroeiro, porque migraram para o lugar onde se encontra, enfim, atualizar a memória pessoal, familiar e comunitária é propício nos momentos de *Romería de Santa Ana* quando a oração do *rosário* é central.

A observação era de que 30 a 40 famílias nucleares viviam próximas dos destacamentos militares tanto no Brasil como na Bolívia porque ali possuíam mais segurança e tinham "permissão" para viverem e plantarem nessas terras (Silva *et all*, 1998). As comunidades Chiquitanas junto aos Destacamentos Militares, cujas terras foram tomadas pelo Exército brasileiro ou boliviano, geralmente aumentaram quando permitido. Seria interessante um estudo aprofundado de como é esta convivência dos militares com os

²¹⁶ As linhas podem ser a história, aspectos das diferentes culturas que participaram na formação da Chiquitania e atuais, caminhos concretos entre as comunidades etc. que dão um colorido todo especial que será o foco da terceira parte deste trabalho, mas agora quero entrar nas classificações na conformação das comunidades chiquitanas.

Chiquitanos, pois não é claro o direito de posse das terras e esta presença gera trocas de assistência à saúde, escolarização e lazer.

Assim, além de fazendeiros, entram nas relações com os Chiquitanos, os militares dos Destacamentos do Exército Brasileiro, instalados na fronteira em locais estratégicos a partir de 1932. De alguma forma estes Quartéis são a autoridade local e dispõem as terras públicas para os índios, permitindo que construam moradias, roças e tenham manejo do gado, assim os Chiquitanos eram identificados como *permissionários*²¹⁷. Conheço um pouco do caso do Quartel Fortuna onde os Chiquitanos buscavam socorro nos acidentes, escola, futebol e igreja. Porém o Destacamento Fortuna já não permitia mais que os filhos que casassem pudessem fazer suas casas e morassem junto dos pais. Observei também que o cacique Cirilo da aldeia Fazendinha criava gado “a meia” para um militar do Quartel Fortuna. Parece que essas relações de parecerias com índios para o manejo do gado eram denominadas de “a meia”, independente do que cada um punha na negociação. Os Chiquitanos dariam a terra e o pasto e cuidavam do gado e o militar punha o gado. No final de cada “safra”, calculava-se o número de bezeros nascidos que eram divididos em partes iguais.

Os Chiquitanos não tinham forças para resistir ao poder de polícia que tomava suas terras, ou a adaptação ao possível era sua forma de resistência. Os fazendeiros vinham para expulsar os Chiquitanos com algum policial dos Quartéis, ou mesmo os próprios policiais tomavam as terras por verem que os Chiquitanos não possuíam “papéis” ou “títulos” das terras que ocupavam. Também não podemos deixar de dizer que muitos casamentos ocorreram entre soldados e índias chiquitanas e as relações de posse da terra se tornavam cada vez mais complexas. Por exemplo, as famílias Tapanache, Ribero, Macoño e Arroyo viviam na comunidade de São Manual, fronteira com San Joaquim (Bolívia) e se mudaram para São Simão (Brasil) quando suas terras foram vendidas, por um esperto “que era mais ganancioso”, como disseram-me os Chiquitanos de Santa Anita.

O cadastramento de quem se reconhece índio Chiquitano nas aldeias Fazendinha e Acorizal (Terra Indígena Portal do Encantado) e Vila Nova Barbecho que fiz através de um trabalho de campo, em setembro de 2006, tinha em vista oportunizar o recebimento dos benefícios das medidas afirmativas governamentais, mas permitiu-me entrar mais profundamente no mundo das identidades negadas, transformadas e afirmadas de diferentes maneiras. Estas são apenas três aldeias de um complexo de comunidades Chiquitanas expressa pela metáfora conhecida através da categoria de *rede* ou *rosário*.

²¹⁷ Além dos militares que receberam terras, outros imigrantes do sul receberam estas terras chiquitanas: “as famílias indígenas foram relacionadas como *permissionárias* e estabelecidas restrições quanto ao uso e ocupação do solo. [...] Muitas vezes, essa distribuição de lotes ocorreu em terras que já lhes pertenciam, franqueando o restante para a formação dos latifundiários” (Costa, 2002: 69).

II.1.1 – Rosário (*tarorch*) de comunidades chiquitanas na fronteira!



“La Romería de Santa Ana viene costurando la frontera entre Bolivia y Brasil!” (Don Lucho).

Rosários chiquitanos em Santa Ana. Imagem cedida por Ricardo Ortiz (19/09/2007).

No trabalho de campo com os Chiquitanos percebi que tradicionalmente rezavam o rosário frequentemente em praticamente em todos os lugares onde viviam e em *vesüro*. Nos domingos pela manhã às 8

horas se reuniam mesmo nas comunidades mais distantes da fronteira e dos seringais para rezar e o rosário era a oração principal. Nas festas patronais, os momentos fortes das orações eram os rosários e os sermões em *vesüro*, quando o padre não vinha para a Missa. E mesmo que houvesse a Missa, o rosário era oração freqüente. Existe na programação oficial das festas o horário em que o *maestro de capilla* com todo o cabildo e os que fizeram os sermões vão para dentro da capela para rezar o rosário de joelhos. Para começar o carnaval, Toninho da Comunidade de Santo Antonio de Porto Esperidião convidou a todos para rezar o rosário. Todos os sábados Vila Nova Barbecho se reúne de noite para o rosário que é preparado com todo cuidado e no mês de outubro e maio todas as noites. Santa Ana também tem este costume. Quando fazem novena por um defunto ou em preparação de uma festa, em geral, o rosário é a oração principal. Na *Romería de Santa Ana*, nos velórios durante as noites o rosário acompanha os toques de caixa e pífano e a comunidade se reconhece nesta oração. São muitas as formas de rezar o rosário.

O Concejo Municipal de San Ignacio de Velasco na *ordenanza* declarou o rosário chiquitano como patrimônio de Santa Ana. O rosário chiquitano é elaborado pelos artesãos com distintos tipos de madeira encontrados em Santa Ana e os fios de algodão nativo são fiados pelas artesãs de Santa Ana como um elemento de fé religiosa indígena católica desta região. Esta alegoria do rosário com a rede de comunidades chiquitanas recorda que o rosário conecta as comunidades da fronteira com o *pueblo* de Santa Ana porque esta oração é utilizada de forma resiliente desde séculos nos atos religiosos chiquitanos em *vesüro*, em espanhol ou em português. D’Orbigny anotou que 23.400 rosários foram vendidos por Santa Ana em 1828 para os Chiquitanos usarem como colar, feitos com

madeira torneada e linha de algodão de 47 a 28 centímetros de longitude (cf. Riester 1971^a: XVI 2).

Aqui vou mostrar um rosário (*tarorch*²¹⁸ ou uma *rede, hamaca* em espanhol, *vaitich* em chiquitano) de comunidades, aldeias, estâncias e pousadas que já serviram de locais para o *volório*, por onde passou ou ainda poderia passar a Romaria de Santa Ana. A Romaria sai de Santa Ana que foi fundada em 1755, quando foi plantada uma cruz no centro da praça, o ato de fé assumido pelos Chiquitanos como símbolo apostólico e passaria pelo *camino misional* costurando as fronteiras: as 3 Ave-Marias seriam rezadas em San José del Sari ou Los Pututos, Los Patos e La Cruz ou na Laguna de los Guarayos para aumentar a fé, a esperança e a caridade e conseguir reabrir o caminho missional interditado.

Em **Espírito** começaria uma dezena do rosário (I²¹⁹) recordando seu mistério próprio e fazendo a oração do Pai Nosso. Seguem as dez Ave-Marias “no fio da meada” do mistério anunciado: **Santa Anita** (1); **San Juan de Macoño** (2); Carmenzita de los Romanes (3), **Sereno** (4), El Carmen de Tuná, **San Pedro - Tuná Viejo** (5); El Toro - Botafogo (6); Pozo del Bárbaro, Las Conchas, Treze de Mayo -Cotoca (7); **San Vicente de la Frontera** (8), **San Luisito**²²⁰ - Nova Florida (Brasil, 9); **San Bartolo** (10); chegando em **Marco Porvenir**, poderia-se rezar *Óh meu Jesus* e o *Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo*.

Os percursos das pessoas pelas comunidades em visita aos parentes, para troca de bens e outros muitos motivos, mas os percursos da Romaria de Santa Ana é um fato social total que costura o território e a identidade étnica chiquitana de forma especial, por isso mais adiante vou trabalhar mais demoradamente sobre os caminhos percorridos pelos Chiquitanos e rever os roteiros da Romaria de Santa Ana ou recordar este rosário de comunidades que coloco graficamente a seguir.

²¹⁸ O dicionário chiquitano do Lomerío remete rosário a: *naxchopiro rusarixh, kumakarixh*.

²¹⁹ Estes números romanos indicam os mistérios do rosário e os nomes em negrito indicam comunidades constituídas e os demais são famílias, estâncias, postos militares ou comunidades desfeitas. Quando existem vários nomes separados por vírgula, indico que poder-se-ia fazer *velório* em um ou outro lugar conforme as circunstâncias e a tradição. Esta sugestão de roteiro é possível com o auxílio de um carro, conforme aconteceu em 2009, 2010 e 2011. O ponto e vírgula (;) indica que o *velório* poderia ser feito elegendo um destes lugares para completar cerca de 50 dias de Romaria.

²²⁰ Na Romaria de 2011, esta comunidade veio a San Vicente para buscar os romeiros quando soube que estávamos ali, mas a decisão era não entrar para esta região do Brasil e só enviamos os calendários.

A segunda dezena do mistério do rosário (II) poderia começar a com o Pai Nosso nesta comunidade de Marco Porvenir que acolhe com grande amor e dedicação a Romaria no outro lado do córrego Encantado. Depois, em **Ascención**²²¹ e no Barrio **Trece de Mayo** iniciam as Ave-Marias (11); segue para **San José del Marquito** (12); **Las Petas** com a capela de Nossa Senhora do Rosário (13); **San Antonio do Barbecho** (14); retorna para **Vila Nova Barbecho**²²² com a igreja de Nossa Senhora de Fátima (15), Destacamento Militar **Santa Rita** e comunidade Aza Branca com a igreja de São Sebastião (16); **Vila Picada** com a capela do Sagrado Coração de Jesus (17); entra para **São Fabiano** com a capela de Nossa Senhora Aparecida (18); e segue para a T. I. Portal do Encantado: **Acorizal**²²³ - Mutacu com a igreja Santa Terezinha (19); **Central** (20). Ali em Nochopro Matupama - Santa Tereza, poderia rezar *Óh meu Jesus...* e o *Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo!*

No **Memorial Espírito Santo** começaria a terceira dezena no mistério deste rosário (III) e o Pai Nosso. Seguem as Ave-Marias passando pelas famílias e comunidades para os *velórios*. Começa na **Fazendinha** – comunidade São João Batista (21); e segue para o Destacamento Militar ou Quartel Fortuna²²⁴ com a capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (22); Aguapey, San José (San Josema), Sapocó, **Trevo** ou Subacão com a capela de Santa Luzia - (23); seguiria para Belizário, Furnas e Pescaria - Monte Cristo²²⁵ com outras Ave-Marias (24); Furna Linda, Santa Lúcia, Boa Vista (25); Las Piedras - Laguna Las Piedras de Olga Rodriguez (26); **Nossa Senhora Aparecida** (27)²²⁶; Lagoa **São Miguel** (28)²²⁷; São Sebastião de Joaquim, Pedro Ramos (ao lado da estrada, 29); San Bento (ao lado da estrada, 30); Livrai-nos Senhor das pedras no caminho e de todos os males para iniciar bem outro mistério do rosário.

²²¹ Lugar antigo com suas origens no tempo do Governador Sebastian Ramos, mas fundada oficialmente como comunidade por lideranças ligadas a Santa Ana, em 1894, com a tradição dos *chinizes*, músicas com caixa, flauta e pífano, sermões em Chiquitano e outros aspectos típicos.

²²² Em Las Petas passa pelo posto militar na Bolívia e entra no Brasil, município de Porto Esperidião, com a barreira do GEFRON. San José del Marquito é uma comunidade chiquitana boliviana com alguns brasileiros na zona neutra. San Antonio del Barbecho é uma comunidade chiquitana que possui moradores nos dois lados da fronteira.

²²³ Aqui entra na Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado criada pelo governo federal em 30/12/2010 e segue pelas comunidades até o Quartel ou Destacamento Militar Fortuna. Na Terra Indígena Portal do Encantado estão as comunidades chiquitanas Acorizal, Nochopro Matupama e Fazendinha.

²²⁴ O córrego Encantado ou Fortuna que entra na comunidade de Marco Porvenir na Bolívia faz no Brasil a divisa do município de Porto Esperidião e Vila Bela da Santíssima Trindade.

²²⁵ Este lugar fica entre Santa Aparecida e a MT 473, estrada do Trevo para Pontes e Lacerda onde estão as comunidades chiquitanas de **Matão** e **Furnas**.

²²⁶ Ou *Santa Aparecida*, inicialmente chamada *Guabi*, depois *Totaicito* e depois ainda *Osbi* (*Los Bis*), nomes que recordam a herança chiquitana. Ali tem um cemitério diferente para os adultos e outro para as crianças, onde estão amarrados nas cruzes os sapatos ou calçados destas crianças.

²²⁷ Fora da estrada principal está San Miguelito, com as famílias Aguillera, Román e Bazan.

Na quarta dezena deste rosário no Brasil, iniciamos por **Santa Clara** - Ponta do Aterro ou Punta Carretera (IV); San Pablo – Aguilera (31); Pachuri; Las Piedras de Borges; San Lucas - Esteban Saucedo (32); Santa Maria Felicidade, Laguna El Marco; San Sebastian (Maria Menece); Punto Retiro; La Cruz - San Antonio (33); Retiro Melgar - Posto do GEFRON (34); Los Cusis, São Sebastião da Mina (35); Santo Antonio, Campina (36); **Morrinho** - Serrito, Tarumã ou Motoñoé (37); **Santa Laura** (38); **Santa Mônica** (39); **São Simão** - Destacamento Militar São Simão (40). Vamos continuar a reza: *Óh meu Jesus... Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo!*

A Romaria entra novamente na Bolívia no quinto mistério deste rosário (V) e volta-se a rezar o *Pai Nosso*, em **San Joaquín** (41²²⁸); **San Ignacio de Coyú** (42); Destacamento Militar Adelantado Retiro de Coyú (43), **Retiro de Coyú** – Santa Elena - Coyú Viejo (44); **San Antonio de Purubi** (45) Texas (46), La Estrella - Victoria, Dolores (47); Quinta Zapato, San Diego (48); El Pantaleón²²⁹, Santa Teresa (49); Los Puquios (50²³⁰). E chegamos novamente em **Santa Anita**²³¹. Glórias sejam dadas por este caminho até Espírito, uma fronteira chiquitana com o Brasil com raízes em Santa Ana que deixou suas fontes em tantos lugares.

Poderia-se agora rezar uma *Salve Rainha* porque mais um rosário desta *Romería de Santa Ana* foi concluído! Os romeiros são então guiados pelo **Espírito Santo** para poder voltar a **Santa Ana** “sãos e salvos” por San Ignacio de Velasco, enquanto o caminho missional não estiver reaberto. Deus seja louvado!

²²⁸ Esta comunidade possui uma afeição toda especial por Santa Ana, por isso também ali poder-se-ia iniciar esta dezena do rosário com o mistério do amor eterno chiquitano. Quando a imagem de Santa Ana chega ali, os devotos trazem a imagem de San Joaquin até a fronteira e fazem as duas imagens se beijarem.

²²⁹ Este caminho de Espírito por Pantaleón é também antigo e era usado para ir a *los gomales*: seguia por Los Puquios, Las Petas de Pantaleon, La Piedra Pelada (Tamaioña), La Piedra Redonda (Soriocoma), Valcasa (Pascana), Santa Rosa, Santa Ana de Miraflores, Barro Brabo, Consuelo, Buena Hora, Marfil, San Nicolás de Cerrito, San Lorenzito de Soliz, Ascención de Macoño, Taquaral, Pesoé, Espinal e, no Brasil, *Palmarito* (20 famílias); *Matão* a 10 km do Quartel Militar Palmarito (24 famílias); Lago Grande; Nova Fortuna (item 2.2.3); Destacamento Militar do Exército Casalvasco (*Casalvasco Velho*) e *Casalvasco Novo* (30 famílias); *Cantão* também chamado de Santo Inácio e Vila Bela. Estas comunidades também poderiam ser uma dezena do rosário da Romería de Santa Ana, mas atualmente estão mais ligados a San Ignacio de Velasco.

²³⁰ Esta numeração de 1 a 50 é uma seleção não arbitrária porque foram eleitas de preferência as comunidades por onde a Romaria já passou e somente algumas estâncias de maior relevância na história da Romaria. Como já mencionei poderiam ser eleitos outros lugares e geralmente acontece uma nova seleção de lugares a cada ano por causa de diferentes motivos já mencionados. O início de uma nova dezena é associado a um novo mistério do rosário, por isso foram cuidadosamente escolhidos “núcleos congregadores” (Silva, 2004: 46; 2008: 121-123), dentro da perspectiva da professora Joana Fernandes da Silva (2008). Claro que para mim ficou evidente no trabalho de campo que os núcleos principais são os *pueblos misionales* e as comunidades maiores nos dias de hoje.

²³¹ Esta comunidade se sente irmã de Santa Ana e está dividida em duas porque a Assembléia de Deus ligada a São Paulo (Brasil) criou também ali uma igreja e formam uma comunidade à parte.

Quando o tempo é curto, a *Romería*²³² vai somente para lugares em torno de Santa Ana, como se o rosário fosse somente uma dezena que poderia contemplar o velório nos *pueblos* de San Rafael, San Miguel e San Ignacio, ou mesmo passando somente pelas comunidades da paróquia de Santa Ana. Como o *camino misional* de Santa Ana até **Espíritu de la Frontera** foi bloqueado em 2008, a Romaria passou Encrucijada - Natividad (1), San Lorencito del Teré (2), Paraíso, Alta Vista, para chegar ao *pueblo* de San Ignacio (3), e depois seguiu por San Miguelito y San Luis Gonzaga de Monte Carlo para chegar a Espíritu. Em 2010 novamente passou por *el Pueblo de San Ignacio*, só que retornando pela estrada de San Luis de Francia, San Francisco de Guarió (4), Suponema (5), San Antonio de Pailitas (6) e Santa Ana. Depois continuou a visitar as comunidades que pertencem à Paróquia de Santa Ana: Los Pututos (7), San José del Sari - San Jorge, antigo San Josema (8), Guapasito - Santa Teresa (9) e San Fermín (10). Assim, quando não é possível ir à fronteira com tempo, a Romería de Santa Ana pode eleger ou organizar-se para passar por estas comunidades, indo e voltando para Santa Ana, conforme a disponibilidade de tempo dos romeiros ou outras circunstâncias imponderáveis que fazem com que cãas ano a Romaria seja original.

Como já vimos na Introdução, a palavra *rede* é polissêmica, mas o que destaco é a unidade na diversidade que a imagem de rede constitui. Aqui amplio o conceito para uma rede de comunidades ligadas pelos fios e contas de um rosário (*tarorch*) como conceito que acompanha os Chiquitanos. Assim, chamo a atenção para os *nós* que são fundamentais, e as *linhas* ou *fios* que são as estradas ou os caminhos que ligam os *nós* para que possam constituir unidades ou mesmo conjuntos aglutinadores de interesses (as organizações sócio-culturais). Cada *nó* é uma aldeia ou *pueblo* interpretado como local privilegiado para que os Chiquitanos se organizem como etnia diferenciada dentro da sociedade nacional, mas nunca de forma isolada. Estes *nós* interconectados estão presentes desde a cidade de Cáceres, passando por Porto Esperidião até Vila Bela da Santíssima Trindade. Além da política interna, no contexto das relações interétnicas, estas cidades são locais adequados para a manifestação dos Chiquitanos diante da sociedade em geral e, nestes meios, exigirem reconhecimento de seus direitos.

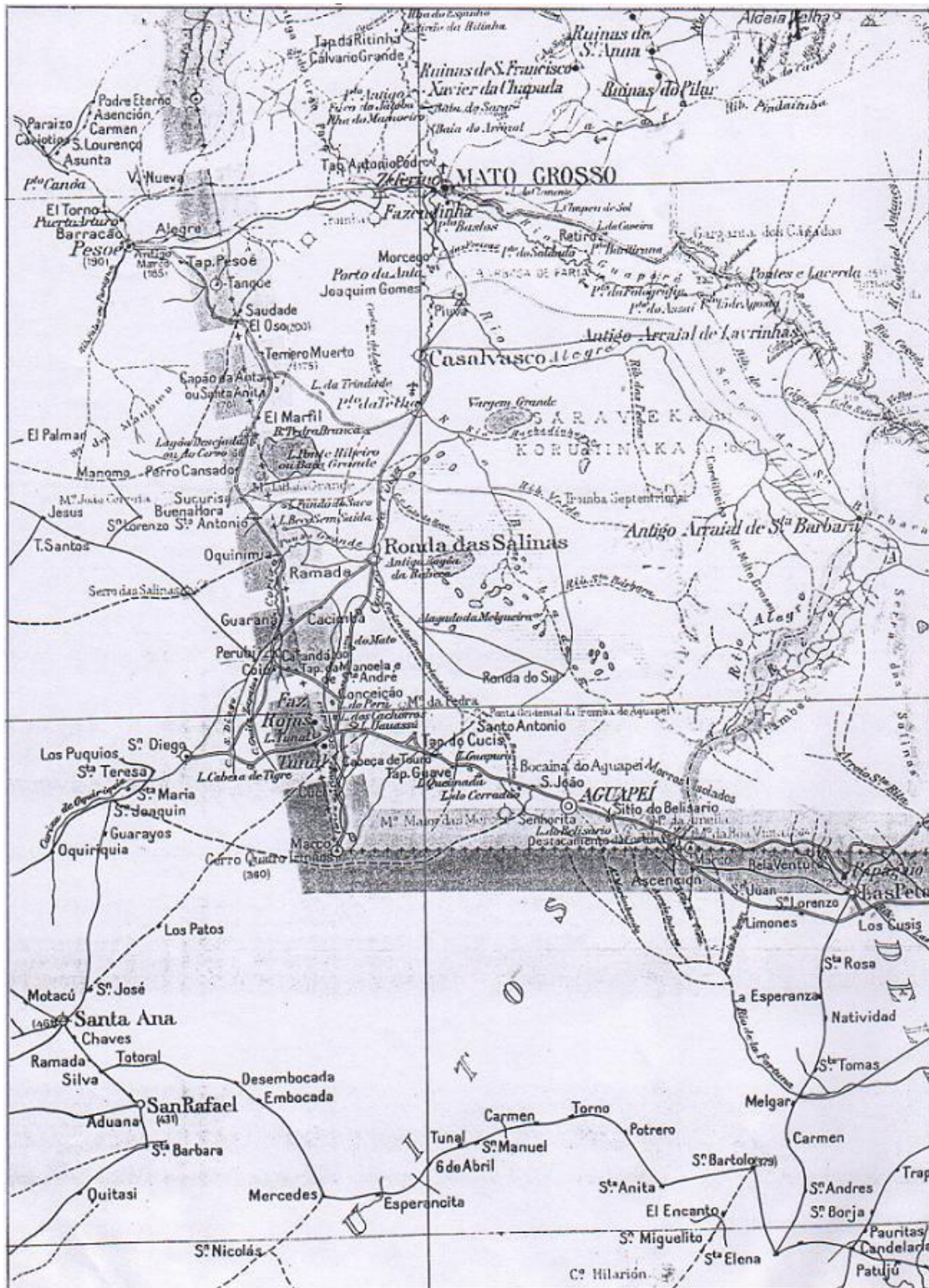
²³² Em 1993, fora de época, a Romaria de Santa Ana passou em **Santa Rosita** (21/09), **Santa Anita de Miraflores** (22/09), **San Roque** (23/09), **Buena Hora**, **Hacienda Triunfo** acolhida por Raul Macoño (24/09), **Mercedes de Soliz**, acolhida pelo alcalde Miguel Morales Masay e o líder Miguel Chué Masay (25/09). E seguiu para a comunidade de **San Nicolás del Cerrito**. Também passou pela comunidade **Santa Rosita de Marfil** (27/09/93); **Retiro Costaleite** de Raul Ramos (29/09/93); **Ascención de Macoño** (30/09); **San Lorenzito** (01/10); **Propiedad San Jorge** com Carlos Lopes (02/10/93); **Propiedad Belleza** (03/10); **Propiedad Las Petas** e voltou à **Comunidade de Espíritu** (5/10/93).

Por outro lado, o próprio modo como os Chiquitano se relacionam com seu território tradicional rompe com as fronteiras geopolíticas entre Brasil e Bolívia. As aldeias chiquitanas formam esta *rede de nós* no lado brasileiro – sistemas locais dotados de coesão interna capazes de participar de uma conexão mais ampla, *em rede* com as aldeias na Bolívia – mas ultrapassam as fronteiras criadas pelas sociedades nacionais e as fronteiras sociais da exclusão. Os países tendem a fragmentar a Chiquitania com suas fronteiras políticas, mas a reafirmação da identidade étnica chiquitana permite trabalhar as fronteiras culturais, sociais e religiosas que representam *elos (fios ou linhas)* de ruptura e continuidade espaciais e temporais que permitem intercâmbios e fluxos de referência territorial, mediações que marcam a identificação desta população como chiquitana. Os contrastes da dinâmica territorial no lado brasileiro com o lado boliviano apresentam especificidades desta etnia no Brasil marcada pela definição da fronteira há mais de um século e os seus efeitos encontram-se na cultura e na linguagem local.

A Carta Geográfica do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas, na página seguinte, também mostra como os Chiquitanos foram se organizando em pequenas aldeias em torno da estrada que ligava Cáceres e Vila Bela da Santíssima Trindade, ultrapassando a fronteira e ligando-se com os *pueblos* chiquitanos na Bolívia. Destaco nesta Carta Geográfica, elaborado sob a direção de Cândido Mariano da Silva Rondon (1952 in Costa, 2006: 206), a região de Casalvasco (com os índios Saravekas e Koruminakas²³³), Pontes e Lacerda e Vila Bela (na época Vila de Mato Grosso). Acima neste mapa, estão as Ruínas de São Francisco Xavier da Chapada, de Santa Anna e do Pilar, próximo da Aldeia Velha, uma região que foi despovoada, provavelmente depois da exploração do garimpo na segunda metade do século XVIII.

O fato da fronteira seca entre o Brasil e a Bolívia ser feita de linhas retas evidencia que se trata de uma imposição ao imaginário dos Chiquitanos porque nunca viram esta fronteira além dos sinais que foram aparecendo como os Postos Militares e eles foram “dando um geitinho” para continuarem atravessando de um lado para outro com uma certa concordância dos que vigiavam a fronteira. Com o aparecimento das fazendas e as cercas das propriedades privadas também as fronteiras começaram a se tornar cada vez mais rígidas.

²³³ Segundo Meireles (1989: 198) *Casalvasco Velho* foi o único local na região em que oficialmente se estabeleceu um aldeamento para índios, criado no século XVIII pelo governador Luiz de Albuquerque na região do Vale do Guaporé, e que abrigou grupos *Sarabeka* (aruak) e *Koraveka* (*Otuke* do tronco Macro-Jê), oriundos de Santa Ana na Missão de Chiquitos depois da expulsão dos jesuítas, em 1767.



Carta Geográfica do Estado de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas organizada e desenhada no Serviço de conclusão da Carta de Mato Grosso (Ministério da Guerra, Estado Maior do Exército), sob a direcção geral de S. Ex. o Snr. Gen. de Div. Candido Mariano da Silva Rondon e direcção gráfica executiva do Gen. Francisco Jaguaribe Gomes de Mattos (1952).

As comunidades chiquitanas no Brasil foram se constituindo ao longo da antiga estrada que ligava Vila Maria (Cáceres) até Vila Bela. A estrada ou caminho de carroças,

bois, mulas e cavalos, na baixa da fronteira serpenteava em alguns momentos, ultrapassando a fronteira entre o Brasil e a Bolívia para desviar de locais alagados e ligar as comunidades. A estrada MT 265 retificou o trajeto de Porto Esperidião até a Ponta do Aterro, um pouco além da comunidade Santa Clara, tornando-a totalmente brasileira. Os destacamentos militares na fronteira começaram com Fortuna e nada melhor que implantá-lo onde já havia comunidades chiquitanas, pois sua existência indicava que eram locais adequados para viver e ali tinham mão de obra para servirem nos trabalhos mais pesados.

Este aspecto da *rede* de comunidades ocupando tradicionalmente os territórios concretos relacionados às etnias que deram origem aos Pueblos missionais será mostrado no caso da Missão de Santa Ana ligada a Vila Nova Barbecho. Agora quero ampliar o aspecto da rede para pensar um território compartilhado com os “invasores”, amigos e inimigos.

II.1.1.1 – A *rede* ou o *rosário* se tece num território estriado

“El Mankirush, es con que se designa el matrimonio indígena chiquitano. Mankirush significa más que todo, petición [...] de una persona para comprometer-se en perpetuidad [...]. Los encargados de realizar todo este ceremonial del mankirush, lo hacen los padrinos, quienes les hablan a los jóvenes sobre la responsabilidad que deben tener ambos durante toda su vida” (Rodríguez, *El matrimonio*, p. 1).

Inspirado nas diferenciações entre o *liso* e o *estriado* dos *mil platôs* (Gilles Deleuze, *A Thousand Plateaus*, 1980), a noção de “territórios estriados” parece trazer sentido no modo como os Chiquitanos marcaram seu território com comunidades, roçados e caminhos. A rede de comunidades neste território estriado é histórica e bem concreta, ligado por caminhos que cruzam a fronteira dos países. As redes são alinhavadas pelos acontecimentos concretos, os casamentos entre comunidades fazem com que estas redes se tornem mais firmes e os caminhos entre as comunidades mais trilhados. Entre as práticas tradicionais chiquitanas as festas, e o *curussé* entre elas, faz com que se aproximem comunidades que possuem vidas bastante autônomas. Nas festas de Santo, no Carnaval ou na Páscoa, os Chiquitanos dançam o *curussé*, danças de roda motivadas pelo ritmo dos instrumentos musicais, em geral, fabricados por eles mesmos e bebem *chichas* variadas, entre elas o *alua* de milho. Também acontecem as *procissões*, os *romeiros* acompanham as bandeiras de Santo e as *romarias* rompem as fronteiras físicas e culturais, conectam a *rede* de comunidades que oferece abrigo e alimento para os *romeiros* que vão seguindo a história, revendo parentes e amigos, ligando as comunidades chiquitanas no Brasil e na Bolívia. Estes fatos sociais, políticos, religiosos e culturais vêm constituindo a Terra Indígena do Portal do Encantado como o espaço de geração dos Chiquitanos no Brasil, um

processo intenso de aproximação de alguns aliados e distanciamento de outros que estavam interessados na usurpação do território Chiquitano.

As pressões internas e externas produzem contornos muito particulares do ser Chiquitano, que são reelaborados sempre de novo como um ato político de construção da identidade chiquitana que são observados em diferentes contextos. Vejo que a noção de territorialização permeará todo o trabalho e será olhada com mais vagar na terceira parte quando trabalho a vida boa com terra, água e música, é um processo de reorganização sócio-cultural dentro de contextos específicos fundamental para a identificação indígena chiquitana:

“[...] as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos” (Oliveira Filho, 1999: 23).

A tensão da situação atual dos Chiquitanos no Brasil faz com que muitos fiquem escondidos, porém é grande o número dos que se identificam de uma ou outra forma, e a perspectiva é que muitos outros se identificarão quando a Terra Indígena Portal do Encantado estiver demarcada e os que estão nas fazendas ou nas cidades, fizerem a sua viagem da volta.

Para os que se ocultam ou se recusam a assumir a identidade chiquitana, parece que se trata de uma estratégia de sobrevivência diante das forças dominantes na sociedade matogrossense que querem que os índios Chiquitanos continuem trabalhando em suas fazendas, mas sem a posse da terra. A negação de identidade étnica acontece em diferentes contextos, contudo é recorrente em lugares em que o contexto não é favorável à auto-identificação. Porém o trabalho com os diferentes aspectos da própria identidade, dependendo de interesses mais ou menos circunstanciais, pode ser observado nas atividades cotidianas das comunidades chiquitanas. Também é possível uma identificação étnica chiquitana sem este aspecto da reivindicação do território tradicional como vem acontecendo com as Associações Chiquitanas das cidades de Cáceres e Porto Esperidião.

Bugre é uma designação pejorativa para os indígenas em muitos ambientes no Brasil. No contexto regional a expressão *bugre* tem sido mais aceita que a expressão *índio*, como vimos anteriormente. Na região de Cáceres e Vila Bela, *bugre* também tem o sentido de povo nativo, do lugar. Por outro lado, também é um reconhecimento das diferenças étnicas dos Chiquitanos que ocupam tradicionalmente a região da fronteira de Mato Grosso com a Bolívia. Neste caso, as fazendas tomaram a dianteira na negação da identidade indígena dos Chiquitanos e impuseram um padrão de comportamento marcado pela discriminação. Na historiografia a idéia que se criou a respeito do termo *bugre* para se

referir aos Chiquitanos, também quer dizer a respeito de uma espécie de estágio intermediário entre índio e civilizado, porém leva ao escamoteamento da identidade indígena. Chamá-los de *bugres* contradiz até mesmo as manifestações contrárias ao fato de serem índios, pois se está discriminando, mudando somente a nomenclatura e não negando o fato de serem descendentes dos Chiquitanos, o que lhes dá o direito de serem Chiquitanos quando querem assumir esta identidade. Nesse contexto, tornar estes *nós* mais ou menos intensos passa a ser contingente para os que não se assumem continuamente como Chiquitanos.

A etnografia dos Chiquitanos mostrou-me que para eles fica mais fácil ser e dizer-se *bugre* do que *índio*, porque a categoria *bugre* está mais diluída no inconsciente local²³⁴, enquanto que “índio” é mais pejorativo nos meios não politizados. Percebi igualmente que existe um estranhamento na linguagem dos Chiquitanos em relação à categoria *bugre*, porque continua é uma categoria preconceituosa uma vez que são chamados de *bugres* quando querem inferiorizá-los, ou seja, distingue-se a pessoa com uma carga de desprezo, geralmente em circunstâncias de opressão. Por isso os Chiquitanos que politicamente se afirmam *índios* no contexto da legislação brasileira e boliviana, ainda assim preferem usar a categoria *chiquitano* porque localiza melhor esta pertença étnica e os diferencia dos Nambikwaras, por exemplo. Por outro lado, num momento de conflito por causa da pertença étnica, também podem resvalar para a generalização dizendo que nasceram na Chiquitania.

Não há como fugir da identidade, mas há como trabalhá-la a favor dos que se identificam de uma ou de outra forma para alcançar os benefícios a ela inerentes. Ou seja, a identidade dos Chiquitanos é gerada nas comunidades concretas e permite o acesso a alguns bens do mundo que as cerca dependendo das posturas assumidas pelos Chiquitanos. Por isso, usar o termo *chiquitano* hoje no Brasil para identificar-se etnicamente permite a garantia dos direitos ao território tradicional, mas afasta os preconceitos em relação aos indígenas presentes na sociedade envolvente que têm estimulado os indígenas a omitir a sua identidade étnica. A cultura *chiquitana* só pode ser compreendida no contexto destas relações interétnicas, fruto de interações sociais concretas que se tencionaram de modo mais extremado nos últimos tempos. Contudo, a forma de se organizarem socialmente formando comunidades católicas é um modo de ser *chiquitano* recorrente no Brasil e na Bolívia.

²³⁴ Na terceira parte desenvolvo o que observei em campo: que *bugre* possui uma relação com o desejo de serem cidadãos e usarem também o termo civilizado, pois os Chiquitanos se sentem diferentes dos “índios” que permaneceram na mata e não vieram para as Missões. Os Chiquitanos procuraram demarcar esta diferença desde os inícios aceitando melhor sua identificação no Brasil com o termo *bugre* do que *índio*.

Assim essas comunidades ou *nós* são importantes como seios geradores, pois nestes contextos de aldeias e *pueblos* é que vão se formando os Chiquitanos que vivem tradicionalmente nesta fronteira interligada por caminhos tradicionais, verdadeiras linhas de comunicação destas tradições chiquitanas. Daí a importância das redes de relações para a manutenção destes pontos de encontro.

II.1.2 – Os Chiquitanos formam parte do Brasil

“Los pobladores indígenas no son plenos, de hecho son aún ciudadanos de segunda o tercera categoría” (Rodríguez, *Lengua Chiquitana*, p. 3).

Barbosa de Sá da Vila Real de Bom Jesus de Cuyabá informa que a Câmara decidiu enviar uma comitiva às Missões de Chiquitos para conseguir atrair estes índios já “civilizados” para o lado de Portugal. Atravessaram o rio Paraguai e o Jauru “no lugar chamado as pitas²³⁵ adonde achará caminho seguido dos missionários” (Sá, 1975: 39) e chegaram em San Rafael. O tenente de Dragões Antonio Pinto do Rego Carvalho iniciou em 6/10/1778 a povoação de Cáceres “aonde se congregassem todo o maior numero de moradores possível, compreendidos todos os casaes de índios castelhanos proximamente desertados para estes Domínios Portuguezes da Província de Chiquitos que fazem o numero de 78 individuos de ambos os sexos” (termo de fundação). Foi elevada a *Vila Maria* em 28/05/1859 e a *cidade* de São Luiz de Cáceres em 5/05/1874, “a pouco mais de cem quilômetros de uma fronteira litigiosa” (Rondon, 1938: 24). “Conta cerca de quinhentas casas de construção cerrada por vinte ruas estreitas, mas bem traçadas, e quatro praças” (Rondon, 1938: 26). O SPI não tinha muito interesse com os Chiquitanos porque os considerava integrados nas sociedades de Cáceres, Vila Bela e Corumbá. A fronteira chiquitana ainda estava se definindo e não havia muitas riquezas para explorar na região, por isso são poucos os documentos históricos a respeito das comunidades chiquitanas na fronteira com a Bolívia no século XX. Estes fatos tornam importante o livro do sobrinho do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon narrando sua viagem de Cáceres a Vila Bela com o mesmo espírito positivista²³⁶ que menciona algumas comunidades chiquitanas que encontrou e a preocupação com a fronteira.

Frederico Rondon anota um detalhe pitoresco de Cáceres, menciona os Chiquitanos na margem direita do rio Paraguai, na Fazenda Nacional Caissara: “Bolivianos e Chiquitanos –

²³⁵ No Mapa de 1818 (p. 200) Pitas é também mostrado como afluente do Jauru. Moreira da Costa (2006: 45-112) associa este nome a um grupo indígena Petas ou Kuruminaka, pertencente ao ramo Bororo ou Otuque e fez parte da Missão de San Juan Bautista. O rio Tarumã que desce da Serra de Santa Bárbara passando por Acorizal e a antiga aldeia Tarumã forma o rio Las Petas e a comunidade com este nome à esquerda na Bolívia. Ver também esta localização no mapa de Severiano da Fonseca (1871) nos trabalhos de demarcação da Fronteira. *Petas* designaria também os cágados ou jabotis, na língua espanhola. Também o córrego que passa por Vila Nova Barbecho é chamado Nopetarch, que significa cágado em chiquitano. O nome Petas parece com o nome de outro rio que atravessa a BR 174, e entra no Jauru pela margem esquerda, chamado Pitas.

²³⁶ A respeito do positivismo dos membros do SPI, especialmente do Marechal Rondon, ver Lima (1995).

uns dez homens – repousam em rêdes ou sentados á beira do rancho do pouso. Presos num curral, junto ao rancho, cerca de vinte bois de carro. São carreteiros recém-chegados da Fronteira, que aguardam carga para a viagem de volta” (Rondon, 1938: 35 em 26/11/1936). Aqui uma distinção entre estrangeiros e cidadãos brasileiros parece identificar os Chiquitanos recém-chegados da Bolívia com carros de boi. Caissara tinha 27 casas de pau a pique cobertas de folha de indaiá: “Vive no arraial uma família boliviana, ali instalada há mais de dez anos [Don Egídio Rêdes e dois filhos, José e Samuel], e outra recém-chegada [Fioravanti]. São os estrangeiros” (Rondon, 1938: 41).

O sobrinho do Marechal também tem alguma sensibilidade para ver os indígenas. Os Bororos – Cabaçais são mencionados pelo autor como habitantes tradicionais em diversos pontos da fronteira (Rondon, 1938: 47; 51), geralmente mesclados com Chiquitanos. A Fazenda Cachoeira fica há umas 20 léguas da Foz do Jauru e ali uns trinta empregados construía pranchas e outras embarcações pequenas num tempo que o rio era o grande meio de transporte, e um detalhe: 2.500 litros de aguardente produzidos ali por ano que atraía os Chiquitanos para este local. “Contam-se alguns bolivianos entre os empregados da Cachoeira. [...] A cachaça ainda é a **changa** preferida por nossos infelizes trabalhadores rurais” (Rondon, 1938: 63).

Porto Esperidião e Pontes e Lacerda inicialmente foram dois Postos das linhas telegráficas de Rondon que parecem ter esquecido sua origem indígena, mas foram instalados no sertão somente habitado pelos povos indígenas. O Registro do Jauru ficava a 15 quilômetros a noroeste de Salitre, atual Porto Esperidião que, em 1937, ainda era conhecido como Porto Salitre conforme informação de Frederico Rondon (1938). O general Rondon, em 1907, homenageou o engenheiro Manoel Esperidião da Costa Marques que faleceu no Guaporé, em 1906, renomeando este lugar. Em 1898, Esperidião vai do Registro do Jauru pelo vale do Ribeirão dos Bagres, até os campos do Santíssimo e dali em diante coincidem os traçados da Alta e da Baixa Fronteira até Vila Bela passando pelo Posto Telegráfico conhecido pelo indigenista Pontes e Lacerda.

“Uma rua estreita de ranchos de pau a pique começa a uns cem metros do porto, junto á tapera da antiga estação [...] telegráfica – o único de material (tijolos e telhas). Porto Esperidião tem uns cem habitantes. São quase todos brasileiros, pequenos lavradores e criadores, que se fazem poaieiros, por ocasião da safra. Há cinco bolivianos residindo no porto” (Rondon, 1938: 66-7).

Estes poaieiros arrancam com o *saraqúá*, um ferro cônico manejado com um cabo curto, as raízes de *ipecacuanha*, “a preciosa raiz indígena [...] se encontra em abundância no Registro” (Rondon, 1938: 89) e carregam o *sapiquá* cheio até o acampamento.

“Além das salinas e das minas de cobre situadas perto do Registro [...] por ocasião da guerra com o Paraguai (1865-70), isolados, íamos ficando sem esse condimento. Eles traziam-no em cargueiros e com a maior presteza apuravam boas somas de contos de reis” (Esperidião em 1906: Rondon, 1938: 72-

3). O Major Frederico Rondon segue pela estrada da linha telegráfica, atravessa as águas do Aguapey até o retiro São Caetano. Atravessa o córrego Santa Rita que tem suas cabeceiras na parte meridional da Serra de Santa Bárbara como o Tarumã e descem para a Bolívia. Depois o córrego do Santíssimo com 4 metros de largura e depois o Córrego Fundo. “O correio se transporta em bois e faz a viagem de Vila Bela a São Luiz de Cáceres pela estrada da Linha Telegráfica, passando em Porto Esperidião, em oito ou dez dias” (Rondon, 1938: 78). O boi tanto de cela como o cargueiro tem o mesmo rendimento que o cavalo e os cascos dos bois são mais adaptados para vencerem os atoleiros. Na alta madrugada iniciam a viagem e vão até a hora quente do dia e retornam a viajar no entardecer para os bois agüentarem o tranco.

Registro era um local de aduana e por ali passaram muitos Chiquitanos, tornou-se um povoado acima do atual Porto Esperidião. “Na Areia Branca, a uma légua do Córrego Fundo, a descida se torna mais sensível para o Ribeirão dos Bagres, coletor das águas que vimos atravessando desde a véspera, afluentes do Jaurú, no qual deságua com o nome de Brigadeiro, acima do Registro” (Rondon, 1938: 81). Assim Frederico Rondon segue pelos caminhos antigos para chegar nas comunidades chiquitanas da fronteira.

No imaginário de um carioca, era importante pensar um canal de comunicação entre as bacias do Paraguai e Amazônia: “Entre a Estiva Nova e a Estiva Velha, transpuzemos o divisor de águas mais importante do Continente” (Rondon, 1938: 84). A linha telegráfica foi feita no traçado da estrada velha de Cáceres para Vila Bela. De Porto Esperidião saía outra vicinal para Registro pela margem direita do Jauru, outra do “Santíssimo para o sul cortando o Aguapeí para sair no povoado das Conchas, onde se liga á rêde de carreiras da Fronteira” (Rondon, 1938: 84).

O Aguapey²³⁷ que possui suas nascentes na Terra Indígena Portal do Encantado faz muitas voltas formando pantanais ou *corixas*²³⁸ na época das chuvas e, nas secas, recolhe-se no leito de uns dois metros:

“suas águas, de Julho a Dezembro, se escasseiam extraordinariamente e se subdividem em uma série de lagôas [...] não se deverá continuar hoje a sustentar aquilo que, em 1772, pareceu possível ao Capitão-General Luiz Pinto de Souza Coutinho, isto é, abrir um canal que comunicasse as águas do Alegre e Aguapeí” (Rondon, 1938: 91).

A linha telegráfica de Cáceres a Vila Bela tinha um posto em Salitre que se tornou Porto Esperidião e outro Pontes e Lacerda. O General Rondon anotou as distâncias da Cachoeira em Porto Esperidião, com cerca de 14.511 metros. De Porto Esperidião ao

²³⁷ O rio Aguapey vem desaguar no rio Jauru e o rio Alegre desce para o Guaporé e o Amazonas, ambos nascem no mesmo lugar da Serra de Santa Bárbara, chamada pelos Chiquitanos “a coroa do mundo”.

²³⁸ *Corixa* é uma palavra às vezes também usado no masculino, trata-se de nomenclatura regional na fronteira com a Bolívia para canais por onde escoam as águas de lagos, brejos ou várzeas para um rio próximo.

Córrego das Areias (39 mil metros), até a Estiva Velha (84.502 metros), e a Pontes e Lacerda (126.881 metros). Incrível é o interesse pela precisão positivista:

“A Serra de Santa Bárbara divide as águas do Jaurú das do Guaporé. Manam da vertente oriental desta serra o Aguapeí e o Rio dos Bagres, que correm para leste; da vertente ocidental, o Alegre e o Ribeirão da Estiva Velha, que correm para noroeste. [...] Nas cabeceiras do Aguapeí e do Alegre, que se acham separadas apenas por uma légua de terrenos baixos, é que a serra começa a se erguer para o norte” (Rondon, 1938: 93).

A Fazenda Nacional de Casalvasco, antes Povoação do Rio dos Barbados, a cerca de 7 léguas (54 quilômetros) de Vila Bela²³⁹, tornou-se Casalvasco Velho e ali está o sino trazido de Santa Ana. No outro lado do rio está Casalvasco Novo. Os qualificativos dos moradores como “moreno” ou “crioulo” não permitem ter uma idéia se são Chiquitanos, uma vez que o qualificativo de bolivianos parece ser atribuído quando trata-se de uma migração mais recente da Bolívia, ou seja, pessoas que se sentem ainda bolivianos, provavelmente Chiquitanos. Ali próximo estavam as comunidades de Manga e Joaquina Gomes. O rio Barbados, também chamado de Casalvasco, entra no rio Alegre pela margem esquerda.

“A igreja de Casalvasco ainda tem paredes em pé e algumas portas e janelas sem folhas. [...] Em 1920, a casa grande, cujos alicerces ainda se vêm á esquerda da igreja, ainda estava em pé. A igreja ainda possuía altares. Havia três altares: o da Senhora da Boa Esperança, padroeira do lugar (o altar mór); o de São Lourenço á esquerda, e o de São Pedro, á direita. Naquele ano, a igreja começou a ruir” (Rondon, 1938: 158-160).

A explicação para a decadência, “o índio é o culpado!” é sintomática: “Tudo acabou! Foi isto devido a ter aquele capitão contratado bolivianos para o serviço da péga do gado, ficando aqueles homens de posse daqueles campos que até então não conheciam” (em 1884, cf. Rondon, 1938: 167). Mais adiante, a observação de 1937 que mais me interessa, pois de alguma forma os Chiquitanos passaram a conviver bem nestes seus espaços tradicionais: “Os moradores de Casalvasco vivem tranquilos. Os Bolivianos não os incomodam. ‘Eles fazem as questões suas (deles) lá mesmo na Fronteira” (Rondon, 1938: 160).

Espinhal é um arraial nos campos de São Luiz (San Luizito do boliviano Saldanha), antigo retiro da Fazenda Casalvasco. “Moram no Espinhal: Avelino del Garaña, mulher e filhos; o sírio Faride e mulher, além de agregados chiquitanos de um e outro. Á excepção de algumas crianças nascidas no Brasil, todos são estrangeiros, no Espinhal” (Rondon, 1938: 169, ver fotos abaixo cf. pág. 160a). Com esta citação, seriam bolivianos estrangeiros os que nasceram por lá mesmo que estivessem vivendo como agregados às fazendas no Brasil por muitos anos.

²³⁹ Casalvasco, com “aldeamento para índios” (Anais de 1783) inicialmente conhecida como Ronda de las Salinas a sudoeste da cidade de Vila Bela, tornou-se “ponto de concentração das duas guardas avançadas sobre a fronteira, Salinas e São Luiz” que guardavam duas saídas para a Bolívia (Rondon, 1938: 162). Em 1815 Casalvasco tinha 423 habitantes; em 1818, 404; em 1820, 413 (cf. Pizarro).



XXI

CASALVASCO — As Chiquitas trabalham como domésticas, nas fazendas da Fronteira. Mas também gostam de fazer vida á parte, com sua gente, em rancharias semi-ocultas nas cordilheiras. (Dezembro 1936).

Homens, mulheres e crianças Chiquitanos descalços. Observe o modo típico de se vestirem e construírem suas casas. Imagens publicadas in: Rondon, 1938: 232).



CASALVASCO — Chiquitos. São vaqueiros reunidos na fazenda São Luiz. Fortes, ageis, bons cavaleiros. (Dezembro 1936).

XXII

“Os Chiquitos constituem o agrupamento indígena mais numeroso do Pantanal. Vivem disseminados, nos Municípios de São Luiz de Cáceres e Mato-Grosso, em cujas fazendas e usinas se empregam como vaqueiros ou lavradores. A maior parte, porém, vive na zona fronteira com a

Bolívia, em rancharias de cinco a dez moradores ou isolados, fazendo pequena lavoura ou caçando animais silvestres para o comércio de pele” (Rondon, 1938: 267).

Os dados de 1937 confirmam a realidade atual das comunidades chiquitanas na fronteira, apesar da expulsão de muitas comunidades chiquitanas na segunda metade do século passado, principalmente nos anos 70 e 80. São identificados pelo autor como indígenas, “gentílico”.

“Os Chiquitos vivem, pois, indistintamente, no Brasil e na Bolívia. Consideram-se, em geral, bolivianos, embora este gentílico só se refira aos civilizados daquele país. Na Fronteira, quando não fazem vida á parte, procuram emprego nas fazendas. As mulheres e os meninos que se dedicam á vida doméstica são tranquilos, submissos. Os homens gostam da vida aventureira do vaqueiro e do poaieiro. Levam quase todos a vida de camaradas insolvíveis. Entregam-se muitos ao vício da embriaguez. Gostam da cachaça; mas sabem fazer também uma bebida fermentada de milho – a chicha – que póde causar embriaguez ainda mais forte. Acusam-nos de falsidade e inclinações rapaces” (Rondon, 1938: 268).

Os preconceitos relacionados à sua submissão e embriaguez se reproduzem. Mesmo outros aspectos do trato com esta parcela da população, pois é corrente a afirmação de que para os *cambas* Chiquitanos só é necessário a *guasca* e o *maiz*, nada mais! Também a dificuldade de “montar um negócio próprio” é realidade nas comunidades e *pueblos* chiquitanos, preferem trabalhar como empregados. “Os indígenas (naturales) não podem viver sem patrão, na Bolívia. [...] Compelem-nos ao trabalho, fazendo-os submeterem-se a um patrão” (Rondon, 1938: 269). Os *collas* e os *cruzenhos* (*cambas*) chegaram para estas funções de patrão dos Chiquitanos depois dos jesuítas (1767): “**Collas** são quase sempre os patrões. E desta prevenção participam os civilizados cruzenhos” (Rondon, 1938: 269).

“Assim, vivem os Chiquitos submetidos aos senhores da terra e da ‘plata’. Dizem estes, para justificar a escravidão dos naturais, que os Chiquitos não produzem sem a coação dos patrões. Livres ficam indolentes. Sem embargo, os Chiquitos arcaram com o sacrifício da guerra do Chaco” (Rondon, 1938: 269).

Na região fronteiriça “cuja população, quase toda de Chiquitanos” reina a fome porque o governo levou a força masculina para a guerra (1933-6): “mobilizando os indígenas do Oriente e vindo ali buscar recursos para seu Exército, deu lugar a uma crise de trabalho e produção” (Rondon, 1938: 172-3).

Apesar de Frederico Rondon pensar dentro de um esquema positivista e numa perspectiva evolucionista, chegar a falar do perigo dos Chiquitanos voltarem ao indígena, ou seja, das “recaídas na barbárie”, o texto em seguida dá uma idéia da força que a perspectiva da civilização ocidental teve sobre os Chiquitanos de assimilação e integração:

“Vivendo entre duas Nações civilizadas e a ambas servindo com o sacrifício de seu suor e de seu sangue, os Chiquitos têm o direito de esperar de ambas o acatamento ás tradições arraigadas em seus espíritos de neófitos da civilização cristã, antes de sua integral assimilação, e a acolhida cordial da nacionalidade de sua opção, quando se renderem definitivamente ao assédio inevitável quão benéfico da civilização” (Rondon, 1938: 272).

Os Quartéis ou destacamentos militares foram instalados em diferentes lugares desde a fundação de Vila Bela em 1752 para estabelecer e vigiar a fronteira, principalmente nos anos de 1940-50: “A instalação de destacamentos investidos de missão policial-militar preventiva e, eventualmente, repressiva [...] sua ação nacionalizadora nos Sertões fronteiriços – a Colonização Nacional” (Rondon, 1938: 272).

A estrada da Alta Fronteira foi aproveitada para o traçado da Linha Telegráfica. A estrada da Baixa Fronteira passa pelos campos do rio Alegre e rio Barbados até as vazantes da Fronteira. A linha divisória parte do Morro dos Quatro Irmãos em direção ao Marco do Tarvo. Cinco léguas a oeste da fazenda São Luiz de Casalvasco está o divisor de águas do Barbados e do Tarvo que verte no Paraguá (Paraguá). As águas da Baía Grande, da Baía de São Simão e da corixa São Luiz de Casalvasco e do Espinal correm para o rio dos Barbados. Perto de São Luiz está o

“Retiro de Ortiz, próximo ao Taquaral e, na divisa com a Bolívia, Cuiú. São pequenas fazendas de criação, que reúnem, cada uma, algumas dezenas de almas. Em Cuiú, a linha divisória passa entre a casa e o curral. Pertence esta fazenda ao boliviano Rafael Roca. Fica a dez léguas da Fazenda São Luiz” (Rondon, 1938: 172).

San Ignacio de Coyú²⁴⁰ era uma comunidade com “dezenas de almas” e seu professor reagiu contra a demarcação da fronteira ali, o que gerou a adesão desta comunidade e de Pesoé e estas comunidades acabaram ficando totalmente na Bolívia. A Corixa de Tomuna também estava em litígio entre brasileiros e bolivianos, em 1937 e passou para a Bolívia. Guave estava a cerca de dez léguas a sueste de Salinas e ficou no Brasil: “São vinte moradores disseminados pelas cordilheiras [...] Foi fundado pelo boliviano Maturana, que vendeu as casas a Borbón, há cerca de trinta anos” (Rondon, 1938: 177).

“Partindo de Cáceres, a estrada para o Guave, sempre em território brasileiro, é balisada pelas seguintes localidades: Caissara, Cordilheira, Campo Alegre (Rio Jaurú), Morrinho, Pirizeiro, Areias, Toca-Vaca, Aguassú, Vargem Funda, Virtude, Araras, Córrego de Pedra, Morro Branco, Conchas, Santa Bárbara, Santa Rita, São Pedro²⁴¹, Boqueirão, Barbecho, Retiro, Mutacú, Fortuna, Trincheira, Desengano, Carrapato, Belém, São José, São Pedro e Guave. Algumas destas localidades têm um só morador. Outras têm mais de dez.

São José e Belém têm mais de 15 casas, algumas vendas. São Miguelito, perto de Guave, tem umas seis casas.

Em São José se reúne o povo dos arredores, das roças e fazendas, nos dias de festa. **Predomina nesta zona o elemento indígena – Chiquitos**” (Rondon, 1938: 178, destaque meu).

²⁴⁰ Escutei muitas explicações diferentes para este nome e todas um tanto absurdas. Quando soube que existiu ali uma planta chamada *cayú* ou *acayú* (*anacardo occidental*) cujo fruto é usada para fazer suco, a noz serve para fazer óleo inflamável (combustível e para pintar) e as raízes são medicinais parece-me que a origem do nome do lugar se deve a esta planta. A madeira é usada para fazer utensílios domésticos e a noz pode ser misturado ao cacau para preparar o chocolate.

²⁴¹ Este São Pedro é a comunidade de Chiquitanos que vivia onde hoje está Vila Nova Barbecho sob a tutela de um fazendeiro que os tinha para trabalhar.

Estes caminhos eram intransitáveis em momentos de cheias. E novas trilhas se abriam por lugares mais altos para passar carroças e bois, cavalos e gentes, porém mais distantes. Assim a fronteira seca com a Bolívia está toda palmilhada de trilhas e cabriteiras que cortam de um lado a outro a própria fronteira, isso adaptado ao modo como se anda: a pé, a cavalo, com carroça e boi, de moto, com carro motorizado... A estrada cruzava a fronteira em diferentes momentos e o atendimento religioso da igreja nesta região também seguia a possibilidade de passar por ali um padre, seja da Bolívia ou do Brasil. “Os casamentos se fazem, na maior parte em São Matias ou em Ascención (Bolívia), porque fica mais baratos [...] no Guabe, uma capela em que padres em trânsito, tanto brasileiros como bolivianos, celebram Missas e ministram Sacramentos” (Rondon, 1938: 179).

A *Romería de Santa Ana* e o “correio” eram duas instituições sociais que saíam de Santa Ana para a fronteira. O correio que ia e voltava para San Matias tinha uma função importante de conexão entre as comunidades Chiquitanas. Por isso a azucena Candelária Charupá Suarez (Sucaré) de Santa Ana fala de seu pai Lorenzo Charupá Are (nascido em 1906) e Don Lucho fala do avô Luis Peña Surubi (nascido em 1908) que levavam um mês neste trabalho de levar e trazer cartas até San Matias, passando pelo caminho missional Santa Ana – Espírito cruzando a fronteira em alguns momentos para chegar em comunidades chiquitanas. “O correio terrestre boliviano parte de São Matias e entra em território brasileiro, na Fortuna (Ascención), a cinco léguas de São José. Passa por São José, Candelária, Santa Clara, Aguassú (Los Cucis)²⁴², Santo Antonio e Tuná (Bolívia)” (Rondon, 1938: 181).

Até os dias de hoje Ascención é um ponto de referência e de parentesco de muitas famílias de Chiquitanos brasileiros. “Ascención é um povoado. Cerca de vinte casas de Chiquitos disseminadas na mata, uma pequena praça, invadida pelo matagal, uma capela. Com a guerra, Ascención se despovoou. A maior parte dos moradores bolivianos mudou-se para Mutacú (Brasil), cerca de três léguas da Fronteira” (Rondon, 1938: 183). Também moradores de Acorizal foram morar em Ascención como é o caso da família de Tereza, nora de Dona Rosária do Acorizal.

O marco do morro Boa Vista não é aceito como divisa por muitos bolivianos que dizem ser limite “o Córrego da Fortuna, um pouco mais para o interior do Brasil” (Rondon, 1938: 184). Este córrego Fortuna é chamado pelos Chiquitanos de Encantado, mas os militares que estabeleceram ali o Quartel Fortuna para ocupar este lugar de conflito com armas, passou a chamá-lo assim. Saindo de Ascención “chegamos ao Tarumã. Uma casa ao lado de uma

²⁴² *Los Cucis* tinha uma capela. No livro de batismo de Santa Ana existem registros de batismos ali em 1918. Foi um tempo também estância de José Gomes “que tenía poder como corregidor e llamaba a la gente para trabajar” (Luciano Macoño de San Vicente, em 21-03-2011). Ficava entre San Simón e Serrito que se tornaram Quartéis Militares do Brasil. Na época, havia um Quartel de Bolívia chamado Tuná que foi mencionado em seguida e que estava entre San Juan de Macoño e o San Pedro atuais, distinto do Tuná Nuevo no caminho de San Rafael para Ascención.

roça. Dois caboclos. O Córrego do Tarumã dá o nome ao sítio. Dario Garcia, dono da casa é sapateiro e seleiro” (Rondon, 1938: 184-5). Interessante é acompanhar o Major Frederico Rondon nesta estrada da fronteira e reconhecer esta presença tradicional dos Chiquitanos por onde ele passou. Não se pode é pensar que ele passou em todas as comunidades chiquitanas existentes, pois muitos Chiquitanos viviam em diferentes lugares, às vezes mais afastados das vias principais, como a etnografia tem mostrado.

“Dario Garcia e seu companheiro chiquitano, José Pocuvequí²⁴³, falam-nos de coisas da Fronteira, narrando os últimos incidentes havidos entre autoridades de Las Petas e emigrados bolivianos, no Papagaio²⁴⁴ e no Barbecho.

O povoado do Papagaio fica na linha divisória, mas em território boliviano, cerca de tres léguas do Tarumã. São umas seis casas. Tem um morador brasileiro, Antonio Aires. Os demais são bolivianos: João Ventura, Mercês (viuva), Tereza (viuva), Simão e Matilde (viuva). Curioso povoado de viúvas, á beira do correntoso Tarumã” (Rondon, 1938: 272).

A aldeia Chiquitana do Acorizal foi bem registrada por Frederico Rondon em diferentes momentos.

“Mutacú é o mesmo Acurizal. Fica a duas léguas do Tarumã e a tres de Ascención, ao norte da estrada Ascención-Tarumã. Os Espinosas, emigrados bolivianos, ali se instalaram, por ocasião da guerra do Chaco, com pequena criação de gado. Vivem também no Acurizal os bolivianos Antônio Penha e Salomão Gomes. Mutacú fica a meia légua da fronteira” (Rondon, 1938: 186-7).

Da mesma forma que Ascención, a região da fronteira influenciada por Las Petas possuía incursões dos soldados bolivianos daquele destacamento.

“Partindo do Tarumã, nossa estrada é balisada pelas rancharias do Barbecho e do Boqueirão, distanciadas uma da outra de meia légua, aproximadamente. São moradores chiquitanos (viviendo, segundo a expressão boliviana) e brasileiros, que vivem de lavoura e criação [...] para tomar parte nas festas que os Chiquitanos fazem com freqüência, nos sítios dos arredores de Las Petas” (Rondon, 1938: 187).

“São Pedro é outra rancharia, a meia légua do Boqueirão²⁴⁵, no Brasil” (Rondon, 1938: 188). Santa Rita tinha três casas: de Eduardo, Sebastião e Hemetério de Lara. Passaram na Baía Bela e, no dia 19/12/37, “Almoçamos no Buriti, sítio da viúva D. Ana Ceballos, que ali vive com seus filhos” (Rondon, 1938: 192). Ainda hoje os Chiquitanos vão para este lugar chamado Buriti cultivar seus antepassados porque ali existe um cemitério grande, perto de São Fabiano. “Pousamos na Pescaria, retiro do fazendeiro Luiz Militão, proprietário da Fumaça” (Rondon, 1938:193). Conheci uma família com este sobrenome Militão perto do Quartel Fortuna e eram Chiquitanos, talvez misturados com militares. A sensibilidade dos militares com aspectos

²⁴³ Provavelmente é Poquiviqui, nascido no Guave, não aceitou ir para a Guerra do Chaco: “Tem agora que se haver com os soldados de Las Petas, quando quer bailar e tomar chicha, nos pueblos da Fronteira, onde vivem os seus” (Rondon, 1938: 186).

²⁴⁴ Papagaio era a comunidade dos pais de Adelino Penha, João e Maria Assunta Penha, ficava perto do Jauruzinho, corixa que vai para Las Petas “Este lugar, Papagaio, não tem mais ninguém!”, disse Dona Rosária.

²⁴⁵ Boqueirão é o lugar do tio de Dona Rosária, Simón Jovió, uma campina perto do Barbecho, também está dentro da atual Fazenda São Pedro, que na época era rancharia, uma comunidade chiquitana com rancho para o gado, perto da Vila Nova Barbecho, local do outro lado do córrego Nopetarch onde morou o avô de Elena José Chué e José Turibio Tossuvé que se chamava São Pedro.

da fronteira aparece quando vê que o marco não está, uma légua ao norte de San Matias: “A placa de bronze colocada no marco pela Inspeção de Fronteiras, quando o General Rondon passou pelo Marco-Branco, em 1930, foi arrancada” (Rondon, 1938: 194). Há meia légua do Marco Branco está o sítio de Totóra, “ocupado pelo chiquitano João Xaropá [...] desertor do Exército Boliviano [...] Os Bolivianos chamam **totóra** todo terreno devoluto ou do Governo” (Rondon, 1938: 195-6). Em verdade estes lugares são território tradicional dos Bororos, não são devolutos nem do Governo e se tornaram chiquitanos com os trabalhadores trazidos de Santa Ana e San Rafael para instalar as fazendas do governador de Chiquitos Sebastián Ramos. San Matias tinha uma centena de casas, “é antes um pueblo de Chiquitos” (Rondon, 1938: 198).

Estas informações esparsas confirmam dados de outras fontes com suas visões da fronteira. San Matias que fica numa ponta da fronteira, torna-se local de grande fluxo entre Cáceres (100 quilômetros) e San Ignacio (300 quilômetros). “Numerosos Brasileiros e Bolivianos, civilizados e indígenas, estão envolvidos, há anos, num banditismo ostensivo” (Rondon, 1938: 208). A maior parte da Chiquitania, principalmente na fronteira, é uma região que pertence ao maciço chiquitano, terras alagadas do pantanal, de clima quente e úmido. “Quando se refere a Vila Bela e ao Guaporé, aquele renome de insalubridade culmina sob o rosário de impropérios científicos com que se traduz o quadro nosológico da região, maldizendo-se a terra” (Rondon, 1938: 230).

A malária ou o paludismo, a febre amarela, a varíola, a anquilostomose e as feridas brabas eram moléstias freqüentes na região. As epidemias estão na história oral dos Chiquitanos. Porém não sabem precisar as datas por não estarem anotadas, nem o tipo de doença, mas sabem falar dos efeitos devastadores, diminuindo ou dizimando várias comunidades como foi o caso de São Manuel que hoje é tapera perto da Fazendinha e do próprio Acorizal ou Mutacú. A varíola atingiu toda a região da fronteira em 1907 e em outros momentos. “Desde meados de 1936, grassava a varíola no Descalvado” (Rondon, 1938: 239). O médico A. Calasans na Comissão Rondon, em 1908, menciona 230 pessoas que trabalhavam na seção de Cáceres a Vila Bela, “somente 24 dos expedicionários passaram ilesos da terrível epidemia” (in: Rondon, 1938: 251) de paludismo. “60% dos soldados vindos para estas paragens são indivíduos depauperados, enfraquecidos e muitos sem a robustez física necessária para o serviço; outros sofrendo de moléstias crônicas, sífilíticas e tantos outros em condições de receptividade mórbida” (Rondon, 1938: 233).

Os dados apresentados acima mostram que não existem comunidades isoladas, os *nós* estão interligados em *redes* e os Chiquitanos prezam pela comunicação e o intercâmbio de bens e pessoas, pois querem viver bem, se possível, sem conflitos. As estruturas das casas chiquitanas já indicam o desejo de acolher o que chega (*posoch*) no

átrio (na sua sombra) onde está um cântaro de água e um banco para sentar. Os muitos caminhos entre as comunidades é que dão uma idéia real da concepção de território tradicional chiquitano interligado e conectado desde sempre porque são muito acolhedores e não tem sentido pensar as comunidades como *mônadas* ou ilhas (Sahlins, 1991).

Joana Fernandes da Silva (2008) propõe a existência de seis núcleos territoriais dos Chiquitanos no Brasil para trabalhar a concepção de núcleos articuladores, o que me parecem artificiais. Verone Cristina questiona esta idéia pensando que estes núcleos não são fixos, variam conforme o contexto de uma aldeia para uma pessoa ou ritual. Com a atuação da FUNAI, FUNASA e da Igreja, o Memorial Chiquitano na T. I. Portal do Encantado tende a se tornar um núcleo central dos Chiquitanos porque segue o esquema que eu nomeei de *pueblos* ou *ciudades-santuários* buscando a inspiração nos *pueblos* fundados pelos jesuítas no século XVIII. Consigo alguns fundamentos etnográficos para, no final, falar destes cidadãos chiquitanos “civilizados” ligados a estes *pueblos* e as relações de parentesco se constituem em linhas que fortalecem estes *nós* chiquitanos. Introduzo, porém uma problemática localizando-a na Vila Nova Barbecho, uma malha de relações ligado-a a Santa Ana de Velasco, pois José Turíbio Tossuvé e José Chuvé e a família Muquissai vieram de Santa Ana para a região de São Pedro e Barbecho e Nicolau Urupe é irmão do pajé Lourenço Rup. Contudo, na hora de criar a sala anexa da Escola Chiquitana sediada no Portal do Encantado, Acorizal foi contra e foi difícil trabalhar coordenado com a Central e logo se esforçaram para criar a unidade educativa autônoma na Vila Nova Barbecho.

Os Chiquitanos que trabalhavam em seus sítios ou desenvolviam uma agricultura itinerante nas terras comunitárias tradicionais da fronteira tiveram grandes perdas com o programa de governo de ocupação das terras tidas como devolutas. Com a *Marcha para o Oeste*, muitos Chiquitanos foram desalojados ou expulsos das suas terras com violência, humilhação e falctruas, em geral acobertados pela ideologia do desenvolvimento regional e da modernização da economia e uma certa “certeza da impunidade” (cf. Bandeira, 1988: 275).

Caminhar pelas redes que conectam os diferentes grupos chiquitanos, fazer o diário de campo e descrever as fronteiras e as dificuldades de comunicação e de trocas de um lado para o outro das fronteiras políticas fez-me pensar que as linhas de conexão são fortes o suficiente para se manterem através da história. Meu foco está centrado nas comunidades étnicas, mas informado pela noção de *rede*, pelos caminhos e *cabriteiras* que permitem apreender linhas de transmissão e de tradução entre esferas supostamente tomadas como separadas. As redes de intercâmbio, comunicação e trocas parecem-me mais adequadas

para compreender os Chiquitanos nos dois lados da fronteira como aponta Bruno Latour a propósito da pesquisa antropológica que me auxilia na hora de ligar os fios, seja para confeccionar uma *rede* de pescar ou para dormir.

II.1.3 - Fronteiras de identidades nas *redes* de parentesco entre os Chiquitanos.

“En nuestras fiestas patronales, además de otras fiestas grandes, lo religioso se mezcla con lo profano, y en nuestro modo de vivir y creencias no podemos separar lo uno del otro” (Rodríguez, *Los posoka*. p. 1).

A base das comunidades chiquitanas é a formação de famílias que trocam os filhos nos casamentos e formam redes sólidas de relações e de alianças que permitem a sua sobrevivência neste campo hostil das fronteiras. Está claro que Vila Nova Barbecho consegue manter a sua afirmação étnica chiquitana porque as raízes das famílias Chué, Tossuvé, Muquissai são muito antigas no local e os dois patriarcas seu Lourenço Rup e seu Nicolau Urupê são irmãos. As reivindicações pela demarcação do território tradicional e outras iniciativas enquanto indígenas são apoiadas mutuamente.

O compadrio que é uma instituição religiosa com efeitos sociais muito fortes entre os Chiquitanos acompanha estas relações de parentesco de sangue. Estabelece laços de afinidade, lealdade religiosa e política, por isso articula diversas redes sociais. Saturnina da Vila Nova Barbecho disse-me que superou as dificuldades de relação com sua irmã Suzilene no momento em que a chamou para ser madrinha do seu filho Samuel e passaram a chamar-se de comadre. Como padrinhos católicos passam a cuidar dos afilhados em caso de dificuldades dos pais e, no dia a dia, em caso de morte dos pais, por isso recebem os afilhados em suas casas como se fossem filhos. Os afilhados devem respeito aos padrinhos, do mesmo modo que aos pais, e isso é ensinado desde bem pequenos, juntando as mãozinhas dos bebês para pedir a bênção para os padrinhos, como o fazem com os pais, costume que observei nos Chiquitanos no lado brasileiro.

Os Chiquitanos estão *atravessando* as fronteiras culturais e físicas escolhendo melhores condições de vida, muitas vezes também forçados a migrar²⁴⁶ dos seus locais de ocupação tradicional para cidades ou mesmo para trabalhar nas fazendas que tomaram partes de suas terras. Estive em Porto Esperidião e Cáceres inúmeras vezes e uma vez em Vila Bela para conversar com as pessoas que assinaram declarações se auto-reconhecendo como índios Chiquitanos. Os núcleos urbanos mencionados acima foram fundados com a população chiquitana e para ali os Chiquitanos foram migrando sucessivamente de forma

²⁴⁶ Uso a palavra migrar quando é mais definitiva a mudança, diferente de um deslocamento mais provisório por causa de uma circunstância que faz depois retornar ao lugar antigo. Atravessar de um lugar para o outro mesmo das fronteiras nacionais, ou caminhar pelas trilhas é a forma como se dão estes deslocamentos ou migrações.

mais definitiva. A comunidade de Cáceres, através de Celina Muquissai, filha do atual cacique Fernandes, espécie de “embaixadora” dos Chiquitanos, fazia uma ponte com os Chiquitanos da Vila Nova Barbecho para que a Liminar que determinava a retirada dos posseiros da Terra Indígena Barbecho fosse cumprida²⁴⁷. Em Cáceres, os professores Marilza Garcia Gomes e Isvanei Matucari que teve paralisia infantil, foram se tornando representantes dos Chiquitanos por estarem na frente de uma Associação Cultural Chiquitana que possui o objetivo de manter esta tradição ancestral chiquitana. Seu Antonio Maconho (Toninho) casado com a irmã de Elena de Vila Nova Barbecho e antigo morador de Figueirinha e seu Francisco Massái que tem dois irmãos em Ascención dinamizam as comunidades chiquitanas e os grupos de curussé em Porto Esperidião. Inácio Tomichá, um ancião do Acorizal, nasceu “aqui mesmo no Mutacu, quando ainda não tinha Quartel Fortuna” (entrevista em setembro de 2006), e sua esposa Lourença nasceu na aldeia Tarumã. Ainda muito jovem, Inácio saiu da aldeia Acorizal por causa da febre amarela, tinha cerca de 12 anos e foi para o lado do Barbecho, para a aldeia no rio Tarumã. Ali casou-se e teve os primeiros filhos e voltou com carroça trazendo suas coisas, a esposa e os filhos novamente para o Acorizal. Tempos depois a aldeia Tarumã foi desfeita pelo grileiro de terras Felipe Leite e a família de seu Nicolau que hoje é um núcleo forte da Aldeia Vila Nova Barbecho foi jogada para o Córrego Seco, depois para o Barbecho e finalmente para Vila Nova Barbecho. Antes as famílias de José Chué e José Turbio Tosuvé foram expulsas da comunidade de São Pedro, a família Tomaz²⁴⁸ que está em “zona neutra” entre o Brasil e a Bolívia (San José del Marquito), expulsa do Acorizinho e Natividade Chué Suqueré que viveu ali perto da Vila Nova Barbecho foi expulsa recentemente da Figueirinha por Hilton Picada para o Acorizinho e finalmente, em 2010, foi para Porto Esperidião morar com os filhos. Encontrei seu neto, Gilson Ferreira Rocha, filho de Catarina Chué Salas com a esposa e dois filhos retornando para morar em 2011 na Vila Nova Barbecho. Jacinta Pachuri Batista Sales que foi casada com Juraci Araújo dos Santos Neto, filha de Rosália Batista Soares e Atanásio Pachuri nasceu na comunidade São Pedro em 19-02-1954 e viveu um tempo na Vila Nova Barbecho. Hoje tem duas filhas com os netos na Vila Nova

²⁴⁷ Depois de um mês sem que a oficial de justiça conseguisse fazer cumprir tal Liminar do juiz Federal Julier, no dia 21 de setembro de 2006, o Juiz da Subseção Judiciária de Cáceres, Paulo Cezar Alves Sodré, deferiu o requerimento ministerial com as palavras: “cumpra-se integralmente a decisão prolatada às fls. 112/116, desentranhando-se o mandado de citação e intimação de fls. 117, bem como o mandado de desocupação acostado às fls. 135, para que sejam levados a efeito pelo oficial de justiça”. Foi solicitado às Polícias Federal e Militar, à FUNAI e ao INCRA para “acompanharem o auxiliar do Juízo, prestando a assistência necessária ao cumprimento da medida” (Ação Civil Pública do Ministério Público Federal contra Edir Luciano Martins Manzano e Outros: 2006.3601001484-2).

²⁴⁸ Tomaz Socoré Surubi, filho de Antônio Socoré e Candelária Surubi, é paraplégico, exímio artesão chiquitano e vive com os pais numa casa e um irmão com a família vive em outra casa ao lado, mas não participam da comunidade de San José del Marquito.

Barbecho: Luzinete Pachuri Araújo (27.05.76) e Luzemira Pachuri Araújo (08.03.83). Os irmãos Bárbara, Jorgina, João e Teodoro Pachuri se espalharam por pressão do fazendeiro.

As categorias de parentesco utilizadas pelo casal idoso na língua nativa possuem apenas algumas pequenas modificações se comparado com a língua grafada na lista dos especialistas do *vesiuro* na Bolívia. Durante a noite do dia 23/09/2006 aconteceu um momento cultural em que os velhos falavam na língua chiquitana, uma conversa alegre regada por chicha e aluá de milho. José Ramos, conhecido como Ito, ainda morador do Acorizal, mencionou que fazendeiro não gostava que os Chiquitano falassem na língua nativa porque não sabiam o que estavam falando, por isso “esforçava para os Chiquitano não falar na língua!”

No dia 24 de setembro de 2006 encontrei-me com os romeiros de São Miguel no caminho da aldeia Acorizal. Primeiro foram até a Igreja S. Terezinha onde rezaram uma parte do Rosário. Diziam que passaram mocotó nas canelas para ficar andando o dia inteiro e visitar todas as famílias trazendo as bênçãos de São Miguel Arcanjo. Depois eu estava na casa de Dona Rosária, quando chegou a bandeira de S. Miguel Arcanjo. Tereza Saboré Surubi²⁴⁹, a esposa de Mariano, foi receber a bandeira e a trouxe na frente dos romeiros. Todos da família foram saudar S. Miguel que depois foi colocado no altar que havia sido preparado para ele com toalha branca.



Devoção de Maria Auxiliadora à bandeira de São Miguel carregada pelo pajé Lourenço Rup e outros romeiros (em 25/09/2006).

Depois, na casa de Lourenço que estava também recebendo a bandeira de São Miguel Arcanjo, observei que as crianças participavam deste momento com grande respeito. Ao anoitecer do dia 27 de setembro de 2006 participei da novena de S. Miguel na casa de Dona

Micaela. Passei a noite na casa do pajé Lourenço. Na partilha de sua vida espiritual, seu Lourenço me falou dos seus momentos intensos de experiência espiritual associada ao direito dos Chiquitanos à terra. Disse que pediu de volta o território dos seus antepassados ao Pai Criador: “se fosse para dar terra maior que Fortuna, que o Pai mostrasse para os Chiquitanos... e acendeu a vela. Esta queimou além do identificado até agora e foi se expandindo desde Corixa até Vila Bela da Santíssima Trindade” (Lourenço Ramos Rup, 24/09/2006). Lourenço está convencido que Deus acolhe seus pedidos e um sinal são os padres que mandou para auxiliar. Como se os

²⁴⁹ Filha de Leopoldino Surubi e Joana Saboré.

Chiquitanos realizassem uma analogia com o mito do resgate do povo de Israel do Egito, Deus estaria juntando novamente os Chiquitanos para voltarem a tomar posse da “terra prometida”.

As aldeias Nochopro Matupama, Acorizal, Fazendinha e Vila Nova Barbecho são laboratórios étnicos para a reprodução do *ethos* chiquitano no Brasil, ou seja, reproduzem a identidade chiquitana no contexto de Brasil. O reconhecimento do povo chiquitano é ainda um caminho a ser trilhado por esta etnia, muitos dos que ainda estão nas fazendas, nas margens das estradas e dos que estão no entorno das cidades estão observando o que acontecerá com estas aldeias que assumiram o ônus de reivindicar parte do seu território tradicional. Nas aldeias de Acorizal, Nochopro Matupama e Fazendinha não foi tão intenso o controle externo dos fazendeiros por causa da presença do Destacamento Militar Fortuna que reconheceu serem terras tradicionais chiquitanas as ocupadas por ele. Ali as interações são construídas constantemente dentro de padrões mais comunitários na estrutura de organização dos Chiquitanos resguardada pelos velhos que possuem agilidade no mundo político e religioso. Seu Ito possui *status* de cacique no Nochopro Matupama, Inácio Tomichá colocou sua filha Francelina como cacica no Acorizal e depois passou para seu neto Zezinho. Fernandes e Elizabete conseguiram que sua filha Celina Muquissai fosse escolhida por unanimidade e até Florêncio Urupe assinou o documento enviado para a FUNAI. Porém a FUNAI não aceitou porque Celina estava estudando em Cáceres e havia casado com um não Chiquitano. Então a FUNAI buscou Florêncio²⁵⁰, filho de seu Nicolau da Vila Nova Barbecho, para o encontro de caciques com o objetivo de reestruturar a FUNAI no Hotel Fazenda Mato Grosso e assim a FUNAI “escolheu” para cacique da Vila Nova Barbecho no final de 2005. “Aí ele voltou já dizendo que era o cacique!”, disse Dona Elizabete. Depois disso o fazendeiro queimou a casa que Celina estava construindo na aldeia e ela não teve mais coragem de voltar. Nicolau é irmão de Lourenço Ramos Rup da Fazendinha e passou o cargo de cacique para seu filho Cirilo.

O processo de luta pela demarcação da Terra Portal do Encantado e Vila Nova Barbecho levada a frente por estes caciques com suas aldeias revela o lugar social de muitos Chiquitanos que estão empregados nas fazendas ou nas cidades, desligados de sua identidade étnica por causa das relações de dependência e submissão. Através deles pode-se ver o que acontece de fato também no mundo das representações simbólicas dos fazendeiros da região e nos modelos de sociedade que estão reproduzindo ao pensarem a propriedade comum da terra.

²⁵⁰ Florêncio ocupou o cargo de cacique até o dia 23/06/2011, quando foi preso por espancar a mulher e os filhos. A comunidade então escolheu para cacique Fernandes Muquissai, pai de Celina.

Na composição da identidade etnicamente diferenciada está o desafio de auto-reconhecimento de cada Chiquitano²⁵¹ e do reconhecimento étnico pelos seus pares, pertença esta que deve ser analisada para cada Chiquitano porque o caminho foi diverso em cada história de vida, a começar pelos laços familiares.

Neste caso, existem Chiquitanos que vivem dentro do perímetro do Destacamento Militar de Fortuna, dentro da Terra Indígena Portal do Encantado, na Vila Nova Barbecho, na Santa Aparecida, que não estão aceitando serem chamados de índios porque dizem-se distantes das imagens que possuem dos indígenas, ou seja, os índios estão associados ao estereótipo dos “bárbaros-selvagens”. Existem os que não querem ser Chiquitanos porque não querem entrar numa dinâmica da vida mais comum, ou seja, porque já foram marcados pelo modo de produção da propriedade privada das fazendas. Outros receiam perder os empregos, a aposentadoria ou a liberdade de ir e vir.

Os Chiquitanos das aldeias Fazendinha, Nochopro Matupama e Acorizal estão passando da dependência do Destacamento Militar Fortuna para uma dependência da FUNAI. A tendência da FUNAI foi assumir o lugar do Destacamento Militar Fortuna, às vezes penso que por exigência dos próprios Chiquitanos. Na linguagem coloquial do Chefe de Posto da FUNAI na Central, em 2006, percebi isso pois queria distinguir e mostrou o que pensava: “antes a terra era do Destacamento Militar, mas agora a terra é da FUNAI”. Parece que fica difícil perceberem que a terra é dos Chiquitanos, porém há um agravante: as dificuldades das relações das várias agências externas com papéis importantes entre os Chiquitanos também os dividem torna mais complexa a compreensão de quem são os Chiquitanos hoje no Brasil. O silêncio foi um modo dos Chiquitanos sobreviverem nesta região. Aos poucos alguns retomaram a palavra e o diálogo interno na dinâmica das aldeias em foco e fizeram com que fosse possível mostrar sua identidade étnica com mais coragem. Maria Aparecida Ortiz Penha, coordenadora da Pastoral da Criança Indígena na Fazendinha disse que os Chiquitanos são como o sapé²⁵² que é cortado aqui e ali e logo na frente brota novamente. “Os Chiquitanos têm suas raízes bem fundo nestas terras como sapé. Não vemos, mas estão ali, e suas folhas são usadas para cobrir nossas casas” (27 de setembro de 2006).

Mesmo que tivessem dito aos fazendeiros que não eram índios ou assinado a lista dos políticos nas Audiências Públicas de 2005 dizendo que não são índios Chiquitanos para não serem tidos como bolivianos e afirmarem-se brasileiros... parece-me que os

²⁵¹ Ouvi algumas vezes os Chiquitanos perguntando-se porque seus pais não se reconheciam índios Chiquitanos, não falaram desta origem indígena para eles quando vinham para a fronteira. Provavelmente vinham fugidos e queriam nova vida, diante dos preconceitos tinham vergonha ou medo e índio é a categoria mais afinada com os bárbaros como vimos e eles se sentiam civilizados!

²⁵² Sapé é uma gramínea que possui raízes profundas difíceis de arrancar. Em Santa Ana e San Javierito a palha de sapé é utilizada pelos Chiquitanos para cobrir as casas.

Chiquitanos podem ser coerentes agora dizendo que são Chiquitanos. Apesar da aparente contradição, enquanto seres humanos e compreendendo a história como um *processo*, é possível a negação num momento adverso e depois abraçar esta identidade e processá-la dentro de si até formarem *nós* chiquitanos consistentes. Assim, politicamente, através da história, os Chiquitanos estão trabalhando essa identidade enquanto indígena para assim reivindicar a posse das terras que tradicionalmente lhes pertencem, segundo a constituição de 1988.

Na festa de São Miguel, o pajé Lourenço Ramos Rup diz que os Chiquitanos caminham na presença de Deus. Micaela e seu filho Miguel disseram que São Miguel Arcanjo é o guerreiro protetor dos Chiquitanos nesta guerra pela terra. A imagem de São Miguel com o Demônio debaixo dos seus pés, a espada numa mão e a balança da justiça na outra mão, parece confortar os Chiquitanos uma vez que dizem que a vitória já é de São Miguel.

Ao perceberem que os Chiquitanos não tinham escrituras das terras em cartório, alguns militares destacados para as fronteiras foram requerendo estas terras e os fazendeiros que iam se instalando, incorporaram parte dessas novas terras às suas fazendas²⁵³; assim foram colocando marcos de divisa cada vez mais para dentro dos lugares tradicionais chiquitanos tidos como “terras de bugres ou devolutas”. Esta é mais uma modalidade de marco falso, por ironia, aprendida no processo de formação dos Estados. Isso fez com que se extinguissem muitas de suas comunidades tradicionais: por expulsão ou por cooptação de famílias para o trabalho dentro das fazendas. Como os fazendeiros precisavam da mão de obra dos Chiquitanos, jogá-los de um lugar para outro, dentro das fazendas, também foi uma estratégia de desenraizamento ou de desterritorialização que deu certo para os fazendeiros. A maioria dos Chiquitanos não conseguiu se manter nas aldeias tradicionais e vivem atualmente dependentes das fazendas.

Assim os Chiquitanos se tornaram “escravos” nas fazendas sem garantia dos direitos básicos como cidadãos do Brasil. Em caso de conflito com o patrão, os Chiquitanos eram “eliminados” ou expulsos. Na tensão, a maioria dos Chiquitanos preferiu fugir, sabiamente não enfrentaram o inimigo mais forte e sobreviveram anônimos nas periferias das cidades. A maioria dos Chiquitanos de San Josema, São Manuel, Tarumã, São Pedro, Acorzinho, Figueirinha, Buriti e tantas outras comunidades, migrou para as cidades da região (Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela). Muitas são as

²⁵³ Os documentos das terras que os fazendeiros dizem ter, geralmente não são mostrados publicamente e não possuem cadeia dominial legítima. Caso as terras foram ocupações de boa fé e estão legalizadas, serão indenizadas quando forem demarcadas as terras para os Chiquitanos.

pessoas que falam onde nasceram e viveram seus avós e bisavós onde estão os cemitérios, nestas terras que hoje não podem mais ocupar porque foram tomadas pelos fazendeiros. Mesmo com as pernas tremendo, o pajé Lourenço Ramos Rup teve a coragem de dizer, em 2005, para a fazendeira Dona Teca que a terra em que ela está é dele e dos Chiquitano porque sua mãe está enterrada na porta da casa dela. A luta pelo retorno dos Chiquitanos, em diáspora, ao seu território tradicional é quase impossível no contexto atual. Parece ser ainda possível atuar no sentido de diminuir a migração dos Chiquitanos para as cidades, mas esta diminuição é um processo que está se dando lentamente. Algumas comunidades permanecerão onde estão e talvez outras retornarão de onde foram arrancadas, na melhor das hipóteses.

De acordo com as relações sócio-culturais presentes nas comunidades chiquitanas da fronteira, as noções de cultura e identidade auxiliam na compreensão das relações de alteridade entre os que pertencem ao mesmo grupo étnico. O conceito antropológico de cultura com o qual vou trabalhar adiante é construído na interação. Foi o antropólogo Fredrick Barth quem ampliou o conceito de identidade ao passar o enfoque da identidade pessoal para uma análise da identidade dos grupos étnicos, o que permite pensar a identidade étnica chiquitana e criticar os estudos de aculturação que propõem a compreensão dos grupos étnicos como portadores de cultura imutável. Os grupos étnicos são pensados aqui como formas de organização sociais moldadas pelos seus próprios membros. Assim a ênfase deve estar no processo de auto-atribuição categorial e pela atribuição da sua comunidade, algo que se dá especialmente pelas relações internas ao grupo étnico que aqui estou localizando principalmente nas aldeias Nochopro Matupama, Fazendinha, Acorizal, Santa Aparecida (Nossa Senhora Aparecida) e Vila Nova Barbecho.

Cardoso de Oliveira (1988) estudou as fricções interétnicas e, ao discorrer sobre identidade, teve como base o processo de contato entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, o que permite definir as etnias nestes parâmetros, ou seja, as relações sociais geram mútua dependência, porém são caracterizadas pelas divergências e conflitos, o que provoca novas reorganizações e redefinições das etnias de modo a se situarem uma frente a outra. Deste modo, a identidade pode ser pensada também como a afirmação de um indivíduo ou grupo social frente a outro grupo, ou seja, precisa-se do reconhecimento, do *nós* para ser o que se é. Diante do outro é que as diferentes etnias tendem a tomar a sua cultura como referência da explicação de seus direitos e deveres. É isso que está acontecendo com os Chiquitanos hoje no Brasil.

Na madrugada do dia 28 de setembro de 2006, Lourenço chamou-me para irmos à casa de Dona Micaela onde estourou fogos de artifício e tocou a *caixa*²⁵⁴ em três momentos para saudar o dia que amanhecia. Com isso, foram chegando as pessoas para a Missa festiva de São Miguel Arcanjo. Depois observei este mesmo costume no *pueblo* de Santa Ana.

²⁵⁴ No início e no final deste trabalho, o contexto dos Chiquitanos na fronteira levou-me a valorizar este instrumento musical como forma de articular as casas e aldeias num movimento circular como o fazem no *curussé* batendo a caixa, e chamando para a dança!

II.2 - Caminhos que cruzam Fronteiras²⁵⁵

“Enquanto parte do patrimônio material e ideológico que determina as relações da sociedade com seu espaço, a fronteira pode ser definida ao mesmo tempo como construção ideológica, cultural, política, e como o conjunto de fenômenos concretos identificáveis no campo das representações” (Meireles, 1997: 187).

Anteriormente observei a Romaria de Santa Ana que cruza a fronteira com o Brasil e conecta as diferentes comunidades chiquitanas vinculadas por uma mesma identidade étnica. Ao apontar as *redes* produzidas pelos Chiquitanos vimos que as fronteiras são instáveis e continuaremos a observar como as fronteiras são construídas e destruídas, feitas obstáculos e desfeitas, as cercas são colocadas e retiradas dependendo dos interesses em jogo. Às vezes tendo a pensar que criamos as fronteiras para ter o prazer de ultrapassá-las.

Desde o Oiapoque ao Chuí, desde Fernando de Noronha ao Acre, desde o Rio de Janeiro a Porto Esperidião, vivemos em 2008 um debate em torno das fronteiras do Brasil a partir das controvérsias da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e da T. I. Chiquitana Portal do Encantado. A presença indígena nas fronteiras do Brasil é histórica e os conflitos que estão em evidência nas fronteiras impostas aos povos indígenas vêm gerando posições polarizadas entre os militares, produtores rurais e os índios, o que levou a Associação Brasileira de Antropologia a manifestar-se oficialmente para que se cumpra o artigo 231 da Constituição Federal do Brasil. Os Guaranis estão se articulando entre Uruguai, Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil. No Mato Grosso com a Bolívia estão os Chiquitanos e Mojos que lindam também com Rondônia. Seguindo para o norte vamos encontrar os Achaninkas, Ticunas, Yanomamis e outros, pois a fronteira do Brasil é toda marcada pela presença dos povos indígenas.

O objetivo deste capítulo é refletir a respeito das fronteiras fluidas do Brasil com a Bolívia no que foi a *Missão de Chiquitos*, nas cabeceiras do rio Paraguai, região de Cáceres a Vila Bela da Santíssima Trindade no Mato Grosso (Brasil) para associá-lo ao processo de elaboração da identidade étnica chiquitana. Trata-se também de um exercício de compreensão da categoria de nação a partir dos Chiquitanos²⁵⁶ que habitam esta fronteira, tanto no Brasil quanto na Bolívia.

²⁵⁵ Este texto resultou da disciplina *Teorias da Cultura*, ministrada pelo professor Ruben George Oliven, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

²⁵⁶ Os Chiquitanos no Brasil são cerca de 20.000 e cerca de 220.000, na Bolívia, conforme comunicação pessoal de Xavier Albó. Jürgen Riester estimou no passado cerca de 40 mil Chiquitanos (Riester, 1976: 121).

Pensar o local e o nacional das fronteiras geográficas dos Estados-nação²⁵⁷ implica numa visão de circularidade de suas fronteiras sócio-culturais e religiosas, uma espécie de “mistura negociada” na formação da Chiquitania no passado e na demarcação das terras tradicionais chiquitanas dentro do Brasil atualmente. Com isso, parece-me adequada esta discussão a respeito da invenção das tradições nacionais e suas representações das fronteiras. Algumas características específicas na formação do Brasil podem ser captadas a partir do Mato Grosso enquanto fronteira, ou quintal que nos liga à América Latina. As imagens negativas da fronteira com a Bolívia permitiram historicamente que se estabelecessem representações e marcos que pudessem ser modificados mais facilmente e as etnias indígenas como “nações dentro de nações” fossem em geral ignoradas na sua agência.

Alguns sinais desta fronteira Brasil-Bolívia hoje são os Destacamentos Militares que deram continuidade ao que foi criado no passado mais remoto como rupturas geográficas entre os Chiquitanos na formação das repúblicas. Porém, isso não aboliu a continuidade religiosa, cultural e étnica chiquitana. Percebi que o *jogo da amarelinha*²⁵⁸, brincadeira que as crianças chiquitanas realizavam no pátio da aldeia Vila Nova Barbecho quando estive ali em 2006, faz com que aprendam a lidar com compartimentos, linhas de fronteiras bem estabelecidas porque “não pode queimar!”, disse Cristiane Chué Flores, caso não se queira cair fora do jogo ou perdê-lo. Naquele momento o fazendeiro tinha cercado a aldeia com arame farpado em 4 hectares. Esta metáfora da fronteira que mostra um aprendizado das formas de lidar com os limites estabelecidos, recorda que é possível cruzar a linha pulando “como cabritos” porque foi estabelecida a fronteira e a transgressão acontece quando existe a linha e as regras de como pular de um lado para o outro. Por ironia o perigo é o deslince, a fronteira propriamente dita e o jogo ensina a cruzar sem

²⁵⁷ Os argumentos geográficos e culturais para as definições de fronteiras estão bem marcados na história do Brasil com *locais sociais totais* de grande relevância como são as cidades de Chuí e Chuy, ou mesmo as cidades de Rivera e Livramento em que a Rua faz a divisa com o Uruguai. A dupla nacionalidade se torna recorrente porque as “linhas imaginárias parecem ser muito visíveis” (Sanchez, 2003). Também as representações das fronteiras de *Paso de Los Libres*, na Argentina, podem ser vistos a partir da exposição “*Políticas migratorias en la Argentina: 1870-1995*” com Alejandro Grimpon: “Los bolivianos en Buenos Aires”, (04/96). Noutro contexto, Rosana Pinheiro Machado, da UFRGS, diz que 80% do contrabando chinês das “réplicas” vendidas pelos camelôs, vem do Paraguai, um fluxo intenso pela Ponte da Amizade entre a Ciudad del Este com Foz do Iguaçu. Estes e outros aspectos relacionados aos Guaranis, Ianomâmis, Macuxis e outros povos indígenas que habitam o Brasil nas fronteiras com outros países limítrofes poderiam ser abordados. Contudo, aqui vou olhar para a fronteira dos Chiquitanos, uma região que não “vingou” economicamente durante as Repúblicas porque não se valorizou sua especificidade étnica.

²⁵⁸ O quadro no chão é numerado intercaladamente de um a 7 ou a 9 e o jogador tem que pular com um pé só onde a pedra foi jogada até chegar do outro lado no caminho que supostamente sai da terra e vai para o céu. Quando pisa em cima do risco ou no local onde está a pedra todos gritam “queimou” e a pessoa passa o lugar para outro que recomessa o jogo onde deixou a pedra na última vez que jogou ou no início, conforme a combinação das regras no início da brincadeira. Este poderia ser um treinamento para passar por campos minados, mas o importante aqui é aprender a cuidar das fronteiras e também a caminhar para chegar ao céu!

pisar sobre a linha, como se fosse uma mina a estourar. Mas as linhas podem estabelecer quadros menores ou maiores e também o modo de pular pode variar. Por isso as estradas conhecidas como *cabriteiras* possui sua força de expressão uma vez que os cabritos pulam até sobre as casas. As interações que geraram o sentimento de pertença ao Brasil ou à Bolívia estão presentes como escolhas políticas que transcendem os laços de sangue neste contexto de fronteiras, ou seja, convém que se tenha carteira de identidade brasileira e boliviana, que os carros sejam também emplacados na Bolívia.

II.2.1 – O direito à “verdade” nas fronteiras

“Zúbaka significa *nuestra existencia, nuestro ser real* [...] con este término los Chiquitano expresan que se trata de *su existencia* y no de la de los otros, al decir *otros* se refieren a los mestizos y blancos” (Riester, 1986: 11)

As concepções ou representações das fronteiras mais ou menos rígidas dos Estados Nacionais são compartilhadas de formas diferentes pelos Chiquitanos. A “grande tradição” dos Estados vem perdendo seu poder de convencimento para as mentalidades mais críticas e a etno-história ganha sabor especial na crise dos paradigmas da modernidade científica. Assim os direitos de estabelecer fronteiras passaram a ser contextualizadas e, atualmente, é possível compreender a dinâmica local das populações que vivem nas fronteiras nacionais nas suas relações com seus países com mais pertinência.

A Antropologia leva a ampliar as representações das fronteiras geográficas com os elementos culturais e seus processos históricos, o que coloca em diálogo vários textos e seus mapas, os direitos dos viajantes e missionários, dos fazendeiros e políticos, mas especialmente dos Chiquitanos contarem suas histórias em relação às fronteiras que lhes são relevantes.

Para contextualizar os processos de elaboração dos modelos culturais de identificação dos Chiquitanos brasileiros ou bolivianos utilizo o “método indiciário” (Carlo Ginsburg, 1989), a fim de ver o que está por trás dos escritos e das ações sociais das informações dadas pelos Chiquitanos. As respostas conseguidas podem conter diferentes verdades “pois aspiram devolver à natureza um fenômeno, não a estabelecer fatos” (Todorov, 1989: 9). Neste contexto chiquitano, penso que a história contada por eles auxilia mais facilmente que mostrem sua agência que é resiliente. Isso sem querer discernir onde está “a verdade”, mas simplesmente conhecendo o lugar de onde se fala, as fronteiras entre verdade e ficção (os testemunhos verdadeiros e imaginários) são colocadas aqui em diálogo nas interpretações e nos discursos: “não consideramos outros critérios além da verdade-adequação, outros e necessariamente superiores?” (Todorov, 1989: 10).

Por isso, para descobrir como se construiu a civilização ocidental (Hobsbawn, 1984), utilizo o exemplo de Tzvetan Todorov, que parece-me adequado nesta discussão das fronteiras, pois a versão da história de Américo Vespúcio (mais literária) venceu a de Cristóvão Colombo (mais documental). Uma proposição rica em ficção bem aceita é que Colombo (Colômbia) “descobriu” as Américas (Américo Vespúcio). Para Todorov, esse “continente passa a existir” a partir do momento em que os europeus o visitaram. Para outros, que insistem na categoria índio, os espanhóis e portugueses, chegaram nas Índias Ocidentais. Os letrados de Saint-Dié em *Cosmographiae introductio* (1507) falaram da América, um “outro continente”. Américo Vespúcio possui uma carta de 1500 para Juan de la Cosa, em que já mostra Cuba distinta do continente americano. Este escrito foi reforçado por outro escrito, *Mundus Novus*²⁵⁹ (1503). Trata-se de uma “descoberta” intelectual, além da física e continuamos dizendo que Pedro Alvarez Cabral descobriu o Brasil. Aqui já se mostra a criação de fronteiras! Pierre Martyr d’Anghiera escreveu ao cardeal Sforza em 10 de novembro de 1493 que Colombo “descobriu esta terra incomum [...] e encontrou indicações de um continente até o momento ignorado” (1907: 16 *apud* Todorov, 1989: 18). Colombo mesmo estava convicto de ter encontrado “terra firme” que não era a Ásia, em 1497: “uma terra infinita que se estende em direção sul, da qual não havia nenhum conhecimento” (Colombo, 1961: 237 *apud* Todorov, 1989: 18). Colombo escreve para os reis de Espanha Ferdinand e Isabelle. Descreve a viagem, a natureza das ilhas de Cuba e Haiti e os “índios nus, sem religião, canibais”. Depois fala dos monstros e das possíveis riquezas que Deus “permitiu descobrir” e convinha que os índios não tivessem almas para que pudessem ser domados e fossem tomados seus bens. Porém a retórica de *Américo Vespucci* é mais contagiante: primeiro o texto descreve a viagem e a destreza de Américo enquanto piloto; depois fala dos índios²⁶⁰, da terra e finalmente do céu, uma forma quase geométrica que seduziu os ilustrados de Saint-Dié, entre eles, Ringmann, humanista e poeta. Américo quer adquirir glória: “para perpetuar a glória do meu nome”²⁶¹ e contagiar seus leitores. Conseguiu assim sobrepor-se, isso porque “Colombo escreve documentos; Américo escreve literatura” (Todorov, 1989: 23). Distraiu com imagens fantásticas e ganhou o leitor: “a fim de que vocês possam mais claramente compreender”. Para isso, Américo ajuntou figuras e criou uma “distância entre o narrador que ele é e o personagem que tem” (Todorov, 1989: 23). Para ele, os detalhes em relação ao corpo

²⁵⁹ A carta que Américo enviou a Lorenzo de Médici, em 1503, fala da terceira viagem. Na primeira carta, em 18 de julho de 1500, falou da segunda viagem. Os detalhes passaram de uma viagem para a outra, com facilidade e assim a ficção vai tomando corpo.

²⁶⁰ “Associa nudez, ausência de religião, não agressividade e indiferença à propriedade como nas representações antigas da idade de ouro: produz a imagem moderna do bom selvagem” (Todorov, 1989: 24).

²⁶¹ Carta a Soderini, notável de Florença: *Quatour Navigationes*. A cada navegação, Américo escreve um número decrescente de páginas, porque o leitor já sabia de algumas coisas das viagens anteriores.

humano que era condição também dos europeus eram importantes: “os índios prendem os prisioneiros de guerra para os comer mais tarde” (Todorov, 1989: 24). E as mulheres dos índios eram “extremamente” libidinosas: “existe a possibilidade delas copular com os cristãos, porque possuem uma lubricidade excessiva, elas se prostituem” (Todorov, 1989: 24). Contudo, não se pode dizer tudo, “por razões de pudor” e deixar espaço para a imaginação! Aqui indica-se o que será esse novo tempo das Américas em que não importa o índio real, mas as representações européias sobre eles. E a conclusão de Todorov é evidente: “Colombo é um homem da Idade Média, Américo é da Renascença” (Todorov, 1989: 25).

O relativismo cultural já ensaia, com Américo Vespúcio, a percepção que os índios têm dos viajantes e suas caravelas. Na sua “visão do paraíso”, descrito nas quatro *Navigaciones*: há liberdade sexual e incesto; vivem 150 anos; urinam uns sobre os outros... existem iguanas sem asas; as redes para dormir são como filetes de linha suspensos no ar; há uma incrível auto-compreensão dos europeus como os mais fortes, como aqueles que possuem o direito de dominar sobre os outros, de estabelecer as fronteiras. Américo é “o ser humano civilizado”, o centro: o céu cheio de estrelas é interpretado por Américo que sabe navegar em alto mar! Neste contexto, Todorov pergunta-se a respeito da “verdade das letras” expressa nas “vivências do autor”²⁶², nas cartas manuscritas e publicadas, algumas consideradas apócrifas por causa das contradições internas e diferenças em relação a outros redatores²⁶³ das viagens. Com este exemplo, observo que a busca de indícios como detetive ou pistas e sintomas como psicólogo ensinou-me a ler os sinais encontrados no campo (adivinhação do futuro) e a decifrar os textos do passado para desatar os *nós* epistemológicos capazes de dar conta da pesquisa a respeito desta fronteira Brasil-Bolívia.

Com esta perspectiva de Todorov é que penso fazer uma leitura, com estilo mais narrativo e com detalhes etnográficos que possa dar conta de mostrar algo da identidade dos Chiquitanos na sua relação tradicional com o território que os viu nascer e de onde tiram o seu sustento para terem vida boa na terra. Alguns *firos* me servem para fazer *nós* de sentido nesta rede para apanhar alguns peixes de forma indiciária ou semiótica: Como compreender que alguns Chiquitanos querem carteira de identidade brasileira e outros, a boliviana? Outros ainda desejam as duas carteiras de identidade, brasileira e boliviana! Assim vou compreendendo também que os Chiquitanos valorizam as fronteiras dos Estados e aprendem a lidar com elas de forma resiliente.

²⁶² “Nada, no *Mundus Novus*, indica que [Américo Vespúcio] estivesse lá de verdade; tudo, cumprindo a forma harmoniosa ao mesmo tempo, aponta a favor da ficção (onde Américo seria ou não o autor)” (Todorov, 1989: 30).

²⁶³ “Mas, de outro lado, eu considero os escritos de Américo incontestavelmente superiores aos de seus contemporâneos; a insuficiente verdade de adequação é compensada por uma verdade de desenvolvimento: não da realidade americana, é forçoso dizer, mas da imaginação européia” (Todorov, 1989: 31).

O plebiscito nas terras baixas da Bolívia encabeçada por Santa Cruz de la Sierra no primeiro de maio de 2008 mostrou que 85% da população, entre eles os Chiquitanos, querem um tratamento diferenciado por parte do presidente Aymara Evo Ayma Morales. No Brasil, alguns militares argumentam contra as Terras Indígenas na fronteira porque poderiam se tornar locais de reivindicação de Nações autônomas, contudo as terras nas mãos de particulares faz com que um mesmo fazendeiro tenha terras contíguas no Brasil e na Bolívia para passar o lide convier de um lado para o outro e a fronteira para ele se torna invisível.

Tanto a História como a Antropologia foram definindo campos e métodos de pesquisa, e cada época fabrica mentalmente sua representação do passado histórico. A historiografia das fronteiras entre os impérios de Espanha e Portugal, da qual Bolívia e Brasil são herdeiros, encontra nos Chiquitanos um local privilegiado que permite trabalhar aspectos da rigidez ou fluidez de suas fronteiras.

O exemplo inicial de Todorov foi colocado aqui para recordar que a Antropologia nasce buscando a cultura dos aborígenes, e só aos poucos superamos o esquema evolucionista²⁶⁴ que ainda está muito presente no cotidiano das pessoas em geral, o que impede ver os Chiquitanos como indígenas. Inspirados na hermenêutica bíblica, Clifford Geertz e eu apresentamos as culturas ou as sociedades como textos²⁶⁵ a serem interpretados.

“Alimentar a idéia de que a diversidade de costumes no tempo e no espaço não é simplesmente uma questão de indumentária ou aparência, de cenários e máscaras de comediantes, é também alimentar a idéia de que a humanidade é tão variada em sua essência como em sua expressão” (Geertz, 1978: 48).

Enquanto seres humanos, estamos “presos” às teias de significados tecidas pelas culturas que assumimos como nossas. As redes de significações que circulam dentro e fora das comunidades chiquitanas são simultaneamente ambíguas, contraditórias, complementares, díspares e análogas. Nesse processo de ressignificação cultural ao longo da história encontro certas homogeneidades nas organizações sociais chiquitanas, um sistema entrelaçado de signos que podem ser interpretáveis para compreender esta fronteira Brasil-Bolívia. As representações sócio-culturais e religiosas apresentam

²⁶⁴ “O meu propósito é provar que o progresso humano seguiu estas vias principais através de períodos étnicos sucessivos, como o revelam as invenções, as descobertas e o desenvolvimento das idéias de governo, de família, e de propriedade” (Morgan, 1973: 16).

²⁶⁵ “O problema do historiador com os documentos não é diferente (do antropólogo) na sua essência, embora o seja na forma. A sugestão de Darnton de considerar o informante e o arquivo no mesmo nível implica na idéia de que um texto pode ser focado dialogicamente. Ele argumenta que o texto expõe um momento cultural e, uma vez que a expressão individual se dá dentro de uma estrutura cultural, pode-se passar do texto ao contexto” (Meireles, 1993: 12).

diferentes faces das tensões vividas nas relações interétnicas desde a chegada dos portugueses e espanhóis a estas terras americanas.

No histórico da colonização da primeira parte deste trabalho, as controvérsias entre G. Obeyesekere e Marshall Sahlins permitem compreender além das tensões, as agências dos Chiquitanos autóctones e dos colonizadores numa espécie de sistema performático das relações interétnicas em que os atores atribuem diferentes significados aos eventos. Assim os acontecimentos tornam-se “performativos”, ou seja, a conjuntura é criada pelas ações que lhe davam significado (Sahlins, 1995). Com estes dados podemos dar um passo na direção da tensão que me ocupa: alguns Chiquitanos negam a fronteira Brasil-Bolívia, outros a afirmam, pois seriam os “guardiães da fronteira”²⁶⁶.

II.2.2 - A invenção das fronteiras do Brasil

“Santa Monica e São Simão estão ao redor de destacamentos militares. Afirmar que estão ao redor é força de expressão, uma vez que todas as histórias sobre a territorialidade dos Chiquitanos demonstram que o exército brasileiro instalou-se onde os Chiquitanos viviam” (Silva, 2008: 122)

Depois de ter passado pelos mapas que mostram e escondem a fronteira, quero olhar brevemente para a formação do Brasil a partir da fronteira do Mato Grosso com a Bolívia. Para isso, busquei textos das revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Mato Grosso (RIHGB e do RIHGMT) como instrumentos privilegiados para compreender a construção da imagem do Brasil nesta fronteira com a Bolívia. Só depois voltarei mais para a visão dos Chiquitanos a partir das falas de Maria Generosa e Santinho, seu filho.

Alguns dados indicam que o império dos Incas no altiplano, chegou até as terras baixas e a colonização com o império espanhol seguiu a mesma irradiação. Com a expulsão dos jesuítas no Brasil, o “iluminismo” do Marquês de Pombal foi conseqüente e formou-se a República do Brasil com os ideais positivistas. O Estado Nacional da Bolívia foi precoce por inspiração de Simão Bolívar, em 06/08/1825. A Bolívia reconheceu a república do Brasil no dia 12/12/1889! As etnias indígenas da região que se aglutinaram como “nações dentro de nações” na *Missão de Chiquitos* foram sendo divididas aos poucos para formar o Brasil e a Bolívia. Mas as fronteiras do Brasil-Bolívia continuaram se estabelecendo novas comunidades chiquitanas sempre implicadas na invenção e negociação das tradições chiquitanas na fronteira.

²⁶⁶ Santinho que conheceremos a seguir, pastor chiquitano de uma Igreja que fundou em Vila Bela da Santíssima Trindade usou esta expressão no carnaval de 2008. Também Denise Maldi Meireles (1989) possui um texto com este título.

Não quero tomar o que foi escrito pelos autores como algo “carregado” de substância, como se a “realidade” dos fatos pudesse ser captada intacta, sem nossa interferência. Mas como representativo de contextos diversos, de épocas que não compreendemos totalmente, por isso há necessidade de sempre pensá-las novamente. Ou seja, retorno ao mote inicial, não quero distinguir uma “verdade” nos textos: “não há fatos, mas somente discursos sobre os fatos; em consequência, não há verdade do mundo, mas somente interpretações do mundo” (Todorov, 1989: 8). Interessa aqui chegar aos Chiquitanos nas suas narrativas da fronteira.

Nesta região do ocidente do Brasil (entre Cáceres e Vila Bela), as fronteiras ofereciam ainda vulnerabilidade em termos de insalubridade para a vida do colonizador, e eram transitórias no sentido de pouco domínio geográfico, por isso necessitavam de uma política de povoamento, pois quem chegava primeiro nestas terras na maioria tidas como devolutas, tinha certo domínio adquirido sobre o espaço bruto que pode ser expresso na categoria *monte* para a representação desta fronteira do Estado de Mato Grosso ainda primitivo, deserto, inculto e sem ordem.

Depois da morte de Don João V, a rainha D. Mariana Vitória reiterou essa peculiaridade do *distrito* de Mato Grosso já criado e a necessidade de permanecer o governador Don Antônio Rolim de Moura²⁶⁷, Conde de Azambuja, na repartição da Vila Bela do Mato Grosso por ser “mais” fronteira. Algumas fortificações, vilas e povoações menores foram sendo fundadas ou “rebatizadas” em diferentes locais da fronteira, muitos deles ignorando os nomes dados pelos índios, com a finalidade de garantir os lugares tomados das Missões de Chiquitos e de Mojos de origem castelhana e “fazer a colônia do Mato Grosso tão poderosa que contenha os vizinhos em respeito e sirva de antemural a todo o interior do Brasil” (Corrêa Filho, 1994: 304). Em 1774 Luís de Albuquerque lançou as bases da povoação de Registro do Jauru, local de travessia de Cuiabá para Vila Bela, uma fronteira que hoje está abandonada no município de Porto Esperidião²⁶⁸. Os *marcos* foram sendo implantados e

²⁶⁷ Don Antônio Rolim de Moura Tavares com larga experiência em administração colonial como primeiro Governador do Mato Grosso (também da Bahia), primeiro conde de Azambuja, foi o 10º Vice-Rei do Brasil, exercendo este cargo de 17 de novembro de 1767 a 4 de novembro de 1769.

²⁶⁸ O engenheiro Manoel Esperidião da Costa Marques deu início, em São Luís de Cáceres, aos estudos da navegabilidade do Rio Jauru, desde o Marco do Tratado de Madrid na barra com o Rio Paraguai até o Porto do Registro, em 25 de agosto de 1898. A Comissão Rondon instalou um Posto Telegráfico às margens do Rio Jauru, o que deu novo impulso ao povoado chiquitano de Porto Salitre, em 1907. Este nome se deve a um barreiro que era procurado pelos animais, por causa das salinas. Em 1920, foi oficialmente alterado o nome de Porto Salitre para Porto Esperidião e em meados de 1950 foi desativada a rede de telégrafo. Em 1956, foi construída a segunda ponte de madeira sobre o Rio Jauru, e a atual ponte de concreto foi aberta ao tráfego, em 1982, o que modificou sensivelmente o tráfego de carros para Rondônia e a Chiquitania. Finalmente a Lei Estadual nº 5.012, de 13 de maio de 1986, criou o município de Porto Esperidião.

reimplantados para definir e redefinir as fronteiras dentro da perspectiva expansionista portuguesa.

“As definições dos limites portugueses foram estabelecidas nesta ocupação noroeste através das posições avançadas hispânicas. Neste caso, a fronteira ficou estabelecida nos limites das missões de Mojos e Chiquitos, às margens orientais do Guaporé, muro de avanço, barreira de expansão. Definindo os marcos da possessão, os lusitanos usaram rios, vales e montanhas pontilhadas por marcos desta ocupação: povoados, arraiais e fortificações” (Fernandes, 2003: 33).

O distrito ou repartição de Mato Grosso com sede em Vila Bela da Santíssima Trindade criou sucessivas linhas da *fronteira* noroeste definidas por tratados de limites entre Portugal e Espanha, mas concretizados nas relações sociais locais. Uma forma de ver esta fronteira militarizada²⁶⁹, talvez para possíveis guerras contra os espanhóis e os índios. Contudo, as tensões na fronteira em geral provinham dos conflitos entre as duas metrópoles e não eram consideradas as populações indígenas como *sujeitos* nestas terras disputadas, no caso, os Chiquitanos.

Os diferentes Tratados de limites na fronteira chiquitana já são em si mesmos sinais das tensões políticas nas metrópoles e suas contradições são evidentes pelas mudanças que provocam. Tendo os Fortes como ponto de apoio, desenvolveu-se na fronteira uma teia de interesses, envolvendo colonos, militares, funcionários e até altos burocratas da região. Não estou negando que o significado colonial da fronteira materializava sonhos de enriquecimento rápido, *imposições* naturais de um ambiente natural agressivo e hostil habitado por animais perigosos e povos indígenas tidos como selvagens ou como civilizados e assolado por doenças desconhecidas. Mas o que quero ressaltar é que não consideravam os autóctones da região que tinham um manejo mais adequado do ambiente e potencialmente permitiam a invasão ocidental por sua maneira pacífica de ser.

A atribuição de Vila Bela da Santíssima Trindade como um lugar úmido e insalubre (um inferno ou purgatório) é recorrente nos documentos históricos, principalmente os produzidos pelos moradores de Cuiabá. O discurso produzido pelo IHGB demonstra uma visão de deserto em relação à fronteira que deveria ser povoada e civilizada. Isso se reproduz, com as devidas ressalvas, no IHGMT que está permeado desta opção por Cuiabá para capital, ou seja, os “horrores” do Guaporé foram potencializados no século XVIII e XIX como parte da estratégia para justificar a futura capital da capitania em Cuiabá.

Pode-se também detectar no IHGB e no IHGMT sua visão evolucionista nas distinções entre civilizados e selvagens. Encontra-se em seus textos menção dos machados

²⁶⁹ A capitania de Mato Grosso contou com três fortificações: Forte Nossa Senhora da Conceição/Bragança, Coimbra e Real Forte do Príncipe da Beira com a retórica do povoamento e miscigenação do primeiro-ministro marquês de Pombal. Depois chegaram os Postos de alfândega e, no século XX, vieram os Destacamentos Militares!

de pedra usados pelos “aborígenes incautos” antes de se “acharem civilizados” porque Antônio Pires de Campos “subjugava” (Corrêa Filho, 1994: 198). Mas o que me interessa aqui é chamar a atenção para o fato de que essa fronteira é associada a desertos, infernos, selvas, áreas desabitadas ou terras devolutas, justamente porque os “índios” moravam por ali. Entre os índios das Missões e os índios tidos como selvagens é que se colocavam os portugueses e espanhóis que se arvoravam o direito de usar de sua força de trabalho e de tomar suas terras ou explorar suas riquezas.

Um passo a mais foi a “demonização” dos índios como “bárbaros” e “selvagens” que resistiam à invasão. Consequentemente podia-se declarar “guerra justa” contra estes “inimigos”. Esta era uma estratégia que Pombal²⁷⁰ usou para conseguir aldear, urbanizar, civilizar e miscigenar, para “humanizar” os índios tidos como selvagens. O Ouvidor-Mor de Cuiabá dirigiu-se aos “Guarayos” da Missão de Chiquitos como pagãos, faladores de uma língua geral, gente sem fidelidade, salteadores, “tragadores de carne humana”. Por linhas transversais estes e outros textos mostram as estratégias de conquista e acabam reconhecendo que os jesuítas com os Chiquitanos já ocupavam esta região das cabeceiras do Paraguai e do Guaporé “até bem antes dos bandeirantes” (Meireles, 1997: 179). Associar os Chiquitanos aos “bugres” como índios não-selvagens neste contexto foi estratégico para fugir de perseguições.

II.2.3 - As rupturas e tensões nas fronteiras chiquitanas

“Para ello, el indígena tiene que trabajar arduamente a lo largo del año y, además, regalarle al patrón pollos y huevos para las fiestas, etc. El mestizo dispone de un poder absoluto de decisión y es el único que determina quién puede entrar en o salir de la finca. Por consiguiente, es comprensible que el indígena trate de huir del establecimiento para refugiarse” (Riester, 1976: 138).

As tensões entre etnia e nação e entre o local e o nacional se mostram concretamente entre os Chiquitanos que estão na fronteira Brasil-Bolívia. Alguns sinais da fronteira são os marcos físicos de divisa, os destacamentos militares bastante ostensivos implantados na fronteira seca do Brasil e outros na Bolívia. Estes sinais criam, pelo menos, uma ruptura geográfica e são cunhas culturais que podem ser observadas na sua influência entre os Chiquitanos. Quais as fronteiras chiquitanas nas interações étnicas, culturais e religiosas que geraram o sentimento de pertença ao Brasil ou à Bolívia? Observei que algumas escolhas políticas dos Chiquitanos foram elaboradas como laços de sangue que os

²⁷⁰ O empenho dos membros do IHGB e IHGMT era escrever a história do Brasil, enquanto palco de atuação de um Estado iluminado, esclarecido e civilizado. O potencial mineral das colônias era grande e cobiçado. A colonização lusitana no ultramar reforçou as estruturas de governo do Primeiro Ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o “iluminado” Marquês de Pombal, no reinado de Don José I, entre 1750-1777, que impulsionou o mercantilismo.

dividem também em relação à nacionalidade, pois muitos quando souberam que a comunidade do Serrito, San Simón ficariam no Brasil, mudaram-se para a Bolívia deixando suas terras.

Para a Guerra do Chaco o recrutamento obrigatório que fez o Exército Nacional boliviano também fez com que muitos Chiquitanos preferissem morar na fronteira e, se necessário passar ao lado do Brasil.

Assim, no centro da América Latina, temos uma experiência humana que elabora suas referências das fronteiras entre dois países, ali a agência dos Chiquitanos põe em diálogo permanente o regional e o nacional. Os caminhos distintos que seguem os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia em alguns momentos se cruzam, mesmo que sejam através das *cabriteiras*. No Brasil, atualmente as reivindicações dos Chiquitanos sofrem grande resistência local e regional, na estrutura do Estado do Mato Grosso, e recebem maior apoio nas instâncias federais responsáveis pelos índios. Apesar desta narração da Nação do Brasil ter como referência a Constituição de 1988, os Chiquitanos não conseguiram ainda garantir nem o direito básico ao território tradicional.

Numa entrevista do dia 2 de fevereiro de 2008, **Maria Generosa Leite Miranda**, com 91 anos de idade, vivendo na periferia de Vila Bela da Santíssima Trindade, mostrou a força do seu sentimento de pertença étnica aos Chiquitanos, mesmo morando a maior parte de sua vida nas fazendas e cidades.



“Minha mãe não era de muita conversa não. Pra dizer a verdade, ela era uma mulher quieta, curta, de poucas palavras, de pouco falar. Ela era atrasada mesmo! Meus avós eram muito atrasados. Mas minha mãe falava coisas certas, porque minha mãe era uma Chiquitana, Chiquita legítima. Ela não sabia quase conversar... E meu pai às vezes falava as coisas e ela ficava quieta. Só ouvia. Mas quando ela falava alguma coisa, como fala! Quando dava uma pancada, era pra derrubar!” (risos, transcrição do dvd).

Também destaco que, neste contexto da entrevista que é longa as questões dos limites dos Estados do Brasil e Bolívia. A continuação da entrevista do dia dois de fevereiro de 2008, o Sr. Antônio Eudes Leite, o filho de Maria Generosa, conhecido como **Santinho**, fundador de uma Igreja Evangélica em Vila Bela da Santíssima Trindade, também fornece dados que mostram como a população local participava das decisões mais amplas e acompanhava com desejo de saber como se localizar dentro dos contextos de relações entre os dois países que negociavam suas fronteiras sem considerar a população

local.



“Aí a Chiquitania que vivia, tem 2 Fortunas: a Fortuna da fronteira e a Fortuna daqui. Até hoje tem essa comunidade. Eles mudaram da Fortuna Velha pra Nova, que agora é Nova Fortuna. Ali também tem assentamento Chiquitano e tem muita gente ali. Todos eles receberam suas áreas próprias. Eles foram removidos e ali eles estão estabilizados, mas

muitos deles saíram antes, foram perseguidos... E esses estão trabalhando aí com fazendeiros. [...] Querem ter uma “cultura”, pelo menos... e a gente reclama disso, dos fazendeiros. Desde que o governo começou a distribuir essas terras para os fazendeiros ou titular, documentar... eles deviam lembrar que havia esse povo antigo! **Nós somos os guardiães da fronteira**, vivemos muitos anos, minha avó nasceu e criou ali.

Maria: Minha avó, minha mãe, meu bisavô.”

Relatos como esse impressionam por mostrar que a regularização das terras chiquitanas para os fazendeiros desalojaram tantos Chiquitanos e foi imposta a fronteira aos Chiquitanos. Esta fronteira Brasil-Bolívia é original, fluida e também porosa, cheia de detalhes perdidos nas memórias das pessoas, mas com seus efeitos bem concretos na vida das comunidades chiquitanas.

Em seguida Maria Generosa falou do seu pai que cruzava estas fronteiras de Cáceres para San Ignacio num comércio informal, tendo sua morada em São Fabiano, comunidade próxima de Vila Nova Barbecho. Alguns caminhos tradicionais Chiquitanos que cruzam as fronteiras nacionais são usados até nossos dias pelas Romarias de Santa Ana, por exemplo, e acontecem todo tipo de troca e intercâmbio, principalmente religiosa.

“E como ele trabalhava como freteiro de Brasil e Bolívia, de Cáceres pra San Ignacio... [...] Então, quando juntou com minha mãe, não tinha nada! Tocava a lavoura pra viver e fazia os fretes. Continuou os fretes porque tinha o cunhado dele que tinha fazenda, tinha muitos bois! Dava boi bravo pro meu pai criar, pra tirar os fretes, pra ir pra Cáceres buscar mercadoria, pra levar pra Bolívia. Meu tio que era cunhado dele o ajudou. [...] Puxava boi, 3 carretas que ele viajava [...].

Aloir: Ele devia demorar um tanto pra sair de Cáceres.

Maria: Era um mês, um mês certinho. Minha mãe falava: eram 30 dias! Ele ia, fazia a compra em Cáceres, e buscava as compras em Cáceres e, quando chegava em Santa Bárbara, deixava aqueles bois e pegava outra turma que entrava pra San Mathias. Ele tinha os peões velhos dele que trabalhava como companheiro” (transcrição do DVD)

O roteiro para San Matias parece estranho com as estradas de hoje, mas existem dois caminhos de Porto Esperidião para San Matias passando por fazendas. O que ressalta à vista é que os Chiquitanos estão na origem é são a base de seu povoamento nas cidades de Vila Bela da Santíssima Trindade, Cáceres e Porto Esperidião mas estão sem nenhum poder econômico ou político. A história de usurpação do seu território veio acompanhada também da negação de sua identidade étnica, por isso foram chamados de bugres e viveram no limiar dos poderes estabelecidos. Aqui vale falar da diferença da presença chiquitana enquanto comunidades ou famílias chiquitanas que reproduzem o seu *ethos* e acabam incorporando os homens que migravam sozinhos em busca de trabalho, e das famílias que migraram desconectadas de sua origem e não a reproduziram no lugar onde passaram a viver, o que se revela na ata de fundação de Cáceres. Contudo, não há dúvida que este *continuum* cultural e étnico da Chiquitania marca tradicionalmente o território humanamente ocupado nesta fronteira com a Bolívia.

II.2.3.1 – Cidadania: nacionalismo e patriotismo étnico

“Pelo que eu vejo, a Funai e o Cimi estão enganados. Não vejo nenhum morador indígena” (Governador de Mato Grosso, Blairo Maggi, in Redação 24 Horas News, 25/12/2005).

A cidadania está relacionada ao Estado burguês contemporâneo e os esforços dos Chiquitanos para se tornarem cidadãos no Brasil somente agora estão logrando alguns resultados positivos com as comunidades que reivindicam o reconhecimento de sua identidade étnica. Tenho a impressão no campo que os Chiquitanos não foram nunca considerados cidadãos dos Estados Nacionais, pior ainda quando se tratava do Brasil. Aqui convém refletir melhor a respeito dos sentimentos patrióticos dos Chiquitanos em relação aos Estados Nacionais. O nacionalismo (lealdade à *nação*²⁷¹) e o patriotismo (lealdade à Pátria ou Estado) são virtualmente sinônimos, mas *nação* tem mais a ver com “soberania popular” (Nascimento, 2003: 33) e a pátria com o espaço geográfico, o que gerou o moderno sistema de Estados-nações. “A partir da Revolução Francesa, essa mesma noção de povo como *nação* passou a ser associado ao Estado, a unidade política que exerce autoridade (ou monopólio da violência, na acepção weberiana) sobre um determinado território” (Nascimento, 2003: 35). Enquanto estavam diluídos nas cidades e trabalhando nas fazendas de gado eram explorados e não importavam como cidadãos brasileiros, eram divididos para não terem força política.

A consolidação dos novos poderes políticos burgueses exigia a ideologia de um território, uma língua e uma cultura comum. Noutro momento, já mais distanciado do iluminismo da razão moderna, posso também falar de uma religião comum, nem que seja a “religião laica” para cimentar as relações e, no dizer de Benedict Anderson, proporcionar aos cidadãos “o sentimento de pertencer a uma entidade percebida como eterna”. Assim, o nacionalismo ou patriotismo foi inventado para mobilizar as diferenças étnicas e religiosas e as disputas territoriais! “Gellner está tão ansioso para mostrar que o nacionalismo se mascara sob falsas pretensões que ele acaba associando invenção com fabricação e falsificação, ao invés de imaginação e criação” (Anderson, 1991: 6). Eu quero reforçar neste trabalho os aspectos criativos dos Chiquitanos. Os *sentimentos primordiais*²⁷² é que levam às *nações*, isso para “descrever laços psicológicos e étnicos, de caráter lingüístico, racial, religioso ou tribal que [...] formam identidades básicas que unem comunidades pré-nacionais” (Nascimento, 2003: 38).

²⁷¹ Princípio político de lealdade que advoga a congruência entre Estado e Nação. Nação seria o grupo humano que compartilha da mesma cultura, o mesmo território e “laços de sangue”, sinônimo de povo, fonte de todo poder político. Estes conceitos se esclarecem na língua alemã: Estado (*Deutsches Reich*), nação (*Volksdeutsch*) e pátria (*Deutschland*).

²⁷² Para Clifford Geertz estes laços de semelhança e união são os sentimentos primordiais de caráter étnico definidos e percebidos geralmente a partir de fora. “Enquanto *nação* sempre envolve autodefinição, um grupo étnico é mais identificado por *outsiders* do que por seus próprios membros” (Nascimento, 2003: 39).

Anthony Smith enfatiza os elementos étnicos como símbolos, mitos e experiências subjetivas comuns desenvolvidas pelos grupos étnicos: nome coletivo, mito comum de descendência, história comum, cultura distinta, associação com um território específico e um sentido de solidariedade entre seus membros. Para além da identidade parental, “o nacionalismo é um discurso que integra uma comunidade a partir do significado comum que seus membros atribuem a eventos, ações e tradições associadas aos seus elementos étnicos” (Nascimento, 2003: 41).

Os elementos étnicos sofrem transformações e são reelaborados num processo de reinvenção das tradições. Hobsbawm concebe a associação dos elementos nação-povo-Estado criticamente, pois não é automático este processo de geração de um Estado burguês. Entre os Chiquitanos que falavam diferentes línguas dependendo do lugar de onde eram provenientes, o que se tornou relevante foi a “adesão aos princípios políticos da soberania popular e do governo representativo” (Nascimento, 2003: 42). Os sentimentos de pertença a uma etnia e ao Brasil ou à Bolívia tornam mais complexa a formação do Estado, mas não são excludentes. A tentativa de se diferenciar o nacionalismo cívico do étnico parece caracterizar a etnia de forma equivocada, pois poder-se-ia dizer que o nacionalismo cívico é “por natureza excludente e coletivista, e sua origem ressentida o faz desenvolver tendências à xenofobia e ao autoritarismo” (Nascimento, 2003: 42). Na ideologia da integração das etnias havia a necessidade de transmissão de valores do ocidente para os selvagens (Gilberto Freyre) e da miscigenação na democracia racial (Darci Ribeiro) para que o Brasil se tornasse uma Nação. Por causa desta perspectiva, Will Kymlicka (1995: 130-7) rejeita a oposição entre nacionalismo cívico e étnico e mostra a nação como uma entidade cultural, o que torna possível concluir: “Mesmo as manifestações mais ‘modernas’ e ‘cívicas’ de nacionalismo remetem-se a elementos étnicos ‘primordiais’ e mitos de origem nacional, extraindo daí a força de seu apelo” (Nascimento, 2003: 46).

A Nação do Brasil possui suas origens remotas nos *totens* (Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, 1912) ou nos *clãs* primitivos (Mauss, 1974) como a Bolívia. Esta herança que os Estados receberam podem ser identificadas na bandeira do Brasil ou da Bolívia ou mesmo nas bandeiras do curussé, com seus rituais cívicos, “uma religião civil de sacrifício de sangue, que periodicamente mata seus filhos para manter o grupo coeso” (Oliven, 2006: 19). Este é um esforço que faço para desnaturalizar nossas diferenças e fronteiras e mostrar que os Chiquitanos hoje escolhem ser brasileiros ou bolivianos com certos constrangimentos, especialmente nas fronteiras dos Estados com seus destacamentos militares, postos do GEFRON e INDEA.



A bandeira do Grupo *Tradição* une os Chiquitanos presentes no curussé em Porto Esperidião indicados na bandeira como brasileiros e bolivianos, uma marca da identidade cultural da cidade que mobiliza parcela significativa da população. O grupo *Nativo* não saiu no curussé de 2008.

Os Estados-nações têm zelado pelas suas fronteiras políticas e culturais sistematicamente. Colocar a culpa na cultura naturalizada justificava o capitalismo no Brasil que desenvolvia o sul do Brasil e acusava o nordeste ou o centro-oeste como lugares atrasados ou desertos, como vimos anteriormente, sem mudar a estrutura da concentração dos investimentos na região central do Brasil. “Mas, assim como o nacionalismo, o regionalismo também abarca diferentes facetas, expressando freqüentemente posições de grupos bastante distintos, contendo desde reivindicações populares até os interesses disfarçados das classes dominantes” (Oliveira, 2006: 22).

A construção da memória e da identidade nacional ou regional (local) tem uma dinâmica semelhante de culto à tradição articulada na afirmação dos Estados, alguns deles formando federações. “Nação e tradição são recortes da realidade, categorias para classificar pessoas e espaços e, por conseguinte, formas de demarcar fronteiras e estabelecer limites” (Oliveira, 2006: 34). O que foi desvelado dessa “verdade” da *nação* através dos Chiquitanos no Mato Grosso convém de forma diferente aos Chiquitanos que vivem em aldeias que se assumiram etnicamente e que, atualmente, se construíram nos mitos de origem na Missão e se distinguem do “índio selvagem”, mas que não se sentem “civilizados” simplesmente²⁷³. Um número crescente de situações nesta fronteira chiquitana levava ao “fetichismo do

²⁷³ Os Chiquitanos contrastam com os “bárbaros” concebendo-se índios civilizados e cidadãos do Reino dos céus: “o próprio princípio do mito é transformar a história em natureza e a contingência em eternidade” (Oliveira, 2006: 33)

Estado” na expressão de Michael Taussig (1993). A aura mágica ou sagrada do Estado é que fascinava os “cidadãos” nos dois lados da fronteira e os tornava fanáticos.

Os quatro representantes (Florêncio com a bandeira vermelha, Ronaldo com a bandeira branca, Francisco com a bandeira amarela e Batista com a bandeira verde) rezam o Pai Nosso a cada uma das três vezes que se ajoelham indo para o altar. O cacique Florêncio estava nervoso e fez com que voltassem do altar também ajoelhando-se e rezando. Diante do altar se põem de pé de frente para as pessoas e os presentes passam beijando as bandeiras enquanto começa a música e as pessoas vão saindo da capela ao som da caixa e do pífano para percorrer as casas da Aldeia Vila Nova Barbecho (5/2/2008).



II.2.3.2 – As bandeiras do curussé, um sinal diacrítico Chiquitano

“Nos usos da bandeira podemos observar como um símbolo nacional é um sinal de inclusão ou exclusão cultural” (Löfgren, 2000: 249).

Em geral os Chiquitanos na fronteira sabem falar o espanhol, o português e o chiquitano, sentem-se parte do Brasil, da Bolívia e do mundo, são internacionais. Possuem seu modo de identificar-se com o local, mas estão conectados com o mundo através da liturgia da Igreja Católica que termina o tempo comum (verde), tempo no qual encontram-se os mártires e pentecostes (vermelho), das grandes festas (amarelo) e dias de Santos (branco). Na maioria das comunidades as 4 bandeiras são vermelhas porque remetem à cortesia em torno da praça com o Estandarte e a dança dos bandeireros que carregam as 4 bandeiras vermelhas e na Romaria de Santa Ana acompanha o estandarte do Santíssimo Sacramento que é vermelho. Esta vinculação acontece por laços de parentesco, porque também estão recebendo notícias e acompanhando o que acontece a sua volta. A possibilidade do multiculturalismo teve fortes demandas de integração na Chiquitania. Grupos de Chiquitanos que migraram para as cidades promoveram sua herança cultural dentro do possível com hábitos culinários, músicas, festas de Santo, rituais étnicos e festividades como o curussé. Fixaram assim algumas diferenças culturais, folclorizaram tradições e realizaram uma subculturalização de algumas formas culturais.

Depois de 1822, com a “independência” do Brasil de Portugal, Don Pedro esforçou-se em criar uma identidade miscigenada na *democracia racial* do branco com o negro e o índio, fábula apresentada em 1825 por Karl F. P. von Martius (*Como escrever a história do Brasil*, IHGB in: *Ciência Hoje*, 13 [77] 1991: 56-63). Chegou a proclamação da República e abolição da escravatura em 1888 e, aos poucos, foi ampliando a possibilidade dos pobres serem cidadãos no Brasil. Porém, para conhecer o outro era preciso conhecer também a si mesmo! Novos patriotismos como processos de etnificação com traços culturais na comida, nas danças, no formato das casas com área do meio ou da frente aberta para receber o visitante com um pote d’água são fatos sociais universalizados. Na organização social está sendo marcada neste momento pelas demandas de demarcação do território tradicional enquanto Chiquitanos brasileiros. Sua cultura ou mentalidade está sendo reificada de alguma forma, o que provoca reações tensas e pressões dos políticos locais. As discussões sobre as peculiaridades nacionais da Bolívia e do Brasil possuem a tonalidade das políticas étnicas: “Instâncias como estas recordam-nos que a construção da identidade nacional está baseada numa extensa capacidade de esquecimento seletivo, um contínuo depurar de certas experiências e a naturalização de outras internacionalmente importadas” (Löfgren, 2000: 246).



As bandeiras dos grupos organizados de curussé, como o *Asa Branca*, presentes em diferentes momentos de manifestações públicas de Porto Esperidião indicam o desejo dos Chiquitanos de se identificarem culturalmente, mas nem sempre associada explicitamente a uma reivindicação étnica.

Alguns não aceitam que a cultura chiquitana pode ser também cultura de comunidades chiquitanas do Brasil, mas por trás está o desejo de que os Chiquitanos não se identifiquem. As bandeiras “balançadas” no curussé identificam uma pertença concreta a um grupo como sinal diacrítico, mas também existem as bandeiras litúrgicas como acima

se disse, que identificam os próprios rituais chiquitanos. Além das 4 cores mencionadas, também saem na terça-feira de carnaval à tarde a bandeira roxa da Quaresma²⁷⁴ e na Quarta-feira de Cinzas sai a bandeira preta.

Estas e outras bandeiras em Porto Esperidião têm sido carregadas sistematicamente como símbolos da herança chiquitana. As bandeiras de Santo e da Igreja ou as bandeiras de países, os quartéis militares brasileiros e bolivianos ostentam suas bandeiras nos dois lados da fronteira, são formas de anunciar uma identificação em geral na liberdade.

Muitos Chiquitanos temem identificar-se como indígenas, mas participam do curussé, outros, mesmo cultivando esta identificação, tocam e dançam juntos. As reações são apaixonadas em relação à pertença à identidade étnica indígena chiquitana, tanto para negá-la como para afirmá-la. Pensar em marcar uma gradação étnica em porcentagem para os que estão na fronteira é um absurdo, pois os critérios de pertença étnica são fluidos e criaria uma séria de problemas. Existe um aprendizado da convivência com as misturas que os Chiquitanos trazem de longa data e que está se mostrando com “vida boa” para o Brasil e para a Bolívia, ou seja, serve para facilitar a convivência nas diferenças nos mesmos lugares ou em países diferentes através das gerações.

“Meu argumento é que o nacional não retorna, ele é constantemente refeito e reagrupado. Isso o faz importante para analisar a participação nacional em termos geracionais mais que uma continuidade cultural territorializada: cada geração vive e conceitualiza o nacional de diferentes modos” (Löfgren, 2000: 251).

As bandeiras do curussé, como qualquer outra bandeira, carregam muitas mensagens. Trata-se de um símbolo ambivalente e alusivo a um sentimento de pertença. Representa a história com suas transformações e leituras alternativas, pois o “poder do nacional frequentemente permanece em seu potencial para ser domesticado” (Löfgren, 2000: 251).

Como evitar que meu modo de fazer antropologia não seja usado de tal modo que provoque injustiças nos nossos campos de trabalho? Quais os critérios para classificar uma etnia ou uma nação? Max Gluckman introduziu a teoria da sociedade única na relação entre brancos colonizadores e Zulus numa inauguração de uma ponte na África do Sul. A Chiquitania faz pensar que existe uma mesma sociedade de origem indígena nos dois lados da fronteira que foi imposta, por isso existem os intercâmbios e várias possibilidades de conexões entre as pessoas.

“A premissa fundamental da tese da sociedade única era de que as identidades tribais ou étnicas se enfraqueceriam na medida em que evoluíssem as instituições econômicas, políticas e sociais comuns. Ao mesmo tempo, haveria convergência no nível de uma ‘civilização’ comum. O

²⁷⁴ Distintas das bandeiras dos grupos de curussé são as bandeiras litúrgicas que são guardadas na igreja. A bandeira roxa sai na tarde de terça-feira para chamar a atenção que está concluindo o curussé e vai começar a Quaresma no dia seguinte (5/02/2008).

campo oposto era aquele dos segregacionistas, identificado largamente como nacionalismo africânder” (Kuper, 2002: 51).

Assim as forças de coesão e dispersão são mobilizadas nas comunidades chiquitanas. A Bolívia ou o Brasil são unidades criadas que precisam ser observadas nas suas relações, tendo os Chiquitanos como parte de sua composição política, social e cultural. Como manter o diálogo entre Chiquitanos que assumem e os que não assumem sua pertença étnica? A incorporação dos Chiquitanos para trabalhar no extrativismo do látex, na Guerra do Chaco era diferente dos esforços atuais de incorporação dos Chiquitanos como cidadãos. Por isso essa *incorporação* dos Chiquitanos ao Brasil e/ou à Bolívia se torna relevante atualmente. O aspecto de serem eleitores parece tranqüilo, porém o aspecto de serem proprietários de terra é que atinge o âmago da questão do território tradicional, pois as Terras Indígenas são concebidas como “propriedade” da União e os Chiquitanos teriam somente o usufruto, uma vantagem em muitos lugares, pois até o acesso à terra lhes foi tirado.

Tradicionalmente compartilhavam da mesma identidade étnica chiquitana diferentes aglomerados de pessoas nas chefaturas, aldeias nos dois lados da fronteira de alguma forma ligados às cidades-santuários ou *pueblos* missionais. Não podemos fugir da realidade: “Toda identidade étnica era uma criação, uma invenção dos brancos” (Kuper, 2002: 53). Por que não podem ser uma “invenção” dos próprios Chiquitanos? Existe uma agência dos Chiquitanos que é fundamental para compreender a Chiquitania e suas instituições sejam reconhecidas.

Estou trabalhando as fronteiras dos Estados-nação para ver onde surgem as narrativas do povo Chiquitano! “É através deste processo de cisão que a ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de escrever a nação” (Bhabha, 2007: 207). A nação está dividida porque tem que articular a heterogeneidade da população que a tem como referência. Quem estaria de fora da nação para a questionar? Bhabha trabalha nas margens para refletir a colonização e as minorias, identificado aqui também no caso dos Chiquitanos.

Neste pictograma do nacionalismo o emblema das bandeiras, dos mapas e dos censos, ou mesmo as pessoas armadas nos quartéis são os sinais de que existem instituições sociais que mantêm a imagem da Bolívia ou do Brasil. O nacionalismo está estreitamente vinculado à cultura secular moderna baseada nos princípios de soberania popular e igualitarismo. A economia moderna que sustenta e privilegia o capital privado também é um produto do nacionalismo que tem seu aspecto humanístico ao elevar todo povo à condição de cidadãos de uma nação. Observo que os jovens Chiquitanos têm

participado com mais radicalidade nas ações políticas no Brasil, por isso são destacados para as relações com a sociedade envolvente, com o próprio Estado que deixou um pouco de sua impessoalidade nos órgãos que passaram a conhecer como a FUNAI, FUNASA, SEDUC, INCRA e outros, como produtos do nacionalismo moderno.

A estrutura do Cabildo Indígena Chiquitano foi sendo substituída por representantes políticos diferentes como os vereadores (*consejales*) e prefeitos (*alcaldes*) que os Chiquitanos não sabem bem como acessar. Contudo, aos poucos os Chiquitanos vão aderindo às estruturas do Estado e reproduzindo-as dentro de suas aldeias.

Os Chiquitanos viveram na fronteira momentos de certa autonomia, mas eram de tal modo indefesos que os “fazendeiros” eram capazes de chegar e os expulsar de um lugar para outro sem explicação, isso porque eram considerados *bugres* ou bolivianos, não eram cidadãos do mesmo naipe que os militares ou os políticos que chegavam. Por isso são tão apaixonadas as reações dos Chiquitanos em relação a esta pertença étnica e à sua nacionalidade brasileira ou boliviana, seja negando ou afirmando. O nacionalismo brasileiro inibiu sua consciência ética dos seus dirigentes, pois permitiu usurpar o território tradicional chiquitano e abafou a consciência de identidade étnica dos Chiquitanos. Mas eu penso que essa situação de fronteiras ou até os dois modos de ser Chiquitanos brasileiros e bolivianos em momentos diferentes ou, ao mesmo tempo, apurou sua mente para diferentes estratégias de sobrevivência. Não precisamos pensar um ideal de funcionamento da mente Chiquitana, pois a cultura é simbólica e ocorre dentro da gente, ou seja, regenera-se, transforma-se, desenvolve-se. Penso que isso me levou a compreender o processo mental e cultural mobilizado pelos Chiquitanos que são pressionados por diferentes lados, seja para negar ou para afirmar sua pertença étnica!

Os Chiquitanos estão escolhendo seus caminhos, às vezes contraditórios ou dividindo-se, uns saindo para um lado e outros para outro lado, migrando para diferentes lugares, atravessando fronteiras. Nestes espaços fronteirços não é possível a neutralidade, por isso os Chiquitanos aliam-se aos partidos em jogo para alcançar sua sobrevivência nestes lugares “perigosos” e “hostis” das fronteiras. Com as experiências de campo que já tenho, intuo que não há pressão possível que coloque os Chiquitanos todos na mesma direção!

As políticas de governo, sejam do INCRA pelo descaso ou da FUNAI pelo paternalismo, fizeram grande estrago entre os Chiquitanos reforçando ações contraditórias e de divisão, isso porque consideraram os Chiquitanos sem agência e seu território tradicional, terra devoluta, lugar apropriado pelos migrantes, porque representado como vazio demográfico, aspecto que responde à política de homogeneização do Brasil até 1988.

“A política de colonização passa a ter (nos anos 70) o caráter de povoar de forma organizada os vazios demográficos com o excedente de nacionais pobres, principalmente do nordeste. A política de colonização agrícola, promovida pelos governos federais sempre colocou como meta a implantação de explorações familiares na fronteira, esta entendida como os espaços onde havia um vazio demográfico” (Castro, 1994: 48).

Porém as fronteiras são heterogêneas e os sujeitos históricos nestas fronteiras possuem diferentes referenciais culturais e históricos. Nem o modelo da fronteira do México com os Estados Unidos da América que teoricamente é mostrada fluida ou rígida segundo os interesses dos sujeitos múltiplos e híbridos (Canclini, 1989), nem o modelo de uma realidade homogênea pode ser assumida totalmente. Desde o início, esta fronteira seca que me ocupa deve ser observada como uma fronteira construída pelos Estados segundo seus interesses e modificada várias vezes, dando aos Chiquitanos diferentes percepções das mesmas. Por isso é necessário considerar as assimetrias, desigualdades e coerções sofridas nestas fronteiras. Neste contexto é pertinente também pensar as políticas de identificação e identidade.

Curussé na
aldeia Vila Nova
Barbecho saindo da
capela e se dirigindo
para as casas das
famílias num
movimento da direita
para a esquerda
(5/02/2008).

Os
documentos e a
história oral
apontam para o
geno-etnocídio de
vários grupos nesta



fronteira durante o período colonial e a participação da Missão de Chiquitos que investiram na atração dos indígenas desta fronteira. Este assunto está pouco documentado, e seria adequado pesquisar em profundidade, porém, meu foco são os Chiquitanos contemporâneos, acompanhando a perda de suas terras, processo que os arrancou do chão que os identificava, no qual tinham a segurança de caminhar e tirar o pão de cada dia. Atualmente os Chiquitanos estão mobilizando-se no Brasil e na Bolívia para reivindicar a demarcação de seu território tradicional, isso para seu usufruto. Este sinal de mudança radical na história das fronteiras nacionais é a forma deles dizerem a sua palavra e pressionar, de uma forma ou de outra, os Estados-Nações a acolher suas demandas.

II.2.3.3 – *Camino Misional de Santa Ana a Espírito!*

“... y se asegura que desde los pueblos de Santa Ana, San Rafael y San Ignacio de chiquitos hasta Matogrosso [Vila Bela da Santissima Trindade] habrá como 60 leguas de camino, el cual se ha dado providencia para que se cierre y olvide por el señor obispo y el gobernador, a fin de que en ningún tiempo tenga esta provincia comunicación con los portugueses” (Cosme Bueno, 1770 in: MyCh I p. 35v).

Despertei para o problema dos caminhos quando José Ramos, chamado Ito, do Portal do Encantado, mostrou-me o caminho da comunidade San Manuel e San Miguel que já não existem para Mutacu, atual Acorizal, e eu não conseguia perceber mais nenhum sinal no local. Mas o caminho estava ali em frente de seu roçado e na sua memória. Penso que não via porque foi aberta uma estrada para carro ali próximo em 2000 que liga o Quartel Fortuna, com as aldeias Fazendinha, Central e Acorizal na Terra Indígena Portal do Encantado e sai na MT 265 e ali passou a ser o caminho por onde todos passam atualmente.

Vou fazer um esforço para pensar os caminhos e os percursos dos Chiquitanos nesta fronteira. Para facilitar este trabalho que é muito rico e amplo neste contexto do doutorado, penso que posso focar o caminho missional de Santa Ana para Vila Bela, duas cidades que foram fundadas nesta fronteira chiquitana na mesma época com sentidos muito diferentes (1755 e 1752). Neste caminho ainda quero pegar um atalho, uma ramificação desta estrada para as comunidades chiquitanas que serpenteiam a fronteira para formar o que chamei anteriormente de rosário de comunidades por onde passa a Romaria de Santa Ana. Com isso chego a apresentar melhor este início do roteiro da Romaria de Santa Ana, que teve início em 1925, num momento histórico em que a paróquia de Santa Ana atendia religiosamente estas comunidades.

Quando falamos de *camino misional* temos que voltar um pouco no tempo e pensar que a ligação entre os pueblos misionales era por meio da mata, por caminhos onde as pessoas passavam a pé e raramente com algum animal e mais raramente ainda com alguma carroça. O mais comum era andar por dias de um lugar ao outro e acampar quando chegava a noite. Isso permitia também atravessar lugares mais íngremes entre as montanhas, porém lentamente. O *camino misional* tradicional de comunicação com a fronteira era uma estrada de carroça, com vários trilhos vicinais para bois, cavalos, jegues e burros (mulas). Só aos poucos os meios de transportes foram se expandindo com carretas puxadas por bois, charretes para cavalos, burros e jegues. Atualmente as *carreteiras* ou estradas largas feitas com tratores para carros a motor de todos os tipos não deixam nem lembrança dos tempos antigos. Assim os caminhos iam costurando a fronteira para

alcançar as comunidades e famílias chiquitanas que viviam nos dois lados da fronteira entre Brasil e Bolívia. Isso pude perceber acompanhando a romaria de Santa Ana e lendo os cadernos de anos anteriores. O Padre Francisco Schumacher²⁷⁵ foi com os romeiros de Santa Ana até Santa Clara (Brasil), San Bartolo e Tuná²⁷⁶ (hoje San Pedro), região de Serrito e voltou por Coyú, Santa Anita e Espíritu. Fomos tecendo esta história chiquitana com cuidado para ser honesto com os dados fornecidos pelos Chiquitanos confrontados com os dados das fontes escritas e documentais.



Igreja missional de Santa Ana (foto de Mário Friedlander em 3/04/2011)

Conseguí com Don Lucho reconstituir este percurso que sai de **Santa Ana**, passa pela **Laguna Tucavaca**, o **Púquio El Tapití**, e a **Laguna Los Pututos**²⁷⁷. Um moirão de 1965²⁷⁸ no caminho missional foi mudado por Rolando Castedo, 300 metros mais adiante, na direção de Guapacito, quando este começou a cercar a terra da comunidade Los Patos para si, uma forma de se apropriar de uma área cada vez maior. Logo depois vem **Saama**,

²⁷⁵ Esteve como pároco em Santa Ana entre março de 1962 e setembro de 1964 e voltou em novembro de 1985.

²⁷⁶ Existe no local um peixe chamado *quituná*, parecido com o cascudo, porém com dente de macaco e cabeça redonda, provavelmente o nome Tuná provem deste etnônimo chiquitano.

²⁷⁷ Havia neste mesmo lugar uma cruz com inscrição do nome *Charupá* e a data de 1843 que foi queimada junto a um cemitério. Nos anos de 1940 várias epidemias assolaram a chiquitania. Em Los Pututos, perto de Santa Ana, o sarampo ou a varíola (*sarampión o viruela*), não souberam precisar-me, fez com que o marido Leon Pará que pintava a igreja de Santa Ana por ocasião da festa patronal, colocasse fogo na casa e ficasse chorando do lado de fora enquanto a esposa queimava com sua casa. Depois, em 1957, saiu dois tigres neste lugar e Lorenzo, o pai da mãe de Lorenza, esposa de Don Lucho, conseguiu matar a ambos.

²⁷⁸ Quando foram colocando os moirões feitos por Sérgio Algarñaz em 1965, reabriram mais uma vez este *camino misional* com auxílio das comunidades da fronteira.

Ochiñeca²⁷⁹ e a Laguna Los Patos²⁸⁰. A *ramada de Los Patos* atravessa o caminho missional e do outro lado do caminho forma uma lagoa. Alfredo Sisnero, casado com uma brasileira filha de Andrés Ortiz que veio com gado de Serrito no ano 1951 se instalou em Los Patos e “se adonó del lugar y lo vendió, pero el dueño es Dios” disse Don Januario em 30/10/2011. Depois vem **Taasamaaca** (nome dado a um tipo de madeira que produz no tronco junto do solo uma figura como que raízes ou pés para sustentá-la de pé). Havia também neste lugar, a 15 quilômetros de Santa Ana uma cruz pequena e um acampamento para os que viajavam. **Las Piedritas** ficou marcada pelo moirão deste lugar que foi abraçado por uma árvore, a 20 quilômetros de Santa Ana. **Notuma** fala da corrente de água barrenta e **Tantoma** diz respeito a um *guembecito* junto a uma lagoinha e o moirão, a 25 quilômetros de Santa Ana. **La Cruz** (com lagoa²⁸¹, com ramada e curral para guardar o gado porque geralmente este era lugar de descanso e pouso). O moirão que marca 30 quilômetros de Santa Ana estava um pouco adiante. **Poso del Tigre** tem este nome por causa de um *cajón de piedra* levantado onde encontraram um tigre dormindo. Este caixão era lugar fresco, a 27 quilômetros de Santa Ana. **Pakaurriquia** (*Los Platanillos con Lagunita*) também era local de acampamento onde hoje está a divisa dos Irlandeses, terras da fronteira que Oscar Tonelli Justiniano vendeu para o capital estrangeiro e recentemente foi desmatado para fazer pasto. **Yupeé** (*Quemado*) era uma pequena lagoa que secava e as pessoas de Espírito vinham ali fazer suas roças, a 2,5 léguas de Espírito. **Laguna de los Guarayos** é uma lagoa com lajes de pedra com um poço no meio sem entrada de água de púquio, somente enche com as águas das chuvas, a duas léguas de Espírito, tinha um

²⁷⁹ Uma ramada é o lugar com teto para guardar as coisas, casa ou galpão com curral para acolher os peregrinos ou romeiros neste lugar.

²⁸⁰ No dia 30/10/2011 Acencio Peña Surubi, filho de Don Luiz Peña Surubi, com 73 anos disse que eram 10 famílias naquela época que saiu de Los Patos com 9 anos de idade. Havia uma cruz sem data em frente da Laguna Los Patos que foi queimada dentro do pasto que foi colocado pela família Castedo. Em torno desta cruz faziam a oração todos os dias no final de tarde e no domingo pela manhã, segundo Dona Juana Agustina Sirbion Siyé, esposa de Don Januario. Don Luis Peña Surubi, quando voltou da guerra em 1938, fez uma cruz e colocou ali em Los Patos. Don Lucho com seu avô Don Luis Peña Surubi e a comunidade de Guapacito buscaram a cruz mais nova que ainda restava, em 1964 porque também acabou ficando dentro do poteiro de Rolando Castedo Salvatierra que foi tomando estas terras da comunidade Los Patos depois dos ataques dos bárbaros. Esta cruz foi trasladada para a encruzilhada de Guapacito, Jalisco, Camino Misional Santa Ana – Espírito. Los Patos era uma comunidade grande rodeada de casas. Neste lugar havia muita roça com plantação de bananas, o que indica terra boa. Com o ataque dos bárbaros em 1947, os seus habitantes se mudaram para Suponema, Espírito, Santa Ana e os *gomales*. Em 1966, Don Lucho prestou três dias de serviço público por *prestación anual*. “Todo ciudadano boliviano debía prestar este servicio!” Com esta força de trabalho de quem não podia pagar mantinham os caminhos com o trabalho. Don Lucho também, neste ano de 1966, pagou três dias de trabalho por 100 adobes para fazer a escola de Santa Ana.

²⁸¹ Don Lucho disse que La Cruz tem este nome porque é um lugar onde a água cruza o caminho. Porém, como o nome é muito antigo, talvez do tempo dos jesuítas, é possível que ali tinham fincado uma cruz e era paragem quando iam para as estâncias ou mesmo era uma comunidade ligada a Santa Ana e a cruz apodreceu com o tempo, mas o nome ficou. *Oquiriquia* ou *Los Lagartos* é o lugar para donde vai esta água que passa pela estrada de San Ignacio - Espírito. Esta água segue para Espírito, Santa Anita, San Juan de Macoño e Guaporé. Contudo estas águas secaram nos últimos anos devido ao desmatamento.

galpão grande e curral para acampamento dos que tocavam o gado. Ali mataram um homem e colocaram pedras sobre ele segundo contava para ele a avó de Don Lucho. Esta Lagoa está dentro de Los Irlandeses, atualmente e um trabalhador da Empresa Anita que ali pescava deslizou e morreu afogado em junho de 2011. Perto dali está **Curuvacica** (*Las Galinas*) que tinha uma cruz marcando uma légua de Espíritu onde os devotos de Santa Ana vinham esperar a *Romería de Santa Ana*. No total são 11 léguas de Santa Ana até Espíritu, cerca de 55 quilômetros de estradas mantidos pelas duas comunidades, mas que foram fechadas principalmente pelos Irlandeses e os Castedos. Observo que predomina os nomes dos lugares recordados por Don Lucho em *vesüro* e estão relacionados a locais de parada, espécie de entrepostos nas jornadas que os vaqueiros faziam quando traziam gado para Santa Ana.

Penso que é conveniente falar um pouco mais a respeito dos “bárbaros Ayoreos” que, principalmente nas décadas de 1940 e 50, atacavam as comunidades chiquitanas da fronteira porque suas terras foram tomadas na Guerra do Chaco e eles vieram migrando para o norte. A azucena de Santa Ana, Dona Joaquina Poicheé Soriocó falou da avó e dois sobrinhos que foram mortos com flechas pelos bárbaros em Los Patos: Dolores Tosuvé e os netos Carmelito e María Cruz. Nesta ocasião outras duas mulheres foram gravemente feridas, mas se recuperaram. A irmã de Joaquina, Josefina, foi morta em San Antonio. Depois deste ataque as pessoas de San Antonio trouxeram a cruz de lá e colocaram na praça de Espíritu. San Antonio era entre la Laguna de los Bárbaros e o lugar que atualmente chamam Espíritu. María Trinidad Peña Are, também azucena de Santa Ana, falou do seu irmão adolescente, Andrés Peña Are, morto pelos *bárbaros* em Altamira, atualmente estância Jalisco, perto da comunidade San Firmin, num segundo ataque dos bárbaros na semana santa: quebraram-lhe a cabeça e os punhos. Ascencio Peña Surubi falou que com Andrés estava seu irmão Manuel que correu para Santa Ana chamar socorro. Formaram então uma comissão com 15 fuzis (segundo Don Lucho) e 10 fuzis (segundo Don Acencio) que foram buscar em San Ignacio foram atrás dos bárbaros (Ayoreos). Com três dias na trilha os encontraram para o lado de Santa Anita perto de uma lagoa Las Conchas que seria *encantada* segundo Don Acencio porque não se acha mais, e ali os atacaram quando estavam derrubando uma árvore. Começaram a atirar quando a árvore caiu e foram matando os que encontravam. Trouxeram 14 orelhas destes bárbaros de escalpo, como prova do feito. Don Acencio disse que na ocasião “El hitchi de esta bahía sopló un viento fuerte” e preparou uma tormenta enquanto alguns colocavam fogo nas casas e outro grupo perseguia um Ayoreo que fugira. O grupo que estava com seu pai, Luiz Peña Surubi, resolveu voltar enquanto outros colocavam fogo nas casas e recolhiam o que

queriam levar. Tudo já estava queimando quando retornaram sem matar o fugitivo. Somente quando estavam longe do local, a uns dois quilômetros, parou o vento e puderam acampar para descansar. Nesta comissão que matou os bárbaros que atacaram pelos lados de Los Patos estavam os ex-combatentes da Guerra do Chaco, que, pelo visto também se tornaram bárbaros. María Cruz Sucaré e Lorenzo Charupá que era o correio de Santa Ana para San Matías na época eram pais de Candelária Charupá e avós de Lorenza Soriocó Charupá, esposa de Don Lucho. Lorenzo Charupá levou a notícia pelas comunidades da fronteira, o que *aliviou* as tensões e o medo dos bárbaros que era maior do que o medo dos tigres segundo Don Lucho e outros líderes de Santa Anita na Romería de 2011. “En 1946 fueron sacar los bárbaros de la Laguna de los Bárbaros cerca del camino misional, pero fuera, a trasmano de Santa Anita. Estas tierras fueron del Dr. Oscar Tonelli Justiniano que las vendió. Allí empezó la primera Santa Ana, a cerca de 30 quilómetros de Espíritu” (Don Lucho). Segundo Don Lucho, na chamada *Laguna de los Bárbaros*, o Padre Julián Knogler, SJ começou a primeira Santa Ana, mas como a água secou por causa do consumo de muita gente, mudaram-se para o local onde se encontra atualmente. Don Gustavo Salvatierra, corregidor de Santa Ana na época, também falou-me desta expedição de ex-combatentes da Guerra do Chaco que dizimaram os “bárbaros” neste lugar porque haviam atacado anteriormente San Antonio, San Josema, Los Patos, Altamira e outras comunidades chiquitanas. Queriam trazer as crianças presas para criar, mas elas mordiam e não se deixavam carregar, por isso mataram também as crianças, confirmou Don Acencio Peña Surubi.

Depois, a partir de 1963, os Menonitas passaram a tomar as terras dos índios do Chaco e estes vieram passando pela região de San José de Chiquitos ou San Juan de Taperas. Don Lucho lembra que um grupo destes “bárbaros” acamparam no Atajado de Santa Ana e todos ficaram com medo, mas “gracias a Dios, siguieron adelante”, disse ele.

Em 15 de julho de 1778 nos Anais de Vila Bela ficou registrado que o cabo-de-esquadra José de Santiago foi com “uma escolta de auxiliares e pedestres para a aldeia de Santa Ana, da província de Chiquitos, com uma carta de Sua Excelência para o seu cura, e com um índio que com mais três, que depois fugiram” (Amado & Anzai, 2006: 216). Naquela época ainda não haviam pontes e é anotado que no caminho de Santa Ana para Vila Bela foi “incômodo” atravessar o rio Alegre e o Barbados. Em 1779, ainda nos *Anais* houve cinco registros de entradas de índios vindos da Aldeia de Santa Ana de Chiquitos entre os meses de junho e agosto. Em 5 de setembro de 1784, “três espanhóis, um dos quais tenente, e mais trinta pessoas ‘de serviço’, além de ‘700 bestas e cavalos’, que se juntaram às cem que haviam sido trazidas” (Amado & Anzai, 2006: 247). Em julho do ano seguinte retornou “o espanhol e contrabandista Dr. José de Pereira para as missões de Chiquitos, de onde tinha vindo o ano passado com mais de 700 bestas, deixando muitas por

vender, pela sua carestia e demasiada braveza” (Amado & Anzai, 2006: 252). Estes dados indicam que era crescente a migração de Chiquitanos para a fronteira com o Brasil, usando o caminho missional Santa Ana - Vila Bela passando por Espírito e as estâncias da Missão de Santa Ana.

O córrego Encantado (Fortuna) é um dos córregos que corre para o outro lado da Fronteira, no alto do mapa, mas que se dirige para a bacia do Paraguai como o Aguapehi. Estes córregos iniciam na serra e parecem não terem continuidade na Bolívia, mas isso é um equívoco. Aparece também no mapa o Arraial de Santa Bárbara no centro e Lavrinha em baixo no mapa com as respectivas estradas pontilhadas que as ligam com Vila Bela. Curiosa é a formação da *coroa do mundo* que atualmente está dentro da Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado em processo de demarcação física.

No caminho de Santa Ana para Vila Bela está primeiro uma *Ramada*, depois a *Estancia de S. Joaquin* e depois *S. Xavier Estancia distante* que estaria dentro do Brasil, conforme mapa abaixo e atualmente, pois a referência dos 4 *Irmãos* para a *Balliza* e o afluente do Paraguá (provavelmente o rio Tarvo) e o *Morro da Boa Vista* o confirmam. Lembro que esta divisa no mapa era a divisa que o Brasil estava pleiteando neste período após o tempo missional, já sem os jesuítas.



Camino misional Santa Ana – Vila Bela e relevo da *coroa do mundo* (cabeceiras dos rios Alegre e Aguapehý) representado em forma pictórica In: “Carta geográfica do rio Guaporé”, de José Antonio Teixeira Cabral de 1818.

Veja acima e abaixo neste mapa de 1818 o caminho de Santa Ana a Vila Bela e seus ramais. A “coroa do mundo”, este conjunto de montanhas um tanto circular chamada Serra do Aguapehi. Num lado da coroa do mundo está o Monte das Salinas e no outro lado, a Serra das Salinas, pois obter sal nestas distâncias dos oceanos era fundamental. Próximo da Serra das Salinas: “Terreno coberto de Sais Salino, de que se tem extrahido muito Sal marinho e Salitre”, entre a *Serra da Borborema* e a *Salina do Almeida*. Veja o caminho antigo pontilhado a partir de *Registo*, perto do atual Porto Esperidião que vai dar nestas salinas, os caminhos mais firmes para as vilas de Santa Bárbara e Lavrinha que corta o rio Pitas e Caeté na direção de Cáceres e a linha reta da divisa (entre Mato Grosso e Bolívia do Tratado de Madri, 1750).



Caminho antigo pontilhado a partir de *Registo* para *Serra da Borborema* e a *Salina do Almeida*

Na margem do rio Guaporé está Vila Bela, próximo da foz do rio Barbados que juntou-se com o rio Alegre. Conforme esta linha reta vermelha do Tratado de Madrid de 1750, que vai até a foz do Jauru no rio Paraguai, Vila Bela estaria no lado de Espanha. Porém isso não é um equívoco, antes é estratégia de ocupação desta parte da chiquitania pelos portugueses sob a direção de Rolim de Moura, o fundador de Villa Bella, em 1752. O Tratado de Madri foi feito antes da fundação de Vila Bela. Com isso se tornava urgente fundar um lugar explícito de ocupação portuguesa para assegurar a região e conseguir outros Tratados com o argumento de que Vila Bela, capital do Mato Grosso, ficaria para a

Espanha se fossem seguir as orientações de 1750. Com isso o avanço português no campo e no jurídico funcionou com a habilidade dos diplomatas e o pouco interesse de Santa Cruz por este lado da fronteira. O mapa acima também mostra o caminho de Santa Ana para Vila Bela no Brasil, um indicativo do interesse do Brasil na província de Chiquitos, que é olhada como um vazio.

O encontro do Rio Jauru com o Rio Paraguai é uma referência de divisa entre Bolívia e Brasil. O Rio Jauru entra no Paraguai e já começa o pantanal. Perto da entrada do Rio Sygotuba e Cabaçal, no Paraguai está Vila Maria, hoje Cáceres e Registo hoje fica perto de Porto Esperidião. Este encontra-se próximo da entrada do Rio Aguapehy no Jauru que vem da região da Serra de Santa Bárbara. A linha reta vermelha que inicia na foz do

Jauru

onde

estava o

Marco do

Jauru até

Vila Bela

indica a

antiga

divisa do

Brasil

com a

Bolívia

pele

Tratado

de

Madrid

de 1750.

Caminho para Vila

Maria, hoje

Cáceres,

perto da

entrada do

Rio

Sygotuba e

Cabaçal,

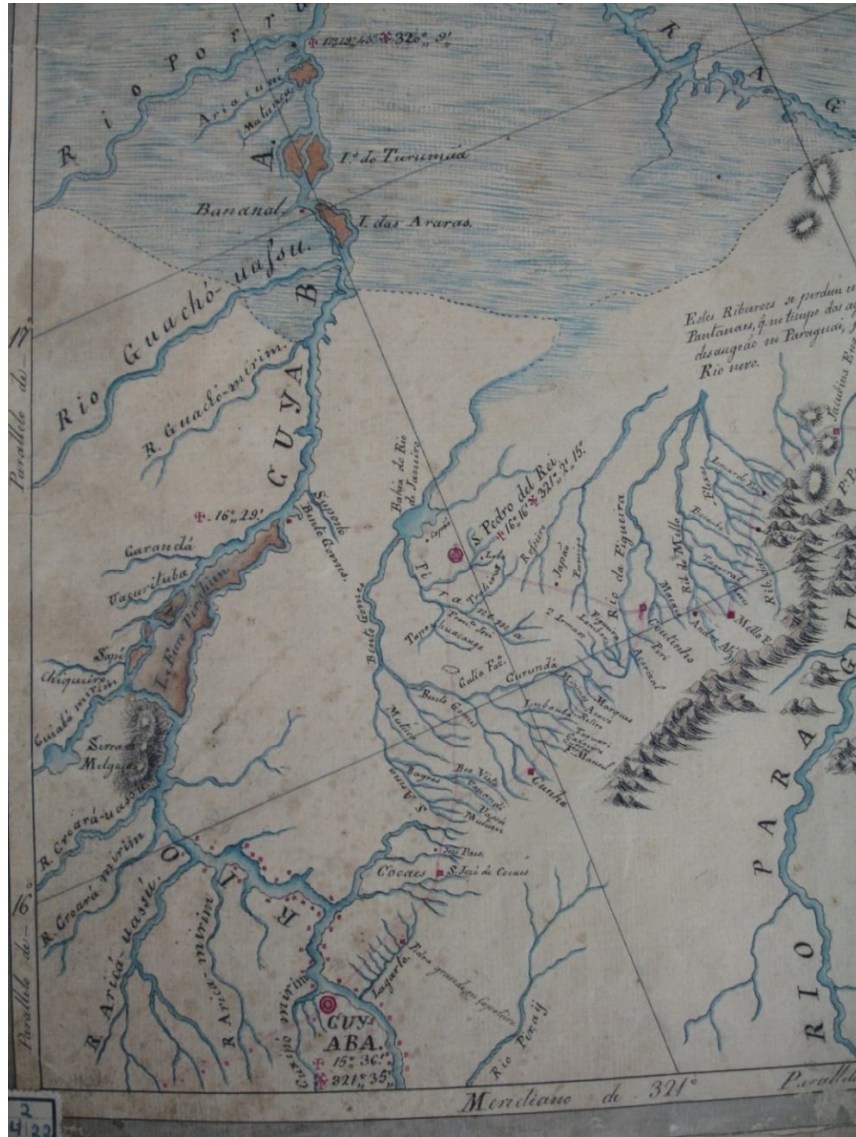
no

Paraguai.



No mapa acima podemos ver com mais detalhes a linha vermelha do Tratado de Madri, o divisor de águas, as nascentes na Serra do Aguapehi: o Rio Aguapehy desce para o Rio Jauru e o Rio Alegre desce para o rio Guaporé. As cabeceiras do rio Jauru estão nos *Campos dos Parricis* e o caminho que vai até *Páó d’Agoa*. No médio Jauru está a vila de Registo, atualmente próximo de Porto Esperidião, caminho de Cáceres, também caminho para S. Bárbara, *CazalVasco* e Vila Bela.

Conforme o mapa acima, a linha do Tratado de Madri encontra o rio Paraguai na foz do rio Jauru. A fundação de Cáceres como *V. Maria* está consolidada neste mapa, e está dito na ata de fundação que se trata de um novo lugar para os Chiquitanos no Brasil, por isso o caminho segue por *Registo* do Jauru até Vila Maria do outro lado do rio Paraguai e depois segue para Cuiabá que cada vez mais se torna centro econômico e capital do Mato Grosso.



Mais um detalhe deste mapa: o caminho que vem de Cáceres para Cuiabá passando pela Serra do Mangabal, no mapa vai a *S. Pedro del Rei* e depois segue para *Cuiabá*, mas também há um atalho pelas centenas de cabeceiras de córregos que descem para o Pantanal e depois a cidade de Cuiabá²⁸², nas cabeceiras do Rio Cuiabá que entra no Pantanal marcado em azul, onde também passa o rio Paraguai que recebe o rio Cuiabá.

²⁸² O ouro encontrado no Coxipó do Ouro a partir de 1719 e no córrego da Prainha junto à igreja de São Benedito, território tradicional Boe-Bororo (bacia do rio Cuiabá), é que atraiu uma população de mamelucos e bandeirantes e levou a fundar Cuiabá e assegurar a ocupação dos portugueses na região.

Neste mapa de 1818 o caminho de Vila Maria (Cáceres) a Cuiabá ainda não indica a famosa Fazenda Jacobina, mas o caminho de Cáceres para *Registro* e Vila Bela por outro lado, são territórios indígenas com grande influência da Missão de Chiquitos que foram sendo tomados decisivamente na segunda metade do século XVIII e neste momento já conquistados pelo Brasil. O mapa é uma forma de apropriação e domínio do Estado. Com o mapa se mostra o conhecimento que se tem da região e se oficializa uma ocupação humana e simbólica que se torna cada vez mais concreta.

Seguindo este mapa mais ao sul também está o olhar atento sobre as Missões de Chiquitos à direita do rio Paraguai é indicado no mapa: “N. B. Atravessando as Serras de Albuquerque a Poente, com dois dias de viagem, se chega à Missão Hespanhola SS. Coração, a mais Austral da Provincia de Chiquitos. Vinte Legoas a Poente desta, existe a de S. Thiago. Desta a rumo de Noroeste, 25 legoas distante, fica a Missão de S. João.” As lagoas Mandioré e Uberaba no Rio Paraguai segundo este mapa pertencem ao Brasil.

No mapa a seguir de 1780, com praticamente os mesmos dados, um pouco mais ao sul está a Serra do Aguapey hoje conhecida como Serra de Santa Bárbara provavelmente por causa do arraial de Santa Bárbara que estava no caminho de Vila Bela e Registro do Jauru que ficava próximo do rio Alegre e Aguapey onde se desejava fazer uma conexão fluvial entre a bacia do Paraguai e do Madeira, ou seja, as nascentes do rio Alegre e do rio Aguapey nesta formação rochosa muito singular estão muito próximas. Trata-se também da região do divisor de águas das Bacias do Paraguai e do Madeira (Amazonas), local sagrado das aldeias chiquitanas no Brasil que reivindicam seu território tradicional. Este mapa e o seguinte são do mesmo local, mais uma forma de domínio do espaço por parte dos portugueses que alargaram suas fronteiras.

Caminho aquático. Veja como é indicado o *Varadoiro*, o *Itsmo* no mapa anterior, tão sonhado por idealistas ligando as duas bacias hidrográficas. Assim os caminhos terrestres também tinham sua continuação por rios e mares ligando os rios Agoapehy e Alegre já em 1780.



Os detalhes da época são curiosos e os pontos de divisa são referências: o *Monte da Boa Vista* (perto do Quartel Fortuna) em relação a San Matias e aos Quatro Irmãos (perto de San Vicente) faz uma reta característica de uma fronteira política imposta, não baseada em aspectos geográficos ou culturais. No mapa acima é sintomático as cabeceiras do rio Alegre e do Aguapey quase se tocarem em dois momentos e a indicação do *Varadoiro*, que seria uma espécie de caminho ou duto de água para juntar as duas bacias hidrográficas. Até o escrito “... seguem os portugueses do Matto Grosso p^a o Cuiabá, S. Paulo e R^o de Jan^o q^{do} se destinam a varar no Isthmo que forma o R^o Alegre e o Agoapehi...” parece juntar os dois rios com suas curvas. Junto da divisa, do outro lado de Serra, atualmente correm paralelas uma estrada de chão na Bolívia de 1986 e outra no Brasil de 1966.

O mapa acima é mais antigo que o anterior, mas os detalhes do Brasil nestes mapas são praticamente os mesmos do anterior: o lado do Brasil está cheio de dados e os *pueblos* chiquitanos parecem estar num deserto imaginado. O caminho de Santa Ana passa por Casal-Vasco que está na margem direita do rio Barbados e Vila Bela da Santíssima Trindade na foz do rio Barbados que se junta ao rio Alegre antes de entrar no Guaporé. O Ribeirão das Pedras que também desce da *Serra do Agoapehy* e entra no Rio Alegre aqui é nomeado. Vila Bela e Casal-Vasco foram lugares estratégicos para guardaram parte desse território chiquitano para o Brasil, conforme o *Informe* de Rolim de Moura. As divisas no rio *Paraguá* em 1780 foram mostradas na p. 183. Mas vale chamar a atenção que neste momento não se queria comunicação com Chiquitos, pois os caminhos de Vila Bela aos *pueblos misionales* parecem que não existem. Aqui ganha novo sentido este mapa ao lado já elaborado em Santa Cruz.

Seguindo pelos caminhos e estradas vemos no próximo mapa da metade do século XIX que não modificaram muito os lugares por onde se podia passar pois não havia ainda meios para cruzar rios e os caminhos procurados eram em geral locais por onde pudessem passar a pé ou com carroças e bois.

Este “Mapa de 1859” também mostra as nascentes dos rios Aguapey e Barbados na serra do Aguapey, ambos na Bolívia, mostra as “comunidades” ou postos chiquitanos no caminho missional para Vila Bela. Além de indicar cidades, vilas, capitais, distritos políticos, *cantones*, *vice-cantones*, fazendas e estâncias, postos, *pueblos de salvajes*, *embarcaderos sobre los rios*, pontes, *caminos de posta* e de travessia. Este mapa mostra as minas de ouro, prata, cobre, estanho, chumbo, ferro, platina. Em geral, a chiquitania era pobre destes minerais preciosos, a parte mais rica em torno de Vila Bela foi tomada pelos portugueses.

Na foto do mapa abaixo fica mais claro o caminho missional de **Santa Ana** a **Espíritu Santo**, passando por **El Pato** e **La Cruz**, atravessando a **Cerrania de las Botijas**.



Caminho missional pontilhado de Santa Ana a Vila Bela. "Mapa de la REPUBLICA de BOLIVIA [...], Año de 1859".

No caminho de 1780 ou de 1818 estava bem aberta esta estrada de Santa Ana para Vila Bela e agora já é um pontilhado, mostra clara de que os caminhos podem ser mantidos ou relegados conforme interesses políticos ou de comércio. Neste caso, o caminho para

Cáceres passando por San Rafael e San Matias (Villa del Jauru ou o Marco do Jauru) e o caminho de San Ignacio que suplantara Santa Ana para Vila Bela (1859) estavam se tornando mais importantes.



Detalhe de comunidades neste *camino misional* pontilhado: El Pato, La Cruz Espiritu Santo e San Joaquin.

A proposta para a abertura da estrada atual quer valorizar as comunidades de **Los Pututos**, de **San Josesito del Sarí** e **San Jorge**. Sai de Santa Ana para estas comunidades e sai adiante de **Taasamaaca**, na propriedade de Don Humberto Candia e segue para **Las Piedritas**, e pelos outros lugares já mencionados (**Notuma**, **Tantoma**, **La Cruz**, **Poso del Tigre**, **Pakaurriquia**, **Yupeé**), conforme permitirem as estradas já abertas pelos **Irlandeses** que possuem até serraria com vários trabalhadores morando no local e seus filhos vão para a escola em **Espiritu**²⁸³. A Romaria de Santa Ana passou a véspera da festa de São João, em 2010, nesta comunidade dos Irlandeses e três trabalhadores Chiquitanos passaram descalços sobre as brasas incandescentes da fogueira de São João, “pisaram a fogueira”, como disseram na ocasião.

O caminho mencionado acima foi fechado pelas cercas (alambrados) e cancelas (rejas) da família Castedo. Recentemente a empresa conhecida como Los Irlandeses

²⁸³ Espiritu Santo existia junto a uma lagoa chamada Tatuama e de um Fortin. Perto deste lugar se instalou a estância San Antonio que se tornou comunidade e dali trasladaram a cruz que tinha sido implantada na praça de San Antonio para o Espiritu atual. Don Lucho disse que esta cruz de San Antonio estava ali em 1970.

adquiriu grandes partes do território tradicional chiquitano na Bolívia e desmatou uma vasta região desde a comunidade de San Vicente passando por Espíritu até Monte Carlo região que acompanha o lado da estrada que liga San Ignacio com San Matias. A exploração de madeira inicialmente deu espaço para grandes campos para o gado e as cercas dos Irlandeses fecharam o caminho missional que ligava Espíritu a Santa Ana.

Este caminho é antigo e já foi fechado por falta de manutenção especialmente quando existiam tensões com o Brasil e forças políticas de Santa Ana não tinham interesse, era só deixar que fosse tomado pela mata.

Chegou o tempo da propriedade privada da terra e atualmente as estâncias que se instalaram no local fecharam o caminho com pasto, alguns lugares têm *rejas, alambre...* Melhor pensar em trancas e controle das fronteiras do que o fechamento da passagem! Gustavo Salvatierra que foi muitos anos corregidor de Santa Ana, confirmou as informações de que em 1965, o pároco de Santa Ana que ali trabalhou de outubro de 1964 a fevereiro de 1968, Padre Hubert Fleidl, organizou a reabertura do *camino misional* até Espíritu. Don Gustavo Salvatierra, corregidor na época, disse-me que ficou com vergonha do padre, por isso decidiu participar naquele ano da *minga*²⁸⁴ de abertura do caminho missional e que ficaram um mês abrindo este caminho. Don Lucho disse que ele estava morando com os avós em Espíritu. Quando souberam que o Padre vinha abrindo o caminho de Santa Ana, começaram também a abrir o caminho de Espíritu e se encontraram no meio do Caminho depois de um mês.

No item II.1 coloquei um mapa indicando em verde o caminho antigo de Vila Bela até Santa Ana passando por Espíritu. Em 2004 foi a última vez que voltaram a abrir este *camino misional*: foram de Santa Ana em direção a Espíritu, 60 homens e vieram de Espíritu 40 homens e 3 mulheres. Olhemos para o texto da comunidade em 2004:

²⁸⁴ Para compreender a *minga*, um contexto etnográfico diferente auxilia: surge o convite para a patasca de manhã cedo e os vizinhos vão contentes para o desjejum. Depois da patasca serve-se uma chicha bem preparada:

“Los invitados, al tomar una buena tutumada o matesada de metosh obtienen corje de hacer cualquier cosa. Es pues en esta ocasión en que el dueño del trabajo se manifiesta abiertamente a los invitados y les dice: ‘tengo un trabajo que realizar, y yo les invité a Uds. para que me ayudaran a hacerlo’” (Padre Pascual Choré Rodríguez, Metosh (Trampa), em Santa Rosa de la Roca. texto datilografado, p.1).

Assim o mutirão, *muchirum* ou *pixurum* (*metosh*) ou a *minga* começa com uma “trampa” ou engano para ganhar os trabalhadores, uma brincadeira tão ao gosto dos Chiquitanos que os anima para o trabalho:

“Metosh es la chicha, pero no porque metosh signifique chicha o chicha signifique metosh, no [...] la chicha toma el nombre de metosh porque ella y a través de ella es que se va a conseguir convencer o enganar a los invitados para que acepten la invitación al trabajo por lo fuerte que ya está debido a los varios días de fermentación (3 o 4 días), es por eso que hemos dicho anteriormente que es una jugada o engaño bonito que el dueño de casa hace a los invitados. [...] almuerzo-cena a las seis de la tarde, acto seguido se realiza la fiesta con toda la chicha que ha sobrado o que se preparó para el efecto, aquí suena la típica y el baile empieza, ya el metosh se ha terminado, es decir, no toda la chicha de los demás cántaros es metosh. El metosh es un solo cántaro que el dueño ha reservado para invitar al comienzo y animar el alma de los invitados a trabajar, porque el metosh está bien fuertecito con capacidad de emborrachar” (Padre Pascual Choré Rodríguez, Metosh (Trampa), em Santa Rosa de la Roca. texto datilografado, p.2).

“La Comunidad de Espíritu agradece al párroco y al pueblo de Santa Ana por mantener la romería histórica que es un patrimonio de nosotros. Como comunarios nos sentimos muy felices por recibir la imagen de Santa Ana, ya que contamos con 75 familias y 480 habitantes, con una escuela con ocho profesores, pero sin Director. Con un grupo de trabajo Minga en café y hato ganadero, un Club de Madres, un Club Deportivo, un grupo juvenil, OTB, Junta Escolar y en Cabildo compuesto por 15 personas, manteniendo nuestras costumbres chiquitanas. Esta comunidad cumplió 76 años de fundación. Ahora como hay muchas familias que son nativas de Santa Ana, es que pedimos a las autoridades de Santa Ana que se permanezca el camino de la romería de Santa Ana. Nosotros como comunarios de Espíritu, estamos listos para colaborar en los trabajos de reabierta. Gracias por tomarnos en cuenta siempre, y reciban muchos saludos de todos los comunarios” (cacica Gladys Masay).

Na reunião do Cabildo²⁸⁵ de Santa Ana no dia 15/07/2007 os representantes da Romaria de Santa Ana informaram que no Brasil queriam queimar os bois que carregavam a carga de doações das comunidades para a festa por causa do medo da febre aftosa. Conseguiram atravessar a fronteira por meio das estâncias, usando caminhos marginais chamados também de cabriteiras. Nesta mesma ocasião foi mencionado também que o *camino misional* é uma rota tradicional dos Chiquitanos de Santa Ana que os liga com as comunidades a ela vinculadas:

“Informe de Romería a la zona de la frontera a cargo del Sr. José Siyé, 2º cacique del Pueblo. El 2º cacique informó sobre la ruta y dijo que volvieron sin ninguna novedad. Pidiendo gracias a Dios por la compañía que tuvieron en los 65 días de ruta. José pidió informar el domingo 22 de julio en la casa del cabildo y el pueblo decida que se va a hacer con ese monto de carga [...] El cabildo acordó recoger las huachas que tiene el sr. Florencio Putaré” (Caderno do Cabildo).

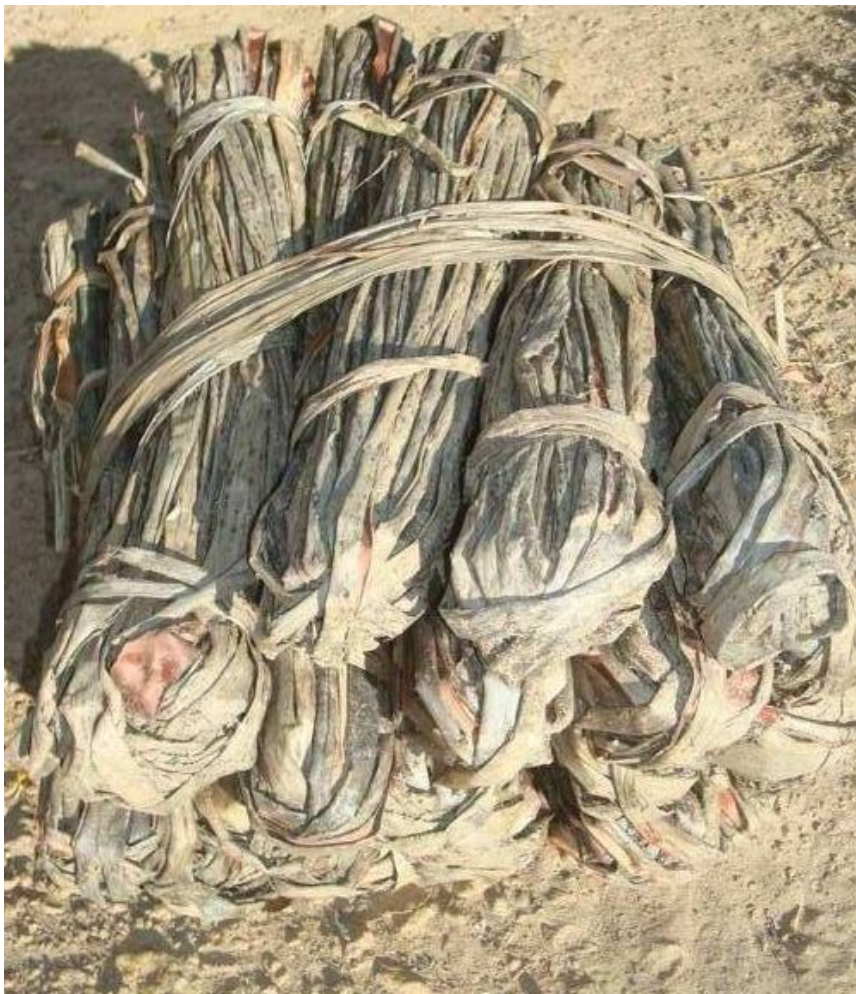


Cera de abelha doada na Romaria de Santa Ana em 2010, derretida em Santa Ana para fazer o círio pascal e as velas. Na Romaria o círio é levado junto e os homens pedem um pedacinho para servir de guia e não se perderem na mata durante as caçadas.

²⁸⁵ No sermão do dia “de los Reyes Magos” em chiquitano, 06/01, ficamos sabendo a origem do cabildo: “Llegada la noche, se inicia el velorio, los reyes amenizan el velorio con su música que también para ese efecto habían llevado la flauta, la caja (tambora) y las tacuaritas o seco seco y así tocan hasta el amanecer del día siguiente, en el lugar del velorio cuando ellos, los reyes llegaron, ya estaba el violín como señal de que gente de otras culturas ya le habían ido a visitar. Terminada la música del velorio, el niño Jesús se sienta por primera vez. Ya de sentado Jesús, instituye el cabildo” (Rodríguez, p.1-2).

Na reunião do Cabildo de Santa Ana no dia 17/10/2007, mencionaram a necessidade de uma ambulância e da reabertura do “camino vecinal Santa Ana - San Miguel²⁸⁶, Santa Ana - Espíritu” para facilitar o acesso com carro. Como estes caminhos são tradicionais, existe interesse dos Chiquitanos em reabri-los. O esforço de mais de 100 pessoas de Espíritu e de Santa Ana que abriram o caminho em 2004 e em outros momentos, mostra que não se trata somente de uma devoção para a festa de Santa Ana. Por este caminho passam pessoas que possuem relações de parentesco, fluxos de bens materiais e culturais, formas de acompanhamento das comunidades da fronteira, algo que mobiliza as pessoas desde antes dos jesuítas. Tradicionalmente as doações da fronteira para a festa e a

manutenção do templo de Santa Ana eram: carne, *güembé*²⁸⁷, cebo de boi, cera de abelha e outros.



Pude ver nos sinos de Santa Ana e nas ruínas da igreja de San Javierito (município de San Ignacio de Velasco) como a casca da raiz de *güembé* é resistente. Nas construções das casas e igrejas chiquitanas a madeira era amarrada, pois os pregos eram muito raros. Este *güembé* foi colhido em Suponema, em 13/11/2011.

²⁸⁶ Este caminho foi aberto: “Siendo a hora 11:30 de la mañana, en la localidad de Santa Ana de Velasco del día 28 de Marzo 2011. Se llevo a cabo la reunión entre los técnicos del Municipio de San Miguel de Velasco y las autoridades de Santa Ana de Velasco, con la participación del Tnte. Johnny Sánchez de la fuerza binación, se tocaron los siguientes puntos de acuerdos. Se acepta la apertura del camino Santa Ana – San Miguel de Velasco, por la ruta ya establecida por la comunidad la Encrucijada” (sub-alcalde Sr. Wilman Agapito Rocha - acta de reunión).

²⁸⁷ A casca da raiz desta planta que cresce sobre as árvores e joga suas raízes até atingir o solo é muito resistente e é usada como corda para amarrar os sinos, as madeiras e as palhas nas construções de casas. Os Rikbaktsa também utilizam esta raiz para reforçar as taquaras onde estas encontram a ponta da flecha.



Calendário distribuído na Romaria de 2011 com os cantos chiquitanos de devoção a Santa Ana (em *vesiro* e em espanhol) no verso.

A imagem de Santa Ana que peregrina pelas comunidades, “rancherías”, estâncias e sítios da fronteira foi uma doação da devota Carmen Peña à igreja no ano de 1916. De onde veio a Santa e quando foi feita não se tem o registro, mas a família que a doou a tinha em sua casa em Santa Ana. Segundo Don Lucho, no início do século XX, os ecônomos da Paróquia Santa Ana mandaram os sacristãos pedir esmolas nas comunidades e estâncias

mais distantes para manter o templo de Santa Ana²⁸⁸ e isso começou a tornar-se costumeiro. Por iniciativa do cacique geral Juan Soriocó, no ano de 1925, esta Romería teve um plano organizado para conectar os anenhos dispersos pela fronteira e manter suas tradições, o que vem tendo continuidade até os dias de hoje, sempre passando por este *camino misional Santa Ana a Espiritu*.

Assim o caminho missional que existia desde o tempo dos jesuítas, e possivelmente antes dos jesuítas, era utilizado para formar uma rede de conexão tradicional do antigo território que passou a pertencer à paróquia de Santa Ana que chegava a atender até San Matias pelo Tuná Viejo. Outra rota era passar pelo *camino misional*, por Espiritu, Santa Anita, San Joaquín, San Ignacio de Coyú, San Simón, Casalvasco, Vila Bela da Santíssima Trindade. Os últimos três lugares pertencem hoje ao Brasil.

Na fronteira, os Chiquitanos aneños foram casando-se com outros Chiquitanos de outros *pueblos misionales* vindos de San Juan Bautista, Concepción, de San Ignacio, San Rafael e San Miguel. A devoção a Santa Ana se espalhou, principalmente nas comunidades que pertenciam à Paróquia de Santa Ana e a Romaria era um grande instrumento para formar uma rede de comunidades na fronteira. Trata-se de “una actividad religiosa única en el mundo” (Justiniano, 2006: 212-215).

Os roteiros da Romería variam um pouco a cada ano por um ou outro motivo, porém tradicionalmente passava por Los Patos, La Cruz, Espiritu, Santa Anita, San Diego, La Estrella, Purubi, San Joaquín, Coyú, Los Cusi, Tuná, Cerrito, Punta Carretera, San Vicente, San Bartolo e Marco Porvenir. Como o *camino misional* de Santa Ana até Espiritu foi bloqueado em 2008, passou também por San Lorencito del Teré, Paraíso, Alta Vista, ou Suponema, San Francisco de Guarió, San Luis para chegar em San Ignacio e depois seguiu por San Miguelito y San Luis Gonzaga de Monte Carlo para chegar a Espiritu. No Brasil passa por São Simão, São Sebastião da Mina, Cerrito e Campina, Boa Vista, Lagoa Las Piedras, Santa Clara, São João do Guaporé, Nossa Senhora Aparecida (Totaicito) e Terra Indígena Portal do Encantado (Fazendinha, Nochopro Matupama e Acorizal).

²⁸⁸ A *Romería de San Ignacio* seguia mais ou menos os mesmos parâmetros da *Romería de Santa Ana*: “el señor cura destacaba una comitiva de cuatro sacristanes con el Santo San Ignacio y dos bueyes cargueros al campo. Esta comitiva, se dirigía a la zona del Alto Paraguá [...] la venida del Santo San Ignacio, se lo hacía al toque de campanillas, una flauta y tambora que llevaban consigo los comisionados.

El dueño de la estancia, después de recibir al Santito y colocarlo sobre una mesa con luces encendidas, hacía donaciones de sebo, cera de abeja silvestre, hilo en ovillo o dinero si lo tenían. Esta materia prima servía para hacer las velas del Santo, y el dinero, para los gastos personales del señor cura y su secretaria” (Alfonso Kreidler Rivero, 1929 in Falkinger, 2010: 80).

Aqui passo a transcrever algumas partes que são especiais dos cadernos da *Romería de Santa Ana* de 2010²⁸⁹, em relação ao tema da reabertura do *camino misional*, ou seja, a seguir coloco os escritos assinados que representam as falas destas comunidades em relação ao caminho missional. Com isso podemos ter uma idéia da rede de comunidades e sua vinculação na fronteira. Depois de Santa Anita a Romaria segue: “En la comunidad **San Juan de Macoño**, agradecemos al capilla mayor de la Parroquia Santa Ana Luis Rocha Peña, al R. P. Aloir Pacini quien acompaña esta Romería y a los que lo siguen y acompañan por haber visitado a sus hijos en cada hogar, gracias por sus bendiciones” (18/05/2010). A comunidade de San Juan de Macoño possui algumas famílias que estão um pouco afastadas e fazem a festa de Nossa Senhora do Carmo: “La familia agradece la visita de la Patrona Santa Ana recorriendo a por esta tierra de la frontera Brasil, que derrame sus bendiciones a todas sus hijos y que aumente nuestra fe. Esta familia son Daniel Roman, esposa Melchora Poquiviqui” (Carmenzita de los Romanes).

“Por otra parte pedimos a las autoridades de San Ignacio de Velasco, de Santa Ana, y a los otros pueblos misionales que se haga realidad la apertura el camino Sta. Ana a Espíritu y demás comunidades - tenemos que hasta hora se encuentra olvidada -, y así para que todos los años nos visite la Patrona Santa Ana a esta zona fronteriza con el Brasil” (líder religioso José Isidoro Vaca, Fernando Justiniano da OTB, Pura Justiniano da Junta Escolar e Rómulo Justiniano, cacique geral).

Os líderes da comunidade de San Pedro de la Frontera, com cerca de 15 famílias, fizeram o pedido do caminho missional: “Por lo tanto pedimos a las autoridades de San Ignacio y Santa Ana que hagan realidad la apertura del camino Espíritu - Santa Ana y que por ahí siempre hace su recorrido para llegar a esta nuestra zona fronteriza” (Rodolfo Burgos Berdecio y Tomasa Salvatierra). E também se pronunciaram em relação à Romaria:

“En fecha 19 de mayo del 2010 llego la misión de Santa Ana acompañada por el Padre Aloir, Señor Luis Rocha, mayor de la Parroquia Santa Ana, y demás personas especiales. Por lo tanto todas las familias de San Pedro de la Frontera agradecemos por esta visita la cual despierta la esperanza de sus hijos que con gran alegría la esperamos y pedimos siempre esta visita”.

Passamos também na casa de uma família devota: “Agradecemos la visita de la Patrona Santa Ana por sus bendiciones de Dios que nos une las familias y queda en nuestro corazón su presencia que nos protege y nos da la alegría que el próximo año vuelva a visitarnos” (Carlos Mendez e Petronila Lovo, do Barrio 13 de Mayo). A próxima comunidade a se pronunciar está na estrada geral de San Ignacio para San Matias e Cáceres:

“La comunidad de San Vicente de la Frontera, la líder religiosa y todas las autoridades de esta comunidad agradecemos a la Virgen y Santa Ana y todos los que la acompañan por habernos

²⁸⁹ Os romeiros de 2010 foram: José Pará Tomicha - Cacique Mayor (CI 4552485 SC); Seferino Mariano Román Surubi - Sacristán Mayor (CI 7710367 SC); Fidel Suárez Peña - Líder religioso (CI 4668493 SC); José Paticu Montero – “cargo instrumento” (CI 7001-281132 M); Luis Rocha Peña – Segundo *Maestro de Capilla* (CI 1974427 SC); Padre Aloir Pacini, SJ – missionário (CI 2321623-9 MT). A saída de Santa Ana de Velasco se deu no dia 16 depois da Missa das 8 horas: “Las familias de la Comunidad de **Espíritu de la Frontera** reciben con alegría a la señora Patrona Santa Ana llegando el día domingo 16/05/2010 por la tarde haciendo la noche la vigilia en la capilla y piden la bendición de Ella a todos sus hijos y la bendición de Dios”.

visitado y pedimos que nos llene de bendiciones, también pedimos nos honre con su presencia por lo menos tres días en nuestra comunidad el año que viene. También nos unimos a la petición de las demás comunidades se haga realidad la apertura del camino Santa Ana - Espíritu. Esta petición le hacemos especialmente a las autoridades de la ciudad de San Ignacio de Velasco y esperamos que todas las demás comunidades apoyen” (assinam Celsa Arroyo Parabá, Mariza Flores Melgar presidenta de OTB e Clementina Parabá Mercado, 21/05/2010).

E a Romaria chegou à Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado no Brasil, às comunidades que assumem sua identidade étnica chiquitana e sua vinculação com este passado missional.

“Hoy día viernes 21 de Mayo 2010 a hora 12 del medio día se hace presentes la Imagen de la patrona Santa Ana, las familias recibieron con mucha alegría y gozo entonando cantos haciendo la entrada a la Iglesia de la comunidad del Portal do Encantado, Memorial do Espírito Santo. Agradeciendo a Dios por la presencia de la Patrona y a los que acompañan esta Romería. Al mismo día por la noche se traslado a la comunidad **Fazendinha** para vigilia”.

Houve a entrega do trator para os Chiquitanos e o ambiente era de festa na comunidade. Depois das cerimônias oficiais fomos dormir na casa de Seu Lourenço e Dona Tereza.

“El día sábado 22 de Mayo se traslado a la comunidad **Acorizal** de la misma manera fe recibida por la comunidad con alegría y gozo alabando a Dios por estar presente la Patrona Santa a visitarles y al mismo tiempo se celebros la Santa Misa por el R. P. Vylson y R. P. Aloir Pacini después de la Eucaristía hacen el agradecimiento a los que le acompañas y por estar con nosotros, al medio día nos trasladamos a la casa del señor Sebastião Barba Monteiro, Señora Dionísia Tomichá Mendes. Pedimos que al próximo año venidero vuelva a visitarnos lo esperamos, pero con más tiempo” (Ignacio Tomichá, Deleane Mendes e o casal mencionado).

Pode-se acompanhar o percurso da Romaria pelos depoimentos de cada comunidade: “Agradecemos la visita de la Patrona Santa Ana por estar con nosotros, por sus bendiciones de Dios que nos une las familias y queda en nuestro corazón, su presencia que nos protege y nos da la alegría” (José Ramos e Lucinda Parabá Ramos de Nochopro Matupama).

“La comunidad Portal do Encantado, **Memorial Espírito Santo**: las familias agradecen a Dios por haber permitido estar presente la sagrada imagen de la Patrona Santa Ana en nuestro templo, casa de Dios, derramando sus bendiciones sobre cada uno de sus hijos que habitamos en esta frontera del Brasil-Bolivia donde los Chiquitanos de Santa Ana y los Chiquitanos del Brasil que haiga relación, comunicación entre ambos pueblos y así seamos una familia de Dios y de la Patrona Santa Ana”.

Por isso o pedido está em espanhol e em português. Pediram também para eu assinar o documento feito:

“Pedimos a las autoridades del pueblo de Santa Ana y su Municipio que le pertenece de Mantener el camino misional de Santa Ana a Espíritu hacia adelante.

Agradecemos a la comitiva que acompaña a esta Romería de la Patrona Santa Ana. Pedimos que las autoridades de la parroquia Santa Ana que al próximo año vuelva con anticipación y más tiempo. En constancia firman” (23/05/2010: Aloir Pacini, SJ, José Ramos, Lourenço Ramos Rupe, Cirilo Gabriel Rupe, Micaela Surubi Charupá).

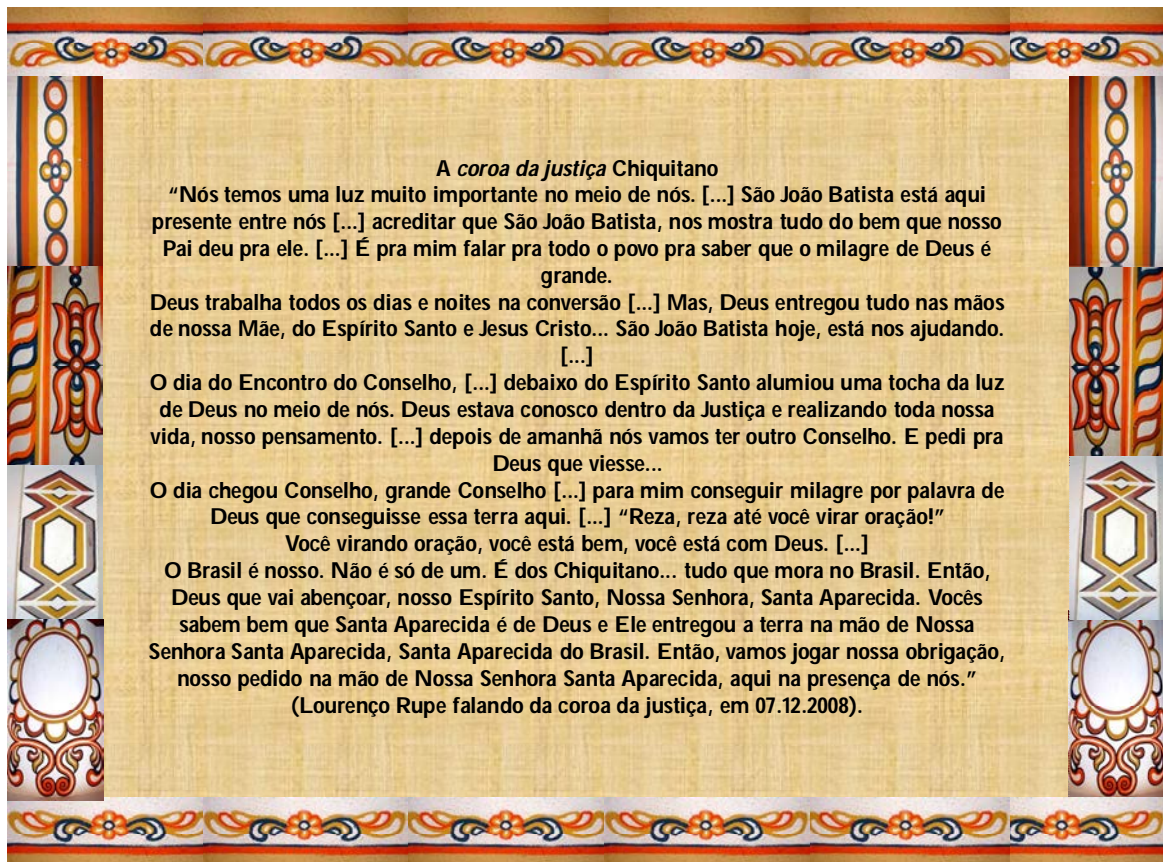


Devoção em Acorizal, no córrego Encantado (Fazendinha) e em Marco Porvenir, na *Romería de Santa Ana* em 2011.

As grandes Romarias nos últimos anos foram marcadas pelo deslocamento de um carro e o fato de chegar Encantado. Em 2009, a Romaria com os ônibus de Santa Ana chegou com os romeiros para a inauguração do Memorial Chiquitano.



diferenças das Romarias nos últimos três anos foi o fato do deslocamento de um carro ao outro ser até o Portal do Encantado. Em 23/06/2009, a Romaria chegou com os romeiros para a inauguração do Memorial Chiquitano.



Convite para a inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos (23/06/2009). Sem dizer explicitamente, a coroa da justiça também é sua forma de usufruir da “coroa do mundo” nas cabeceiras dos rios Alegres, Aguapey e Encantado no Portal do Encantado para os Chiquitanos.

Em 2010 voltou quando o Deputado Federal Abicalil fez um ato solene da entrega de um trator aos Chiquitanos e os romeiros visitaram as famílias das comunidades do Portal do Encantado. Em 2011, voltou para visitar as famílias foi até Vila Nova Barbecho e participou do Pentecostes no Memorial Espírito Santo dos Chiquitos.

Atravessando a fronteira, a comunidade do Marco Porvenir (Bolívia) fica próximo do Quartel Fortuna e recebeu com carinho Santa Ana. Juan Piriz Espinosa havia seguido conosco num ônibus das comunidades do Brasil para a festa de Santa Ana em 2009. “La comunidad **Marco Porvenir** agradece a la Patrona de Santa Ana de Velasco por su recorrido a nuestra Comunidad donde nuestras autoridades y comunarios y Líder religioso quedan muy contento y feliz por su visita”. E segue: “También solicitamos a las autoridades de Santa Ana y del Municipio que se haga realidad la apertura del camino Santa Ana Espíritu. Esperamos que nos escuchen las autoridades” (24/05/2010: Ivan Peña, cacique 1º; Alfredo da Silva, cacique 2º, Wilfredo da Silva, cacique 3º; Juan Piriz Espinosa da OTB e Ana Juanita Leite Barba, líder religiosa e esposo Irineo Espinosa). A romaria seguiu adiante pela estrada geral de San Ignacio:

“La comunidad **San Bartolo de la Frontera** agradece a la Patrona Santa Ana de Velasco por su recorrido a nuestra comunidad donde nosotras autoridades y comunarios, líder religioso, quedamos muy agradecidos y felices por su visita y a la comitiva que les acompañó. Por tal motivo

solicitamos al cabildo de Santa Ana que para el próximo año vuelva a nuestra comunidad la patrona Santa Ana, que sea por dos días.”

Não estive presente nas próximas comunidades do Brasil por onde passou a Romaria e somente tenho as notícias através do grupo de romeiros que trouxeram os registros feitos em um caderno e comentaram os acontecimentos. Deixei os romeiros perto da Comunidade **Santa Aparecida** e voltei para o Portal do Encantado. Não existem registros fotográficos ou fílmicos, mas os escritos relatam parte do acontecido: “Las familias de la comunidad Santa Aparecida agradecen por la visita de la Santa Patrona Santa Ana por esta venir y derramar sus bendiciones a cada uno de nosotros. Gracias a Dios y también agradecemos a los que acompañan a la Santa” (25/05/2010). E segue o pedido: “Solicitamos a las autoridades de Santa Ana y municipio la apertura de camino Santa Ana a Comunidad Espíritu que nuestra petición se haga realidad. Firmando el siguiente agradecimiento” (26/05/2010. Aurélio Rodrigues Poicheé, cacique geral²⁹⁰; José Antonio Ferreira Lima, fiscal da igreja; Pascoal Surubi Soares). A Romería passou por diversas comunidades no Brasil que não vou mencionar por não conhecê-las e voltou para Bolívia por São Simão:

“Por lo tanto la comunidad de San Joaquín de la Frontera agradece por esta visita que con gran alegría lo esperaremos. También pedimos que para el próximo año nos visite nuevamente por nuestra zona fronteriza.

También pedimos esta petición a las autoridades del municipio de San Ignacio que se haga realidad la apertura del camino Santa Ana Espíritu ya que es de mucha importancia. Esperando ser escuchados nos despedimos muy atentamente. Juan Balvino Choré, cacique y Lidia Cuyaty, líder religiosa” (15 de junho de 2010).

Conheci estas comunidades somente na Romaria de 2011 e vi quanto estão ligadas com Santa Ana e San Ignacio. A imagem de San Joaquín chega a prostrar-se no cumprimento a “sua esposa” que chega. E na despedida dá-lhe um beijo e todos choram porque ficará a saudade. Depois é a vez de passar pela comunidade nova e antiga com o mesmo nome e o Quartel boliviano no meio:

“En la comunidad de **San Ignacio de la Frontera** del día 17 de junio de 2010 las autoridades y comunarios de San Ignacito agradecemos a Dios que nos visitará nuevamente la sagrada Imagen de nuestra Patrona Santa Ana y a todos sus peregrinos que acompañan esta Romería. Que desde tan lejos han venido a despertar los corazones de cada cristiano y también predicando el Evangelio a cada uno de nosotros. Por lo tanto la comunidad de San Ignacito agradece por la visita de la Patrona Santa Ana que con gran alegría y devoción lo esperamos. También pedimos que para el próximo año nos visite nuevamente el año 2011.

También pedimos a las autoridades del municipio de San Ignacio que se haga realidad la apertura del camino Santa Ana - Espíritu ya que es de mucha importancia. Esperando ser atendido por su persona, nos despedimos muy de antemano” (assinatura do cacique geral, OTB e líder religiosa).

²⁹⁰ Este cargo está riscado por Felix Rodrigues que não estava em Santa Aparecida e Aurélio recebeu a Romaria de Santa Ana. No final, Fidel Suárez Peña fez o escrito e Aurélio assinou, mas depois em Santa Clara, Felix Rodrigues interceptou os romeiros e pediu para riscar pois, segundo Félix que trabalha para a fazenda de Dona Teca, Aurélio não seria cacique de Santa Aparecida. A tensão persiste porque Don Lucho disse a Félix que não convinha negar suas raízes, pois no livro de batismo de Santa Ana sua família está indicada como indígena.

A comunidade seguinte de Santa Anita se sente mais próxima porque tem a mesma padroeira que Santa Ana e foi muito bom observar como mantém a vinculação religiosa também com a comunidade mãe. “La comunidad de **Santa Anita** agradeció y recibió a la Patrona Santa Ana agradeciendo a Dios por estar presente a nuestra comunidad, que ha llegado el día lunes 17 por la tarde, haciendo la vigilia en la capilla que a su vuelta lo esperamos”. Esta comunidade e Espírito receberam a romaria na ida e na volta. Don Lucho já viveu em Espírito quando sua mãe ficou viúva e estava vivendo por lá. Depois do Quartel, Don Lucho ficou com os avós em Espírito.

“Santa Anita de la Frontera tiene el agrado de agradecer mutuamente a los señores limosneros que acompañan a la mamita Santa Ana en su recorrido en esta frontera con el Brasil. Pedimos de corazón a la mamita Santa Ana que acompañe a estos señores encabezados del señor Luis Rocha y sus acompañantes que han hecho esfuerzo para dar la vuelta en esta romería. También le pedimos amablemente a la parroquia de Santa Ana de Velasco que estamos acostumbrados cada año ver este recorrido de nuestra madre Santa Ana que no falla cada año. Es por eso que los comunarios de Santa Anita pedimos por favor a las autoridades de turno que hagan realidad el tramo Santa Ana - Espíritu, viendo que mas cerca y mas beneficioso para todos los que viven en esa zona y para la Romería de cada año de nuestra mamita Santa Ana.

Sin otro particular le agradecemos al Pueblo de Santa Ana y al mismo tiempo nos despedimos de todos” (Edy Rosario Herrera e outras assinaturas não decifráveis).

De Santa Anita foi para Los Puquios que estão secos por causa do acesso do gado às fontes de água:

“La propiedad de Los Puquios y la familia Giménez Roca le agradecemos con mucha devoción a la Patrona Santa Ana que con mucho sacrificio y esfuerzo con la ayuda de nuestro Dios y la Virgen pudieron llegar a este lugar y pide que en la próxima nos tomen en cuenta e Dios y la Santa Ana bendiga a todos los que la acompañan y que regrese con buena salud hasta su pueblo natal Santa Ana de Velasco.” (21/06/2010).

O retorno para Espírito é ponto de chegada para a Romería. Os romeiros sentem que logo estarão de volta em Santa Ana. No dia 25/06/2010 deixou registrado:

“La comunidad de Espíritu de la Frontera en nombre de todas las familias de esta comunidad agradecen muy devotos de la Patrona Santa Ana que teniendo el gran aprecio que nos tienen hacia nuestra zona en agradecimiento de todos queremos que nuestra Patrona Santa Ana siempre nos visite a nuestros lugares de esta extensa frontera, y también hacemos nuestra más cordial petición que nuestra comunidad sea más cercana a la parroquia Santa Ana que se pedir el Camino que nos une Espíritu - Santa Ana. Quedando muy agradecidos de todos los comunarios y pobladores de esta comunidad y también agradecemos la presencia del Reverendo Padre Aloir Pacini.” (25/06/2010).

Neste ano a Romaria passou em San Ignacio porque o caminho missional estava fechado pelas cercas da propriedade Los Irlandeses: “El Parador Santa Ana y la familia Ortiz Pedraza agradecen a la mamita Santa Ana por su primera estadía en San Ignacio de Velasco. Dios nos brinde junto con ella sus bendiciones en salud y sabiduría para todos nosotros y su pueblo” (Ricardo Ortiz Gutiérrez, 26/06/2010).

Don Juan de Dios veio pedir que a *Abuelita* passasse pela comunidade San Francisco de Guarió e depois seguimos para Suponema. Fiquei tão impressionado quando vi na baixada dos *chacos* muita gente ali esperando. A acolhida foi um fenômeno dos céus... O estandarte estava a meio caminho e fez reverência quando encontrou-se com Santa Ana. Depois a caminhada em ritmo rápido, era dada pelas caixas e o bombo tocando. O sol do meio dia e a subida para Suponema não amedrontava ninguém e fizeram a procissão da direita para a esquerda em torno da praça conforme o costume. Chegamos à igreja San Rafael de Suponema e celebramos a Missa em clima de grande alegria.

No caminho de Santa Ana já foram soltando os foguetes e as pessoas corriam ao encontro da *Abuelita* com grande emoção. Foi linda esta acolhida, Don Januario com sua equipe de música estava esperando com o estandarte e fizeram reverência a quem chegava de longe com grande emoção. Foi uma caminhada bonita neste final de tarde, no horizonte o sol ia se pondo e a noite chegando lenta e calma. Fizeram a volta em torno da praça e vieram pelo centro conforme o costume e entraram na igreja de Santa Ana. Don Lucho primeiro colocou todos de joelhos para agradecer a Deus e a Santa Ana por estarmos ali de volta e a Romaria ter sido um sucesso. Finalmente cada um dos romeiros falou um pouco da Romaria e dei a bênção para todos com a imagem de Santa Ana.

“A horas 5:30 de la tarde, llegó la Romería con la patrona Santa Ana recibida por el cabildo, con el estandarte Mayor, hacia el templo, donde las comunidades de la Frontera agradecieron y que se continúe la Romería. También piden que sea realidad el mantenimiento y reapertura del camino misional hacia la frontera, se firma en constancia de llegada” (26/06/2010).

Depois de mobilizações de vários tipos, as autoridades de Santa Ana escreveram uma carta em 12 de abril de 2011 para reivindicar este caminho missional e foram até Espíritu pedir apoio com argumentação principal em torno da *Romería* à fronteira da Bolívia e do Brasil com a Sagrada Imagem da Patrona Santa Ana que começou em 1925 por este caminho missional.

“El motivo de la Romería con la Sagrada imagen de la Nuestra Patrona Santa Ana es despertar el amor filial que duerme en el corazón de cada cristiano para con el Buen Padre Dios así como reconocer su providencia mediante sus elegidos y finalmente realizar la colecta a favor de nuestra Señora Santa Ana” (El Rol de Visita).

Este caminho era mantido por Espíritu e Santa Ana depois que a comunidade Los Patos se tornou propriedade privada e as fazendas pertencentes aos Irlandeses tomaram e desmataram grande parte da região da fronteira, lindando com a estrada que vai de San Vicente a San Ignacio.

Estive na reunião do Cabildo de Santa Ana no dia 3/04 e Wilman Agapito Rocha Arteaga, subcalde municipal fez o repasse da reunião do dia 28/03/2011 com as

autoridades de San Miguel e com Jhonny Sanchez de la fuerza binacional de Venezuela que está abrindo o caminho missional passando por Encrucijada. A parte de Santa Ana precisa ser melhorada, pois querem passar por Ramada Queimada e Paraíso, apoiando as comunidades que estão nesta região.

No dia “17 de Abril [2011] viajo una comisión de Santa Ana a Espíritu de la Frontera para reunirse con las autoridades de esa comunidad; la comisión que viajo fueron las siguientes personas”: Sr. Ambrosio Surubí – cacique del pueblo; Sra. Dolores Surubí – cacique del Sarí; Sra. Lourdes Ortiz – comité de vigilancia; Sr. Agapito Rocha – Sub. Alcalde; Padre. Aloir Pacini – sacerdote. “El resultado de la reunión fue, venir y hablar con el H. Alcalde Municipal, proponerle la inquietud del camino de Santa Ana a Espíritu”. Mas para esta reunião foi só o sub-alcalde de Santa Ana:

“18 de Abril. Viajamos de Espíritu a San Ignacio con las autoridades de Espíritu.

A las 14:00 PM. Nos reunimos con el Alcalde Erwin Méndez, las siguientes personas.

Sr. Pedro Chacón – cacique de Espíritu

Sra. Gladis Poquiviquí – Junta escolar

Sra. Nidia Dorvigni – O. T. B.

Sr. Pedro Lacerda – Estanciero

Sr. Carlos Panoff – Estanciero

Sr. Badelian Nevallo

Sr. Asualdo Da Silva

Sr. Marco Antonio Avenal

Sr. Wilman A. Rocha – Sub. Alcalde de Santa Ana.

Donde se determina poniéndose de acuerdo ambas partes el Municipio la alimentación y hospedaje, los estancieros como padrino del combustible de Santa Ana a Espíritu.

18 de Abril de 2011. Las maquinarias se fueron de descanso por los días de semana santa.” (Wilman Agapito Rocha).

No dia 26 de Abril de 2011, o brasileiro que já tem seus filhos estudando na escola de Santa Ana, João Alberto Ferreira Perini, proprietário da estância Jalisco, aporta 2.000 bolivianos. No dia 5 de maio organizam a inauguração do caminho missional San Miguel Santa Ana em Santa Ana e resolvem “dar la alimentación, fagneando una vaca de la Virgen, todo en coordinación con el cabildo de Santa Ana”. E segue o golpe de um povo indígena pacífico, envolvem o Ministro na abertura do caminho Santa Ana – Espíritu:

“EL DÍA 11 DE MAYO DE 2011.

VISITA DE JUAN RAMON QUINTANA E INAGURACION DEL CAMINO DE SAN MIGUEL – SANTA ANA DE VELASCO.

El acto se dio inicio a hora 14:00 PM.

Se programo un acto de bienvenida, con las autoridades de San Miguel, San Ignacio y autoridades de Santa Ana de Velasco en pueblo en general por la inauguración del camino de San Miguel – Santa Ana de Velasco.

Se le entregó una solicitud, una carta hecha con la apertura del camino de Santa Ana a Espíritu; se dio lectura a la carta, posteriormente el H. Alcalde Municipal de San Ignacio de Velasco hace el compromiso en dar alojamiento, alimentación y combustible a las maquinarias con el apoyo del pueblo y las comunidades.

El ministro Juna Ramón Quintana, aprueba la inquietud poniendo las maquinarias para el dicho proyecto, también el ministro pidió el apoyo del pueblo y sus comunidades para dicho trabajo para que se haga una realidad.

En mismo día las maquinarias se encontraban en el Municipio de San Rafael, pero posteriormente se trasladan a Santa Ana para hacer la apertura de calles ripiadas.

El acto fue concluido a hora 17:00 PM con un agasajo a todas las autoridades y visitantes.

Es todo en cuanto tengo para informar, archívese y apruébese – Santa Ana de Velasco 18 de Mayo de 2011” (Wilman Agapito Rocha).

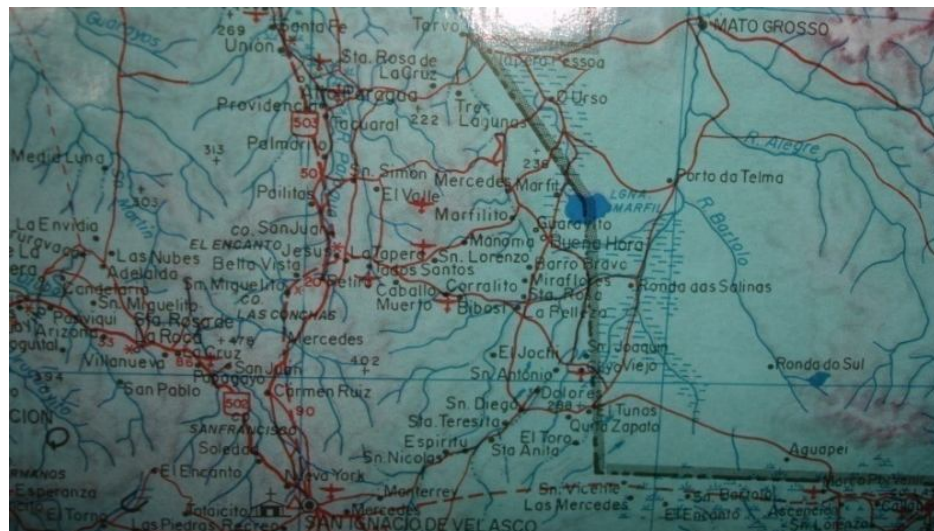
Romaria de Santa Ana
2011 na comunidade
Fazendinha (Portal do
Encantado).

A *Fuerza
Binacional
Bolivia-Venezuela*
começou a abertura
do caminho em
junho de 2011
passando por San
Josesito del Sari e
San Jorge, antigo
San Josema, mas



deixou os trabalhos antes de chegar a encontrar o *camino misional* antigo. A Alcaldia de San Ignacio com a Cooperativa de Energia Elétrica anunciaram na festa de Santa Ana versão 2011, quando se inaugurou a iluminação da praça de Santa Ana, que voltariam continuar a abrir o caminho misional em agosto seguinte. Trata-se de um caminho tradicional que tem a ver com a identidade da Bolívia, é uma questão de relação com o Brasil.

Caminho
misional [1998]
antigo de Santa
Ana e San
Ignacio para
“Mato Grosso”
passando por
Espíritu que
perdura até os
dias de hoje
por causa do
fluxo
comercial que
manteve os
trilhos que se
tornaram
estradas ou
carreteras.



II.3 - Identidade étnica chiquitana além fronteiras²⁹¹

A afirmação da identidade cultural contribui para a libertação dos povos. Ao contrário, qualquer forma de dominação nega e deteriora dita identidade (Declaração da UNESCO, 1982).

A partir do estudo a respeito dos Chiquitanos no Brasil, procuro compreender a identidade étnico-cultural chiquitana numa fronteira que possui uma herança historicamente marcada na *Missão de Chiquitos*. Como esta identificação étnica chiquitana surge neste mundo multifacetado de divisões, misturas e diferenças no Brasil e na Bolívia foi o tema elaborado na primeira parte deste trabalho. Agora queremos dar um passo a mais, ir além de algumas fronteiras. Seriam os laços de sangue, a lealdade política, a agregação geográfica e territorial, ou as interações entre as pessoas com seus jogos de interesses ou afinidades culturais, históricas, lingüísticas e religiosas que explicariam a Chiquitania dividida entre a Bolívia e o Brasil ainda nos dias de hoje? Penso que este conjunto de fatores é que se articulam em cada aldeia chiquitana para dizer da sua identidade étnica.

Vimos anteriormente que um Estado ou país ou uma Nação não são unidades inteiriças, totalidades ininterruptas. A continuidade das identidades chiquitanas vem colorindo esta diversidade de possibilidades ao serem brasileiros ou bolivianos. O panorama mundial está ficando mais global, interligado, mas também mais dividido, compartimentalizado, ocasião propícia para falarmos deste movimento de fronteiras entre Brasil e Bolívia com suas migrações. O direito à diferença aparece com configurações distintas nos diversos contextos de minorias étnicas em relação aos Estados Nacionais.

Tenho visto no campo chiquitano as pessoas “mudarem” sua maneira de abordar sua pertença a uma suposta identidade étnica nunca bem definida, processos estes que envolvem a reprodução do próprio grupo étnico. Convém que a etnificação chiquitana seja pensada, neste contexto, a partir das fronteiras²⁹². “As diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade

²⁹¹ O curso Minorias étnicas (ANP05 - Semestre: 2008. Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) ministrado pela professora Denise F. Jardim foi instrumental para o objeto da minha pesquisa a respeito dos Chiquitanos na contemporaneidade. Este texto está vinculado com o texto *OS CHIQUITANO NA FRONTEIRA* que apresentei na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia em Porto Seguro, 2-6/06/2008 e o texto *Identidade étnico-cultural Chiquitano na fronteira Brasil/Bolívia* apresentado no I Congresso Internacional Chiquitano em San Ignacio (Bolívia) em 22-24/05/2008.

²⁹² Autores como Fredrick Barth (1969) superaram a visão congelada das etnias e trabalharam a etnicidade nas fronteiras. Na sua esteira, Roberto Cardoso de Oliveira, com o conceito de “fricção inter-étnica” chamou a atenção de Etnologia indígena para o contexto dos contatos entre os povos indígenas e as “sociedades envolventes”. Em seguida, João Pacheco de Oliveira Filho avançou a reflexão na crítica do colonialismo e da tutela do Estado para pensar a etnicidade dos grupos indígenas do Nordeste do Brasil (Oliveira Filho, 1999).

são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a fronteira” (Barth, 2003: 20 cf. Oliveira Filho, 1996).

Este campo de estudo da inter-relação entre etnicidade e identidade associado à cultura, nacionalismo e *Estado* auxilia para pensar a construção das identidades nacionais do Brasil e da Bolívia, o papel do Estado na criação e sustento das identidades étnicas subnacionais (que foram feitas com narrativas históricas e culturais de continuidade e homogeneidade) como é o caso dos Chiquitanos. Aos poucos, os Estados aprendem a conviver com as diferenças étnicas. Para Wil Kymlicka (1995) a plena democracia acontece quando é possível a garantia dos direitos das minorias étnicas como direitos coletivos.

Um Chiquitano hoje no Brasil lida com sua identidade étnica nos novos ambientes políticos das fronteiras nacionais que foram se modificando de forma criativa. Cria assim competência na reconstrução da sua identidade étnica para responder às novas experiências vividas, também de discriminação por ser considerado “bugre”, “índio” ou “boliviano”. A mobilização política da identidade étnica nas ações coletivas está centrada no Brasil em quatro aldeias que se afirmam Chiquitanos e nas três cidades com alto índice de presença chiquitana, de certa forma por causa de uma migração forçada. Vimos que os Chiquitanos das comunidades rurais (aldeias) possuem um modo de se relacionar com sua história de herança étnica muito diferente dos que foram trabalhar nas fazendas. Diferente é também a situação dos migrantes que ficaram nas cidades, num ambiente mais livre para se manifestarem culturalmente. Contudo, é digno de nota que, num ambiente mais livre para se manifestarem, a cidade tornou-se motivação para muitos retomarem sua luta pelos direitos tradicionais como é o caso específico de Porto Esperidião, Vila Bela da Santíssima Trindade e Cáceres.

II.3.1 - Etnicidade Chiquitana

“Chiquitos, vive sumergido en la opresión a partir de la llegada de los europeos” (Rodríguez, 1993: 151).

A partir do verbete *Etnicidade* (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Etnicidade>, acesso em 22 de abril de 2008), trabalhei este conceito de forma mais complexa, abrangente e sistemática. Ao trazer, inicialmente, a percepção do senso comum de que a etnicidade implica “divisão” entre os seres humanos (*achiña aume*, segundo Don Lucho e Don Januario de Santa Ana) que estão distribuídos e organizados de diferentes formas na face da terra, está suposto que estas diferenças culturais e étnicas não são estáticas.

Nestes tempos em que a globalização do capitalismo com os Estados-Nação se expande por todos os lugares, a “construção cultural da etnicidade” (Sahlins, 2001: 292) relativizou também as visões de grupos étnicos com suas culturas rigidamente delimitadas, uniformes, separadas. Em geral, as etnias estão dentro dos Estados associadas a grupos de pessoas que possuem laços de parentesco (biológicos ou culturais), convivem num mesmo território, partilham valores, língua comum, etc. Porém isso não é tudo!

Michael Banton em “Etnogênese” (1977) trabalha a ideologia das diferenças “raciais” que aparece de outras formas no conceito de etnicidade. Ao abordar as minorias étnicas na disciplina que gerou esta reflexão, percebo que elas podem ser definidas pelas minorias mesmas ou pela maioria que varia nas suas disposições em relação às minorias, conforme os contextos, ou seja, existem fronteiras de inclusão e de exclusão. Muitas vezes, a “parte forte” da sociedade quer pôr de lado uma minoria ou a minoria se exclui, ou ainda defende seus interesses e constrói uma fronteira inclusiva a partir de uma mesma religião, etnia, país ou território, costumes etc. Se as minorias étnicas forem definidas em termos de suas fronteiras, podemos olhar para as forças sociais e suas unidades sociais nos dois lados.

A afirmação categórica de que etnicidade “não é uma divisão de raça” é fruto de uma herança que convém aprofundar. O fato de ter que negar essa vinculação já é sinal que o conceito de etnia, de certa forma, veio substituindo o conceito de “raça” tão execrado pelas lutas anti-racistas, especialmente nos Estados Unidos da América, com Martin Luther King e na África do Sul, com Nelson Mandela. Uma sociedade sem discriminação racial era o clamor geral da parte da sociedade “ilustrada”, não fosse agora as medidas afirmativas do governo do Brasil, permita-me o comentário, promover uma discriminação positiva com as “cotas” para os negros e índios nas Universidades públicas. Os grupos de interesse, segundo Abner Cohen, vão conseguindo, aos poucos, estabelecer seus espaços de diálogo e se utilizam também das suas diferenças “raciais” tidas como étnicas.

Max Weber trabalhou a pertença a uma “raça” (mesmas disposições herdadas) como uma crença no parentesco de origem que geraria a Nação através de supostos laços de sangue. Algo que ficou conhecido pela categoria primordialismo. Mas as comunidades étnicas são formas de organização política para conquista de espaços. João Pacheco de Oliveira ensinou-me a articulá-la com o instrumentalismo, pois os povos indígenas o fazem em diferentes circunstâncias, com perspicácia, mas não é só isso. Falamos de sua cultura de forma “substancializada”, mas utilizando-a em seu benefício de forma original, como é o caso das

manifestações públicas dos Chiquitanos nas apresentações em seminários, assembléias e nas semanas indígenas em abril “vestidos de índios”, como dizem alguns, conforme fotos da inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos, abaixo. Porém há que pensar a identidade étnica como um processo histórico em mudança, não somente porque neste momento querem a terra, e isso vou aprofundar no item III.2. Percebo que a política dos Chiquitanos no Brasil atualmente é diferenciar-se dos brancos, pois o cenário estava montado e muitos “brancos” vieram para a inauguração do Memorial. Assim estão atendendo a momentos históricos diferentes, pois no passado missional esforçavam-se por diferenciar-se dos “bárbaros” para assumirem os *pueblos misionales*, e agora estão assumindo a Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado.

Em vez de “demonizar” os interesses indígenas em contribuir para manter sua etnicidade com algum ganho concreto, a questão é observar para ver quais características que são acionadas como primordiais a fim de reforçar seus argumentos de identificação étnica! Ou seja, convém observar como essa pertença étnica é elaborada e como os códigos são manejados, porque escolhem um sinal diacrítico e não outro.



Dança dos Chiquitanos na inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos em 23-06-2009. Lourenço Ramos Rup tocando pífano, Nicolau Urupê e Cirilo Ramos Rupe tocando caixa.



Os sinais diacríticos selecionados por cada etnia para sua identificação têm a ver com a história e o contexto em que se encontram. Geralmente é na fronteira que se estabelecem essas negociações, ou seja, a “invenção das tradições” (Hobsbawn, 1984) de cada etnia volta-se para a questão da necessidade de diferenciar-



se dos seus vizinhos para afirmar sua pertença a uma dada tradição. Nestes casos, fica evidente a experiência de muitos grupos etnicamente diferenciados que permitem elaborar-se enquanto diferentes, mas é necessário um interesse específico para isso e, em última instância, em geral recorre-se aos “laços de sangue”. O argumento final geralmente é este: “Meu umbigo está enterrado nesta terra!” Este aspecto foi detalhadamente recolhido no trabalho de campo. Os casamentos com pessoas de fora e a recriação de tradições entre os Chiquitanos mobilizam jogos culturais e sociais estabelecidos como uma espécie de “padrão” de alianças para suas estratégias de sobrevivência possíveis, algo que aparece com mais clareza nos bastidores do que nos palcos das festas de Santos, curussé ou no caso da mencionada inauguração.

Mesmo que os aspectos primordiais não sejam determinantes nem atuem sozinhos, as misturas das etnias na formação da Chiquitania e os diferentes interesses existem e estão no páreo, estes aspectos são negociados política, econômica e culturalmente em cada grupo humano, segundo sua concepção de mundo.

O certo é que o ser humano apreende a sua cultura dentro de uma sociedade, ou seja, sua diferença étnica não é inata, nem sua forma de se organizar, mas fruto de um processo de aprendizado dos códigos próprios de sua cultura que são assumidos como se fossem “de berço”. Quando se trata de um grupo étnico associado à minoria, fica mais fácil distinguir estas diferenças. No caso Chiquitano, pude etnografar esta pertença étnica em inúmeros momentos, contudo não desejo substancializar nenhum elemento, uma vez que pode ser relativizado posteriormente por motivos diversos.

As concepções de etnicidade compreendem que o ser humano tem dentro de si a sociedade, ou seja, a cultura está dentro das pessoas. Contudo, etnicidade tem a ver com “minorias”, grupos que se distinguem por algo que se aprende e se é capaz de transmitir, pois são adquiridos elementos constitutivos de sua identidade étnica. Não é o caso aqui de discutir o conceito de “identidade”, pois já foi e será trabalhado no próximo item, porém é bom lembrar que esta identidade étnica está em movimento, não se trata de algo fixo como já assinaléi anteriormente, e aqui reforço que a mesma está em processo de formação constante. As agências das minorias étnicas e dos parceiros em diferentes instâncias, também no campo do poder estabelecido através dos Governos, é que tornam o fenômeno da emergência étnica chiquitana no Brasil nestes tempos de globalização um foco fecundo para pesquisas. Etnografei este campo nas aldeias chiquitanas na fronteira Brasil-Bolívia e nas suas manifestações em diferentes lugares. Neste caso, o sentimento de pertença étnica associado à

pertença a um Estado-Nação transcende as fronteiras geográficas, o que é incentivado pelos parentes que “ficaram” na Bolívia ou estão em outras aldeias com a manutenção de alguns laços. Por isso é necessário alargar, em certo sentido, as fronteiras do Estado-Nação para que o Brasil possa constituir-se verdadeiramente como um país pluriétnico e multicultural.

Quando o verbete etnicidade menciona os aspectos “características físicas, o nome, religiosidade” como “ancoragem étnica”, fica a percepção de que estes aspectos podem ser e podem não ser utilizados, segundo os índices de etnicidade acionados. Talvez o mais adequado seja falar em sinais diacríticos, pois os mesmos elementos em contextos diferentes podem significar coisas bem distintas, e é imprevisível por onde andar a etnicidade chiquitana.

Atualmente vejo que o curussé é utilizado como sinal diacrítico com alto índice de adesão, principalmente em Porto Esperidião e Cáceres, nas aldeias que reivindicam demarcação de seu território tradicional. O curussé como um símbolo do específico das diferenças acontece dentro de uma batalha simbólica em torno da autenticidade, pois cada grupo de curussé em Porto Esperidião quer ser o mais autêntico. Já nas aldeias fica mais automático o ritual como próprio dos Chiquitanos, não há tanta necessidade de confronto e discussão, pois seu processo já é quase tido como natural. O modo de trançarem a palha para seus artefatos e para os telhados das casas, o modo de moldar os potes e os túmulos e outros tantos aspectos podem ser acionados como característicos dos Chiquitanos.

Vimos que a língua também é algo impressionante enquanto marcador étnico. Estive no dia 12 de julho de 2008 na aldeia Vila Nova Barbecho e Dona Clemência Muquissai Soares, nascida em 1941, falou que chorou por uma semana porque no Portal do Encantado haviam dito que ela “estava ensinando errado a língua para as crianças”, que o seu modo de falar não estava catalogado no computador pelos lingüistas. Trata-se da matriarca da comunidade que até a adolescência só falava na língua chiquitana e que tinha sido acionada para auxiliar a ensinar na língua chiquitana (*vesüro*) na Escola José Turíbio Tossué. Ela falou com indignação: “Se Deus deu pra mim esta língua, como eu estou falando errado? Antes do computador existir eu já falava com meus pais deste jeito! Eu só sei falar deste jeito, aprendi o português bem depois.” O aspecto lingüístico assumido como algo primordial ou inato é digno de enumerar como diferença identificável por “outros” como a cor da pele, o tipo de cabelo, o modo de ser e de agir, enfim, a cosmologia própria dos Chiquitanos e todos os aspectos que desejarem mostrar como sinais diacríticos de sua identidade étnica.

Os aspectos fluidos dos dados concretos de qualquer etnia não podem ser menosprezados, pois mobilizam as pessoas. Os sentidos de pertença étnica são capazes de levar, por exemplo, os Chiquitanos ao abril indígena de 2007, colocar na cabeça do presidente Lula um chapéu característico como o que Nicolau Urupê usou ao tocar a caixa para animar a festa de inauguração do Memorial (ver fotos acima) e entregar um abaixo-assinado pedindo a demarcação de suas terras. Num jogo de luta por suas terras, às vezes, os Chiquitanos marcam posição de distinção; outras vezes não, isso conforme o contexto de dependência dos políticos e dos fazendeiros. O rendimento e o ônus que os grupos sociais assumem ao acionar sua identidade étnica são medidos em diferentes contextos. As características físicas geralmente denunciam a filiação indígena em geral, mas não aos Chiquitanos porque são muito diversos. Contudo, somente cerca de um décimo dos Chiquitanos no Brasil assumem sua identidade e isso também de forma diferenciada. Muitos que vivem na cidade assumem de forma mais vaga, pois não possuem motivos muito fortes para negar, nem para afirmar essa pertença étnica. Por isso a valorização das raízes étnicas como movimento social provocado muitas vezes pela própria Igreja Católica e pelos programas do Governo Federal, tem mobilizado muitos Chiquitanos.

Penso que a grande diferença está na área rural, onde quatro aldeias chiquitanas, de um universo de cerca de trinta comunidades, hoje, tem condições sociais e políticas para reivindicarem sua identidade étnica porque esta etnicidade está diretamente ligada ao direito pelo território tradicional. Nem por isso estes Chiquitanos estão deixando de ser brasileiros, muito menos fixam os sinais que os distinguem dos migrantes que tomaram suas terras. Trabalham em suas fazendas, andam pelos mesmos lugares e comem arroz como os invasores, contudo querem e o mostram com alguns gestos, a garantia do seu território para plantar e colher, festar e serem etnicamente reconhecidos.

A compreensão da etnicidade parece oscilar entre vários “autores” com diferentes abordagens e distintas profundidades. A contribuição de Sayad permite associar o “imigrante” com as minarias étnicas e o pobre em contextos urbanos. Assim etnicidade seria mais uma etnogênese, um fenômeno dos nossos tempos que possui raízes em todas as sociedades humanas. Para algumas convém acionar a identidade étnica, para outras não.

Um histórico dos debates sobre cultura e etnicidade leva a compreender as identidades diferenciadas nos Estados Nacionais. A nostalgia das culturas perdidas como culturas rigidamente delimitadas, sistematicamente separadas, estáticas, coerentes, uniformes,

totalizadas está perdendo lugar para uma visão das fronteiras das culturas dinâmicas nas zonas de contato. “Antes do contato” é um autêntico não acessível, pois sempre é tempo de contato, como bem mostrou Serge Gruzinski (2001). Assim aprendi que o olho do observador seleciona a tradição (Benedict Anderson) e a visão depende do ouvido porque as pessoas não “descobrem” o mundo, mas aprendem com seus pais a viverem no mundo.

As culturas indígenas são teias de significados que se dizem autênticas, mas isso não significa que sejam primordiais no sentido de imemoriais ou que sua sociedade mesma não as teceu (Geertz, 2002). A pertença a uma “raça” quer dizer simplesmente uma possessão real das mesmas disposições, herdadas e transmissíveis por herança e que descansam em uma origem comum. A vinculação local leva a uma atuação comum representando diferentes papéis. O diferente pode ser depreciado ou venerado! Os casamentos absorvem algumas diferenças “do tipo antropológico!”²⁹³ Mais empregadas ainda são as diferenças de educação adquiridas que formam freios para os desejos de conhecer o outro.

Quanto ao nascimento dos caracteres raciais, “Toda diferença de ‘costumes’ pode alimentar em seus portadores um sentimento específico de ‘honra’ e ‘dignidade’” (Weber, 317), contudo, nem toda “crença no parentesco de origem” remete automaticamente à igualdade de hábitos e costumes. As migrações colocam em contato as diferentes sociedades com “patrimônio hereditário ou tradicional”. A colonização foi um grande fenômeno de migrações e aglutinação de diferentes etnias nos *Pueblos Misionales* que marcou para sempre a etnia chiquitana. Nas colônias, as relações internas com os países de origem sobrevivem inclusive a fortes mesclas entre os habitantes autóctones e os da colônia e a consideráveis mudanças da tradição. Mesmo hoje as relações do tipo hereditário provocam migrações direcionadas para diferentes lugares. O esforço de Max Weber para diferenciar grupo étnico de *clan* auxilia o nosso esforço em pensar os Chiquitanos como etnia.

“Chamaremos ‘grupos étnicos’ a aqueles grupos humanos que, fundando-se na semelhança de hábitos exteriores e costumes, ou em memórias da colonização ou migração, abrigam uma crença subjetiva na procedência comum, de sorte que a crença é importante para a ampliação das comunidades [...]. A coletividade ‘étnica’ se distingue do ‘clan’ em que, em si mesma, não é mais que uma ‘coletividade’ ou grupo (acreditado) e não ‘comunidade’ efetiva como o clan, a cuja essência pertence uma ação comunitária efetiva. O grupo étnico (no sentido tomado aqui) não é em si mesmo uma comunidade, mas somente um ‘momento’ que facilita o processo de comunização” (Weber, 318).

²⁹³ Aqui faço uma tradução do texto em espanhol por não ter o texto da tradução em português em mãos. Max Weber usa a palavra “antropológico” para dizer do físico, do sangue que pode produzir atração ou repugnância estética.

O autor coloca que a crença numa origem racial pode ficar decantada se não se opõe a “fortes diferenças de costumes, de hábito ou, sobre tudo, de linguagem” (Weber, 319). No caso dos Chiquitanos, o contexto de mudanças de fronteiras nacionais é que fez com que se ocultassem as identificações étnicas, por um período, uma vez que sentiam-se ameaçados e impotentes diante das arbitrariedades dos Estados Nacionais.

As comunidades de linguagem e de crença religiosa possuem certa “homogeneidade da regulamentação ritual da vida condicionada por representações religiosas análogas, constituem sempre elementos ativos, extraordinariamente fortes, na criação de um sentimento de afinidade ‘étnica’” (Weber, 320). Agora vem o problema: “Atrás de toda oposição ‘étnica’ se encontra de algum modo a idéia de ‘povo eleito’” (Weber, 321). A maneira meio artificiosa em que a origem remete a uma crença de que uma irmandade gerou um grupo étnico está marcada nas “doze tribos de Israel” e, no caso dos “civilizados Chiquitanos”, das diferentes etnias que formaram os *pueblos* da Missão de Chiquitos. Quem pode fazer parte deste grupo étnico eleito? A crença na afinidade ou honra étnica de origem constitui um limite para as comunidades de intercâmbio social atualmente.

As convenções ou símbolos de homogeneidade étnica baseados em “hábitos hereditários” estão vinculados à aparição de sentimentos étnicos coletivos e da idéia de parentesco de sangue (*Volk* = povo; *Völkerschaft* = estirpe; *Stamm* = tribo), lingüístico e religioso nas condições econômicas e políticas concretas a que estão submetidas. Ou seja, o “ideal” de uma nação está baseado na idéia moderna de um território, uma religião e uma língua. As condições culturais e étnicas é que deram origem a esta crença na comunidade de sangue. Mesmo tardia, a comunidade política chiquitana no ocidente tem sua herança na *polis* grega (vinculada a *phyle* helênica) porque possui sua “nacionalidade” e “prestígio cultural” relacionada ao conceito de “nação” como “povo”, no sentido étnico, baseada numa comunidade sentida como de origem comum como uma espécie de “grande nação” grega, romana ou francesa que libertou sua população da servidão feudal.

“Sempre o conceito de ‘nação’ nos remete ao ‘poder’ político e ao ‘nacional’ – se em geral é algo unitário – é um tipo de *pathos* que, em um grupo humano unido por uma comunidade de linguagem, de religião, de costumes ou de destino, se vincula à idéia de uma organização política própria já existente ou à que se aspira e, quanto mais se carrega o acento sobre a idéia de ‘poder’, tanto mais específico resulta este sentimento patético. Este patético orgulho pelo poder político abstrato que possui ou ao qual aspira a comunidade” (Weber, 327).

Max Weber discute as relações comunitárias étnicas e conceitua a etnicidade como algo que ultrapassa a idéia de cultura ou raça. A ideologia das diferenças raciais apareceria de outras formas na categoria etnicidade, pois é um tipo de atividade social baseada no

sentimento de pertença, na crença subjetiva de descendência comum. O ideal de Martin Luther King era uma sociedade sem discriminação racial, por outro lado não se quer fazer simplesmente desaparecer as diferenças ligadas à origem étnica, pois esta pertença é que produz identidade. Os Chiquitanos que se assumem como tal têm a mesma fidelidade ao Brasil que os outros brasileiros e manifestam seu “nacionalismo” como um processo de etnogênese que valoriza a legislação brasileira ao solicitar seus direitos ao território tradicional. Com isso quero dizer que os Chiquitanos não precisam abdicar de sua pertença étnica, ao contrário, na fronteira com a Bolívia é fundamental que cultivem suas diferenças étnicas tanto em relação aos brasileiros quanto em relação aos bolivianos, pois a etnicidade:

“Também leva a distinguir os valores, culturalmente transmitidos, das práticas sociais, dado que uma crença sobre a natureza da raça pode ser vista como um elemento definidor da fronteira e a própria fronteira como uma força de manutenção da crença. [...] Uma minoria étnica é uma minoria que cultiva uma diferença baseada na descendência comum” (Banton, 1977: 165).

Por isso convém agora um aprofundamento no aspecto construtivo da etnicidade para que não se tenha a impressão de que a “invenção” cultural de uma tradição étnica seja algo falso ou errôneo.

II.3.2 – Os Chiquitanos entre o primordialismo e o instrumentalismo

“El ‘sí señor’ le aflora en seguida a los labios, aunque en su interior no están de acuerdo con lo que escuchan o con lo que se les manda” (Rodríguez, 1993: 153).

Os autores tendem a naturalizar a etnicidade ou a consideram uma construção, oscilam entre o primordialismo e o instrumentalismo, posturas que redefinem subjetividades e identidades étnicas e que João Pacheco de Oliveira (1996; 1998; 1999) mostrou que ambas não precisam ser excludentes. O processo de etnização contextualizado mostra as rupturas nas comunidades imaginadas e as continuidades se enraízam nas experiências concretas dos Chiquitanos que a interpelam para redefinirem suas subjetividades e identidades.

O primordialismo não pode ser descartado no mais pela antropologia, pois é reivindicado constantemente pelos atores sociais indígenas. Até as características físicas são associadas aos papéis sociais. “Uma característica importante de classificação que defendemos é que ela toma em consideração o fato de uma minoria ser simultaneamente étnica e racial e as mudanças nas relações entre as fronteiras inclusivas e exclusivas” (Banton, 1977: 166). Por isso penso que o primordialismo complementa o instrumentalismo e o sustenta.

“As idéias de origem étnica e da identidade étnica derivam de um modo de pensar sobre a linha de descendência [...]. Em certas circunstâncias, as pessoas identificam-se com determinados grupos de ascendência, desde a família em que vivem até à linhagem ou clã” (Banton, 1977: 167-8).

Assim, etnicidade tem a ver com a consciência das diferenças de um grupo humano, ou seja, com uma vida comum nas inter-relações nos dois tipos de fronteira. “O nível da consciência étnica é influenciado pela ação dos indivíduos que procuram mobilizar o sentimento étnico para a obtenção dos seus objetivos, que normalmente são de caráter material” (Banton, 1977: 169). A organização das minorias acontece quando se tem alguma vantagem: “as organizações étnicas apoiam a formação de capital, que é um dos fatores mais decisivos na mobilidade vertical ascendente das minorias” (Banton, 1977: 171).

Os grupos de interesse demarcam sua cultura (Fredrik Barth) que não é essência como os sistemas, as estruturas. A crítica dos pós-modernos demonstra o cuidado com as idéias de organização social, por isso procura descrever a ação social com pormenores. O sinal diacrítico do curussé, por exemplo, como princípio de comunicação possível entre os Chiquitanos brasileiros e bolivianos mostra que a fronteira do Brasil e da Bolívia não é chancela, pois por ali passam pessoas, bens, idéias, espíritos, e assim acontecem os movimentos de segmentação nos processos de diferenciação (cf. Sahlins, 2001). Porém, o carnaval chiquitano recebe no Brasil o nome de curussé!

A consolidação de uma etnia como sujeito de direitos dentro dos processos de globalização do capitalismo entranhados de políticas neoliberais com suas redefinições dos projetos dos Estados do Brasil e da Bolívia geram novas relações de dominação e exploração, mas também novas reivindicações de reconhecimento da diversidade e do direito ao território tradicional.

II.3.2.1 – As migrações chiquitanas para as cidades e aldeias dentro da Chiquitania mostram uma identidade étnica com os territórios tradicionais indígenas

“Doña Rosária corta bien el vesüro, la castilla y el portugues. Habla con nosotros en las tres lenguas y no se equivoca!” (Don Lucho, na Romaria de 2011 no Acorizal).

A etnografia histórica mostra que desde o início da invasão espanhola e portuguesa os Chiquitanos migravam para fugir da colonização ou para se aproximar de alguns materiais desejados. Com os jesuítas também aconteciam as migrações para acompanhar a fundação de novas Missões ou mesmo a necessidade de mudar de local da Missão cada vez era mais rara, mas o caráter mais estável dos *pueblos* missionais estava associado a migrações de grupos

descontentes que formavam comunidades na fronteira (nas estâncias) e convencimentos de novos grupos para virem morar nas Missões. Depois da expulsão dos jesuítas, os governos militares continuaram a provocar muitas migrações de membros isolados, de famílias e até de grupos maiores. Assim podemos dizer que a colonização provocou a migração dos Chiquitanos, mas aqui quero chamar a atenção que estas migrações aconteciam dentro do território tradicional chiquitano, principalmente na direção dos territórios tradicionais deixados anteriormente para viverem nestas Missões.

Estou usando com cuidado a categoria migrante para associá-la ao chiquitano boliviano e brasileiro, estrangeiro ou cidadão dependendo de sua nacionalidade, talvez assim me afaste também um pouco das categorias, *civilizado*, *bugre* ou *índio*. O imigrante, imaginário ou não, é um indivíduo com determinadas características negativas: estrangeiro, intruso, pobre, atrasado, pertencente a minorias étnicas, perigoso. No nosso caso, os Chiquitanos não são “imigrantes” nas cidades ou aldeias que estudo, mas migrantes porque dizem que foram jogados de um lugar para outro dentro do seu território tradicional, também para as periferias das cidades, mas permanentemente participantes ativos na construção de suas comunidades e da sociedade brasileira na fronteira com a Bolívia.

Uma estratégia da colonização de apresentar essa região da fronteira com a Bolívia como deprimida, lugar insalubre para viver, região deserta que não tinha desenvolvimento humano, por isso doada para os fazendeiros imigrantes de outros lugares do Brasil. Outra estratégia dos invasores que desejam justificar esta invasão do território chiquitano no Brasil é induzir e fazer passar a idéia de que os Chiquitanos são estrangeiros, ou seja, são bolivianos que imigraram para o Brasil. Apesar de terem casos de Chiquitanos que fizeram este movimento social, esta é uma farsa que deve ser desmentida, pois a maioria das comunidades Chiquitanas que existem no Brasil, estão no território da Missão de Chiquitos que ficou no Brasil por imposição das fronteiras nacionais, ou seja, antes de existir Brasil e Bolívia, estas comunidades já ocupavam tradicionalmente este território. Expulsos daí pelo processo de usurpação destes espaços tradicionais, os “i-migrantes” Chiquitanos integram assim também a sociedade e cultura urbana de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela da Santíssima Trindade.

“A noção de *imigrante* se revela então como útil para operar uma discriminação semântica que, aplicada exclusivamente aos setores subalternos da sociedade, serviria para dividir estes dois grandes grupos, que manteriam entre si relações de oposição e complementaridade: por um lado o chamado *imigrante*, por outro lado o autodenominado *autóctone*, que não seria outra coisa que um imigrante veterano” (Ruiz, 2003: 18).

Aqui o imigrante real que veio de outros cantos do Brasil não é considerado como tal porque assumiu o domínio econômico através dos empreendimentos rurais e comerciais que estabeleceram. Este se apossou do sistema político nas administrações municipais e no Estado de Mato Grosso. E os migrantes Chiquitanos de uma fazenda para a outra ou do interior para a cidade permanecem em situação subalterna, são tratados como os imigrantes, se possível os caracterizam também como bugres bolivianos estrangeiros, sem direitos de cidadania brasileira. A “cidade não somente *integra* a diversidade étnica, mas também a inverte com a finalidade de chamar a atenção sobre a natureza composta de sua população e naturalizar a estruturação em torno do eixo vertical” (Ruiz, 2003: 20). O chamado imigrante é um operador simbólico para “encarnar uma ponte entre instâncias irreconciliáveis e incomunicadas” (Ruiz, 2003: 20).

Depois vou trabalhar a questão dos Chiquitanos urbanos, civilizados, mas agora deixo esta pitada de descontentamento com as migrações dos Chiquitanos para as cidades. A cidade pode ser pensada como um “colossal mecanismo canibal, cuja manutenção básica são estes imigrantes que atrai em massa, porém nunca acaba de satisfazer seu apetite” (Ruiz, 2003: 12). Para ter direito à cidade, os imigrantes dão a sua vida. Imigrante é só aquele que acaba de chegar mudando de território, pois não é uma qualidade, mas um atributo ou estigma que se aplica desde fora. Por isso é dito de apenas algumas categorias de pessoas, a estrangeiros, de outro lugar, pobres do território da marginalização dispostos a trabalhar por qualquer preço e em qualquer coisa, um inferior, um atrasado, uma minoria étnica como os Chiquitanos.

No caso de aldeias chiquitanas como Fazendinha, Acorizal, Santa Aparecida, Vila Nova Barbecho, o fazendeiro “estrangeiro” também criou a divisão chamando alguns para trabalharem com ele e, cooptados, fazerem o papel de resistência à demanda pelo território tradicional, segundo os encaminhamentos da FUNAI. Estas famílias chiquitanas seriam o “outro” com quem aprenderam a lidar desde a fundação dos *pueblos misionais*. Trata-se de um estranho ou um estrangeiro que convém como outro, um “bode expiatório” que explica a sociedade dividida etnicamente desde a origem. Quando “o inimigo mora ao lado”, está perto, posso controlá-lo ou mesmo culpá-lo pelos problemas que tenho... Uma maneira dos Chiquitanos organizarem-se nas aldeias e nos contextos urbanos, ao participarem de agregações sociais e religiosas, como é o caso dos diferentes grupos de curussé que se criaram em Porto Esperidião ou comunidades católicas como é Nossa Senhora do Pantanal em Cáceres, articulam seus mecanismos de troca e competição. Demoram a fazer programações conjuntas, pois medem todas as possibilidades de erros. Não gostam de confrontos violentos,

por isso acabam por conviverem no mesmo espaço com paciência infinita que chamo de resiliência. Em geral preferem mudar-se para outros lugares em situações de conflitos.

Uma espécie de mácula que os “migrantes” de origem chiquitana carregam nas cidades de Cáceres, Porto Esperidião e Vila Bela é sua identificação como *bugres*. Trata-se de um mecanismo mnemotécnico que evoca uma verdade velada e “anterior” à sociedade, uma espécie de realidade exemplar que identifica o “índio das origens” e o incluiria como estranho, mas que resiste a emergir segundo os direitos constitucionais, por isso se tornam massa de manobra das classes dominantes. Porém uma “saudade” da *polis* grega estaria criticando a hibridização generalizada e a incongruência crônica da *urbe* com seus signos ilegíveis de que no seu meio estão os Chiquitanos empobrecidos que têm direitos que não estão garantidos. “Resumindo, o assinalado como *imigrante* permite à cidade pensar seus desajustes – fragmentações, desordens, desalentos, decomposições – como o resultado contingente de uma presença aberrante que tem que ser erradicada: a sua!” (Ruiz, 2003: 22)

Esta discriminação étnica está sendo sustada gradualmente pelos programas de atendimento aos indígenas no Brasil. O tratamento diferente que recebem os Chiquitanos nas aldeias (pela FUNASA, SEDUC, FUNAI, Igreja e outros), caso afirmem sua identidade étnica, os torna dignos ou indignos dos serviços públicos. Para poderem trabalhar nas fazendas eles são forçados a negarem esta identidade étnica. Porém, nas cidades, os Chiquitanos não são aceitos pelos órgãos públicos como índios, ou seja, não recebem a assistência que os “aldeados” recebem. Contudo, cerca de 50% da população indígena no Brasil está vivendo na cidade. Entre os Chiquitanos é maior ainda esta porcentagem de moradores nas cidades da fronteira. Em Vila Bela as reivindicações oficiais pelo reconhecimento étnico são 132 famílias de Chiquitanos que já estão vivendo na periferia da cidade, conforme reivindicação articulada por Santinho de Vila Bela, mencionado no item II.1.

A indianidade afirmada ou negada é uma confluência de múltiplos processos e atores: os movimentos indígenas; o posicionamento de novos discursos identitários que recolocam a indianidade no plano dos imaginários nacionais, regionais e locais; as reformas jurídicas para uma discriminação positiva; o predomínio dos Estados neoliberais; a emergência de uma noção de cidadania compatível com o direito das etnias etc. Como afirmar-se índio depois de uma história de diferenciação insistente em relação aos “índios bárbaros” que os Chiquitanos elaboraram historicamente?

Quase todos os povos indígenas atualmente encontram-se sob a influência de algum sistema estatal de regulação e controle e ainda manejam alguma disposição legal. Boa parte do que atribuímos ao costume ou do direito consuetudinário é resultado da internalização de leis que são interpretadas e aplicadas nestes contextos particulares, seja arena da regulação da vida cotidiana (família, herança, socialização) seja na organização da gestão comunitária e estabelecimento de sistemas de prestígio e de autoridade. Sem dúvida, as leis favoráveis aos indígenas no Brasil estão baseadas no artigo 231 da Constituição de 1988.

“Este fato permite pensar que, por mais inadequada que seja a lei, sempre modifica as práticas sociais e contribui para sua transformação e que o costume jurídico – aquele vago conjunto de normas que reconhecemos com direito consuetudinário – é o resultado contemporâneo e vigente da vida social e do crescente enfrentamento entre a dinâmica do desenvolvimento do Estado como forma de dominação e a permanente reconstituição das configurações étnicas para enfrentá-lo” (Iturralde, 2005: 26)

As repúblicas latinoamericanas ignoraram em suas revoluções agrárias e nacionalistas os indígenas em suas disposições constitucionais (México, Bolívia, Peru, Equador, Chile, Colômbia). Mais recentemente, “As constituições adotadas ou reformadas entre 1988 (Brasil) e 2001 (México) respondem em diversas medidas às demandas dos movimentos indígenas” (Iturralde, 2005: 27). Ao estabelecer regimes de direito específicos para os indígenas na Colômbia, a legislação de lá possui difícil aplicação prática. O México e o Brasil possuem respostas mínimas.

“Cabe reconhecer também que, em alguns casos, a introdução de reformas favoráveis ao reconhecimento dos direitos indígenas cumpriu uma função de legitimação da democracia (por sua ampliação aparente), de contenção da pressão dos movimentos indígenas e de reconhecimento de um ator destinado (entre outros) a descartar socialmente as formas anteriores de organização e representação de classe, como os sindicatos e grêmios, disfuncionais no novo modelo. Os desempenhos eleitorais dos movimentos indígenas (ou de base indígena) no Equador, Bolívia e outros países dão testemunho destas funções e destes efeitos das mudanças na normatividade” (Iturralde, 2005: 28).

As reformas constitucionais estão relacionadas ao retorno à democracia e começam pelo reconhecimento das diferentes línguas e culturas (Equador em 1979, Peru em 1979, Guatemala em 1985), despenalizando rituais, medicina e tecnologias indígenas. A Nicarágua (1987, art. 89) e o Paraguai (1992, art. 77) garantem a identidade étnica como direito fundamental. O reconhecimento das comunidades indígenas como formas de existência social pela reforma constitucional, por exemplo, da Bolívia (1994: que reconhece a capacidade das autoridades indígenas locais para resolver assuntos internos segundo seus costumes), legitima para a Organização Territorial de Base (OTB) e reconhece os sistemas tradicionais de realização da justiça ou da sujeição voluntária aos costumes e tradições, mas acaba novamente sobrepondo os cabildos que são as organizações políticas tradicionais dos Chiquitanos. Em

geral as Constituições mantêm alguma proteção às propriedades indígenas, mas com tendência a liberar o mercado de terras. “Bolívia reitera a proteção do Estado ao *solar campesino*, estende este conceito às *terras comunitárias de origem* e insinua alguma autoridade aos *derecho* indígenas sobre o uso dos recursos naturais” (Iturralde, 2005: 31-2).

A Lei de Participação Popular de Abril de 1994 na Bolívia²⁹⁴ estabeleceu o *município indígena*. A politização da idéia de território como espaço simbólico de formação da identidade se deve à associação das terras como patrimônio aos direitos indígenas da Convenção 169 da OIT. As legislações diferentes entre o Brasil e a Bolívia criam confusões entre os Chiquitanos que não precisavam ter escritura das terras tradicionalmente ocupadas por eles. Este aspecto gera tensão dos Chiquitanos com os fazendeiros no Brasil que apelam muitas vezes para a legalidade dos papéis que conseguiram do Governo do Estado de Mato Grosso que não poderia ter distribuído as terras indígenas porque é incumbência do Governo Federal.

“Mudanças recentes nos textos constitucionais e legais de vários países latinoamericanos reconhecem em alguma medida princípios de *territorialidade e autonomia indígena*. Uns se limitam a reconhecer, sob diversas denominações, aquelas porções mais ou menos extensas que tradicionalmente ocupam os indígenas que se propõe proteger da pressão externa mediante demarcação e titulação [...]. O regime de Autonomia da Costa Atlântica da Nicarágua é sem dúvida a que enfrenta de maneira mais integral a problemática política e territorial de uma região multiétnica” (Iturralde, 2005: 32-33).

Contudo, o direito ao território tradicional e aos serviços dos órgãos públicos advém de uma compreensão de Estado-Nação que a constituição do Brasil de 1988 permitiu aflorar: somos um país pluriétnico e multicultural. Os Chiquitanos estão em movimento e se deslocam de diversas formas e para muitos lugares diferentes. Os Chiquitanos tradicionalmente possuem um raio de migrações que lhes são peculiares como é o caso das comunidades que se formaram com famílias dissidentes das cidades-santuários e que de alguma forma permanecem ligados à sua origem, mesmo que remota ou distante no tempo. Neste sentido, carregam consigo a sua identidade étnica e o que ela comporta em exteriorização que aparece, por isso formaram as comunidades chiquitanas em toda na região da fronteira porque consideram seu território tradicional.

²⁹⁴ A Bolívia é um Estado que se rege segundo a Constituição Política aprovada em 7 de fevereiro de 2009.

II.3.3 - Identidade étnica e sócio-cultural chiquitana nas fronteiras Brasil-Bolívia

“Pasada la ceremonia religiosa, se daba inicio a las festividades comenzando con las danzas autóctonas. Primeramente la gente iba a efectuar dichas danzas donde el cura párroco, quien sentado en uno de esos sillones dejados por los Padres Jesuitas dos siglos atrás, espectaba con solemnidad el baile típico de la contradanza y sarao, de igual modo, lo hacían los ‘turcos’ y ‘macheteros’” (Alfonso Kreidler Rivero, 1929 in Falkinger, 2010: 81).

Estando em Santa Ana para a festa em 2010 e em 2011, o sacristão colocou a cadeira do padre diante do quarto onde eu dormia para assistir a dança do sarau, uma homenagem que fazem para as autoridades no dia 27, depois da Missa de San Joaquín. Depois foram para a casa do *corregidor*, *sub-alcalde*, caciques e outros e termina com um almoço oferecido na *Casa del Bastón* a todos que acompanhavam. Os meninos que dançam recebem doces e bolachas depois da apresentação.

Depois de uma discussão mais teórica a respeito da etnicidade, proponho aqui pensar as tensões entre o local e nacional, o rural e o urbano, a aldeia e a cidade na construção e afirmação das identidades, usando como referência o imaginário chiquitano em seu diálogo com a idéia de Estado-Nação (Brasil e Bolívia) enquanto nacionalidade que permite a cidadania para as diferentes etnias que compõem o mosaico de sua população. Esta perspectiva me leva a alguns temas antropológicos contemporâneos da antropologia urbana, idéias de desterritorialização, de afirmação de grupos étnicos e da fluidez das fronteiras na relação entre tempo e espaço que serão analisados adiante. Quando as partes se relacionam, as influências circulam entre as fronteiras mais ou menos formais, sou convidado a analisar seu fluido a partir do “contexto chiquitano”.

A história de conjugação de inúmeras etnias na *Missão de Chiquitos* (conforme pesquisa de Roberto Tomichá Charupá, 2002), as circunstâncias para que os jesuítas pudessem realizar seu trabalho nesta região e alcançar relativa boa aceitação destes indígenas, tem a ver com a sua nova proposta de engajamento que resultava em obras visíveis nos *pueblos* com suas igrejas bem ornamentadas, escola, oficinas e casas²⁹⁵ dos indígenas bem organizados nos

²⁹⁵ Atualmente o padrão adotado nas casas feitas nas comunidades chiquitanas tanto no Brasil como na Bolívia repete-se curiosamente: são edificações com barro e cobertas com folhas de palmeira com uma varanda central e aberta, ou uma varanda na frente aberta para receber os visitantes, onde colocam um ou dois bancos e um pote de água. O indaiá (*cusí chico*, anajá, camarinha, coqueiro-indaiá, indaiá-guaçu, inaiá, naiá e palmito-de-chão, *Attalea dubia*, *Arecaceae*) é trançado caprichosamente. Os telhados com as folhas do *acori* (*Attalea phalerata*) são geralmente para lugares provisórios porque não impedem a água da chuva porque não permitem o trançado, somente dão sombra.

seus arredores. Vimos que a pressão externa dos bandeirantes e dos *encomendeiros* fazia com que os povos autóctones buscassem alguma segurança nas Missões.

Neste item quero continuar a reflexão a respeito da etnicidade chiquitana no que isso tem a ver com uma identidade cultural e as tensões disso com os Estados Nacionais da Bolívia e Brasil. Compreender melhor este fenômeno na fronteira permite ser mais crítico e abre novas perspectivas para os Chiquitanos que estão no lado brasileiro reivindicando a demarcação de seu território tradicional. Estes afirmam-se Chiquitanos e brasileiros²⁹⁶. Este processo histórico de *etnogênese* nos termos de Jonathan Hill (1996) é reproduzido nas comunidades que as famílias chiquitanas fundaram na região da fronteira, só que no lado brasileiro tiveram necessidade de uma “reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica” (Boccaro, 2007: 59).

Uma teoria do Estado e da política pode ser uma resposta específica a circunstâncias imediatas, um guia para perplexidades locais e urgentes para auxiliar a compreender os jogos de poder nas sociedades chiquitanas. Um padrão pluralista de relações entre os povos deixa vago e irregular os retalhos da história construídos em diferentes lugares e as alianças possíveis neste contexto. As culturas, as etnias e as civilizações estão mais instáveis nesta história caprichosa que provoca a heterogeneidade e a desmontagem flagrante das seguranças das instituições do Estado. “Precisamos é de modos de pensar que sejam receptivos às particularidades, às individualidades, às estranhezas, descontinuidades, contrastes e singularidades” (Geertz, 2001: 196) e capazes de captar a *diversidade profunda* das etnias e as conjugações atuais das *forças que fazem sentido* (Fredrik Barth) para os Chiquitanos. Como a identificação étnica chiquitana surge neste mundo multifacetado de divisões, misturas e diferenças? Como as tradições étnicas e culturais produzem as identidades políticas e sociais historicamente profundas no Brasil e na Bolívia? Um matagal de caracterizações, distinções, particularidades e rotulações no mundo de identidades coletivas deixam na antropologia a incerteza e o desequilíbrio intelectual na abstração das especificidades. “A unidade e a identidade existentes terão que ser negociadas, produzidas a partir da diferença” (Geertz, 2001: 198). A originalidade, a singularidade da diferença abarca entre os Chiquitanos a semelhança de uma história comum desde a *Missão de Chiquitos* de modo mais intenso, situando-a e concretizando-a para dar-lhe forma de modo

²⁹⁶ Alguns detalhes das aldeias no lado brasileiro estão nos itens II.1 e III.1.1 (cf. Pacini, 2007b).

especial também nos dias de hoje no Brasil. E segue um auxílio na metáfora dos *fios* que ligam o rosário de comunidades chiquitanas na fronteira.

“Não se trata, para adaptarmos a famosa imagem wittgensteiniana da corda, de um fio único que as perpassasse inteiramente, definindo-as e transformando-as numa espécie de todo. O que há são superposições de fios diferentes, que se intersectam e emaranham, um retomando o curso onde o outro se rompeu, e todos posicionados em tensões efetivas entre si, formando um corpo composto, um corpo localmente díspar mas globalmente integral. Separar esses fios, localizar essas interseções, enredamentos, ligações e tensões, sondar o próprio caráter agregado do corpo composto e sua profunda diversidade, é isso que exige a análise desses tipos de países e sociedades. Não há oposição entre o trabalho delicado, que revela a variedade, e a caracterização geral, que define afinidades” (Geertz, 2001: 198-9).

Esta conexão da metáfora da *rede*, dos *fios* e seus *nós* que ligam dois fios que se romperam em San Antonio del Barbecho para formar Vila Nova Barbecho por causa das fronteiras, está nos horizontes da minha pesquisa. Para ligar as paisagens locais cheias de detalhes e acidentes com topografias complexas, a identidade tem que ser vista dentro da teoria política e das particularidades do momento atual que combinam constructos em torno do *self* e da sua autenticidade com levantamentos históricos do surgimento das etnicidades, algumas que se tornaram nações e outras se transformaram em Estados²⁹⁷. Parafraseando Geertz, o que é um país, se não é uma nação²⁹⁸, uma sociedade, um Estado, um povo²⁹⁹?

A Chiquitania possui um território, uma língua, representações etnográficas de mitologias, tradições e visões de mundo, mas não tiveram força política para se tornar um Estado. Santa Cruz de la Sierra a explora por um lado e, por outro lado, a Chiquitania foi dividida entre a Bolívia e o Brasil. Seguimos direções diferentes para a compreensão dos sentimentos de pertença étnica: laços de sangue, raça, descendência biológica; lealdade política e civil, leis e governo; agregação geográfica e territorial, origem, pátria, habitat; interação, associação prática, encontro de pessoas e jogo de interesses; afinidade cultural, histórica, lingüística, religiosa e outras, tudo numa unidade genérica da ação coletiva das Missões, um *self* histórico. O *country* é o país, a fronteira onde trabalho, a paisagem que está diante dos nossos olhos, o rural em oposição ao urbano, mas também é o povo de um Estado ou de uma Nação.

²⁹⁷ É preciso examinar o que são os Estados nacionais ou países como atores coletivos e o que os faz serem assim *Estate, status*, propriedade, condição social... As relações entre a história, o lugar e o pertencimento político mostram que os países começaram a se constituir de formas inéditas depois da descolonização, pois a “dinâmica da construção ocidental das nações não está sendo reproduzida” (Geertz, 2001: 202).

²⁹⁸ *Nation*-em, nascer em, uma nação são pessoas de uma mesma linhagem, linguagem e história comuns num território definido. Impressiona que quadruplicou o número de países nos quarenta anos de descolonização depois que se desfez a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

²⁹⁹ Corpo de pessoas que compõem um grupo étnico, geralmente composto de várias comunidades.

Benedict Anderson é uma afirmação vigorosa da visão difusionista e histórica “pela qual a nação foi imaginada e, uma vez imaginada, moldada, adaptada e transformada” (1983: 238). Esta visão foi purificada nos movimentos de independência dos anos de 1950 e 1960, esta história política de modernização e consciência política do nacionalismo *versus* patriotismo étnico. Precisamos de uma etnografia da etnicidade também atenta ao político para identificar as relações entre os países e as nações com suas tensões na arena chiquitana e nas forças políticas como lugares historicizados que moldam a estrutura dos choques de identidades

“entre um espaço demarcado por fronteiras e até certo ponto arbitrário, em cujo interior são contidos, regulados e postos nos eixos os tipos mais imediatos de luta pública, aqueles que irrefletidamente chamados de internos [...] e, em contraste, uma das energias centrais que impulsionam essas lutas; o sentimento de quem são aqueles de quem se descende, quem são aqueles com quem se é parecido no pensar, na aparência, na maneira de falar, de comer, de rezar, ou nos gestos, e a quem, por conseguinte, sente-se que se está empaticamente ligado, haja o que houver” (Geertz, 2001: 207).

Já concluímos que os países não são unidades ininterruptas e as identidades chiquitanas vêm colorindo a fronteira como brasileiros ou bolivianos. O mundo interligado e dividido em países tem um aprendizado no movimento de fronteiras entre Brasil e Bolívia com migrações intensas nos últimos anos de Chiquitanos para o Brasil, especialmente para trabalhar nas fábricas de tecidos de São Paulo. O mundo das comunicações numa rede de informações e causalidade mostra que, segundo Fritjof Capra, uma borboleta que bate as asas nas praias do Oceano Pacífico pode provocar uma “tempestade” na Península Ibérica.

O caso de comunidades chiquitanas na fronteira do Brasil tem um impacto ampliado no Brasil devido à reivindicação do seu território tradicional que foi negociado “em outras instâncias” pelos governos dos Estados Nacionais. Mesmo que esta aldeia global seja precária, o capitalismo sem fronteiras atinge o Brasil e atinge também a Bolívia que estava enviando gás ou hidro-carbonos ao Brasil. Esta população que conhecemos como chiquitana está se articulando aqui e acolá para refletir a respeito de si e eu estou etnografando o que significam as fronteiras tensas ou amigáveis entre estes dois países na conformação de sua identidade étnico cultural.

“A antropologia, que tem como uma de suas vocações, pelo menos, localizar essas demarcações, discernir essas rupturas e descrever essas continuidades, tem manuseado desajeitadamente essa questão desde o começo e continua a se atrapalhar com ela” (Geertz, 2001: 217). Como mencionei acima, os Chiquitanos são fruto de uma grande quantidade de etnias diferentes que passaram a interagir intensamente na Missão de Chiquitos, o que tornou possível uma elaboração de uma “identidade comum” no esforço de se aglutinarem em torno de “cidades-santuários”

assumindo uma mesma linguagem, etnias que falassem uma língua que pudesse ser compreendida por todos (*vesüro*), que se sentissem pertencentes a um território comum, tudo sob a égide da religião católica, no fluxo colonizador da coroa espanhola. A história mostra que os Chiquitanos que permaneceram no Brasil geraram uma especificidade em relação aos bolivianos que pode ser observada sem substancializar qualquer traço. O que temos observado atualmente é que quanto mais interagem as culturas neste novo tempo de globalização, mais ficam diferentes, pois a diversidade das culturas persiste e prolifera através dos grupos que se identificam etnicamente.

“No século XIX e durante boa parte deste século, a cultura, acima de qualquer outra coisa, era tida como uma propriedade universal da vida social humana, as técnicas, costumes, tradições e tecnologias – a religião e o parentesco, o fogo e a linguagem – que a distinguiam da vida animal” (Geertz, 2001: 217).

Com isso, a idéia que se passava é que “existiam” culturas delimitadas, coerentes, coesas: organismos sociais, cristais semióticos, micro-mundos. As culturas “eram” o que os povos mantinham em comum. Depois da Segunda Guerra Mundial, os povos “deixaram” de ser isolados e a antropologia voltou-se para os “países” mais complexos e misturados, e as configurações se tornaram mais imprecisas. Por isso é importante o alerta do mestre da interpretação:

“A imagem do mundo como pontilhado de culturas distintas, blocos descontínuos de pensamento e emoção [...] é tão enganosa quanto a de um mundo taqueado com Estados nacionais repetitivos e reiterados, e pela mesma razão: os elementos em pauta, os pontos ou os tacos, não são compactos nem homogêneos, simples nem uniformes. Quando examinados, sua solidez se desfaz e o que nos resta não é um catálogo de entidades bem definidas a serem dispostas e classificadas, uma tabela mendeliana de espécie naturais, mas um emaranhado de diferenças e semelhanças apenas parcialmente discernidas” (Geertz, 2001: 218).

Isso tudo é para dizer que os Chiquitanos possuem seus fluxos de pessoas, bens e tradições que rompem as fronteiras geográficas entre o Brasil e a Bolívia. Permanecem como legado de Fredrik Barth (2003: 19-44) algumas contribuições para esta discussão da identidade étnica que continuam a nos guiar. A possibilidade da substituição de abordagens mais estáticas para uma mais interacionista da etnicidade se deve, em grande parte, às contribuições de Barth que apresentou a “identidade étnica” como um aspecto da organização social e não da cultura, ou seja, a etnicidade é uma forma de organização social mais que uma nebulosa expressão de uma cultura anônima e generalizada. Isso implica que o foco principal desta investigação seja as fronteiras étnicas³⁰⁰ que localizam os Chiquitanos nas suas formas

³⁰⁰ Fronteira aqui não é chancela, pois por ali passam bens, idéias, espíritos, e assim acontecem os movimentos de segmentação nos processos de diferenciação (cf. Sahlins, 2001: 290-327).

de recrutamento e de adesão a uma reivindicação pelo território tradicional e não num suposto conteúdo cultural de uma forma de etnicidade. As situações e os locais para compreender a etnicidade chiquitana são circunstâncias particulares que podem ser consideradas interacionais, históricas, econômicas, políticas etc. As características distintivas dos Chiquitanos acontecem pela sua livre auto-adscrição observada de modo especial nos últimos anos. Mas as diferenças sociais e étnicas podem ser identificadas claramente na história³⁰¹ da região de fronteira com a Bolívia, desde Cáceres até Vila Bela da Santíssima Trindade, noroeste do Estado de Mato Grosso. Isso não significa que sejam decisivas as fronteiras geográficas nem as falas dos fazendeiros ou deputados no Mato Grosso, quando dizem que os Chiquitanos não são índios num contexto de luta pelo território tradicional chiquitano. Por outro lado, quando os fazendeiros ou outros regionais chamam os Chiquitanos de bugres ou bolivianos, para discriminá-los em situações de conflito, acabam por confirmar que estes são ao menos diferentes dos fazendeiros, uma diferença que dá direitos diferentes aos Chiquitanos.

O direito à diferença aparece com configurações distintas nos diversos contextos de minorias étnicas em relação aos Estados nacionais. A etnificação chiquitana é mais do que uma apresentação do exótico, implica em relações sociais intensas. Venho observando a história de reagrupamentos chiquitanos como identidade diferenciada dentro do Brasil desde o ano de 2000. Não quero aqui colecionar traços³⁰² culturais distintivos nem observar a etnicidade chiquitana em si mesma, mas o jogo das fronteiras entre as diferentes coletividades, os sinais diacríticos que fazem com que se percebam iguais e/ou diferentes de uns ou outros como aparecem no campo ou foram mencionados etnograficamente por outros pesquisadores. Investi esta pesquisa na variabilidade dos sujeitos Chiquitanos que se identificam como tal no “divisor de águas” nas aldeias e nas cidades. Dependendo de como compreendem o jogo que está estruturado com a nossa sociedade, vão negociando maior ou menor identificação chiquitana porque está associada a um processo de subordinação e exploração. Essa variação dos jogos identitários na relação com os diferentes vizinhos aparece como matiz dos

³⁰¹ Sei dos perigos de recorrer à história porque quem conta a história faz a diferença, mas estes limites devem ser enfrentados para que o território tradicional chiquitano seja vivo e possa ser reelaborado pelos próprios Chiquitanos no seu modo de organização sócio-cultural e manejo ambiental.

³⁰² Para Barth, a cultura não deve ser buscada nos traços, mas nas relações sociais porque está presente nos sujeitos que manejam esse repertório na variabilidade dos contextos e desempenho dos grupos humanos. Os atores são posicionados e a polifonia deve ser observada também nos bastidores para compreender os jogos de poder e seus significados nas relações sociais que se estabelecem nos eventos que são resultados dos jogos entre causalidade material e as interações humanas (Barth, 2000: 128-9).

Chiquitanos, pois foram proibidos de se identificarem como tal, de falar a própria língua e viveram um bom tempo como “estrangeiros” no Brasil.

É complexo e variável o fenômeno da etnicidade, por isso começamos a observar as variações que não são desorganização dos Chiquitanos, mas um campo de relações sociais que acontecem nas disputas de interesses. Não quero ficar somente no que é recorrente, mas também estar atento às incoerências e fraturas porque devem ser estudadas e analisadas neste contexto da fronteira para compreendermos as diferentes formas dos Chiquitanos assumirem sua identidade étnica e podermos falar até de fronteiras nesta construção das identidades chiquitanas.

II.3.3.1 – Fronteiras da etnicidade chiquitana

“... nós que conseguimos fazer o fazendeiro engordar, nós que fazemos o fazendeiro crescer, nós que fazemos o fazendeiro andar de carro bom... ele tem cinco, seis, sete mil boi na, na fazenda dele, quem que faz? É nós” (in Silva, 2004: 68).

Abner Cohen que estudou as sociedades plurais na África e Malásia se utilizou da discussão de Barth em torno do sentimento étnico para compreender o fenômeno da etnicidade naqueles contextos. Observou que a identidade de uma forma étnica acontece em torno de interesses comuns associados a um sentimento de uma mesma origem. Cohen insere o estudo da etnicidade no âmbito da consciência coletiva articulada com o individual num contexto desmascarado da retórica da integração-assimilação. Daí que as fronteiras dos grupos étnicos (Barth, 1969) exigem um conceito de cultura pós-moderno, ou seja, a etnicidade chiquitana refere-se à consciência da uma cultura étnica e à utilização dessa cultura como parte deste conjunto conhecido como Chiquitano. A organização social étnica pode ser encarada como parte da cultura, mas também é metacultural³⁰³ pois as fronteiras interacionais são também “fronteiras da consciência”.

Ao estudar os corretores de Londres, Abner Cohen mostra que, no extremo, etnicidade seria uma oposição entre um *nós* e um *eles*. Por isso distingue a identidade étnica das demais identidades sociais de forma idiossincrática enquanto grupos informais de interesse que partilham alguns padrões de comportamento normativos. Cohen identifica os grupos étnicos não pela sua organicidade e comunicação que seriam facilitadores das organizações de ação em comum por causa de guerras ou pelas qualidades morais (Weber, 1991), mas pelo sistema

³⁰³ Essa transversalidade faz pensar o *nós*, o *vós* e o *eles* e o uso dos diferentes aspectos da cultura para diferenciar uma etnia da outra.

de valores que possibilitam uma ação em comum por causa dos mesmos interesses associados a uma suposta “origem” e “destino” comuns.

Para os Chiquitanos brasileiros, o étnico é performático e ideológico pois tende a contrastar à cultura dominante e funciona como fluxo, processo de organização, pois trata-se de uma coletividade que está atualmente reivindicando a demarcação de parte de seu território tradicional no Brasil.

Os Chiquitanos criaram bairros ou “aldeias” nas periferias das cidades de forma não muito planejada e permaneceram marginalizados. Para as relações com as instituições do Estado necessitam aprender o caminho de acesso aos recursos a eles destinados. Algumas atitudes parecem ser recorrentes nas suas relações com as instituições do Estado, o que fez com que os Chiquitanos se organizassem para sobreviver através dos laços de solidariedade tradicionais, ou seja, os laços de parentesco de sangue ou cultural estão presentes na forma como se organizaram nas aldeias rurais, bem como nas comunidades urbanas, pois ali vivem próximos uns dos outros, encontram-se para a vivência da fé religiosa e dançam o curussé no carnaval³⁰⁴.

As maneiras de se organizarem apontam para as estratégias que os Chiquitanos escolheram para se relacionar com a sociedade brasileira, mas também mostram o modo dos Chiquitanos se colocarem enquanto identidade étnica e sistema de valores compartilhados que experimentam na sua relação tradicional com o passado na *Missão de Chiquitos*, uma herança que lhes constitui superficialmente dita submissão, que eu nomeei *resiliência* associada à paciência histórica diante dos problemas da vida. Escolhi desvendar os usos dos sentimentos étnicos e seus valores para compreender o modo dos Chiquitanos se colocarem enquanto identidade étnica e sistema de valores compartilhados ao experimentarem sua relação tradicional com o passado na *Missão de Chiquitos*. Aqui estão qualidades morais em jogo que não são somente jogo de espelhos (Novaes, 1993), porque possuem alguma densidade que não é acessível integralmente nem a eles mesmos pelos limites históricos e humanos, mas que podem ser observados através dos rituais, da convivência cotidiana e que afloram de modo mais intensos nas reivindicações por território, por saúde e educação escolar enquanto diferentes etnicamente. Alguns autores como Michael Banton (1977) ou Ulf Hanners (1997) também complementam a metáfora da *fronteira* inclusiva ou exclusiva das etnias com outros

³⁰⁴ O padre Antonio Guasp escreve sobre a missão aos Caipotorades. Menciona uma expressão da época para o domingo de carnaval, quando conta que saiu com quatro rapazes cristãos no “Domingo de Carnetolendas 24 de Febrero de 1754” (Furlong, 1955: 192)

conceitos mais ou menos inclusivos ou exclusivos associados às categorias de *raça e família*, pois as identidades étnicas “necessitariam” também de alguma dimensão mais genealógica para não serem tão genéricas. O sentimento de origem é valorizado pelos Chiquitanos, a afirmação de uma história comum pode gerar categorias científicas adequadas para pensar o específico desta etnicidade. Os jogos de identidade nas fronteiras servem para incluir os aliados ou afins no sistema de valores e as ações políticas querem incluir estes aliados ou afins na consciência étnica, o que pode ser observado como rupturas na performance de grupo coeso para se chegar às soluções dos problemas com uma visão mais coletiva.

As identidades étnicas são produto de classificações onde a auto-adscrição ou a adscrição por outrem é critério fundamental. Quis participar do censo 2010 para observar como os Chiquitanos respondiam questões específicas relacionadas ser ou não ser índio, mas no meio do caminho percebi que era mais adequado aproveitar o momento para falar a respeito do assunto sem estar implicado diretamente no trabalho do censo. A pertença étnica move parte dos Chiquitanos porque encontra-se relacionada com a política, ideologias de ascendência e os sistemas cognitivos circunstanciais.

A cultura é constantemente reinventada na construção da identidade étnica porque extrai da tradição sinais diacríticos cheios de sentido. Assim a etnicidade, enquanto organização social e elemento da cultura, implica consciência e sentimento de que se é diferente, o que os representantes indígenas, também os Chiquitanos, reforçam constantemente nos encontros com quem se contrastam. Em alguns casos marcados pelas relações interétnicas mais estáveis, as pessoas aceitam estas diferenças como adquiridas, isso em geral sem muita reflexão. O fato de serem herdeiros da *Missão de Chiquitos* pode ser pensado como um sinal diacrítico ou um símbolo da etnicidade dos atores Chiquitanos brasileiros e bolivianos. No caso do Brasil onde a singularidade cultural tendia a se perder pelo desenraizamento provocado pela perda do território para os fazendeiros, a reflexão gerou uma conscientização que tende a reparar e a exigir direitos culturais de fundamental importância para a sua sobrevivência enquanto etnia diferenciada no contexto de exploração da mão de obra chiquitana e de suas riquezas tradicionais. Cabe afirmar o óbvio sempre de novo: o caminho da etnicidade chiquitana é anterior ao Estado-nação, mas o que vem gerando consciência do ser distinto está relacionado com as relações que os Chiquitanos estabelecem com os atores sociais que influenciam no seu território tradicional. Por isso, o conceito de

cultura utilizado deve permitir uma atenção especial para as disputas e desacordos internos aos Chiquitanos em vista da organização da diversidade existente.

Com isso, problematizo a relação entre os direitos individuais e coletivos e repenso sua pertença a esta identidade étnica. Sem ter uma imagem da cultura claramente delineada ou homogênea, os Chiquitanos possuem imagens diferentes de si mesmos conforme os lugares e os momentos. Se prestarmos mais a atenção na maneira diferente das pessoas pensarem e agirem em relação a esta pertença étnica, captaremos o que existe de ruptura e perceberemos que se trata de rupturas de algo.

Tranqüilizou-me perceber que a escolha dos sinais diacríticos pelos Chiquitanos faz com que as pessoas, no contexto da fronteira Brasil-Bolívia, joguem um mesmo jogo, mesmo que em posições diferentes e separados por algumas fronteiras que são como linhas num campo de futebol. A mobilização da identidade étnica nas ações coletivas das quatro aldeias que se afirmam Chiquitanos no Brasil geralmente se dá através de lideranças políticas, mas de modo algum é uma expressão de uma ideologia ou de uma vontade popular hegemônica. Com o caminho percorrido anteriormente, penso que já nos libertamos da retórica sincrônica da história como fonte objetiva e causa da etnicidade para chegar a uma desconstrução da cultura necessária para repensar a etnicidade como uma organização social das diferenças culturais presentes no campo complexo desta fronteira.

A revolução do *Ethnic groups and boundaries* ainda continua um desafio porque precisamos etnografar as fronteiras para saber como o *nós* se diferencia *deles* e tecem suas redes de relações. Os próprios Chiquitanos continuam ainda a reificar as vastas categorias sociais que constituem os “grupos étnicos: imaginando-os, atribuindo-lhes propriedades, homogeneizando-os e essencializando-os” (Barth, 2003: 22).

Retomando a questão de fundo da minha reflexão, a cultura se encontra em fluxo em todas as sociedades e o mesmo podemos dizer em relação ao sentimento de identidade étnica desenvolvido no interagir com os outros neste mundo.

“Logo, para conhecer uma identidade étnica particular, o antropólogo deve tomar em conta as experiências através das quais esta é formada, pois não é suficiente, como se pensou em relação a um conceito mais simples de cultura, elaborar um inventário homogeneizador das suas manifestações” (Barth, 2003: 23).

Vimos que Maria Generosa Leite Miranda (no item II.2) manifestou seus sentimentos de pertença étnica aos Chiquitanos. Ela nasceu em São Fabiano, uma aldeia chiquitana que não reivindica sua identidade indígena por circunstâncias que não é o momento de

desenvolver aqui. Disse que, depois de ser tocada de fazenda em fazenda, está vivendo na periferia de Vila Bela da Santíssima Trindade com seu filho Santinho. Para ela, as raízes familiares é que constituem sua identidade: “minha mãe era uma Chiquitana, Chiquita legítima!”

Esta fala que reforça uma pretensa legitimidade no sangue e na língua lembra outro fator que influencia na maneira de identificação que é a pertença dos membros da comunidade étnica chiquitana a distintas gerações, “pois quando observamos de perto este fluxo da cultura nas pessoas, elas parecem divergir e misturar-se em vez de reproduzirem as distinções necessárias para tornar permanentes identidades contrastantes” (Barth, 2003: 24). Então temos que procurar processos que suportem as descontinuidades relativas a estes fluxos com possibilidade de observação da variação da cultura na população plural para identificar estas descontinuidades para além da socialização familiar, no interior das relações sociais.

Um impulso da etnicidade chiquitana surgiu quando conseguiram agrupar-se diante das próprias descontinuidades, e passaram a adotar sinais diacríticos contrastantes da comunidade imaginada da *Missão de Chiquitos* que demarcava algumas fronteiras. Às vezes, as comunidades chiquitanas reforçam sua inserção na sociedade brasileira, às vezes, ao contrário, reivindicam uma herança e uma diferença partilhada por uma parcela da população na fronteira com sinais metonímicos de pertença a lugares concretos como o Portal do Encantado na Serra de Santa Bárbara, ou Vila Nova Barbecho da Serra do Barbicho, isso segundo interesses favoráveis ou adversos também no contexto das políticas públicas dos países limítrofes.

A convergência de comportamentos e estilos de vida partilhados pode ser observada como lugares de arena, locais onde os processos culturais afetam a manutenção das fronteiras da identidade chiquitana. A piedade católica, a hospitalidade, a aparente subserviência e outros fatores são *performances* para marcar uma identidade chiquitana, com suas descontinuidades e processos étnicos que convergem para estilos de ação numa consciência partilhada dentro do grupo que contrasta para fora (outras aldeias, fazendas, cidades e o restante da sociedade brasileira ou boliviana). Assim, analisar as bases dos processos de etnicidade nesta fronteira não é identificar os limites marcadores de identidade chiquitana. As atividades e instituições como a Igreja com seus agentes de pastoral, a FUNAI com seus procedimentos administrativos na delimitação da terra chiquitana, a FUNASA, a SEDUC com a educação escolar básica diferenciada e bilíngue, o Programa de bolsas da UFMT para estudantes indígenas (PROIND) e o Terceiro Grau Indígena para professores; estas e outras

instituições são culturalmente valorizadas e estão envolvidas na manutenção das fronteiras como processo de convergência de possíveis identificações étnicas. Por isso, minha atenção está sendo redobrada nos fatores que pautam os compromissos dos indivíduos com a “identidade étnica chiquitana”.

Parece-me que estes processos étnicos estão inseridos numa relação com as estruturas mais amplas do Estado e da Igreja, e seus atores sociais são instrumentos de elaboração de uma identidade étnica, de forma a regulamentar suas vidas a fim de contribuir também na manutenção com salários e doações. “A gestão da identidade, a formação da comunidade étnica, as leis e as políticas públicas, as medidas e os interesses dos regimes, bem como os processos globais, fundem-se e formam um complexo campo de políticas e processos culturais” (Barth, 2003: 30).

Isso não significa um descuido para com o paradigma ecológico com seus nichos de competição pelos recursos naturais com adaptações divergentes em vista do sustento das comunidades. Observo que a lavoura e a pecuária com seu possível mercado também marcam situações plurais e formas diferentes de relacionar-se com o meio ambiente e com os sujeitos tidos como donos destes bens produzidos, o que coloca em jogo sua pertença étnica chiquitana. Maria Generosa informa que seu pai era comerciante entre San Ignacio e Cáceres, onde faleceu e ela era agregada das fazendas.

“Mas nesse tempo eu estava mudando com meu marido, tinha pegado um gado de um fazendeiro pra criar. Nós estávamos mudando de uma fazenda pra outra, quando ele faleceu e minha irmã já tinha limpado a casa. Não pude ir quando o carro passou, a comissão de limite que falava, comissão de Brasil e Bolívia.

Aloir: Eles estavam vendo onde era o limite da divisa?

Maria: Isso, da fazenda Aguaçu” (transcrição do DVD).

Esta fala de Maria Generosa mostra um contexto de relações estabelecidas na fronteira, nem teve oportunidade de velar seu pai pela dependência das fazendas, ou da “comissão de limites” que na ocasião lhe poderia dar uma carona. Plantar e colher, morar na fazenda do outro, cuidar do seu gado, fazer o que o patrão manda foi modificando o modo de pensar e agir dos Chiquitanos. Destaco neste contexto as questões dos limites dos Estados do Brasil e Bolívia, a necessidade de Comissões para tratar de identificar e demarcar melhor estes limites “fisicamente” já que culturalmente havia uma continuidade da Chiquitania e isso gerava incertezas na população.

II.3.3.2 – “Não tinha limite essa fronteira!”

“Cabe destacar que tanto el sermón como el rezo del Santo Rosario se lo realizaba en lengua chiquitana” (Rodríguez, *Navidad Indígena* p. 2).

Os Chiquitanos dizem que não tinha limite esta divisa, porque também não se tratava de propriedade privada, os donos eram os *hitchis* e a terra era livre, ou melhor, as terras eram tradicionalmente dos Chiquitanos que podiam tomar posse dos lugares que quisessem pedindo permissão aos *hitchis* do lugar. Em continuidade, na entrevista com Santinho, o filho de Maria Generosa, que foi claro: “Porque não tinha limite essa fronteira”.

“Essa comissão de limite fez a marcação em 1940, e estabilizaram ali. Mudaram pra Guaçu, era outra fazenda de um baiano que era casado com uma parente nossa. Aí instalou e fez o levantamento que mudou os marcos pra cima da serra de Quatro Irmãos, Mirafior, Buena Hora e até o rio Turvo. Então lá está o que chama **Marco Falso**. Depois eles tiveram essa outra divisão que dividiram a Baía Grande nesses últimos tempos e assim foi: fizeram esse levantamento... aí que fomos saber que estamos dentro do Brasil. **A gente não sabia que país a gente morava até ali, até que fomos saber que estávamos no Brasil. Porque não tinha limite essa fronteira.** Nós somos naturais, nascidos e criados no Brasil como ela mesma [Maria Generosa]... eu conheço essa fronteira inteira, já fiz uma colação nos marcos até um certo tempo onde está, lá perto da Fortuna, numa serra que, além da serra da Fortuna, tem outra serra mais no fundo, então lá tem uma placa escrito: 1940.

Aloir: Eu vou procurar, o senhor disse que ali, a Baía Grande foi dividida depois?

Sr. Antonio: Foi dividida depois, há pouco tempo. Não lembro em que ano, mas foi há pouco tempo. Os bolivianos reclamaram, brigaram com o Brasil, faziam questão de ter uma Guarda... Aí o Brasil cedeu o Quatro Irmãos, e dividiu a Baía Grande no meio e levantou de novo ali no rio Turvo onde é o **Marco Falso**, mas foi só um triângulo.

Aloir: Marco Falso significa que era antigamente, e depois mudou?

Sr. Antonio: Eles juravam que aquele Marco era falso, até que os bolivianos chegaram a quebrar ele porque não era ali o limite. Então eles faziam questão daquela área, mas continuou sendo o marco verdadeiro por pouco tempo. Até hoje está lá” (transcrição do DVD).

Por isso falou do “Marco Falso” e das mudanças dos marcos, da resistência dos Chiquitanos em ceder parte de suas terras para o Brasil sem que pudessem continuar vivendo ali. A população local não participava das decisões sobre as fronteiras e a perda da terra tradicional levou à migração para as fazendas ou para as cidades.

“Quando são demitidos por qualquer motivo, eles não têm onde morar. Então estão aqui no Aeroporto³⁰⁵, moram com os pais que já são aposentados... Mas reclamam muito dos meios de trabalho. Eles querem sobreviver como no passado. Nunca precisamos ir a Cáceres, porque os recursos são de lá, pra trazer um arroz, um feijão, uma farinha. Nós buscávamos o trigo e a roupa e outras coisas necessárias. O açúcar, minha avó produzia, a gente produzia, os Chiquitanos que produziam o arroz, o feijão, o milho, e fornecia aos fazendeiros. Hoje os Chiquitanos estão dependentes de armazém, não tem terra pra trabalhar. Vem no armazém fazer compra e sai pra trabalhar na fazenda. Mas muitos deles já estão afastados, com 40 anos não aceitam mais vaqueiros idosos, só querem juventude. Então ficam desgarrados! Tem casos que moram em grupo, e velhos não têm mais meios de viver. Vive de bicos, mas isso não basta” (transcrição do DVD).

Os dados relatados acima estão coerentes com os documentos históricos e mapas que apresentei. Por causa do trabalho duro nas fazendas ficam velhos ainda novos e são poucos os que chegam a se aposentar e ter uma vida mais tranquila. Impressiona como a vivência das

³⁰⁵ Em fevereiro de 2011, visitei alguns dos 132 Chiquitanos neste bairro de Vila Bela da Santíssima Trindade que querem voltar a trabalhar nos seus *chacos* ou roças, pois foram expulsos paulatinamente da sua terra tradicional.

fronteiras pelos Chiquitanos é algo original, cheio de detalhes perdidos na memória das pessoas. A identidade étnica chiquitana fica evidente nos seus relatos e percursos, há uma percepção do processo de identificação como um fluxo, ou seja, existe uma memória de sua história étnica, a “percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória” (Cunha, 1993: 129).

Fredrik Barth apresentou três níveis interpenetráveis para serem observados no trabalho de campo. Sugere que a pesquisa nas interfaces facilita a compreensão da complexidade da etnicidade. No nível *micro* é que se modelam os processos que produzem a experiência e a formação da identidade étnica. Por isso o antropólogo deve focar pessoas e interações interpessoais na arena da vida humana de rejeição e acolhimento dos sinais diacríticos da identidade étnica, os “fragmentos” de como eram antes da invasão européia na linguagem de Arruti (1996). As crianças possuem um ambiente em casa, outro na escola e outro ainda nas ruas das cidades ou vilas próximas das aldeias, e a formação da identidade nestes campos é complementar. No interior das famílias, as fronteiras e o conteúdo da identidade chiquitana parecem estar sendo mobilizadas com mais ênfase para silenciar ou impulsionar experiências que gerariam descontinuidades ou continuidades das fronteiras étnicas. Um desafio para os Chiquitanos no Brasil parece ser o casamento com não-chiquitanos³⁰⁶.

Renata Bortoletto Silva defendeu sua tese de doutorado em Antropologia Social pela USP em 2007 mostrando as relações uxoriocais dos Chiquitanos das aldeias Fazendinha, Acorizal e Vila Nova Barbecho e a posição exterior dos homens inscrita no próprio espaço social. A ênfase dos Chiquitanos é na consangüinidade e os homens afins que chegam de fora não possuem a autoridade dos homens que são filhos dos Chiquitanos. O local de acolhida dos visitantes é na “sala” aberta ou varanda da casa, de alguma forma este espaço é intermediário entre o exterior e o interior (quarto). Os dados etnográficos e históricos indicam no passado de algumas etnias que formaram os Chiquitanos casas dos homens viúvos e solteiros (*men's club* in Steward, 1949: 704), mas já não os encontrei mais neste contexto chiquitano brasileiro. Entre os Rikbaktsa e outros Jê vi que os casados vão para a casa dos homens para tomar decisões mais estratégicas ou mesmo combinar as coisas diárias como saídas para a caça ou

³⁰⁶ A lógica destes casos de matrimônios principalmente de mulheres chiquitanas com homens de fora está no esforço de incorporar o diferente, acolher o que parece afastar os Chiquitanos do seu ambiente tradicional, mas vi que os casamentos são provisórios quando a parceira chiquitana quer ficar no seu ambiente tradicional e o marido não quer.

preparo das roças. É comum entre os Chiquitanos que os solteiros da casa possuam um quarto numa das extremidades da casa com a porta voltada para o espaço externo e suas camas próximas à porta externa. Dormem com a cabeça voltada para a saída do quarto para distinguir dos mortos que são carregados com os pés em direção à porta. Em geral as imagens dos Santos são levadas de costas para dentro da igreja, quando deitadas primeiro a cabeça, entram e saem da mesma forma que os corpos dos defuntos. A cozinha chiquitana geralmente está num local separado da casa. Indivíduos não Chiquitanos são introduzidos ou se incluem nas aldeias principalmente pelo casamento, situação que desconstrói noções de identidade ideais com traços e práticas culturais puras.

Um desafio é a complexidade das relações com as instituições de Estado que estão postas de forma marcada no Brasil para os Chiquitanos que se assumem enquanto tal. Por vezes famílias de Chiquitanos se aproximam para a obtenção de benefícios devidos aos índios pelo Estado, especialmente no campo da saúde e educação. Existem casos de auto-exclusão e exclusão pelo coletivo principalmente por conflitos, não participação dos rituais e outras atividades na aldeia. Assim a noção de territorialidade e mobilidade indígena ganha seu status histórico, deixa de ser visto como estático, num passado imemorial, e os Chiquitanos passam a reivindicar à Fundação Nacional do Índio a demarcação de seu território tradicional. “Os processos formais, repletos de artifícios, dependem sempre de decisões políticas dos órgãos governamentais, que demandam dos grupos indígenas contemporâneos sinais diacríticos de unidade e identidade étnica” (Amorim, 2010: 182). Assim os Chiquitanos se apropriaram das formas de interagir com as instituições oficiais nos seus detalhes para as negociações políticas: gestos, indumentária e apresentações culturais que reforçam a identidade visual segundo o arquetípico exótico do indígena imaginado e apresentado nos meios de comunicação social. Isso faz parte da construção e desconstrução multifacetada da identidade étnica manifestada concretamente segundo as escolhas possíveis no momento histórico vivido. Na verdade o processo de transformação é que faz com que se recomponham as identidades dos que retornam da “diáspora” e da “mistura” nos aldeamentos que se afirmam Chiquitanos na fronteira.

No nível *médio* os processos criam coletividades que são postas em movimento no campo do empreendimento com as lideranças constituídas e as retóricas próprias que são ideológicas pela maneira de identificação étnica. Aqui se formam as fronteiras e dicotomias da etnicidade com seus constrangimentos no nível de aldeia e de território tradicional pela complexidade das relações com os fazendeiros que já tomaram os territórios tradicionais e

com os Chiquitanos nas cidades que são vistos ou como aliados ou como traidores. Por causa das humilhações e violências sofridas, a maioria dos Chiquitanos migrou para as periferias das cidades em fluxos permanentes e voláteis. Através de minha investigação percebi como os Chiquitanos aderem conforme suas visões, se posicionam e agem diferentemente nos contextos etnicamente localizados, ou seja, nas aldeias, comunidades rurais, nas fazendas ou nas cidades.

Como vimos, a complexidade das relações com as instituições do Estado estão postas de forma marcada no Brasil, principalmente a partir de um trabalho formal da FUNAI, principal mediadora nas relações com o Estado. O fato de delegar para as lideranças tradicionais decisões a respeito das questões que estão relacionadas à etnia a que pertencem, está reforçando algumas formas de encaminhar as coisas enquanto Chiquitanos. A forma dos Estados Nacionais assumirem os territórios como seus e, especificamente, o modo como os militares tomam os lugares estratégicos³⁰⁷, para “salvaguardar” as fronteiras, assustam até um cidadão desavisado. Perguntei para Maria Generosa a respeito de outra região, a comunidade chiquitana do Limão que fica mais próximo de Cáceres, que também foi divisa entre Brasil e Bolívia e Dona Maria foi quem tomou a palavra para dizer:

“Meus avós eram donos de Limão, era propriedade da minha avó.

Aloir: E perdeu depois? O que aconteceu?

Maria: É o povo atrasado, ela ficou velha e deu... Não é no Limão que eu tenho uma tia não, tia Joana morreu.

Sr. Antonio: Tem dois filhos ali.

Maria: Ali foi propriedade da minha avó, de meu avô... mas depois eles cederam uma parte pra destacamento brasileiro no Limão. Era minha avó, mãe de minha mãe, dona da terra, e foi acabando. Eu não sei contar o resto!” (risos, transcrição do DVD).

Este é mais um caso em que um destacamento militar ocupou o local de uma aldeia chiquitana e tenho observado que esta dinâmica de ceder lugar para o outro é a mesma em toda a Chiquitania. Outros sinais das divisões são os próprios destacamentos militares ou Quartéis que guardam as fronteiras dos dois países que recorrem, na administração pública, à violência e à perseguição ou mesmo ao alistamento militar para cooptá-los. No campo do Portal do Encantado, por muito tempo, o Quartel Fortuna foi agente externo de exploração, conciliação e tutela, papel que foi assumido pela FUNAI. Nas disputas entre as aldeias Fazendinha e Acorizal tradicionalmente divididas está a Central ou o Memorial Espírito Santo. Parece-me que aprenderam a trabalhar as tensões internas porque advindas desta

³⁰⁷ Os Quartéis ou Destacamentos militares Corixa, Santa Rita, Fortuna, São Simão, Casalvasco e Palmarito foram construídos em locais de ocupação tradicional chiquitana.

origem em muitas etnias diferentes. No nível das políticas públicas, os burocratas distribuem “direitos e proibições” com o uso sutil da cooptação, mas se preciso for, também da força e da compulsão. Para além dos grupos étnicos, também as “comunidades imaginadas” chiquitanas, o Estado ou nação, estão numa arena global, melhor dizendo, internacional. Assim formam unidades de ação sobre o nível micro e médio pelo regime burocrático das medidas afirmativas e distribuição de bens públicos.

Novas formas de mobilização étnica não significam ressurgimento, mas reafirmação das identidades indígenas no Brasil e na Bolívia dentro de contextos de liberdade de expressão indígena com a Constituição Federal de 1988 para o caso do Brasil, e eleição de Juan Evo Morales Ayma, para o caso da Bolívia.

Na arena mundial, a etnicidade dos grupos indígenas na Bolívia foi marcada pela auto-identificação com o presidente da República de Bolívia que se reconhece Aymara, algo perturbador para parte da elite boliviana e fonte de conflito na Assembléia Constituinte que gerou o Estado Plurinacional de Bolívia e na relação com o Departamento de Santa Cruz dominado pelos “brancos” onde estão a maioria dos Chiquitanos. A estabilidade dos Estados Nacionais que estabeleceram suas fronteiras quebrando as unidades étnicas dos povos indígenas como é o caso dos Chiquitanos, Quéchuas, Aymaras, Makuxis ou Guaranis parece-me fragilizada. Como abordar estas etnicidades que formam contínuos além fronteiras geográficas e elaboram de forma diferente os conteúdos dos seus sinais diacríticos? Como as etnicidades alcançam reconhecimento nestes contextos? Analisar estes processos como campo de variação com seus fluxos através das diferenças culturais muitas vezes dicotomizadas mais radicalmente nos discursos étnicos continua um desafio antropológico.

Vejo que os processos de dicotomização sócio-cultural afetam a distribuição de pessoas e bens, são estes fluxos que vem marginalizando os Chiquitanos no Brasil e, ao mesmo tempo, forjam identidades e destinos humanos nesta fronteira que abordamos. A tarefa a que estou me proponho é criar alguma forma que permita compreender o caso chiquitano na formação dos Estados do Brasil e da Bolívia não como acabados, mas como organização social das diferenças a partir da mobilização de algumas aldeias no lado brasileiro. Assim chego à conclusão que o que faz os Chiquitanos serem Chiquitanos aparece no contraste com quem os cerca, até certo ponto, para certos fins e em certos contextos. Daí a importância de eleger alguns sinais diacríticos deste modo chiquitano de ser para se identificar, mesmo que sejam passageiros. Penso que Clifford Geertz reforça o meu argumento de que um território

compacto e tradicionalmente ocupado por “Reservas Indígenas” como ilhas é que podem gerar auto-denominações como a de *índios*, por isso,

“parecem cada vez mais irrelevantes, à medida que nos voltamos para os fragmentos e fragmentações do mundo contemporâneo. A visão da cultura, de *uma* cultura, desta cultura, como um consenso em torno de elementos fundamentais – concepções comuns, sentimentos comuns, valores comuns – parece muito pouco viável, diante de tamanha dispersão e desarticulação; são as falhas e fissuras que parecem demarcar a paisagem da identidade coletiva. Seja o que for que define a identidade no capitalismo sem fronteiras e na aldeia global, não se trata de acordos profundos sobre questões profundas, porém de algo mais parecido com a recorrência de divisões conhecidas, argumentos persistentes ou ameaças permanentes, e com a idéia de que, haja o que mais houver, de algum modo é preciso manter a ordem da diferença” (Geertz, 2001: 218-9).

Penso que ficou claro que a etnicidade acontece nas relações, não penso que seja necessário desenvolver aqui o sinal diacrítico da religiosidade, das festas que usam o curussé, ou outros aspectos como as comidas, os adornos porque o que vale nas alteridades, são os valores e os sentimentos de pertença a uma etnia distinta. No contexto do Brasil, este sentimento aparece e se reproduz todas as vezes que os Chiquitanos estão juntos. Os sinais diacríticos podem mudar e eles continuarão sendo Chiquitanos caso assim o quiserem. Na entrevista para entrar no doutorado, o professor Ruben George Oliven recordou que em Yorubá (África), também a presença dos cristãos evangélicos aglutinou uma série de etnias e produziu esta identidade que passou para a história com esta denominação. A reconstrução política da África e da Ásia contribuiu para transformar a visão de identidade étnica e social da Europa e das Américas. As contingências que produziram os países ou Estados Nacionais recentes estão na luz da nossa própria história.

“A contribuição da sublevação do Terceiro Mundo para a compreensão que o século XX tem de si mesmo reside menos em suas imitações do nacionalismo europeu [...] do que no fato de ela haver obrigado a se perceber o caráter compósito da cultura que é negado por esse nacionalismo” (Geertz, 2001: 220).

O naufrágio do projeto colonial gerou nações heterogêneas em toda parte. “Tudo depende do quadro de comparação, do pano de fundo com que se coteja a identidade, e do jogo de interesses que a envolve e a anima” (Geertz, 2001: 221). Assim, várias identidades “escondidas” são formadas e interagem umas com as outras para formar os países, no nosso caso, a Chiquitania. Povos e nações, culturas e etnias ou quase-etnias compõem o Brasil e a Bolívia: são vários modos de implicação numa vida coletiva que ocorre numa dezena de níveis. Escalas diferentes ao mesmo tempo constituem as “bases em que a complexidade cultural se ordena em pelo menos uma espécie de todo irregular, frouxo e indefinido” (Geertz, 2001: 223). A “identidade cultural como um campo de diferenças que se confrontam em todos os níveis” (Geertz, 2001: 223) é um retrato da Chiquitania que possui uma herança histórica que precisa ser reconhecida.

“O compromisso do liberalismo com a neutralidade do Estado em matéria de crenças pessoais, seu individualismo resoluto, sua ênfase na liberdade, na lei e na universalidade dos direitos humanos, e, pelo menos na versão de que sou adepto, sua preocupação com a distribuição equitativa das oportunidades de vida, são tidos como impedindo-o de reconhecer a força e a durabilidade dos laços da religião, da língua, dos costumes, do lugar, da raça e da ascendência nos assuntos humanos” (Geertz, 2001: 225).

Entre o liberalismo social-democrata e a política homicida das diferenças culturais e étnicas está o antropólogo, o historiador, o geógrafo, mas também estão os Chiquitanos que pedem a demarcação de suas terras tradicionais no Brasil. O liberalismo atual que abandona os Chiquitanos porque as forças políticas e econômicas não querem a demarcação de seu território tradicional é uma forma de continuar o colonialismo por outros meios. No passado, o comércio era o mote, agora são os meios de comunicação que publicam matérias pagas na revista *Veja* dizendo que os Chiquitanos não são índios, caso que mostrei no item I.2.

“O desenvolvimento de um liberalismo com a coragem e a capacidade de se comprometer com um mundo diferenciado, um mundo no qual seus princípios não são bem compreendidos nem sustentados por todos, e no qual, na verdade, na maioria dos lugares, ele é um credo minoritário, estranho e suspeito, não apenas é possível, como é também necessário” (Geertz, 2001: 226).

Superar o colonialismo e tornar possível um Brasil pluricultural e multiétnico é necessário neste Estado de Direito como disse acima Clifford Geertz. Como reconhecer as origens de processos originais e as culturas diferentes com suas lógicas próprias, sua beleza arquitetônica na organização do espaço público dos Chiquitanos?

“A questão não é de ‘relativismo’, como muitas vezes dizem os que desejam isolar suas crenças da força da diferença. Trata-se de compreender que falar com os outros implica escutá-los, e que, ao escutá-los, é muito improvável que o que se tem a dizer permaneça inabalado” (Geertz, 2001: 227).

Assim, esta análise de uma identidade étnica e sócio-cultural com seus efeitos políticos dentro do contexto das divisões próprias dos Chiquitanos que vivem em tensão constante, evidencia os direitos chiquitanos no Brasil e na Bolívia. Mas o que parece ser importante na reflexão antropológica é que os índios não precisam estar numa redoma para serem sujeitos de direitos no Brasil ou na Bolívia, eles é que escolhem o modo como querem viver. E, mesmo que os antropólogos ou outros turistas lamentem que não usem mais penas ou falem suas diferentes línguas, ainda assim não podemos afirmar que eles deixaram de ser índios ou que não possuem mais valores. Pelo contrário, importante é observar com cuidado para tornar mais evidente o colorido do seu modo de vida, a gama de valores culturais que eles assumem dentro do contexto atual, não no passado.

III – Os índios cidadãos: os urbanizados e civilizados Chiquitanos!

“Así resulta que los ‘civilizadores’ se convierten en ‘bárbaros’ destructores de una cultura laboral superior [la mingal]” (Rodríguez, 1993: 157).

Reconheço a crítica antropológica das Missões entre os indígenas como violência simbólica, porém a semântica católica das artes nas músicas e nas esculturas, por exemplo, foram assumidas pelos Chiquitanos. Parto do princípio que todas as sociedades humanas são civilizadas, ou seja, não partilho da visão etnocêntrica de que a civilização ocidental seria “a civilização” (Elias, 1994; 1994b; 2000. Ribeiro, 2000[1968]). E penso que, com os meios eletrônicos atuais, tendemos todos a sermos urbanizados. O confronto da civilização ocidental com as indígenas tornou muitos europeus ocidentais perversos na apropriação dos bens e dos corpos dos indígenas durante a colonização das Américas. Houve também iniciativas de humanização das relações e a Missão de Chiquitos foi uma delas. Penso que a expressão *civilização chiquitana* dá conta de expressar esta unidade étnico-cultural que passou para a história a partir da Missão de Chiquitos, um modo de ser distinto e uma história de Chiquitanos que convenceram umas quarenta etnias a se juntaram nos dez *pueblos misionales* já mencionados e depois, segundo os fluxos históricos se espalharam no território tradicional destas etnias para assumirem a construção de comunidades vinculadas pelos laços religiosos e de parentesco. Os Chiquitanos conseguiram convencer os jesuítas a se aliarem a eles neste processo, por isso foram até o Governador de Santa Cruz pedir os missionários que atuavam na Missão do Paraguai e foram mostrando como eram tratados pelos bandeirantes brasileiros e os traficantes de escravos para as minas do altiplano. Com esta aliança dos Chiquitanos com os jesuítas podemos dizer que esta civilização chiquitana ganhou adeptos em muitas etnias da região e se estabeleceu em toda a região desde Mojos ao Chaco e desde o Rio Guapay até o rio Paraguai. Por isso no processo de diferenciação dos que ficavam nos “montes” o aspecto de fazer parte de um *pueblo* era tido como assumir nova forma de civilidade associada a um catolicismo particular que tende ao universal. Os outros indígenas que permaneciam nos “montes” (mata) eram tidos como *bárbaros*. Aqui não é tão fundamental o fato de viver na cidade ou na área rural, mas o aspecto da vivência cristã que podia se dar nos *pueblos* vistos como cidades-santuários ou em comunidades chiquitanas rurais típicas da fronteira com capela e cruz na praça. Nestes aglomerados chiquitanos o aspecto da festa do padroeiro, o ritmo do ano litúrgico com o marco do curussé, da Páscoa e do Natal é básico. Aqui surge algo

característico dos Chiquitanos que iniciaram uma vida urbana nos *pueblos misionales*, o que elaborou um modo próprio de ser indígena com características específicas e só então é que se espalham em comunidades rurais na fronteira.

III.1 - *Nós*³⁰⁸ na cidade, índios em contexto rural e urbano

“... las casas de los indios solo tienen una pieza con ramada al sur y al norte, unidas y arregladas, formando calles muy derechas, y la plaza cuadrada y espaciosa” (Cosme Bueno (1770) in: archivo SJ de Cochabamba, p. 36).

A epígrafe acima distingue as casas dos índios dos edifícios públicos nos *pueblos misionales*: igreja, escola, oficinas e outros, mas com as ruas e praça central com a cruz e as palmeiras chamadas *totaís*, aspectos que os Chiquitanos consideram parte de sua civilidade atualmente. Após fazermos a reflexão a respeito da identidade étnica chiquitana e observarmos que se caracterizam como civilizados chiquitanos, índios chiquitanos cristãos, podemos dar mais um passo para compreender a sua cidadania nas Repúblicas da Bolívia e do Brasil e o contraponto com os *bárbaros* que perdurou e foi reforçado nos anos de 1945 e 1946 quando a região chiquitana foi objeto de entradas de Ayoreos, e consequentes conflitos com esta etnia classificada como “bárbara”.

Os Chiquitanos que conseguiram permanecer em comunidades rurais (aldeias) possuem um modo de se relacionar com sua história de herança étnica muito diferente dos que foram para as fazendas trabalhar. Diferente é também a situação dos migrantes Chiquitanos que ficaram mais distanciados nas cidades, alguns mais distraídos das suas origens que outros. Contudo, é digno de nota que, num ambiente mais livre para se manifestarem, a cidade de Porto Esperidião tornou-se motivação para muitos Chiquitanos retomarem sua luta pelos direitos tradicionais como é o caso específico das famílias de Antônio Maconho e Francisco Massaí em Porto Esperidião, Maria Generosa em Vila Bela, de Marilza Garcia Gomes e Isvanei Matucari com a Associação de Cultura Chiquitana em Cáceres.

Os Chiquitanos fizeram a opção no passado de sair da mata, do “monte” para viver nos *pueblos* que chamei de cidades-santuários e ali, numa nova civilização assumiram uma forma de catolicismo muito particular. Assim passaram a expressar seu modo indígena de viver com arte e cultura mesclada, cuidadosamente ajeitada para que as diferentes parcialidades fossem contempladas e juntos pudessem fazer frente a outras civilizações, no caso, os brasileiros e os *criollos cruzeños* ou bolivianos e mesmo aos indígenas que continuavam nos *montes*, lugares tidos como próprios da selvageria e da barbárie. Vimos

³⁰⁸ Metáfora relacionada aos *fios* das *redes* ou *rosários* de comunidades chiquitanas na fronteira (item II.1).

no processo histórico destes *pueblos* que contextos adversos nestes *pueblos*, como a guerra da independência, a extração da borracha (goma) e a Guerra do Chaco, fizeram com que muitos Chiquitanos saíssem destes lugares considerados urbanos e civilizados e foram formando comunidades rurais com certa estrutura sócio-cultural semelhante aos *pueblos misionales*.

Por isso, para muitos Chiquitanos, é tão difícil neste momento atual “voltar para trás” e afirmar-se indígenas. Na verdade, o reconhecimento dos direitos para as etnias originárias ou autóctones independe de dizerem que são índios ou não, pois trata-se somente de uma categoria que é utilizada dentro do Estado de Direito que legisla e precisa expressar em que aspecto estes povos originários também são cidadãos. A categoria “índio” é um equívoco da colonização européia que foi assumido na linguagem da Constituição do Brasil de 1988. Na Bolívia o problema é semelhante, pois os Chiquitanos são chamados de originários, indígenas, *paicos* e *campesinos*, isso não acontece inocentemente, pois cada forma de identificar-se corresponde aos direitos que possuem como etnias diferenciadas dentro do contexto de formação do Estado da Bolívia. As Terras Comunitárias de Origem aos poucos vão modificando o nome para Terras Comunitárias Indígenas por influência direta da nova Constituição que deu nova dignidade ao indígena.

Nos meus tempos de estudos de Antropologia Filosófica com o prof. Henrique de Lima Vaz, aprendi que na relação de objetividade o *eu* se torna identidade quando se relaciona com as coisas e com os outros seres humanos. Mas é preciso ir além, dialeticamente, compreender a relação de intersubjetividade onde o *eu* se torna *ipseidade* (em si e no outro) pela necessidade de ir além do conhecimento de si e do outro nos *encontros* que são verdadeiros *nós*³⁰⁹ de relações, pois é ali que acontece o verdadeiro reconhecimento do outro naquilo que ele é, numa relação entre sujeitos livres, o que enriquece a ambos, pois possuem intencionalidades diferentes.

Neste contexto de relações entre os Chiquitanos nas aldeias e na cidade, entre eles e a sociedade envolvente (os *purubich* ou *fios*), é preciso compreender a passagem do *eu* para o *nós* como um momento privilegiado de reconhecimento do *eu sou um nós*, pois cada *eu* que está aberto para o mundo e para o outro, pode construir a comunidade numa relação

³⁰⁹ Nesta metáfora dos *nós*, cada *linha* que é trançada para formar uma corda pode ser pensada como uma das tradições de um dos povos que formaram a Chiquitania ou mesmo um caminho entre comunidades chiquitanas. As aldeias ou os grupos de *curussé* nas cidades são outros *nós* onde o espaço e o tempo se entrelaçam para formar relações mais duradouras, com casamentos e filhos marcando as descendências com os nomes pessoais que são trazidos de geração em geração. Trocar o nome pode ser estratégico para poder sobreviver neste contexto de fronteiras, como o fez o pai de Lourenço quando soube que estava no Brasil. Noutro momento, voltou ao nome antigo e fez questão de passar este nome aos filhos que foram nascendo no Brasil. As relações de parentesco são fundamentais na formação dos *nós* em cada comunidade chiquitana que se constitui na fronteira do Brasil com a Bolívia, entre aldeias e cidades.

de intersubjetividade. Cada aldeia rural ou comunidade de Chiquitanos na cidade é um *nós* como sujeito plural de sua história, que é muito mais do que a soma de cada um dos *eus* que a formam. A passagem do *nós* empírico e contingente do evento nas aldeias chiquitanas no lado brasileiro e dos acontecimentos que se entrelaçam nesse contexto para o *nós* inteligível dos vínculos sociais e das compreensões dos mesmos que estamos buscando elaborar aqui com formas lingüísticas penso como um trabalho antropológico. Percebo que nas aldeias ou nas cidades se mantém a unidade inteligível do *eu* na comunidade do *nós*, sem que o *eu* seja absorvido no *nós* como um não *eu*. Assim a unidade na pluralidade ou a identidade na diferença do *ser para si dos sujeitos* se amplia no *ser para o outro*, inicialmente o *outro parente* (também compadres e comadres) depois para o *outro afim* e, finalmente, para os *outros inimigos* (fazendeiros):

“as fronteiras³¹⁰ entre o ‘nós’ e o ‘eles’ é estabelecida no bojo das operações simbólicas através das quais os sujeitos (re)definem o real, em condições de circulação de significados mais ou menos intensa. Logo, são os próprios atores sociais que decidem quais os signos que expressam os limites, flexíveis e mutáveis, definidores do pertencimento coletivo” (Peres, 2003: 31).

Por causa da opressão e da segregação, identificados como indígenas, bugres ou descendentes de bolivianos, é que muitos Chiquitanos preferiram “ocultar a sua identidade indígena”. O cadastramento de quem se reconhece índio Chiquitano nas aldeias Fazendinha, Acorizal, Pescaria Monte Cristo e Vila Nova Barbecho em vista de oportunizar o recebimento dos benefícios das medidas afirmativas governamentais, direitos advindos da Constituição Federal do Brasil (1988), permitiu-me entrar mais a fundo no mundo das identidades negadas, transformadas ou afirmadas com mais ou menos veemência. Estas são apenas algumas aldeias de um complexo de comunidades chiquitanas expressa pela metáfora conhecida através da categoria *rede*³¹¹, onde os *nós* são fundamentais, as *linhas* ou *fiões* (*purubich*) são estradas ou caminhos que ligam os *nós* para que possam constituir uma unidade ou conjunto (as organizações sócio-culturais) e cada *nó* é uma aldeia ou comunidade interpretadas como locais privilegiados para que os Chiquitanos se organizem como etnia diferenciada dentro da sociedade nacional. Estes *nós* interconectados estão presentes desde a cidade de Várzea Grande, Cáceres, passando por Porto Esperidião e Pontes e Lacerda até Vila Bela da Santíssima Trindade. Além da política interna, no contexto das relações interétnicas, estas cidades são locais adequados para a manifestação

³¹⁰ Para este autor, as fronteiras “são maleáveis e móveis, possibilitando trânsitos, comunicações e metamorfoses; ou seja, trocas de identidade” (Peres, 2003: 36).

³¹¹ Aqui penso acrescentar que a origem da categoria rede está no objeto usado para pescar, ou seja, os Chiquitanos se dedicaram tradicionalmente para atrair novas etnias à sua proposta civilizatória e também se esforçaram para educar os seus nos processos rituais que lhes eram relevantes e perpetuar seu modo de ser ligando as comunidades aos pueblos.

dos Chiquitanos diante da sociedade em geral e nestes meios exigirem reconhecimento de seus direitos.

Por outro lado, o modo como os Chiquitanos se relacionam com seu território tradicional, as Serras e os córregos que descem destas Serras, por exemplo, rompe com as fronteiras geopolíticas entre o Brasil e a Bolívia. As aldeias chiquitanas que formam esta *rede de nós* no lado brasileiro – sistemas locais dotados de coesão interna capazes de participar de uma conexão mais ampla, *em rede* – ultrapassam as fronteiras criadas pelas sociedades nacionais, mas também as fronteiras culturais e sociais. Os países tendem a fragmentar a Chiquitania com suas fronteiras políticas, mas a reafirmação da identidade étnica chiquitana permite trabalhar as fronteiras culturais, sociais e religiosas que representam *elos (fios ou linhas)* de ruptura e continuidade temporais que permitem intercâmbios e fluxos de referência territorial, mediações que marcam a identificação desta população como chiquitana. Alguns contrastes da dinâmica territorial no lado brasileiro com o lado boliviano apresentam a especificidade desta etnia no Brasil marcada pela definição da fronteira há pelo menos um século e os seus efeitos na cultura e na linguagem local são perceptíveis.

III.1.1 - Uma rede chiquitana entre aldeias e cidades na fronteira

“Llegamos el día para la Santísima Cruz. Una Santa llamada Elena, lo avisó a los apóstoles que hay una flor muy dulce, su olor, buen remedio. Con esta flor, curó a su hijo, quedó sano” (Don Juanario Sorioicó Paticú, 1º Maestro de Capilla de Santa Ana).

Acompanhamos frequentemente a migração dos indígenas das aldeias para as cidades e ali em geral eles se diluem, com pequenas exceções para os Terenas em Campo Grande, os Guaranis e Pankararus em São Paulo. Os Chiquitanos que viveram nas cidades santuários fizeram um movimento contrário e foram fundando comunidades no seu território tradicional. Começam sempre pensando a urbanidade do seu espaço, plantando uma cruz no centro da praça e os pés de bacaiúvas ao seu redor. Depois são plantadas as cruzes para a via-sacra no caminho principal para o *pueblo* que lhe deu origem ou com quem mantém maior vínculo. Como os *pueblos* missionais formavam uma rede de relações fundamentais na Chiquitania, a rede de comunidades na fronteira permitiu a sobrevivência destes Chiquitanos nestes lugares de negociação mesmo que nas fronteiras distantes. Ampliando a compreensão, também as aldeias chiquitanas vêm ultrapassando as fronteiras de suas aldeias por motivos os mais diversos, entre eles o mais fundamental é a perda de seu território tradicional, para viverem em outras comunidades ou nas cidades da região, o

que traz novos desafios para pensar seu modo de ser nestes novos contextos das cidades de Porto Esperidião, Pontes e Lacerda, Cáceres e Vila Bela da Santíssima Trindade. A tensão provocada pela invasão das terras dos Chiquitanos faz com que muitos fiquem “escondidos” no interior e nas cidades. Porém, nestes espaços, identificar-se como Chiquitano não implica automaticamente reivindicação pela terra, mas um saudosismo em relação às origens que permite maior liberdade de expressão. Mais complicado é identificar-se como índio porque este é identificado como aquele que não passou pelo processo civilizatório das Missões.

No processo histórico da fronteira, a idéia que se criou é que o termo *bugre* serve para se referir aos Chiquitanos, parece um estágio intermediário entre o índio e o civilizado, porém parece que leva ao escamoteamento da identidade étnica indígena. Chamá-los de bugres para negar-lhes a condição de índios parecia bem aos Chiquitanos, mas é só uma mudança de nomenclatura, pois os dados indicam-nos como descendentes físicos e culturais dos povos indígenas chiquitanos, o que implica que sejam igualmente Chiquitanos. O fato de quererem assumir esta identidade nas relações tanto nas aldeias quanto nas cidades, torna os *nós* mais ou menos intensos, dependendo da decisão de cada um que responde ao seu meio como pode!

Muitos Chiquitanos que moram nas cidades continuam trabalhando para as fazendas, como é o caso de Antonio Maconho em Porto Esperidião. Para os que ocultam ou recusam-se em assumir a identidade étnica chiquitana, parece que trata-se de uma estratégia de sobrevivência diante das forças dominantes na sociedade mato-grossense que quer que os Chiquitanos continuem trabalhando em suas fazendas, mas sem a posse da terra. A negação da identidade étnica acontece em diferentes contextos, contudo é recorrente esta não-identificação quando não é favorável. Esta politização da identidade étnica conforme os interesses circunstanciais ou mais perenes, pode ser observada também na nossa sociedade.

Nos anos 80 temos uma mudança importante na abordagem dos povos indígenas como “personagens ativos do drama histórico do contato” (Peres, 2003: 22) e as representações destas relações com os brancos ficaram explícitos nos trabalhos de Robin Wright (1999). Percebeu-se assim com mais clareza a questão da ressignificação das tradições para responder às demandas concretas dos povos indígenas. “A cosmologia foi entendida como o registro simbólico no qual as mudanças históricas intensas adquiriam sentido para os sujeitos e a partir do qual formulavam suas repostas aos acontecimentos” (Peres, 2003: 22). A complexa *rede* de relações interétnicas que ultrapassam até as fronteiras nacionais e leva também às migrações dos Chiquitanos para os centros urbanos tornaram-se alternativas para a vida

nas fazendas ou nas aldeias. Há que se repetir que isso foi acompanhado com um processo de negação e reafirmação da identidade chiquitana. A reafirmação étnica caminha junto com os direitos territoriais, re-elabora seus significados e negocia as pertencas a diferentes identidades. As tradições são “construções coletivas, imaginações sociais elaboradas para lidar com questões e demandas atuais, e referentes em geral a contextos politicamente carregados” (Peres, 2003: 31).

Inicialmente a fazenda São Pedro colocou a aldeia Vila Nova Barbecho como que dentro de um curral, cercando-a em cerca de 4 hectares. Como o juiz determinou a retirada da cerca, a fazenda articulou-se com o vereador de Vila Picada para juntar os sem-terras e invadir o espaço da aldeia Vila Nova Barbecho. A proposta que fizeram para as 15 famílias chiquitanas era que eles podiam escolher os melhores pedaços. Enquanto isso o gerente da fazenda vizinha vinha derrubar as casas, mas os Chiquitanos não aceitaram a proposta. Neste ínterim, no final de uma etapa do trabalho de campo entre os Chiquitanos, dia 28 de setembro de 2006, na Aldeia Vila Nova Barbecho, uma cena chocou-me profundamente. Por ordem do juiz, Antônio Pinto estava auxiliando um carvoeiro da Vila Picada a retirar a cerca que dava alguma segurança à aldeia em relação aos sem-terras. Sua mãe Margarida, já idosa, estava no pátio da casa, cerca de uns 20 metros da cerca, plantando abóboras. O gado dos posseiros sem-terras passara no local dias antes. Falei para Antônio que o carvoeiro estava tendo a coragem de tirar a cerca em torno da aldeia, porque ele que morava ali estava ajudando. O fazendeiro conseguira dividir os Chiquitanos contratando alguns da aldeia para trabalhar para ele. Antônio gritou: “Eu não sou índio, quero ser fazendeiro!” Antônio era empregado da fazenda, e disse que queria um pedaço de terra como os sem-terras, índio não pode vender a terra, uma lógica capitalista que ele teve a liberdade de expressar naquele momento de conflito.

Porém seus patrícios também têm a liberdade de quererem ser Chiquitanos e isso lhes dá o direito à terra tradicional que ele estava “dando” aos fazendeiros ou aos sem-terras, ao se colocar junto com os posseiros e não junto com a comunidade chiquitana. Afirmar que não é índio com tanta veemência é uma reação recorrente entre os que trabalham na nossa sociedade, pela reação ao estereótipo de índio que ele faz questão de negar com sua história de ocidentalização. Também impressiona a reação à perspectiva de relação com a terra de forma mais comunitária em contraste com a propriedade privada. Antônio percebe que não poderá vender as terras se for demarcada esta parte do território tradicional chiquitano, uma vez que a terra fica em nome da União para o usufruto da comunidade.

Neste contexto, os Chiquitanos preferem ser chamados de *bugres*, em vez de *índios*, porque *bugre* está mais diluído no inconsciente local, enquanto que o *índio* se tornou uma categoria relacionada aos que vivem na mata do modo mais original e “sem roupa!” O estranhamento que percebi na linguagem dos Chiquitanos em relação ao índio também é preconceituoso com relação ao fato de ser “bugre”, porque este também distingue a pessoa com uma carga de desprezo, pois são chamados de bugres, em geral, quando se quer inferiorizá-los. Não há como se furtar a esse contexto que envolve a identidade étnica, mas o interessante é observar como os Chiquitanos que se identificam como tal estão trabalhando a sua identidade de uma ou de outra forma para alcançar os benefícios a ela inerentes.

A cultura chiquitana só pode ser compreendida no contexto destas relações com os meios sociais das aldeias e cidades, frutos de interações sociais concretas que se tencionaram de modo mais extremado nos últimos tempos. Esta politização da cultura³¹² mencionada por Peres (2003) é o caminho trilhado pelos povos indígenas com toda a legitimidade.

A identidade chiquitana se constrói pelas relações, nas *redes* de parentesco marcadas pela origem comum e nas relações livres que se sucedem na vida de cada ser humano. Estas *redes* de relações se estabelecem tradicionalmente nos contextos das aldeias e das cidades, conformes entrevistas feitas com os Chiquitanos na periferia de Porto Esperidião.

O que precisa ser conhecido melhor é migração dos Chiquitanos para as cidades de Porto Esperidião, Cáceres, Vila Bela da Santíssima Trindade, Pontes e Lacerda, e Cuiabá. Também é relevante uma pesquisa das circunstâncias dos que ficaram em seu território tradicional. O contexto das aldeias permite relações sociais necessárias à reprodução dos traços culturais dos povos indígenas que assim vivem. Podemos dizer que há certa “urbanidade”³¹³ (Sant’Ana, 2006) em cada aldeia que tem sua origem nos *pueblos* e na *cidadania* ou “*florestania*”. Este conceito está sendo cunhado num contexto de discussão a respeito dos povos da Amazônia e dos Cerrados. Os povoadores destas florestas (montes) são sujeitos de direitos como outros brasileiros e, nesse sentido, o conceito de cidadania excluiria, de certa forma, os povos da floresta. Quando os direitos atingirem também o nível da linguagem e associar os conceitos *índio*, *bugre* e *Chiquitano* a cidadãos, não como

³¹² “[...] ou seja, de manipulação deliberada e calculada de traços da tradição para legitimar reivindicações coletivas” (Peres, 2003: 35). E o *índio cidadão* “é portador de uma competência cultural, de uma capacidade cultivada de manipular conscientemente outras províncias de significado, mantendo uma atitude de distanciamento e uma adesão calculada tanto frente a sua cultura de origem quanto à cultura alienígena” (Peres, 2003: 35).

³¹³ “Urbanidade, um modo de ser e/ou estar na cidade, em contraste com o conceito de urbanização indígena, que remete a idéia de um processo, uma escala no sentido da transformação radical, ou integração a sociedade nacional” (Sant’Ana, 2006: 11).

um processo evolutivo, mas como formas culturais de identificação destes que vivem nas cidades e na zona rural (nas aldeias), o Brasil será um Estado de direito pluriétnico e multicultural. Em geral, os índios estão sendo pensados num contexto de floresta, selva, cerrado, mas sem deixar de levar em consideração o contexto das aldeias e *pueblos*. A palavra *bugre* parece ser uma conseqüência das mudanças históricas associadas aos *pueblos misionales*, espaços que dizem respeito a núcleos populacionais um pouco maiores que as aldeias que chamei de cidades-santuários. Falta ainda compreendermos como está acontecendo o fenômeno da passagem do bugre para o índio na cidade, ou seja, como os Chiquitanos se tornam índios da cidade (Bernal, 2003) porque ainda é incipiente este processo.

As aldeias Fazendinha, Nochopro Matupama, Acorizal, Santa Aparecida e Vila Nova Barbecho são originais pelo que representam para os Chiquitanos brasileiros como núcleos de resistência à expulsão das terras tradicionais, mas principalmente como locais fecundos onde está se gerando a Chiquitnia brasileira por influência dos diferentes indigenismos já mencionados na primeira parte deste trabalho. Associados a estas e outras aldeias e *pueblos*, estão as cidades com presença intensa e histórica dos Chiquitanos. Estes dados mostram que a articulação entre aldeias e as cidades é uma realidade e deve ser pensada para superarmos a dicotomia já histórica que desqualifica os índios quando na cidade. Vila Bela possui algo de original que são as mesclas entre Chiquitanos e negros³¹⁴. Porto Esperidião possui mais da metade da sua população chiquitana engrossando a periferia da cidade. Cáceres³¹⁵ foi fundada por Chiquitanos e, desde a sua origem, possui o maior número de Chiquitanos vivendo em cidades brasileiras, isso em números absolutos. Cada *nó* que é uma aldeia encontra sustentação na *rede* com outros nós que são as outras aldeias, *pueblos* e as cidades. Os intercâmbios são intensos entre estes diferentes nós, na verdade, são necessários para a dinâmica própria das relações entre os Chiquitanos.

Depois do medo de ser chiquitano provocado pelas Audiências Públicas de 2005, vivemos momentos importantes nos dias dez, onze e doze de novembro de 2006, no Primeiro Seminário de Afirmação dos Povos Chiquitanos. Desde a abertura até o final do Seminário as pessoas publicamente se manifestavam, re-significavam suas tradições, afirmavam-se Chiquitanos brasileiros.

Vimos no trabalho de Frederico Rondon (1938), duas fotos típicas dos Chiquitanos em Casalvasco. Em 1993, Denise Maldí foi chamada para estudar a presença indígena na

³¹⁴ Verone Cristina da Silva, doutoranda PPGAS/USP, está trabalhando a noção de pessoa entre os Chiquitanos deste contexto de comunidades rurais, algumas ligadas aos seringais de Vila Bela.

³¹⁵ Convém observar que os Chiquitanos estão espalhados no interior desses municípios formando aldeias e sustentando com seu trabalho a estrutura de produção rural das fazendas.

Fazenda de Casalvasco, mas a maioria dos Chiquitanos já tinham sido expulsos. Deixou, porém, um relatório dizendo que toda a região era habitada por “bugres”, a forma como os Chiquitanos eram tratados. Os Chiquitanos possuem elementos de uma língua comum, um modo próprio de trabalho na agricultura, uma religiosidade marcada no cotidiano, formas originais de construir suas casas e formas de casamento singulares, maneiras próprias de relação com os animais e outros aspectos que se distinguem da população regional. No trabalho de levantamento das relações de parentesco, realizado no final de setembro de 2006, constatei que há uma extensa rede de relações entre os Chiquitanos desde Vila Bela até Cáceres, algumas vezes ultrapassando as fronteiras para a Bolívia. Esta *rede* é formada por *nós* nas aldeias e nas cidades, o que dá consistência e sustentabilidade para os Chiquitanos na dinâmica de reivindicação de parte do seu território tradicional.

Um relatório para a instalação de um ramal do gasoduto de San Matias até Cuiabá, parecia querer dizer que não havia seres vivos – nem humanos – morando nesta fronteira, o que dava a impressão de que era um deserto. Tal relatório foi recusado pelo Ministério do Meio Ambiente, e a FUNAI foi indicada para um estudo das populações indígenas no local. Em 1997, a professora Joana Fernandes da UFG, na época do Departamento de Antropologia da UFMT passou a fazer estudos do impacto do gasoduto nesta região dos Chiquitanos com dois funcionários da FUNAI, Juscelino Melo e José Eduardo F. Moreira da Costa e a historiadora Leny Caselli Anzai. Em uma semana localizaram 12 comunidades de Chiquitanos e havia notícias de muitas outras. As notícias a respeito dos Chiquitanos na fronteira Brasil-Bolívia registrados em livros e documentos em arquivos, não são freqüentes. O salesiano Nicoláo Badarioti deixou publicado em 1898 que os Chiquitanos trabalhavam para os fazendeiros do sudoeste de Mato Grosso:

“A algazarra infernal atraiu das choupanas muitas pessoas, velhos, mulheres e crianças de physionomia um tanto estranha para mim: eram índios Chiquitanos mansos provenientes da Bolívia e empregados como colonos pelo Dr. Marcellino Prado [...]. Foi para a Bolívia e lá contratou colonos entre a tribo mansa e cristã dos Chiquitos. D'esta mesma raça são quasi todos os camaradas do Sr. Marcellino empregados na extração da borracha e da poaya assim como da cultura da canna que moida por pujante engenho produz alli assucar e aguardente” (Badarioti, 1898: 59-60).

Adiante os Chiquitanos são desvinculados dos índios “selvagens” e associados à civilização ocidental, mas “fallam uma lingua propria”, o espanhol e o português.

“Esta raça é oriunda da Bolívia onde constituiu um elemento respeitável gozando já de foros de civilizada. São os Chiquitos relativamente catechizados, embora misturem ainda ao Christianismo algumas práticas supersticiosas o que não é para admirar. São bons agricultores, sóbrios, laboriosos e inteligentes” (Badarioti, 1898:62).

A idéia de índios civilizados aqui é preconceituosa, pois a categoria *civil* utilizada neste contexto é algo da ideologia etnocêntrica da época que se sentia superior aos indígenas. Porém esta categoria *civilizado* já foi apropriada pelos Chiquitanos que se

dizem filhos da civilização chiquitana, uma categoria que estou resgatando neste contexto por ser nativa e ter legitimidade entre os Chiquitanos. O bispo de Cáceres, Dom Galibert, percorreu várias vezes fronteira entre o Brasil e Bolívia no início do século XX, deixou registros sobre os Chiquitanos:

“Em toda a fronteira, há uma imigração de índios Chiquitos vindos da Bolívia. São batizados e animados de um espírito religioso excelente: simples e obedientes como crianças, constituem eles um elemento muito aproveitável, não fosse o obstáculo da língua, que não permite por enquanto, instruí-los. Procuravam no Brasil possibilidades de trabalho e uma vida menos explorada do que na Bolívia” (Galibert in Biennès, 1987: 108-109).

Se o Império Espanhol e o Português incorporavam os indígenas chiquitanos como vassalos dos reis, a política indigenista das Repúblicas continuou com o processo de relativa integração dos Chiquitanos como mão de obra explorada, sem direito a vez e voto. Por isso há um relativo silêncio a respeito dos Chiquitanos enquanto indígenas em quase todo o período republicano porque os consideravam índios “civilizados”. Pode-se observar que foram grandes as migrações dos Chiquitanos para as cidades principalmente depois dos anos 60, algo ocorrido também com grande parte da população rural no Brasil. Depois do SPI que herdou o positivismo de Rondon e desprezou esta população porque já estava “manchada” com o cristianismo, a FUNAI também não manteve trabalho com a nação indígena chiquitana na fronteira e a memória desse povo foi sendo apagada com grande eficiência pelos órgãos governamentais oficiais e as elites locais. Em consequência, a pressão para que a memória dos Chiquitanos não fosse cultivada, foi possível dentro do contexto de isolamento, ignorância e medo provocado pelas fazendas! Assim, os chamados *bugres* foram perdendo rapidamente as suas terras tradicionais e a capacidade de organização étnica.

Os fazendeiros que chegaram, principalmente a partir de 1988, ficaram preocupados com a posse irregular de terras que tinham tomado dos Chiquitanos e começaram a derrubar a mata para fazer pasto e caracterizar melhor sua ocupação. Paradoxalmente, um critério do INCRA para “reconhecer” a posse da terra era quando a mata já tinha sido derrubada.

Os Chiquitanos tinham vergonha de falarem abertamente de sua identidade indígena, pois eram desqualificados nos mais diferentes contextos e ridicularizados como estrangeiros, por isso abriam mão da identidade. Alguns mais corajosos usavam a expressão, “sou bugre mesmo!” Em geral não chegavam a se identificar como índios ou como Chiquitanos, porque poderiam ser classificados como bolivianos estrangeiros. O mesmo processo de perda de terras e de ocultamento da identidade estava acontecendo em toda a fronteira, um processo orquestrado pelos políticos locais associado aos grandes fazendeiros

que ocuparam as terras tradicionais chiquitanas e utilizavam de sua mão de obra semi-escrava, especialmente dos mais dóceis. Os Chiquitanos mais resistentes eram expulsos para as cidades através de diferentes estratégias.

A FUNAI recebeu uma indenização para repassar aos Chiquitanos que foram atingidos pelo gasoduto. Nestes planos, as aldeias de Santa Mônica e São Simão seriam as primeiras a serem contempladas. Mas a notícia de que os Chiquitanos de Acorizal e Fazendinha seriam expulsos fez com que os estudos antropológicos começassem por estas localidades.

As relações de interação neste contexto de luta pela demarcação da terra fizeram com que os Chiquitanos se unissem como forma de manifestação de si mesmos, uma metáfora da própria sociedade chiquitana plasticamente exposta na mística inicial do dia 12 de novembro de 2006 no Seminário de Afirmação dos Chiquitanos: entram os três caciques com potes cheios de terra, um pelo meio e os outros dois pelas laterais. Quando chegam na frente os Chiquitanos de cada uma das aldeias se aproximaram de seu cacique. Depois que se formaram três núcleos, os grupos laterais se aproximam do central com os potes de terra bem no alto visível para todos. Lentamente, começando pelas laterais, cada um olhou nos olhos do público e gritou insistentemente: Queremos nossa terra! Isso aconteceu num contexto urbano. A identidade chiquitana acontece no contraste com o restante da sociedade regional e é penhor dos direitos territoriais, a fonte principal dos conflitos contra os Chiquitanos atualmente na região da fronteira. Na minha fala no Seminário de Cáceres manifestei o desconforto em estarmos discutindo ali a identidade e a cultura numa mesa, enquanto a territorialidade estava sendo discutida em outra mesa, dando a impressão de que o mundo da cultura é alienado, não tem a ver com o território chiquitano. Os Chiquitanos passaram a ser mais ameaçados ainda e expulsos depois que começaram a exigir seu território tradicional de volta: “Queremos nossa terra!” Este refrão ressoa insistentemente depois do mencionado Seminário de Afirmação dos Povos Chiquitanos.

Os fazendeiros fizeram audiências públicas para dizer que os Chiquitanos não eram índios no ano anterior e contrataram até um antropólogo para dizer que os Chiquitanos eram bolivianos, ou seja, estrangeiros, uma forma sutil de usurpar seus direitos. Mas alguns Chiquitanos do Brasil estão dizendo claramente que são índios e querem seu território tradicional.

Sabemos que o território chiquitano foi sendo invadido por espanhóis e portugueses provocando conflitos infundáveis, também entre as duas colônias. Isso exigiu diferentes tratados entre os colonizadores. Depois o mesmo território foi disputado pelas Repúblicas

da Bolívia e do Brasil, mas os Chiquitanos permaneceram ali e, hoje estão divididos pelas fronteiras nacionais que não são suas fronteiras tradicionais.

Já perguntei a alguns Chiquitanos se eram índios e me disseram que não, pois este é um rótulo externo, vindo dos colonizadores. Mesmo assim, em geral, eram chamados de bugres por causa de suas características físicas. Com o tempo, os índios foram assumindo essa nomenclatura que não é autóctone, mas já foi apropriada por eles. O governo do Estado de Mato Grosso, aliado aos políticos locais e fazendeiros, tem afirmado que os Chiquitanos não são índios, mas descendentes de bolivianos. A revista *Veja* (edição 1935 de 14 de Dezembro de 2005, ano 38, n. 50 p. 94) e as audiências públicas feitas na região neste ano de 2005 não servem para dizer se os Chiquitanos são ou não são índios, principalmente pelo contexto de opressão e manipulação em que foram realizadas. A identidade do povo Chiquitano não se nega por decreto nem pode ser decidida numa audiência pública. Interesses econômicos poderosos de projetos de produção para a exportação estão envolvidos nesta discussão de identidade. Mais complexo ainda é o reconhecimento étnico dos Chiquitanos que migraram para as periferias da cidade.

Além da descendência e dos laços de parentesco, existem outros elementos a serem considerados entre os Chiquitanos para que estes sejam sujeitos de direitos tanto nas aldeias quanto nas cidades ou fazendas. O fenótipo ou os traços físicos são superficiais porque estão na pele e no cabelo. Por isso é necessário ir ao encontro de outros elementos que são associados à identidade para garantir a demarcação das suas terras, como é o caso do sentimento que possuem de serem diferentes, pertencerem a um grupo social que se organiza e possui suas instituições sociais próprias, aspectos que acompanham as manifestações explícitas quando se dizem Chiquitanos, coisas que pude observar na vida das aldeias e nos grupos de *curussé* que se organizam nas cidades de Porto Esperidião.

Parece-me que os Chiquitanos sofrem discriminação racista quando são chamados pelos padrões de bugres, discriminação étnica quando são chamados de bolivianos e discriminação social quando chamados de “sujos” e “ignorantes”. Porém nestes casos os papéis sociais ficam claros e o lugar dos “bugres” na sociedade brasileira responde a discriminações étnicas. Os Chiquitanos têm se defendido destes preconceitos de diversas formas. No caso das discriminações culturais, fica mais complexo o processo, pois todos os seres humanos somos portadores de culturas e a negação ou a afirmação da identidade de um povo depende prioritariamente desta mesma etnia. Classificar os Chiquitanos como estrangeiros parece ser um processo perverso e violento de expulsão do Brasil que se concebe multiétnico e pluricultural, porque responde à exclusão do diferente interno. Os fazendeiros os tratam como estrangeiros para dizer que não são cidadãos do Brasil, apesar

de muitos Chiquitanos terem nascido no Brasil e falarem o português. No momento em que os Chiquitanos não são assumidos como brasileiros, não são considerados como sujeitos de direitos no Brasil e o regime de trabalho nas fazendas tende à exploração!

O fato de ser índio Chiquitano não lhes tira seu direito de serem brasileiros, pois possuem certidão de nascimento e RG³¹⁶ reconhecido no Brasil e se afirmam cidadãos do Brasil. Os conflitos de identidade não são só problema dos Chiquitanos, mas praticamente de todas as minorias étnicas estão atualmente dentro de algum Estado e necessitam algum grau de vinculação para poder sobreviver. O foco do problema aqui, porém, vai além da identidade: se os Chiquitanos não se assumem enquanto indígenas, os direitos diferenciados destes cidadãos brasileiros ficam suspensos. Porém os que nasceram em suas terras tradicionais e se reconhecem como Chiquitanos Brasil que estabeleceu a fronteira política no meio da Chiquitania, a antiga Missão de Chiquitos, possuem direito a este território tradicional conforme a Constituição Federal. Isso esclarece porque são propositadamente “confundidos” como bolivianos. Apesar de terem suas origens na parte da América Espanhola conhecida como *de Castela* antes do Tratado de Madri e outros tratados subseqüentes, os Chiquitanos que ficaram no Brasil por causa da mudança das fronteiras para dentro da Chiquitania são cidadãos brasileiros sem dúvida alguma.

Garantir suas terras tradicionais é o caminho de “vida boa para todos”, o caminho da dignidade da nação brasileira que se reconhece multicultural e pluriétnica a partir da Constituição de 1988. Os Chiquitanos viveram sempre nesta fronteira, desde o rio Paraguai até Santa Cruz de la Sierra. Segundo o Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju (1981) e Metraux (1841), os Chiquitanos faziam fronteira com os Guatós, Bororos, Nambikwaras e Paresis no Brasil.

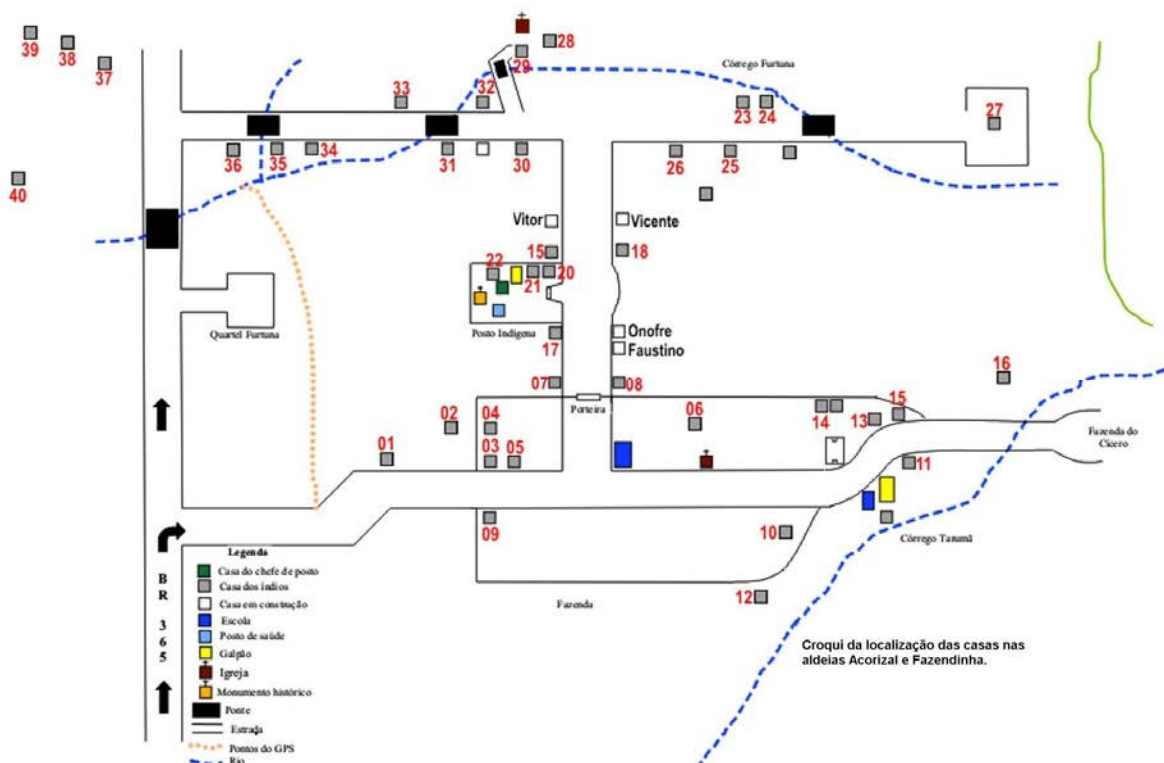
Depois da *Oficina de Comida Chiquitana* no dia seis de agosto de 2006 em Porto Esperidião e da Assembléia Popular Indígena Chiquitana, do dia oito de agosto de 2006 na aldeia Acorizal, ficou claro que a afirmação étnica dos Chiquitanos irradiou-se principalmente nas cidades de Porto Esperidião, Vila Bela e Cáceres. Pontes e Lacerda, Cuiabá e Várzea Grande também receberam migração de Chiquitanos, mas estão espalhados e bastante desconectados das redes tradicionais. Nestes locais não encontramos os mencionados *nós* de articulação e raramente se conectam com os parentes muito próximos. Na pesquisa dos índios em Cuiabá, ficou claro que ainda não formaram estes *nós* de reprodução sociocultural na periferia da cidade, porque a iniciativa da migração era individual e, em geral, não havia uma luta étnica antes da migração, simplesmente fugiram

³¹⁶ RG de “Registro Geral” no Brasil é sinônimo de carteira de identidade.

dos conflitos fundiários. As duas entrevistas que fiz com Chiquitanos em Cuiabá foram com Josefa Sebastiana Mendes Leite do Espreado e de Daniel Ortiz Filho, no Jardim Vitória. Os dados são esparsos e não permitem tirar muitas conclusões. O núcleo mais significativo de Chiquitanos está no Bairro São Mateus, ao lado do Trevo do Lagarto, na saída para Cáceres, em Várzea Grande. O importante para mim aqui é pensar o modo como os Chiquitanos se concebem indígenas dos *pueblos*, urbanos, civilizados, cidadãos cristãos, não mais como selvagens que vivem na floresta e em guerra com seus inimigos. Pensam que tornaram-se pessoas sociáveis, civilizadas, por isso é tão importante alguns comportamentos como não recusar o convite da chicha, cumprimentar a todos depois da oração que refez os laços de fraternidade, participar do curussé e das festas dos Santos, ser extremamente generosos com os visitantes para que falem bem da comunidade visitada, e outros aspectos de extrema educação e boas maneiras na relação com os outros: servir a comida em pratos, com talheres, colocar a toalha na mesa antes de servir, não dizer não, ser católico, cuidar muito com o que diz do outro.

III.1.1.1 - Entre as casas (*eu-tu*) e as aldeias-cidades (*nós*)

“Somos Chiquitanos, somos índios, por que não?” (refrão cantado no 1º Seminário de afirmação dos povos Chiquitanos, em Cáceres, dia 11 de novembro de 2006).



Com este croqui³¹⁷ estou indicando uma parte importante da civilidade chiquitana no Brasil associada ao modo como organizam a distribuição das casas para formar as comunidades com escola, praça e igreja. O modo de contruir as casas também mostram grande civilidade porque sempre abertas para receberem os visitantes. Penso que eu mesmo estava até o momento neste espaço de visita e quero dar mais alguns passos para entrar na casa dos Chiquitanos, observar outros detalhes e completar meu trabalho. Percebo que o convite para o aprofundamento foi feito: em *vesüiro*, *jipo* é dentro, e *nipo* é minha casa. “Pode entrar!” disse-me muitas vezes seu Lourenço e Dona Teresa da Fazendinha; seu Ito e Lucinda, seu Pedro e Manuela da Central; Dona Elena, Elizabete e Fernandes da Vila Nova Barbecho e Don Lucho, de Santa Ana.

O arquiteto Hans Roth disse que foram as casas grandes dos tupi-guaranis ou malocas que inspiraram as igrejas missionais. “Sin Duda el interior de la iglesia misional sigue el arquetipo de la iglesia basilical con 3 naves y el presbiterio. Pero poco conocido es, que el sistema constructivo y el espacio concebido de las iglesias misionales tienen su semejanzas en la casa indígena de origen” (Roth, 1993: 95). Quando olhamos os pilares enterrados e a forma de construir as casas parece que sim, e há como ver as raízes dos conhecimentos indígenas no uso dos



materiais até na estrutura das suas casas e nas grandes igrejas. As técnicas e materiais usados pelos indígenas foram associados aos conhecimentos técnicos que o Padre Martin Schmid tinha, por exemplo.

A casa chiquitana com átrio (abertura) na frente é um padrão de casa chiquitana quando a família é menor. Casas de Saturnina Urupe Chuê casada com José Poquiviqui Manacá, e de Soilo Urupe Chue sendo construídas em 2011 na Vila Nova Barbecho.

³¹⁷ Este croqui - cujo primeiro esboço foi cedido gentilmente por Cilço Paula Dias - indica o local das casas nas Aldeias Acorizal e Fazendinha, um padrão de distribuição das casas diferente de Santa Aparecida e Vila Nova Barbecho: 01- Odir Mendes de Arruda; 02- Laucino Costa Leite; 03- Benedito Santana Campos (esquina); 03- José Surubi Mendes (esquina); 04- Leonardo Mendes Tomicha (acima); 05- Inácio Tomichá, Franceline Tomicha Mendes; 06- Atrás da igreja: Aquino Leite de Souza (está na Vila de Picada); 07- Perto da porteira: Nadalin de Quadros e Carmen Zuleika Tomicha Mendes; 08- Eugênio Espinosa Tomicha; 09- Miguel Arcanjo de Arruda; 10- Ito (José Ramos) + 3 famílias; 11- Mariano Cesário Jovió Lopes (†) Rosária Lopes; 12- Reinaldo da Silva (na fazenda); 13- Adelino Gomes Turíbio Rocha; 14- Elenir (Branca); 15- Amélia Espinosa; 16- Benito Tomicha; 17- Pedro Osvaldo Barba (central); 18- Hugo Catarino Rocha (central); 19- Sebastião Mendes de Arruda (central); 20- Farinheira (central); 21- Escola (central); 22- Cozinha (central); 23- Lourenço Mendes de Arruda (central); 24- Osmar José da Silva (branco); 25- Cirilo Gabriel Rup e Michel Gomes da Rocha Francisco; 26- Hermínia e Aristide Cezário de Souza; 27- Marcelo Amaral de Sá; 28- Maria e Luiz Surubi; 29- Vavá, irmão do Vitor; 30- José Peteá e Martina Surubi; 31- Micaela Surubi Peteá; 32- Roberto Luciano Ortis da Silva; 33- Teófilo (Manelito) da Rocha; 34- Vítor Ronaldo Gomes da Rocha; 35- José Mendes; 36- Pedro Osvaldo Barba (Peruche); 37- Clara Costa Leite e Francisco Justiniano; 38- Anatólio Pará; 39- Revelino Pará; 40- Maurício Antônio Pinto e Zenaide Pará.

As casas comunais grandes dos indígenas receberam quartos para abrigar as famílias em separado e espaços arejados para a região quente da chiquitania. A *punilla* é o espaço aberto das casas chiquitanas também chamado átrio que alguns associam ao espaço na frente das igrejas missionais. O átrio ou a *punilla* pode ser na frente da casa quando tem somente mais uma peça ou pode ser no meio, entre dois quartos, parece-me mais uma espécie de necessidade de sociabilidade intermediária entre os Chiquitanos que provinham de diferentes etnias, e não convinha entrar logo na intimidade da casa, nem deixar distante demais o visitante.



Maquete feita por Adimilson Urupe Muquissai da aldeia Vila Nova Barbecho no projeto de construção de uma casa indígena junto ao Museu Rondon (2007). Atrás da maquete, um *urupe* ou *mañamatach* (semelhante ao *apás* que não tem furo para peneirar) e uma *asaich* (cesta) feita por Nicolau Urupê, da Vila Nova Barbecho doada ao Museu Rondon. Para abanar o fogo é usado o *baticuch*, *tacurraparch*. Os baquités (*assayés* em chiquitano) de acori, babaçu ou buriti são feitos de uma só folha (cf. Rondon, 1938: 179) e servem para carregar as coisas.

O Padre Burgés, procurador das Missões, descreve em 1703 as casas chiquitanas em forma de forno com portas baixas (daí uma versão do nome *Chiquitos* apresentada no item 131), uma cabana circular coberta de palha em forma de cúpula para as famílias e também a casa dos homens solteiros e viúvos maior onde recebiam os visitantes e bebiam chicha, de tal forma que necessitavam de estrutura maior, de madeira mais grossa (Davin, P. Diego. *Cartas edificantes y curiosas*, 1755, VII: 403). Patrício Fernández não vê ordem na distribuição das cabanas encontradas no meio da mata: “Las casas no son más que unas

cabañas de paja dentro de los bosques, una junta a otra, sin algún orden, o distinción”. Porém também menciona que existia a casa maior dos solteiros e hóspedes: “una casa que no es otra cosa sino una enramada descubierta por todos los lados” (1726: 33-4), tipo o barracão da Vila Nova Barbecho.

Casas chiquitanas, segundo a descrição dos jesuítas na Missão de Chiquitos. Desenho de Hans Roth melhorado por Sandro Burgos, no Museu de História de Santa Cruz (cf. Hans Roth, 1993: 100).

“Los pueblos de esta Nación [Manasicas³¹⁸] son bien formados y dispuestos, formando en medio una plaza grande y



capaz, en la cual están dos o tres o cuatro casas muy grandes, y son donde viven los Capitanes, y el Principal o Gobernador de ellos. Estas casas sirven también de casas públicas para las funciones comunes o públicas de sus combites y bebidas, y son juntamente templos de sus dioses, como diré adelante. Son casas serradas con dos puertas que caen a la plaza, y hasta las casas de los indios particulares que forman el Pueblo, son altas y capases, en que hospedan y residen los guéspedes de otros pueblos” (Caballero, 1706 in MyC 65-82. Sanz, 1933: 17 cf. Fernández, 1726: 224).

Lucas Caballero também informa que eram “comedores de carne humana [...] y tienen los pueblos muy juntos, a medio día de camino” (Caballero, 1706 in MyC 65-82. Sanz, 1933: 17), mostrando um certo padrão de ocupação do território tradicional. Seus arcos eram grossos e fortes, as flechas compridas e envenenadas. “Son muy curiosas, especialmente en las cosas que hazen especialmente de barro, cántaros y otras basijas, a manera de las Chinas. Dejan pudrir mucho tiempo el barro, con que hasen basijas delgadas y fuertes, y de tal sonido que paresen de metal” (Caballero, 1706 in MyC 65-82. Sanz, 1933: 17).

As casas chiquitanas são de tradição pré-missional, mas associadas às transformações missionais que assumem como sua, um aprendizado histórico que continua até os dias de hoje. As casas que visitei se dividem entre dois quartos com uma varanda no meio ou um só quarto com a varanda na frente e a cozinha um pouco separada sem paredes onde está o fogão para o preparo da comida nos fundos, às vezes com um forno de pão ao lado. Um aspecto da urbanidade é o fato de ter a cozinha nos fundos da casa para que a

³¹⁸ Segundo Hervás, Fernández e Sánches Labrador, os Manasicas (Tapacuras e Quimemocas) são Chiquitanos, mas Caballero insinua que são Chapacuras.

comida venha servida em pratos limpos. De alguma forma escondem o modo de preparar a comida, distribuem para cada pessoa a sua porção para que não apareça que alguns são mais gulosos que outros, as boas maneiras à mesa são sinais de civilização! Mesmo com a introdução de água encanada e serviços higiênicos, estes ficam nos fundos da casa. As geladeiras e outros objetos de valor como televisão e aparelho de som, geralmente ficam dentro do “quarto” pelo alto custo pago, apesar de perceber conflitos nas funções diferentes destes objetos, pois geladeira pode estar mais reservado, mas televisão e aparelho de som são mais públicos e vi em Santa Ana muitos que ficam na janela assistindo filmes. Um tablado de madeira é colocado debaixo da geladeira para não ficar direto no chão batido e enferrujar. Em geral o quarto tem uma cama e os armadores ou ganchos para as redes estão dentro da estrutura das casas.



Fotos de locais de armador de rede numa casa de taipa que foi reformada com barro retirada de um poço que estavam fazendo em Espírito (17/05/2010).

A respeito dos utensílios utilizados nas casas chiquitanas, existe uma simplicidade encantadora: “se reducen a uno que otro cántaro de barro cocido, más al fin de la chicha y unos que otros platos, comiendo con los dedos o conchas” (Expediente e carta ao rei de Espanha do aspirante a governador de Chiquitos, coronel de Cavalaria, Don Juan Barthelemi Verdugo, 1775: 55. Archivo General de Indias, Charcas. Estante n. 121. Caixa n. 3. Legajo n. 14). Elena Laura Chue da Vila Nova Barbecho disse-me que praticamente todos os objetos usados na cozinha eram de argila.



Pote utilizado para tirar das cinzas o elemento base usado como a soda cáustica para fazer sabão na casa de Dona Maria e Don Fidel Andrés Suárez, responsável pelos instrumentos musicais do cabildo de Santa Ana.

“Las casas son sencillas, de siete u ocho varas de alto y construidas de madera que se cubre luego con una mezcla de pasto y barro; el techo se reviste con paja dura” (Knogler, in: Hofmann, 1979: 147). O esqueleto da casa é de madeira com as vigas ou colunas enterradas³¹⁹. A trama de paus das paredes é preenchida com barro e a cobertura é de palha (sapé, indaiá, cusi ou babaçu...). Existem também coberturas com telhas acima do barro e abaixo *guapá* (taquara maciça) bem juntinho ou tábua. Na parte da frente das casas os espaços comuns começam com a *punilla* ou átrio coberto, sem paredes, com bancos e um pote d’água e um caneco pendurado numa haste de madeira com cerca de 4 galhos para receber o visitante. Uma casa grande e vazia tipo barracão é comum para as atividades comunitárias, ao lado da praça ou do campo de futebol. Em geral, as roças que são chamadas de *chacos* na Bolívia

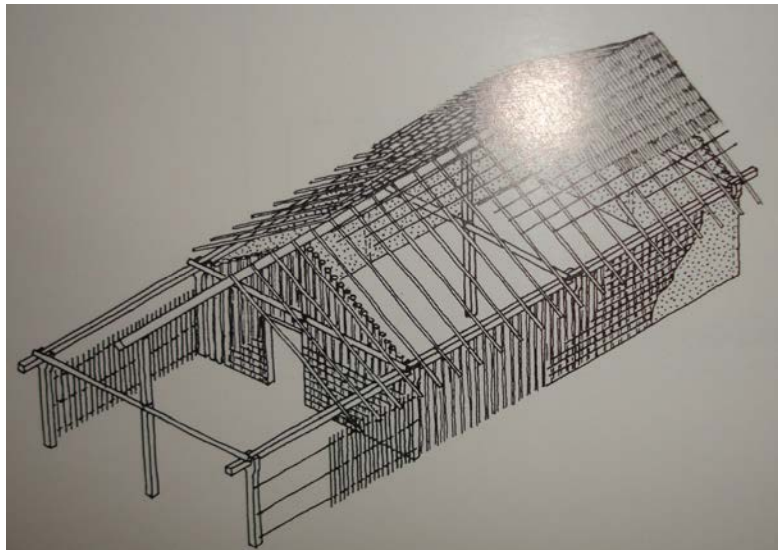
³¹⁹ As colunas já trabalhadas eram colocadas nos buracos de cerca de 9 pés de profundidade e 14 de diâmetro. “Una vez parada la columna, se la endereza con cuatro maromas que cuelgan de muy arriba; así enderezada, se rellena la fosa con piedras y tierra. Los 9 pies, que quedan en la tierra, están sin trabajar, y también parte de las raíces se dejan en su lugar para un mejor sostenimiento; esta parte se chamusca, para que pueda resistir mejor la humedad” (Cardiel, José. 1747. in Furlong, 1953:154).

estão fora do espaço “urbano” ou habitacional. Nos fundos das casas familiares plantam frutas e pequenas hortas com alguma mandioca e alguns produtos que necessitam para o dia a dia onde as galinhas podem ciscar.

Mesmo os espaços interiores das casas familiares aparecem bastante livres, sem muitos móveis. Geralmente um banco para sentar-se, uma cama onde dormem alguns e outros em redes. Existe um engenhoso sistema para guardar utensílios, ferramentas e roupas que é acionado quando terá novena ou outra atividade no local. As casas parecem vazias para permitir o multiuso e a limpeza como forma de respeito ao outro usuário.

Porém, no geral, as roupas são penduradas nos fios e há muita coisa amontoada nas pequenas prateleiras ou mesas, como pude ver durante a bênção das casas na Romaria de Santa Ana.

Casa con punilla, desenho de Eckart Kühne (Querejazu, 1995: 524 cf. 1988: 183 e Roth, 1993: 93).



Em casos de famílias maiores, especialmente quando já existe alguma filha já casada, a solução é uma casa mais comprida retangular com átrio entre os dois quartos e uma porta para cada quarto pelo átrio central. Quando existem rapazes solteiros, é frequente também uma porta nos fundos do quarto. No tempo seco se faz a estrutura de madeira e se coloca o teto de palha. No tempo das chuvas se usa a água da chuva para mesclar com a terra e palha, às vezes para embarrar a parede de tabique, mas trabalhando no seco, debaixo do teto. Quando as paredes são de tijolos de adobe, somente se faz o barro para juntar os adobes. Assim o trabalho da construção da casa está dentro das estações do ano, associado ao tempo de preparar a roça, do plantio, da colheita e da festa do padroeiro, momento que a casa tem que estar pronta para receber os visitantes. Para separar os lotes em Santa Ana existem cercas de arame, de plantas, murros de tábuas fincadas e de adobe e mesmo quando fazem muros de adobe, as telhas transversais protegem-no das chuvas e separam os lotes das ruas quando a casa não está junto à calçada. Neste caso o restante do lote que dá acesso à rua geralmente tem alguma forma de cerca.



As estruturas das casas chiquitanas mostram um padrão de construções: casa chiquitana com abertura no centro, a cozinha ao fundo e mais além o banheiro. Na medida em que o tempo passa e a família tem condições, o preenchimento das paredes com barro é bastante comum (Acorizal, 28/09/2006).

O Pe. Julián Knogler começa dizendo que os índios não possuem casas, governo e religião ao estilo europeu. Menciona que os Chiquitanos de Santa Ana levantavam suas casas provisórias em poucos minutos:

“encajan dos palos delgados de la altura de un hombre en la tierra y los juntan con una travesa; luego adosan a esta madera algunas varas y las cubren de ramos, hojas o pasto si se encuentra, de forma tal que tienen el aspecto de la mitad de un techo, extendido hasta el suelo” (Knogler in Hoffmann, 1979: 139).

As casas mais permanentes possuíam outra estrutura³²⁰. Com o uso do barro nas construções das Missões, os Chiquitanos desenvolveram outro estilo de casa que foram tomando um novo padrão, conforme as fotos acima.

Atualmente a maioria das casas chiquitanas são de duas águas. A área aberta ou o átrio ou a *punilla* na frente ou no centro, entre os dois quartos é recorrente. O sistema construtivo das casas é tradicional com um esqueleto de madeira enterrada.

Algumas famílias formavam “ranchos”, “rancherías” ou aldeias na zona rural quando saíam simplesmente ou fugiam e deixavam os *pueblos* missionais desde o tempo dos jesuítas. “Esta casa indígena merece una atención especial por su relación con la punilla de la iglesia misional, que aparentemente simboliza en forma monumental la casa con punilla” (Roth, 1993: 94).

³²⁰ Segundo Fernández, viviam em “cabañas de paja [...] una junto a otra sin algún orden o distinción, y la puerta tan baja que solo se puede entrar a gatas, causa porque los españoles les dieron el nombre de chiquitos” (1726, I, 52). Metraux (1942: 122) reproduz esta versão dos colonizadores que supunham serem “*chiquitos*” os índios que habitavam casas pequenas e redondas com a entrada (porta) quase rente ao solo.

Convém neste contexto aprofundar um pouco mais a nossa reflexão, a partir da visibilidade das interações dos Chiquitanos nos níveis familiar e social. As casas chiquitanas, pela forma como são construídas acolhem o externo, o público e aglutinam a vida chiquitana em núcleos precisos que formam pequenas aldeias espalhadas por todo o seu território tradicional que abrange a fronteira do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul e Rondônia. Vimos que algumas casas chiquitanas possuem uma área de abertura no centro da mesma, local que dá para o caminho ou a estrada porque construída no mesmo sentido da estrada, ou seja, trata-se de um vão aberto com telhado que liga com um pequeno caminho para o lado da estrada principal. Outras casas possuem uma varanda grande na frente, isso quando a casa foi construída perpendicular à estrada principal. Essa disposição geográfica das casas indica um objetivo claro de abertura chiquitana para o exterior, um modo concreto de construir as casas que serve também para estar bebendo chicha e acolher os que chegam. Esta observação quer tornar explícito que as relações de parentesco (e de compadrio) próprias dos Chiquitanos abrem-se para os afins. Por isso estas áreas cobertas das casas chiquitanas com sombra para o descanso de quem caminhou até ali têm um pote de água e um banco para se sentar. Nas falas dos que acolhem o visitante, geralmente agradecem esta vinda à sua sombra. Dona Margarida da Vila Nova Barbecho disse no carnaval de 2010: “Bem vindos à minha sombra. Não sei se para o ano estou aqui, por isso vamos festejar agora!” Quando fomos para a reza do rosário no mês de Maio do mesmo ano, também agradeceu. Esta tendência de casas abertas aos visitantes com uma cozinha separada nos fundos permanece, mesmo morando nas periferias da cidade, apesar de toda a dificuldade que enfrentam com roubos e outras violências que os Chiquitanos identificam nas cidades atuais.

Porém, o caminho da auto-identificação explícita dos Chiquitanos é controverso. Muitos dos Chiquitanos que trabalham nas fazendas não querem assumir sua identidade para não perder o emprego nas fazendas porque os fazendeiros receiam que terão que devolver as terras tomadas para quem se disser indígena. Os Chiquitanos de Vila Nova Barbecho que estão pedindo a posse de seu território tradicional, possuem uma história de conflitos e exploração da Fazenda São Pedro que se instalou no lugar da comunidade São Pedro.

As identidades étnicas são reelaboradas continuamente numa complexa articulação de *redes* transnacionais por onde fluem formas culturais de sociabilidade e de manifestação da Chiquitania. Como chamou a atenção Manuela Carneiro da Cunha (1986), a etnicidade é um processo de organização destas diferenças sociais de forma dinâmica, situacional e relacional. Os Chiquitanos estão sendo forçados a substancializar sua

pertença étnica por causa do contexto da negação étnica por parte dos fazendeiros e políticos locais. O Brasil “criou os índios” e estes buscaram a cidadania através da *etnificação* de sua cultura e a territorialização de suas demandas. A FUNAI traz resquícios de sua criação vinculada ao Ministério do Interior e, por isso, tem dificuldade de reconhecer os índios que estão na cidade e outros que já se assumem como índios da cidade. De vez em quando aparecem as ressalvas: “mas nós somos índios civilizados!”

Nestas circunstâncias ressalto que não se pode criar dicotomias entre índios na aldeia e na cidade como se fossem experiências excludentes. Ao contrário a rede de comunidades se estende até as cidades e se complementam. No ano de 2006, a *Assembléia Popular Indígena Chiquitana* na aldeia Acorizal como espaço privilegiado de representação da *indianidade* foi articulada e complementada na *Oficina de Comida Chiquitana* em Porto Esperidião e no *Seminário de Afirmação Étnica* (Cáceres, 11 e de novembro de 2006), onde os Chiquitanos dramatizaram sua identidade com reflexão, brilho e festa. Depois a *Assembléia Chiquitana* no Porto Esperidião nos dias 21 e 22 de abril de 2007 fechou um ciclo de atividades de apresentação dos Chiquitanos nas cidades. Em diferentes espaços os Chiquitanos têm marcado politicamente sua presença, porque querem conquistar seus direitos no Brasil.

III.1.2 – Santos, flores e *hitchis*

“Después de todo, Jesús manda a los apóstoles a buscar su cruz. Se encuentran con Santa Elena, que les indicó dónde estaba enterrada la cruz, en un lugar donde crecía una flor muy dulce” (Falkinger, 2010: 60).

Passo agora a mostrar algo do que os Chiquitanos mostraram-me na sua dedicação para manterem estes aspectos que consideram importantes na identidade de índios civilizados, cidadãos no Brasil e na Bolívia: as artes como sistemas simbólicos que ampliam o modo de abordar os Chiquitanos, talvez a civilidade seja uma linguagem mais adequada para trabalhar a identidade étnica dos Chiquitanos na fronteira. Penso que é possível também captar as lógicas chiquitanas e apresentá-las, porém nenhum caminho é inequívoco nem unívoco. Esta escolha tem a ver com os contatos com os sujeitos Chiquitanos partilhando seu aprendizado histórico, uma reflexão dos artistas que se tornaram escultores ou músicos no entalhe da madeira ou no balanço dos ritmos e sons associados.



Para os Chiquitanos quando um *hitchi* sobe aos céus forma o arco-íris. No mesmo dia que Mário Friedlander (item III.3.3) que passou por Santa Ana no dia 3/4/2011, fotografou seu carro sob o arco-íris eu em Santa Ana fotografei este arco do arco-íris sobre o *pueblo misional*, a forma da abóboda celeste, do portal do templo ou dos túmulos.

A etnografia me deu acesso às experiências humanas que aparecem na música tocada, na imagem esculpida ou pintada, enfim, nas artes. Não são os objetos de arte em si, como as imagens dos santos, nem os instrumentos musicais em si, mas a relação com eles que os Chiquitanos estabelecem que fazem a diferença. A autoria chiquitana de muitas

partituras no passado e artistas atuais com rostos concretos como Marcelo Zeballos que compõe músicas chiquitanas “barroca” que mostram a mestiçagem que vivem os Chiquitanos atualmente. A arte neste aspecto não é simplesmente fruto de habilidades que seriam inatas aos Chiquitanos, mas fruto das relações que vieram tradicionalmente cultivando desde o tempo das Missões e que possui atualmente um marco importante na restauração das igrejas e *pueblos* com a sensibilidade decisiva do arquiteto Hans Roth. As orquestras nos *pueblos misionales* e o festival de música chiquitana³²¹ parece que “caíram do céu” como o violino no mito chiquitano da origem do Natal, mas foi apropriado pelos Chiquitanos no tempo dos jesuítas e possui uma dedicação talvez invisível, mas caprichosa



de muitos músicos Chiquitanos através das gerações.

Foto de imagens esculpidas em madeira indicando diferentes instrumentos musicais utilizados pelos Chiquitanos (taller de arte chiquitana de San Miguel, 01/01/2007).

A forma e o conteúdo da arte chiquitana é aqui pensada na sua inter-relação intrínseca e indispensável entre a arte e a experiência de vida na medida em que “materializam uma forma de viver” (Geertz, 2006: 150), ou seja, torna visível o mundo dos objetos na vida das comunidades chiquitanas através de suas igrejas ou oratórios familiares. Aqui veremos como a arte permite o encontro entre alteridades e a

³²¹ Participei do Festival Internacional de Música Renascentista y Barroca Americana *Misiones de Chiquitos* em 2008 e 2010. A Orquestra de Santa Ana e as personalidades de Marcelo Zeballos Rodrigues e o neto de Don Lucho, Luis Álvaro Gonzáles Rocha (Luchin), se destacaram.

incorporação de suas potências, neste sentido a imagem do Santo torna presente o conteúdo de sua representação e potente este encontro com a alteridade nas suas expressões estéticas e nas performances executadas.

O trabalho para esculpir a madeira, para bordar as roupas que vestirão as imagens ou cobrirão os altares, para pintar as paredes das igrejas com flores são indícios de um cuidado artístico segundo uma estética própria que teve o influxo das diferentes etnias indígenas na Missão de Chiquitos. Este passado que é atualizado na música barroca missional, nas esculturas que estão nas igrejas, nos trabalhos em madeira que se fazem nas oficinas de arte, nos rituais nas igrejas e fora delas, esta identidade que é vivenciada intensamente nos *pueblos* chiquitanos que se organizaram na Bolívia e no Brasil está mostrando ao mundo quão importante foi para as etnias chiquitanas o tempo de aglutinação em torno da proposta missionária jesuítica. Este aspecto do contato intenso de várias etnias sob esta orientação da Missão de Chiquitos que direcionava sua criatividade que apontei como uma espécie de mito de origem para os Chiquitanos, e agora retorno para aprofundar o aspecto da arte.

As tecnologias utilizadas para os instrumentos musicais, para as esculturas e construções de igrejas e casas, são práticas sociais que permitem compreender a sociedade chiquitana nos dias de hoje. Não é a tecnologia em si que importa, mas o modo como os Chiquitanos usaram esta tecnologia para criar suas obras de arte, tecnologias alternativas que permitem pensar o outro como um ser que possui agência, ou seja, a “vida social das coisas”. Através das imagens dos Santos, com quem os Chiquitanos se relacionam ciclicamente, pois são seres que fazem parte do seu cotidiano, os Chiquitanos desfazem a dicotomia implantada no Ocidente Moderno por Descartes em seu *Discurso do Método* que concebe a realidade como o sujeito e objeto. Os Chiquitanos conseguem perceber nos seres materiais a vida pulsando e tudo que os cerca é sujeito, é sagrado, a terra e seus elementos são sagrados para eles, vejo que o mundo que os cerca é uma espécie de *Sacra-Gaia*. Esta é uma realidade para o pensamento chiquitano que está além ou aquém da Modernidade, não importa. Assim a tecnologia não é uma forma de produzir um artefato simplesmente, mas uma prática social de relações “humanas” onde todos os seres da natureza possuem agência e interagem no mundo pensado como cosmos ordenado.

Segundo os estudos da época colonial na América espanhola, a piedade e devoção aos Santos tiveram grande força entre os colonizadores. Os jesuítas também eram devotos e seus modos de se relacionarem com os Santos foram apropriados com facilidade pelos indígenas nas Missões. As imagens nas igrejas eram visíveis e estavam ao alcance das suas mãos durante as procissões. Com os artistas locais cada um podia ter uma imagem em sua

casa e criar sua relação com estes “seres divinos”, pois eram produzidas ali pelos talhadores de madeira e abençoados pelos jesuítas. Em destaque na igreja estava sempre o padroeiro e o anagrama de Jesus (*IHS*) artisticamente ornado³²². Os Santos padroeiros de igrejas passaram a ser patronos de povoados e comunidades. Na toponímia aparecem também os Santos que marcam sua presença como a Serra de Santa Bárbara, o que ressalta assim sua presença na região de Chiquitos, também brasileiros.

Os *retablos* barroco-coloniais com as imagens dos Santos em destaque nas igrejas são fáceis de compreender para os sentidos indígenas. Em frente da igreja, em geral no centro da praça, colocava-se a cruz em torno das quais se dançava. Em algumas praças se colocava cruzes nos quatro cantos da praça. D’Orbigny observou em San Javier: “Las casas de los indígenas forman manzanas alargadas, dispuestas en calles longitudinales y transversales, alrededor de una gran plaza, uno de cuyos lados cierra la iglesia. Esta Plaza, ornada con una cruz de madera, posee en sus cuatro ángulos capillas afectadas al ceremonial de las procesiones” (1845: 1148) e em San José de Chiquitos, nestes lugares estavam pequenas capelas, talvez “capilla miserere” para velar os mortos. Em 2000, vi a cruz na Praça de Concepción que se dirigia para os quatro cantos do universo, o que indicava que a salvação se dirigia a todos os lados. Na festa dos 300 anos de Concepción a cruz não estava mais lá, soube então que era de fabricação recente. Mas a cruz central é tradicional e está presente nos outros *pueblos misionales* de forma insistente. Até hoje os pedaços de uma cruz que se desfaz não é usado como lenha para o fogão, é uma madeira sagrada que é deixada para se desfazer pelo tempo. A cruz central das praças geralmente era rodeada por quatro palmeiras de bocaiúva ou *totái*.

Em Santa Ana, num lado da igreja estava o colégio ou residência dos jesuítas e as oficinas e, no outro, o cemitério, o campanário. Os talheres e depósitos junto ao colégio, contíguos à residência dos jesuítas permitiam a supervisão dos trabalhos. A *Casa del Bastón* para o cabildo tem lugar destacado e será proximoamente restaurado. A horta fica nos fundos do templo. Entre o templo e o colégio, no pátio central está uma coluna lavrada para sustentar o relógio solar que marca o tempo da origem do povoado.

Santa Ana segue o padrão dos outros *pueblos misionales*, mas não vou me alongar a mostrar as semelhanças e diferenças, pois o importante é reconhecer a arte chiquitana nas obras que aparecem, principalmente no caso das igrejas.

³²² “En la iglesia de San Rafael de Chiquitos se encontró una caja con fichas de madera y bambú, entre ellas varias tablillas de madera con las iniciales IHS con cruz y clavos pirograbados... dos palitos de bambú con una desteñida inscripción a mano ‘Ya confesad’” (Kühne, 1996: 158-9). O pároco de San Rafael no dia 9 de março de 2010 foi mostrar-me o local por onde o confessor passava a dita ficha para o penitente sem ter que sair do confessionário. Observei depois que o confessionário de Santa Ana possui o mesmo detalhe.

III.1.2.1 - Arte e estética chiquitanas

La música es universal, no tiene limites ni fronteras! (Marcelo Zeballos Rodrigues, compositor chiquitano).

Os sistemas de representação visual em diferentes espaços e tempos, elaborados por diferentes etnias, engendram possibilidades discursivas que aqui são elaboradas. A intratemporalidade ou o ser-“no”-tempo (*innerzeitigkeit*) são observados através das obras de arte, pela “ruptura que esta análise opera com a representação linear do tempo entendida como simples sucessão de agoras³²³” (Ricoeur, 1994: 101). Paul Ricoeur pensa a obra de arte escrita, mas podemos aplicar também aos artefatos indígenas, em geral, mas aqui estou



falando da arte chiquitana na música, na escultura, na pintura, no modo de elaborar suas *bromas* e *chistes* que fazem todos rir.

Marcelo Zeballos Rodrigues tocando violino na Igreja de San Rafael em 01/01/2007.

Nesta operação de configuração, a tessitura da intriga³²⁴ tem a função de “mediação entre acontecimentos

ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo” (Ricoeur, 1994: 103). Nas Romarias de Santa Ana, Don Lucho tece os acontecimentos que envolvem agentes, meios e fins na narrativa da intriga e conecta os Chiquitanos do passado e distante no presente.

É possível compreender as obras de arte das missões jesuíticas como chiquitanas porque eles mesmos assim as produzem, as cuidam e as mantêm. A antropologia considera como cultura de uma sociedade o que ela produz e reproduz, independente das influencias de origens alienígenas, pois em geral são muito diversas e não podem ser captadas objetivamente.

No Congresso Internacional Chiquitano visitamos as cidades-santuários em torno de San Ignacio. Em Santa Ana, tive a oportunidade de ver jovens tocando instrumentos de uma orquestra sinfônica, executando músicas “barrocas” completas do tempo das missões jesuíticas. Todavia, o mais impressionante foi saber que um jovem do grupo, Marcelo

³²³ Heidegger fala de *weltzeit*, medida “mais natural” do tempo “no” qual estamos mais objetivos que qualquer objeto possível, e também mais subjetivos que qualquer sujeito possível. O dia para os Chiquitanos não se reduz a uma revolução do sol, é um presente de Deus.

³²⁴ Os incidentes da história na diversidade de acontecimentos (intriga) são elaborados numa unidade ou totalidade temporal pela configuração de uma sucessão.

Zeballos, quando em 1998 iniciou a escola de música em Santa Ana se aproximou para aprender e ficava olhando na janela porque não tinha instrumento. Até que sua irmã conseguiu compra um violino e ele entrou para a história. Atualmente compõe músicas no estilo missional barroco e já foram feitos DVDs contando sua história (entre eles, *Marcelo e o Violino*, produção de Antonio Carlos Ferreira - Banavita - F3 Vídeo Produções). Na festa de San Javier (03/12/2009) este artista dirigia o coro e orquestra em San Javierito com as músicas tradicionais chiquitanas. Nas oficinas de arte, as esculturas e pinturas que estavam sendo feitas também tinham uma relação de herança com esse estilo.





Cemitério de Santa Ana com tumbas em formato de abóbodas celestiais, algumas com barro, outras totalmente cimentada em branco e outras ainda cobertas com telhas como os telhados das casas (véspera e o dia 2/11/2010) para “a casa definitiva” diria depois Lucinda Paravá³²⁵ em 1/11/2011, quando preparava a tumba da sogra. A oração acontece ao acender as velas, ao pedir para o *maestro de capilla* tocar uma música, na recitação do rosário e outras formas.



³²⁵ Na língua chiquitana *Paravá* é uma espécie de ave colorida chamada no Brasil de *arara*, identificador de duas etnias e também um sobrenome entre os Chiquitanos.

III.1.2.2 - Narrativas da arte chiquitana

“... un chiquitano que le pone su alma a la madera”
(*El Deber*, ao falar do artesão Armando Landívar Justiniano de San Ignacio de Velasco 18/02/2004).

No jogo da inovação e da sedimentação os traços mais formais são identificados com a concordância discordante e as regras que governam o trabalho da imaginação criativa depende de cada artista chiquitano que canta e toca, que trança a palha, faz o pote, nas esculturas e bordados que se tornaram típicos. Os artistas chiquitanos que trabalham a madeira tiveram um momento de expansão artística no tempo da Missão de Chiquitos e outro depois da restauração destes *pueblos* dirigidos por Hans Roth:



01/01/2007. Armando Landívar está com uma grande figura de anjo em suas mãos.

“É por isso que os paradigmas constituem somente a gramática que regula a composição de obras novas – novas antes de se tornarem típicas [...] é uma produção original, uma existência nova no reino da linguagem. Mas o inverso não é menos verdadeiro: a inovação permanece uma conduta governada por regras: o trabalho da imaginação nasce do nada” (Ricoeur, 1994: 109).

Chiquitanos com suas obras no Taller de arte chiquitana de San Miguel, em



Chapéus (*takuchaparch*) e cestas ou balaios (*kiórorch* ou *canastas* em espanhol) chiquitanos feitos com broto de buriti para a Assembléia de Afirmção Étnica, em 21/04/2007 (Porto Esperidião - MT).

Como artistas, os Chiquitanos estão entre a progressão e a circularidade. Não se trata de um círculo vicioso onde a violência da interpretação³²⁶ determina a estética, mas de uma redundância de interpretação porque a arte chiquitana brota da sua vida neste universo missionário e deve ser interpretado a

cada momento dentro da história de cada *pueblo*³²⁷. O tempo humano é pensado como uma articulação da experiência do tempo vivido num “tríplice presente” o que leva em

³²⁶ Onde a concordância é imposta a força à discordância de nossa experiência do tempo ou o contrário.

³²⁷ “Se não existe experiência humana que não seja já mediatizada por sistemas simbólicos e, dentre eles, pelas narrativas, parece não dizer, como o fizemos, que a ação está em busca de narrativa” (Ricoeur, 1994: 114). A categoria *verstricktsein* expressa que está emaranhado nas histórias da vida, está na voz passiva para ressaltar que a história acontece a alguém antes de ser narrada. Isso revela uma estrutura pré-narrativa da experiência humana. “Narrar, seguir, compreender histórias é só a ‘continuação’ dessas histórias não ditas” (Ricoeur, 1994: 116). A história dos Chiquitanos

consideração o caráter propriamente dialético das relações. “É preciso antes, ver aí um ‘círculo saudável’ no qual os argumentos apresentados nas duas vertentes do problema socorrem-se mutuamente” (Ricoeur, 1994: 117). De alguma forma, o esforço de colocar a data nas colunas quando eram moldadas como obras de arte e trocadas era um esforço para narrar esta história de amor por Santa Ana e seu *pueblo*.

Os atos de leitura da arte são os vetores da aptidão da intriga de modelar a experiência e o dinamismo próprio do ato configurante num determinado momento da história. As linhas paradigmáticas do escritor permitem ao leitor reconhecer as regras que “regulam a capacidade da história de se deixar seguir³²⁸” (Ricoeur, 1994: 117).

Além de um texto científico, desejo também fazer desta tese uma pequena obra de arte. O leitor do texto, o apreciador da escultura ou da pintura ou o executor de uma música barroca chiquitana é que conclui a obra narrativa preenchendo os espaços vazios com sua imaginação e sua narrativa. “Se a tessitura da intriga pode ser descrita como um ato do juízo e da imaginação produtora, é na medida em que esse ato é a obra conjunta do texto e de seu leitor” (Ricoeur, 1994: 118).

Assim também a antropologia pode fazer a mediação entre as diferentes formas narrativas dos discursos chiquitanos nos encontros, nos seminários, nas assembléias e nos congressos através dos seus artefatos e dos rituais de representação que fundem horizontes e refiguram o que lhes são próprios, pela recepção e transmissão dos mesmos.

Neste caminho da narratividade estas refigurações da experiência temporal pela tessitura da intriga como referências são importantes. A obra de arte entra no campo da *comunicação*³²⁹ pela leitura ou emoção estética dos que a produzem, apreciam e/ou a compram. Diante das diferentes obras de arte, o discurso marca a entrada no campo das referências que remetem aos seres representados nas obras esculpidas, pintadas ou bordadas, como o faz com todo cuidado a esposa de Don Lucho, Dona Lorenza Soriocó e outras senhoras do taller de artesanía de Santa Ana.

“Tal é a pressuposição ontológica da referência, à pressuposição refletida no interior da própria linguagem como um postulado destituído na justificação imanente. A linguagem é por si só da ordem do Mesmo; o mundo é seu Outro. A atestação dessa alteridade pertence à reflexividade da linguagem sobre si mesma, que, assim, sabe-se no ser a fim de *referir-se ao ser*” (Ricoeur, 1994: 119-120).

A aptidão para comunicar o que os Chiquitanos levam dentro de si e a capacidade de referência para a recepção dos textos estão presentes nas obras de arte em geral. “O que

perdedores e vencidos merece também ser contada. “Contudo, a prioridade dada à história ainda não contada pode servir de instância crítica contra qualquer ênfase no caráter artificial da arte de narrar” (Ricoeur, 1994: 116).

³²⁸ “Seguir uma história é atualizá-la na leitura” (Ricoeur, 1994: 118).

³²⁹ “O que é comunicado, em última instância, é, para além do sentido de uma obra, o mundo que ela projeta e que constitui seu horizonte” (Ricoeur, 1994: 119).

um leitor recebe é não somente o sentido da obra, mas por meio de seu sentido, sua referência, ou seja, a experiência que ela faz chegar à linguagem e, em última análise, o mundo e sua temporalidade, que ela exhibe diante de si” (Ricoeur, 1994: 120).

Mesmo que “concretas” as obras de arte em geral, para as obras literárias haveria uma “ilusão referencial” mais explícita: “encerra-se a literatura num mundo em si e quebra-se a ponta subversiva que ela volta contra a ordem moral e a ordem social. Esquece-se de que a ficção é precisamente o que faz da linguagem este supremo perigo” (Ricoeur, 1994: 121). Dito de outro modo, a toalha bordada parece não ter o seu lugar dentro do espaço da igreja de Santa Ana (é para o altar!), nem o sacrário guardado todo o ano para ser colocado num momento especial da Quinta Feira Santa nem o outro sacrário que está na sacristia para guardar as coisas da missa, mas tem um desejo de valorizar a Eucaristia, o que está marcado pela visibilidade destes recursos artísticos, mas que está além deles.



Os Chiquitanos ajeitam um sacrário para o Santíssimo na lateral esquerda da nave principal da igreja Santa Ana de Velasco. Depois da Santa Ceia da noite o Santíssimo é depositado dentro deste sacrário. As flores tanto da arte na toalha em vermelho como do sacrário dourado e das flores de maracujá que são feitas com mica (em cor prata) ao fundo. O sacrário também está ornado em alto relevo com flores diversas folhadas na cor de ouro (Quinta-feira Santa, Santa Ana, 01/04/2010).

A leitura ou interpretação das obras de arte recolocam o problema da fusão dos horizontes de dois mundos, do texto e do leitor, da escultura, da pintura ou do cantante e da música que é recebida pelos expectadores. Os textos poéticos e as obras de arte em geral falam do mundo através de referências metafóricas não descritivas, mas este texto antropológico possui no seu bojo a etnografia do mundo chiquitano que encontrei desde Santa Ana até Vila Nova Barbecho.

O mundo (*welt*) é mais que o ambiente (*umwelt*): “diria que, para mim, o mundo é o conjunto das referências abertas por todos os tipos de textos descritivos ou poéticos que li, interpretei e

amei” (Ricoeur, 1994: 122). As obras de arte não são as sombras da caverna (*eikôn*) de Platão, não são imagens enfraquecidas da realidade, mas arte a ser apreciada: “as obras de ficção só pintam a realidade aumentando-a com todos os significados que elas próprias devem às suas virtudes de abreviação, de saturação e de culminação, espantosamente ilustradas pela tessitura da intriga” (Ricoeur, 1994: 123).

A função de *refiguração* pela arte é de conceder um acréscimo à visão empobrecida do cotidiano “é o de uma hermenêutica que visa menos restituir a intenção do autor por trás do texto que explicitar o movimento pelo qual um texto exhibe um mundo, de algum modo perante si mesmo” (Ricoeur, 1994: 123). Narrando histórias, compondo músicas ou dançando, pintando ou esculpindo a madeira, ornamentando os túmulos etc, os autores fazem e refazem seus mundos.



Cobertura do *santo sepulcro* enfeitado com flores pelas mulheres. Depois de retirar o corpo de Jesus da cruz na Sexta-feira Santa em Santa Ana, será depositado neste sepulcro e será levado em procissão pelas ruas do *pueblo* (02/04/2010). Também são as mulheres que moldam em forma de útero os túmulos e os adornam com flores e velas para elevar a pessoa que morreu aos céus, iluminar seu caminho.

Entre os esquecimentos e lembranças, a linguagem humana permite recordar e narrar esta “memória compartilhada” (Ricoeur, 2000: 163) dos Chiquitanos, em redes de comunicação como acontecia na *Romería de Santa Ana*, uma espécie de “etnografia da duração” através dos fragmentos vividos que tornam-se lembranças nos jogos da memória individual ou coletiva (Eckert et Rocha, 2005; 2009).

Nas várias etapas das construções das igrejas dos *pueblos misionales* houve maior ou menor influência dos índios Chiquitanos na estética de suas pinturas murais, na composição e interpretação das músicas, nos ornamentos em geral. Nas reformas das igrejas foram acrescentadas camadas diferentes de gostos estéticos que os restauradores encontraram sobrepostos. Em Santa Ana, em nenhum momento parece que houve algum

controle dos jesuítas, pois a igreja foi construída depois da expulsão, mesmo as pinturas sobrepostas indicam que houve espaço para a liberdade e a criatividade indígena nos desenhos das colunas e paredes, dos mantos e tantos outros detalhes originais destas igrejas missionais que mereceria estudos aprofundados.

O artista re-significa seu mundo na sua dimensão temporal e espacial e, na medida em que contar suas histórias e refazer suas ações segundo o convite do poema ou do ritual a executar a música ou gerar uma escultura de uma imagem de Santo ou outras esculturas mostram a possibilidade de recriar este mundo que o cerca.

Estas narrativas possuem seus referenciais e pretensão de verdade que é semelhante a toda obra de arte, mesmo na sua diversidade. Assim amplio a intuição de Ricoeur para todas as obras de arte, não só literárias, mas também para este texto antropológico. Sei que há “inegável assimetria entre os modos referenciais da narrativa histórica e da narrativa de ficção. Só a historiografia pode reivindicar uma referência que se inscreve na realidade empírica, na medida em que a intencionalidade histórica visa acontecimentos que efetivamente ocorreram³³⁰” (Ricoeur, 1994: 124-5).

Uma dimensão do tempo chiquitano aparece nos vestígios encontrados nas suas obras de arte que a historiografia refigura e outras tantas dimensões temporais podem ser encontradas nas narrativas míticas da proximidade de cada devoto com os Santos. Muitas histórias de Jesus, da Virgem Maria, de São Pedro, São João Batista e outros Santos podem ser escutadas durante o ciclo litúrgico em Santa Ana. A perspectiva da emoção estética diante destas obras de arte que perpassam o tempo e o espaço auxilia a pensar “a eternidade e a morte” (Ricoeur, 1994: 131) e enfeitam também os túmulos. Os Chiquitanos relacionam-se com as imagens dos Santos familiarizando-os, tornando-os membros de sua família, apropriando-se delas. Por isso rezam, fazem novenas e festas para os Santos patronos e patronas.

As sociedades de pequena escala como Santa Ana e as comunidades chiquitanas da fronteira são criativas e trabalham as formas narrativas e expressivas dos seus membros em forma de mimese que leva em conta as estruturas tradicionais que se inter-relacionam para que a obra de arte tenha inteligibilidade através do tempo. Assim os Chiquitanos falam dos Santos e *hitchis*, dos elementos da natureza de forma harmoniosa, trabalhando-os no seu dia a dia para terem vida boa.

³³⁰ Este passado chiquitano só pode ser atingido no presente através de vestígios: “É preciso dizer, de um lado, que essa referência por meio de vestígios retira algo da referência metafórica comum a todas as obras poéticas, na medida em que o passado só pode ser reconstruído pela imaginação; por outro lado, o que ela lhe acrescenta, na medida em que é polarizada pelo real passado. [...] Neste sentido, a ficção se inspira tanto na história quanto a história na ficção. É esta inspiração recíproca que me autoriza a colocar o problema da referência cruzada entre a historiografia e a narrativa da ficção” (Ricoeur, 1994: 125).

Parece-me que os Chiquitanos concebem uma diferença de grau entre plantas animais e seres humanas e não de natureza. A antropologia criou sistemas classificatórios que contemplam os diferentes modos humanos de se identificarem e se distinguirem do mundo não humano, ou seja, as diferenças entre cultura e natureza são elaborações humanas do ocidente tardio. Um deslizamento de perspectiva moderna está na linguagem que fala em *meio ambiente* em vez de *natureza*. “O século XIX enterrou a Deus; o século XX apagou o ser humano e o século XXI fará desaparecer a natureza?” (Descola, 2005: 97). Este alerta de Descola leva-me a pensar nos Chiquitanos que reelaboram sua experiência espiritual que dá sentido às suas vidas.

Os Chiquitanos estabelecem semelhanças e diferenças entre o que pensam que são e o que pensam que são os outros indígenas ou seres da natureza. O ser humano “se identifica com as coisas e as coisas consigo mesmo tendo ao mesmo tempo o sentido das diferenças e das semelhanças que estabelece” (Mauss, 1974: 130). As fronteiras disputadas entre a natureza e a cultura estão presentes nas representações chiquitanas de atributos humanos aos animais, às plantas, às obras de arte ou, de forma diferente, atributos divinos às obras de arte, quando imagens de Santos ou outros “seres” como os *hitchis* que os Chiquitanos representam através de sua arte.

A estética universal só pode existir a partir do particular de cada obra de arte. Os estudos da arte primitiva estão associados a analogias entre antropologia da arte e antropologia da religião porque no passado a arte era considerada mais claramente como religiosa³³¹. Esta herança foi sendo escondida, trata-se de uma atitude do funcionalismo estrutural própria do ateísmo metodológico³³² (Berger, 1967: 107). “O estudo da estética está para o domínio da arte como o estudo da teologia está para o domínio da religião” (Gell, 1992: 41).

O equivalente do ateísmo metodológico no domínio da antropologia das religiões é o *methodological philistinism*³³³ ou a Estética no domínio da arte. Porém, muitos pesquisadores têm “sacralizado a arte: a arte é realmente nossa religião” (Gell, 1992: 42). Observando os devotos Chiquitanos diante das imagens dos Santos que aqui concebo como obras de arte, vejo que os Chiquitanos os concebem como outros sujeitos, estão

³³¹ A religião mostra-se nos teatros, livrarias, galerias de arte onde representantes religiosos são pintores, poetas, os teólogos são os críticos dos dogmas com estética universal, alguns antropólogos são jesuítas, pais de santo, xamãs ou pajés. Assim as estéticas das obras de arte chiquitanas são profundamente religiosas porque o mundo chiquitano é religioso.

³³² As ciências da religião pautaram-se pelas normas das ciências sociais e o aporte das formulações teóricas dos fundadores da sociologia que trazem na bagagem o “ateísmo metodológico”, e provisoriamente omito declarações acerca da existência ou mesmo da ação dos seres sobrenaturais para não deixar que estes sejam meus critérios na escolha do objeto de estudo. Trabalho os rituais enquanto projeções humanas, mas “fenômenos sociais” que indicam algo do *eterno*.

³³³ Relativo a filisteu, grosseiro, consiste em tomar uma atitude de indiferença resoluta diante dos valores estéticos das obras de arte.

muito além da arte. Penso que os artistas e os estudiosos da arte cultuam, de outra forma, a Arte, especialmente a arte indígena, e, “aplicar à arte um grau de rigor e objetividade que nós estamos perfeitamente preparados para contemplar quando vier da religião e política, obriga-nos passar pelo fenômeno da arte num espírito filistino contrário aos nossos sentimentos mais íntimos” (Gell, 1992: 42).

Esta aproximação das obras das mãos e mentes dos Chiquitanos quer mostrar parte de sua cosmovisão finamente elaborada. Outras possíveis aproximações da arte como o poder de marcar distinções sociais (Bourdieu, 1968), como iconografia (Panofski, 1962) e iconoclastia (Latour, 2008), todas formas de escrita da experiência humana, falham porque não possuem uma compreensão simbólica.

“Nós temos, todavia, que reter a capacidade da aproximação estética para iluminar as características objetivas específicas do objeto de arte como um objeto, mais que como um veículo de estranhas mensagens sociais e simbólicas, sem sucumbir na fascinação que todo objeto de arte exerce na mente harmonizada para as suas propriedades estéticas” (Gell, 1992: 43).

III.1.2.3 – As técnicas artísticas chiquitanas

Taller de artes, pinturas e esculturas em madeira (cedro) San Pablo criado por ocasião da restauração dos templos chiquitanos que se tornou referência mundial da Chiquitania pela produção em arte sacra (San Miguel, 01/01/2007).

Considero Arte como fruto de um sistema técnico, por isso é possível pensá-lo como um componente da tecnologia. “Nós reconhecemos trabalhos de arte como uma categoria, porque é fruto de um processo técnico” (Gell, 1992: 43), no qual os artistas são peritos. Porém não é só isso, também possuem a inspiração do artista. ‘Por isso não é este processo técnico em si que me interessa, mas a relação dos



Chiquitanos com as obras de arte. Assim as obras de arte tornam-se “belas” segundo a estética de cada povo. O que há de fascínio nas esculturas, óperas, pinturas, histórias chiquitanas?

O mesmo Taller em momentos diferentes produz imagens diferentes conforme as encomendas, um trabalho que possui o aspecto da profissionalização a partir da restauração dos templos por Hans Roth e de sobrevivência com o suor do próprio rosto com o apoio financeiro de ONGs relacionados com a Igreja Católica. Aqui me interessa a elaboração artística e o reconhecimento que os artistas desejam neste trabalho que fazem quando mostram e falam de suas obras de arte com emoção. No *Taller Hermanos Guasasi* de San Ignacio, Walter Guasase explicou-me que cada obra é única, pode-se reconhecer o artista nos traços da obra que sai de suas mãos e do seu coração. Assim também o Plan de Rehabilitación Integral de Santa Ana de Velasco pensou a restauração de todo o *Pueblo*, do templo, das casas familiares, da música, artesanato para que o conjunto todo tenha sustentabilidade com os Grupos de Trabajo Mancomunado, a famosa e tradicional *minga* entre os Chiquitanos.

Taller de artes de San Miguel. Esculturas em madeira de Apolo e Venus. Ao lado imagem de rosto feminino ressaltada dentro de um tronco seco na entrada do Taller (28/10/2010).



“Eu considero a várias artes – pintura, escultura, música, poesia, ficção e assim por diante – como componentes de um vasto sistema técnico frequentemente irreconhecível, essencial para a reprodução das sociedades humanas, que eu quero chamar a tecnologia do encantamento” (Gell, 1992: 43).

Assistir a um concerto nas igrejas dos Chiquitanos ou apreciar as esculturas de Santos em madeira de cedro (*tananakarch*) presentes, ou o conjunto traz um encantamento indescritível. Leva a pensar no modo como essas esculturas foram feitas e na capacidade das crianças e jovens de executar com grande emoção estética aquelas músicas que ouvimos. O acesso aos olhos e aos ouvidos das obras de arte parecem entrar para outras dimensões, mas percebo que os outros sentidos participam de forma indireta também. Don Lucho explicou como aprendeu a tocar violino para ser Maestro de Capilla na Romaria de Santa Ana de 2011: “Se me lo entró la música!”

“Como um sistema técnico, a arte é orientada através da produção de conseqüências que resultam da produção destes objetos. O poder dos sistemas dos objetos de arte nos processos técnicos pode ser personificado objetivamente: a *tecnologia do encantamento* está fundada no *encantamento da tecnologia*. O encantamento da tecnologia é o poder que os processos técnicos possuem de jogar fórmulas mágicas sobre nós para nós vermos o mundo real numa forma encantada” (Gell, 1992: 44).



Cenas que mostram o início da Missão de Chiquitos e o martírio de 3 jesuítas, associados ao martírio de São Pedro e Jesus Cristo (igreja San Francisco Javier, foto de 31/12/2006).

O encantamento da arte parece ser imanescente em todos os tipos de atividades técnicas dos artistas. As igrejas missionais chiquitanas que foram tombadas como patrimônio da humanidade são protótipos do encantamento da arte chiquitana. Foram feitas para causar admiração no fiel espectador e, de certa forma, enfraquecer os aspectos aborígenes da religiosidade anterior à Missão, uma espécie de *guerra psicológica com eficácia mágica* sobre os índios utilizada pelos jesuítas que não deixaram de participar do processo colonizador. Os efeitos visuais que produz, ou as “mirações” espirituais finas nelas mesmas, associadas às músicas tocadas pelas orquestras “são interpretados como evidência do poder mágico³³⁴ [...] que pode despojar o espectador de sua razão” (Gell, 1992: 46). Diante desta grandiosidade, a adesão dos índios era progressiva e pediam o batismo.

³³⁴ Eu diria que este processo mais que mágico, é simbólico e espiritual, pois o mágico não tem sentido nem direção além de ser uma categoria desclassificatória dos rituais.



Pias batismais encontradas ao lado esquerdo das igrejas de San Francisco Javier, com o círio pascal (foto de 01/01/2007) e a imagem de São João Batista sobre a pia batismal em San Rafael (28/07/2010).



Lateral externo da Igreja de Santa Ana ornada com pinturas de flores e ladrilhos onde estava a sala anexa para o batismo, local do antigo batistério que não foi restaurado em 1997-2001. Somente ficou a porta e os pilares “no tempo” indicando o local (foto de 02/04/2010).



O autor mostra então o *Efeito-Auréola da “dificuldade” técnica*, como seu ponto de vista demarcado. No caso dos músicos que se envolvem até a alma e se aperfeiçoam na Orquestra de Santa Ana como os talhadores das imagens dos Santos chiquitanos, o processo técnico para entalhar a madeira e entalhar a personalidade produz um ser que tem agência, se relaciona e age sobre as pessoas e entre as pessoas.

Colunas, teto e paredes pintadas com motivos chiquitanos em San Francisco Javier (31 de Dezembro de 2006).

Um festival de música chiquitana é uma exposição artística como uma igreja chiquitana, “explicável somente em termos mágicos”, produzida por meios técnicos

sim, mas principalmente pela inspiração do encanto que envolve as crianças para se dedicarem à música e tirar dos instrumentos os sons harmônicos. Assim “no seu processo de tornar-se a fonte de poder sobre nós de cada objeto” (Gell, 1992: 46) também está o poder do

artista de fazer *sonar la música* através de instrumentos técnicos. Estou trabalhando paralelamente a música e as esculturas para exemplificar a complexidade da arte chiquitana para atingir todo o ser humano em todos os sentidos, ou seja, aperfeiçoa a obra de arte, mas também santifica o artista.

Nas igrejas chiquitanas que estamos analisando, a tecnologia do encantamento também acompanha o encantamento da tecnologia, pois as trocas entre desejos e objetos são visíveis neste mundo religioso experimentado como *tremendum*. A possibilidade da experiência dos objetos

“... é igual a criar objetos com nossa consciência dos objetos das impressões sensitivas. Na mesma direção, a possibilidade do desejo é a possibilidade dos objetos do desejo. O objeto que é formado e caracterizado por sua separação do sujeito, o qual, ao mesmo tempo estabelece-se e procura tornar-se por seu desejo, é para nós um valor” (Simmel, 1979: 66).

Interessa-me aqui o tipo de *efeito-auréola de resistência* e de adesão que produz o valor (o *kula* para os Trobriandeses, a harmonia musical e as imagens dos Santos ou do Cristo para os Chiquitanos) a partir das obras de arte que produziram e que permaneceram nas igrejas como propriedade coletiva, por isso mantidos com grande esforço e cuidados depois da expulsão dos jesuítas. Percebi que os Chiquitanos possuem grande respeito pelo recebido no tempo da Missão e expressam isso de formas formais no dia a dia de cumprimentar, de servir alimentos, de rezar e outros aspectos que lhes merecem o qualificativo de tradicionais. Desejam as imagens dos Santos como obras de arte porque possuem enorme significado nos altares familiares como patronos, “totens” ou “hitchis”. São itens de troca ou venda para os artistas logo que a produziram (item 3.2.1.6). preferem que seja sob encomenda porque já é feito com esta intencionalidade, mas depois que a pessoa manteve relação com a imagem do Santo, já não se pode vender, é doada de geração em geração para alguém que fará a festa.

“Mas eu penso que o poder peculiar das obras de arte não reside nas obras de arte *em si*, e são os objetos em si que são comprados com sua alma. Seu poder reside no processo *simbólico* que provocam no observador, e possuem características *sui generis* que são independentes dos objetos mesmos e o fato deles serem adonados e trocados” (Gell, 1992: 48).



Encontrei na Romaria de Santa Ana de 2011 numa família pobre a herança que me encantou: parte da imagem de Cristo amarrado na cruz e a imagem de Santo Antônio com origem imemorial, ambas em madeira de cedro.

As cruces plantadas nas praças e nos caminhos chiquitanos são de aroeira para durar muito, mas um dia apodrecem e são cuidadosamente substituídas. Possuem história que são recordadas e identificam os *pueblos* e as pessoas que a fizeram. Alguns dados a respeito do *Sermón para la Cruz* que é feito no dia 3 de Maio foram escritos por Don Januario Soriocó Paticú, 1º Maestro de Capilla de Santa Ana, auxiliaram-me a compreender o modo de compreender o sentido da cruz entre os Chiquitanos. A cruz é sagrada, a veneram de modo especial quando estiver associado à imagem de Jesus, é um sinal de salvação acolhido, por isso fazem o sinal da cruz sobre seus corpos frequentemente, quando vão rezar. O próprio Jesus Cristo, na porta da Igreja, explica que a cruz é a chave para abrir a porta da casa do Pai:

“El sermonero saluda al público.

Llegamos el día para la Santísima Cruz. Una Santa llamada Elena, lo avisó a los apóstoles que hay una flor muy dulce, su olor, buen remedio. Con esta flor, curó a su hijo, quedó sano.

Se fueron los apóstoles: primero San Bartolomé lo cavó, no es la Cruz; segundo le tocó a San Pablo, lo cava, no es también; le toca a San Andrés, [él encuentra] la Cruz, porque cuando murió Jesús, los enemigos lo enterraron la cruz. La flor que nació dulce es de las llagas de Jesús, cuando cavaron la Cruz, San Pedro lo levanta y dice: ‘Hijos míos, esta es la Cruz donde murió nuestro Señor Jesucristo!’ Ángeles canten (Vexilla regis).

Con la Santísima Cruz se fueron al pueblo Jerusalén; primero hicieron procesión con la Cruz. Estaba nuestro Señor Jesucristo en la puerta de la Santa Iglesia, y dice: ‘Hijos míos, esta es la Cruz, la llave para la casa de mi Padre, cuando vayan al cielo para gozar para siempre. Su alegría no tendrá fin, es para siempre’.

Amén. Jesús, María y José”.

O estabelecimento sucessivo dos sacristãos, dos líderes de comunidade que cuidam das igrejas em forma de *cabildo* e dos *maestros de capillas* na Chiquitania é parte desse modo chiquitano de ser cristão no nível comunitário, também nos espaços da igreja, porque participam de uma sociedade ainda meio teocrática. Quando trazem os oratórios para um lugar de destaque nas casas das famílias, reproduzem a fé recebida no espaço mais público, da cruz no centro da praça e na igreja. Um detalhe que mostra como os Chiquitanos foram criativos na condução de sua fé é que possuem seus altares domésticos, batizam os filhos e posteriormente pedem ao padre para “echar óleo” que significa confirmar a missão do batizado com o óleo do batismo e do crisma e a oficialização com registro no livro de batismo que fica na Paróquia e, para muitos na Bolívia é única fonte reconhecida para tirar os documentos para aposentadoria. Quando preparam a Missa nas casas sempre põem o altar como se fosse o altar doméstico dos seus Santos, ou seja, encostado na parede e não no meio da sala para que o padre possa se colocar atrás do altar.



Também em suas novenas, rezam sempre diante do altar, falando com os Santos!

Devoção de Dona Elena Chue a Jesus na cruz na capela Nossa Senhora de Fátima, Vila Nova Barbecho em 3/05/2007.

“A resistência que as obras de arte oferecem, e que criam e sustentam este desejo, é para ser possuído num modo mais intelectual que no sentido material, mesmo que eu tenha a dificuldade de abranger mentalmente este *tornar-se ser internamente* como

objeto neste mundo acessível a mim por um processo técnico, mesmo que transcenda minha compreensão, eu sou forçado a construir o processo como mágico” (Gell, 1992: 49).



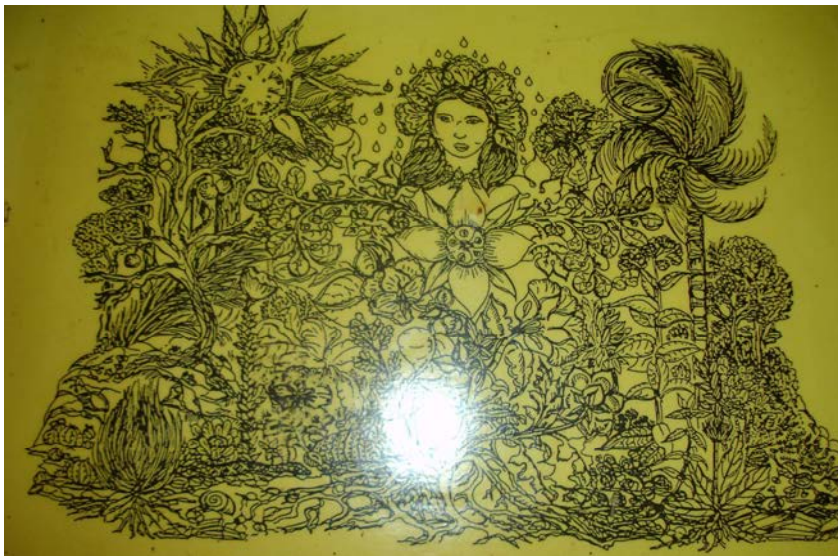
Foto das flores no andor que leva o Menino Jesus (Niño Ramos) aos 12 anos para o Templo de Jerusalém na manhã de Domingo de Ramos (foto de 04/04/2010). Este Menino é colocado no andor, com Maria, sua mãe e Santa Ana sua avó para sair na procissão da festa patronal de Santa Ana.

Os Chiquitanos já trabalhavam as madeiras muito tempo antes dos jesuítas, faziam casas, arcos, pontas de flechas, caixas e outros instrumentos artísticos. O artista como um xamã ou um pajé com técnicas misteriosas, com seu poder de fascínio e o seu prestígio, pode colocar seu poder nas pinturas e nas esculturas, porque consegue retirar de uma madeira os seres visíveis, anjos, santos, animais e plantas, ou mesmo fazem soar os instrumentos musicais em liturgias solenes. Isso produz um efeito de encantamento nos Chiquitanos. As madeiras tradicionalmente já possuem agência de forma palpável pelo seu modo de crescer e oferecer flores e frutas, visível também nas propriedades de cada espécie vegetal. Depois essa madeira pode ser também esculpida e ser dourada, prateada com mica ou pintada com outro material. Assim as imagens ganham mais encantamento, os pigmentos coloridos podem ser aplicados à superfície da madeira e do corpo e tornar um conjunto de substâncias diferentes, nas estampas da cultura que se manifesta pela maneira como se faz e pelo que é desenhado. A experiência estética produz sobre o expectador da arte uma reflexão sobre o processo espiritual que é exercido dentro da música, da pintura ou da escultura. O milagre técnico da transubstanciação de sons em música, dos pigmentos que produzem cores na madeira e outros elementos possuem um sentido novo quando associado ao Santo “presente em pessoa”, naquela imagem específica que passa a fazer parte da família ou da comunidade. “Este milagre técnico precisa ser distinguido do processo meramente misterioso: é miraculoso porque é ação da agência humana e ao mesmo tempo pela agência que transcende o senso normal da própria-posseção do espectador” (Gell, 1992: 49).

A alquimia envolvida na escultura, na pintura ou na música, na filmagem e na fotografia está oculta à faculdade dos instrumentos técnicos que estendem um poder sobre as “almas” dos que foram captados nas representações artísticas ou nas fotos, ou seja, o Santo é também a imagem para a qual o Chiquitano tem devoção, mas também é mais do que esta mediação. A habilidade de capturar as feições de alguém nas imagens com um poder oculto do pintor, do escultor ou do músico é que leva a transcender o momento e as circunstâncias que levam à satisfação interior do artista que se sente aproximado do mundo dos Santos de forma diferente dos outros devotos. Pude observar que os artistas em San Miguel, Santa Ana e San Ignacio são também devotos e se envolvem nas festas de seus patronos. A igreja torna-se um lugar para os Chiquitanos transcenderem seu dia a dia e ali vivem sua fé, sua espiritualidade que está também no que produzem. “Reconstruindo o processo que traz a obra de arte à existência, é necessário colocar a agência criativa do poder da coletividade rondando o seu próprio background que transcende sua própria, em cujo nome o artista exercita sua técnica magistral” (Gell, 1992: 52).

É a madeira moldada nas mãos chiquitanas para formar imagens, colunas, igrejas, cruzeiros etc. É o barro moldado para imagens *tinajas* (potes de todo tipo), as casas, igrejas e os túmulos etc. O madeiro no qual foi pregado Jesus Cristo é o símbolo inicial de cada uma das Missões. Ainda nos nossos dias os Chiquitanos continuam iniciando suas comunidades colocando uma cruz no centro da aldeia ou recolocando no local onde estavam quando iniciaram cada *pueblo misional*. Quando começaram a fazer imagens dos santos com o cedro e esculpir as colunas e altares das igrejas, os Chiquitanos tiveram um acréscimo na sua experiência de uso da madeira. Contudo, não começaram as coisas ali, o diálogo que tinham tradicionalmente com os donos das árvores se aprofundou e as imagens passaram a ter uma força especial no seu modo de se conceber pessoa e se relacionar com os Santos, com as igrejas que são os centros das cidades-santuários. Os turistas vêm para ver a igreja e isso produz um valor diferente também na experiência da população local. Existe uma relação com os Santos entre os Chiquitanos como se fossem realmente pessoas, parte da família. Também o cuidado com as imagens que trazem desde o tempo dos jesuítas com grande esmero mostra um lugar especial destes que fazem parte agora da cosmologia chiquitana.

No Domingo de Ramos em Santa Ana poderia-se pegar um dos jegues que existem aos montes andando pelo *pueblo* e treiná-lo para que alguém no lugar de Jesus o monte na procissão de Ramos, de forma a tornar mais viva a procissão, para mim estaria mais harmoniosa com a cultura local. Os Chiquitanos nos *pueblos* usam os jegues para montar e trazer as cargas dos chacos (chácaras). Mas pediram ao escultor Juan Pará para fazer uma imagem do burro sobre um carrinho e colocar a imagem de Jesus que estava deitado no



sepulcro sobre este burro de madeira para vir em procissão de Betânia.

Quadro do Museu de Santa Ana (19/03/2011). No letreiro anexo está a menção dos espíritos protetores: *hitchis* dos animais *henaschirsch-tí* (Riester, 1976: 152); e das plantas cultivadas no chaco *toírsch*, conforme

Riester (1976: 153); e das plantas em geral *nyrch* (conforme Don Lucho em 12/01/2012). Os *hitchis* seriam uma espécie de vultos (*jakotásch*) que aparecem às mulheres como um *rapaz guapo* e aos homens como *senhorita guapa* (Riester, 1976: 151).

III.1.2.4 – O efeito da arte na sociedade chiquitana

“El turismo es una forma de valorar los Chiquitanos a través de los otros” (Ricardo Ortiz Gutierrez, secretário de turismo de San Ignacio de Velasco).

Os diferentes mecanismos de “produção de pessoas” podem ser associados aos mecanismos de reprodução das esculturas. Nos diferentes momentos de trabalho de campo tive a oportunidade de ver os Chiquitanos falarem com as imagens como se elas estivessem mantendo uma relação de intimidade familiar com os Santos ali representados, ou melhor, a imagem é o próprio Santo que tem “poder” de resolver o problema apresentado. Ele está ali junto de Deus e o modo de se ajoelhar, falar, pegar a imagem e levá-la até a cabeça é feito com alta concentração e devoção.

Como disse, as obras de arte são personalidades especiais entre os Chiquitanos e possuem sua *eficácia simbólica* (Claude Lévi-Strauss) porque fazem parte de um sistema de comunicação. Porém não são simplesmente símbolos porque as pessoas acreditam, por isso possuem um efeito de encantamento. Passamos então ao esquema fundamental de transferência entre a produção de arte e o processo social de relação com os “objetos” produzidos. O primeiro domínio é ritual e os objetos de arte são produzidos para mostrar nas ocasiões sócio-políticas e religiosas que o poder está sendo legitimado pela associação de várias forças sobrenaturais. Num segundo domínio, os objetos de arte seriam produzidos no contexto cerimonial ou de troca comercial e teriam um efeito concreto no bolso do artista (cf. item III.1.2.6).

No livro organizado pelo Robin Wright (1999), elaboram-se várias versões desta apropriação indígena do cristianismo como formas de “transformar os deuses”. “Isto é, não é o olho rudimentar ou a instabilidade da visão que fascina, mas o fato do artista produzir tais objetos no qual se encontra o poder de despertar tais efeitos surpreendentes” (Gell, 1992: 56). A atividade técnica



que vai junto com a produção de um objeto de arte não é somente a fonte do prestígio como um objeto, mas principalmente a fonte desta eficácia no domínio das relações sociais num esquema fundamental de transferência a todos os domínios da produção de arte, quer dizer, “processos técnicos de criação de obras de arte envolvem a produção de relações sociais, via arte” (Gell, 1992: 56).

Foto de João Paulo Mendes Monteiro diante do altar pagando a promessa na festa de São Sebastião, 20/01/2008.

Por exemplo, Paulo da foto acima, está cumprindo a promessa feita a S. Sebastião por sua mãe Manoela quando pequeno. S. Sebastião foi amarrado no tronco e por isso associado a Jesus Cristo na cruz, protege contra as pestes e cura as feridas porque foi flechado, mas foi milagrosamente curado. Por isso também é capaz de retirar do corpo humano o mal feito. O pajé Lourenço disse que se pode usar espinho e laço vermelho para fazer o mal: amarra a cinta vermelha na vela acesa ou em Santo Antônio para conseguir algo perdido. Don Lucho contou-me que um menino que fugiu de Espírito e estava indo para Santa Ana pelo caminho missional “foi amarrado na vela acesa” quando sua avó acendeu uma vela, fez uma oração para trazer o neto de volta e amarrou uma fita na vela. Assim o menino já não podia avançar e voltou para casa.

Assim o encantamento da tecnologia é a eficácia espiritual e técnica, uma idéia de *espírito*³³⁵ como um complemento incerto que não quer dizer o oposto de conhecimento, mas como mostrou Carlos Fausto na sua etnografia (2001), é o poder que os “brancos” tiveram para encantar os índios Parakanã. No nosso caso, as imagens, as igrejas construídas pelos Chiquitanos e os jesuítas também tiveram o poder de encantar os próprios jesuítas e Chiquitanos nos cultos celebrados nestes locais, pois eles intuía que poderiam ter vida melhor permanecendo na Missão, por isso se apropriaram dos “deuses” católicos transformando-os, mas também os *hitchis* como *patronos* dos lugares. Nesse sentido, é claro que todos os rituais católicos, santos, instrumentos, etc, introduzidos e absorvidos são importantes para a religiosidade e a vivência das comunidades chiquitanas na fronteira.

Os Chiquitanos são “assimilados” na Missão de Chiquitos segundo a relação de mestre e aluno, mas também na relação patrão-empregado. Os padres representam a dupla condição de “mestres” e “patrões”, dotados de alguma forma de potência predatória. Os Chiquitanos foram colocados na posição de *xerimbabos* (aprendizes) e foram transformando as relações predatórias em cuidado e proteção. A estratégia chiquitana de resiliência pensada as vezes como submissão é o seu modo de alcançar o mestre, o patrão ou o dono, ações próprias de quem cuida e alimenta seus filhos-*xerimbabos*. Seguindo a lógica do texto, poder-se-ia também dizer que os jesuítas foram conquistados para a proposta dos Chiquitanos, trata-se de uma relação de troca. Aqui não quero fazer uma análise social destas relações, somente quero ainda aplicar no nível religioso esta relação com os patronos das comunidades, pois cada comunidade chiquitana se esmera em acolher seu patrono e ter sua imagem para protegê-la e fazer sua festa.

³³⁵ Uma tradução para espírito pode ser *hitchi*, contudo tenho presente que os conceitos possuem sua história e não se equivalem, ou melhor, toda tradução é uma traição!

A maneira como os Chiquitanos se relacionam com as imagens dos Santos é ilustrativa. Param diante da imagem, ajoelham-se, falam com ela, beijam-na e a elevam até o alto da cabeça, até a coroa onde recebeu o óleo do crisma. Levam São João para batizar no rio na noite do dia 23 para 24 de junho e depois vão passar descalços por cima das brasas da fogueira de São João e que anuncia seu nascimento. As pessoas que estão carregando a imagem de São João a levam primeiro para a “batizar” (lavada na água que passava pela imagem e era recolhida com devoção como água benta para lavar também os fiéis). Depois vem a procissão com a imagem de São João na frente e passam pelas brasas acesas que foram espalhadas e quem tem fé não queima os pés. Assim a água e o fogo se encontram pela mediação de São João Batista. No rio Encantado a água é potável e as pessoas se banham em clima de oração antes de passarem pela fogueira. Enquanto isso outros ficam em oração em torno da fogueira para que as pessoas não se queimem quando passarem. Segue com a oração dedicada ao Santo e depois todos se cumprimentam como se tivessem se encontrado naquele momento, porque o mundo recomeça transformado pelas rezas, coincidentemente também recomeça um ano no equinócio de inverno do hemisfério sul. E aqui o espiritual pode ser visto como a tecnologia ideal para as obras de arte produzidas na *Missão de Chiquitos* e ainda hoje.

Mesmo a forma de participação em momentos solenes como na Missa, o Chiquitano tem postura para falar em público, é formalizada no sentido da pessoa parar diante do padre e fazer seu pedido como se estivesse diante da imagem do Santo. Os caciques ou os *sermoneros* seguram o bastão de mando com solenidade e falam em público solenemente no cumprimento de suas funções.

A técnica das esculturas ou da produção dos instrumentos musicais ou da execução da música, era o conhecimento do mundo que os jesuítas estavam repassando e os Chiquitanos mesmos tornaram-se os artistas. Há diferença entre os artistas e os expectadores, mas os Chiquitanos que chegaram depois perceberam que os expectadores podem também serem artistas e se dedicaram a isso:

“o que caracteriza realmente os objetos de arte é o modo como eles tendem a transcender os esquemas técnicos do espectador, é senso comum da própria possessão que podemos ver uma convergência entre as características dos objetos produzidos via o encantamento tecnológico” (Gell, 1992: 59).

Os próprios artistas chiquitanos foram iniciando os demais nas artes. Esta posição, talvez ambígua, do artista “meio técnico e meio mistagogo” fez com que os Chiquitanos estejam ainda hoje produzindo as mesmas obras de arte na Chiquitania. As performances religiosas e espirituais das celebrações nestas igrejas que são vistas como Obras de Arte coletivas são reproduções desse modo de ser chiquitano através da história que é performativo.

“Justamente quando confrontados com algumas grandes obras de arte, nós somos fascinados porque nós somos essencialmente privados de explicações de como um objeto passou a existir no mundo” (Gell, 1992: 62). Este mundo espiritual do passado expressa a fascinação com a eficácia da sua tecnologia que foi atualizada novamente com pessoas da Europa que se converteram num ideal espiritual, capaz de esboçar neste mundo real.

Muitos autores mostram que os Museus (Leone & Little, 1993) reificam ou coisificam as obras de arte que se tornaram matrizes disciplinares. Nestes casos, os Museus são gabinetes de curiosidades, sistemas de cultura material com a apresentação das ideologias do artista, como filhos do seu tempo. As concepções pessoais da realidade nas obras passa pelo *self* dos artistas que foram formados no tempo e no espaço, numa mentalidade coletiva, por isso, para muitas partituras das músicas encontradas no trabalho de restauração das igrejas de Santa Ana e San Rafael, a autoria é anônima e anônimos são os Chiquitanos no que elaboram efetivamente na produção de igrejas e seu mobiliário. Talvez aqui seja o caso de pensar as obras de arte com autoria coletiva, sem assinaturas, mas com identidade.

III.1.2.5 - O estatuto das obras de arte chiquitanas

“Nas artes os Chiquitanos se realizam e se projetam!”
(Soilo Urupe Chue)

Enxergar os “objetos” de arte dentro do ponto de vista das agências na conformação de corpos e pessoas foi um aprendizado na disciplina Etnologia Indígena e Arte. A noção de pessoa que tenho permite a transformação processual dos hábitos sociais que vão se elaborando através do uso dos objetos com significados sociais. Os sistemas de objetos auxiliam a compreender as noções de propriedade, as técnicas de alimentação e de descanso, as possibilidades de produções artísticas e outros modos de manifestação cultural associados sempre às formas de corporalidade individuais que formam uma rede de pessoas e comunidades chiquitanas.

“A forma do fio individual se modifica quando se alteram a tensão e a estrutura de rede interna. No entanto, essa rede nada é além de uma ligação de fios individuais; e, no interior do todo, cada fio continua a constituir uma unidade em si; tem uma posição e uma forma singular dentro dele” (Elias, 1994: 35).

É isso que me encanta, os Chiquitanos trazem esta história de mescla de etnias indígenas no seu bojo ou estojo, algo que sintetizam em cada pessoa, mas também em cada comunidade, na sua relação com o Santo padroeiro de devoção que os identificam. A partir da antropologia de Marcel Mauss, os antropólogos americanistas elaboraram uma reflexão a respeito da perspectiva indígena. Para compreender esta noção de pessoa associada às

esculturas dos Santos, especificamente na Chiquitania estou recorrendo aos processos de identificação observados entre os Chiquitanos na Bolívia e no Brasil.

Devoção religiosa do pajé Lourenço Rup no Memorial Espírito Santo dos Chiquitos (Portal do Encantado, no Brasil, 19 de janeiro de 2008, véspera do dia de São Sebastião).



As teias de relações sociais são mantidas nas fronteiras entre o humano e o divino em geral mediados pelos Santos. A noção de humanidade ampliada para o divino através da santificação

de personagens históricas, aqui “olhado”, principalmente, sob o foco da transformação da madeira, gesso ou barro em imagem que acaba incluindo outros seres, como os vegetais, os animais e os espíritos ou *hitchis*, traz uma noção de pessoa que privilegia os processos de transformação dos seres humanos. Assim, os regimes sócio-cosmológicos chiquitanos representariam modos distintos de reprodução social que adiante veremos como centrífugo e centrípeto.

Os Mamaindê (sub-grupo Nambikwara no Mato Grosso que tradicionalmente fazem fronteira com os Chiquitanos) descrevem a noção de espírito como “coisa³³⁶” (Miller, 2007), associando-a aos enfeites corporais como manifestações concretas/visíveis dos espíritos ancestrais. Na Melanésia, a noção de pessoa costuma ser apreendida a partir de uma economia do *dom*. Entre os Chiquitanos, atualmente não há um só padrão de “enfeites” corporais, procuram caracterizar a sua tradição com vestes de algodão, a mulher com *tipoy* e trança e o homem com “pantalón a media asta”, *chuto*, ambos sem roupas íntimas. Também as blusas e camisas de algodão ganham bordados finamente elaborados inspirados nos desenhos das paredes das igrejas. As suas casas possuem uma organização própria, sua comida possui um modo de sabor específico e sua produção artesanal se utiliza de técnicas altamente especializadas que está relacionado à cultura missional, que também, com certeza, é cultura chiquitana.

³³⁶ Sua etnografia detalhada da confecção, concepção e circulação dos enfeites corporais entre os Mamaindê, partiu da análise do termo *wasain'du*, traduzido como “coisa”, ou seja, “todos os pertences de uma pessoa, especialmente, os seus enfeites corporais. No entanto, em determinados contextos, espíritos e pessoas também são ditos *wasain'du* (coisa, enfeite)” (Miller, 2007: 323).

Para Pierre Clastres as sociedades indígenas não elaboraram o Estado e sua lei não é escrita “A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita [...] toda escrita é índice de lei” (Clastres, 1978: 123). Nesta linha, interessa-me aqui afirmar “o corpo como superfície escrita, como superfície apta para receber o texto legível da lei” (Clastres, 1978: 124), o “único espaço propício a conter o sinal de um *tempo*, o traço de uma *passagem*, a determinação de um *destino*” (Clastres, 1978: 125). Os ritos de passagem marcam o corpo e “medializa a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo” (Clastres, 1978: 126). As cicatrizes no corpo permitem recordar o ritual e a pertença étnica, traços da memória dos ensinamentos recebidos, dos papéis a serem cumpridos e do pertencimento sócio-cultural. Este argumento pertence ao conjunto de posturas que olham o corpo enquanto tela social, o corpo se transforma com a ação dos enfeites porque estes têm agência, são personificados. Estou em busca de uma profundidade mítica associado aos objetos dados pelas divindades aos homens e às mulheres chiquitanos. Não encontrei pinturas ou colares típicos como entre os Rikbaktsa! Contudo, os Chiquitanos no Brasil, para responder ao estereótipo de índio exigido buscam no passado pinturas corporais para se identificarem, como se tivessem que “civilizar” novamente o corpo. Vi os Chiquitanos do Portal do Encantado pintarem-se com genipapo losangos com pontos no centro e remetem aos sobrenome Surubi (peixe conhecido também como pintado).

Por isso quero ver o estatuto dos objetos produzidos mais que enfeites ou pinturas corporais, pois a atenção para a cultura material não é só descrever, mas também pensar para que servem os artefatos (esculturas, pinturas etc.), a sua relação com outros sistemas simbólicos e o que marca a relação dos objetos com o corpo. A audição, a visão e a fala são sentidos próprios dos seres humanos: sua ética está pautada no ouvir, no compreender e no saber para agir bem. A audição está associada à fala e assim guardam-se os códigos sociais chiquitanos. No museu da Igreja de San Francisco Javier, existe uma escultura, uma espécie de síntese do mito de origem dos Chiquitanos que mostra sob a cruz um livro da língua *vesüro* e outro livro dos costumes chiquitanos, isso no Museu da Igreja de San Javier onde teve início a *Missão de Chiquitos*, em 31 de dezembro de 1691. Assim, mesmo que forem obras de arte atuais algumas que fui mostrando neste trabalho, elas expressam uma compreensão e interpretação do passado.

Para dar um passo a mais na reflexão da agência dos objetos sobre a formação da pessoa, penso no caso do nascimento da menina Tamara, filha de Hermínia Batista Suquerê e Aristide Cezário de Souza na aldeia Fazendinha, no 25 de setembro de 2006, sob orientação do pajé-xamã Lourenço que parecia formar com sua oração a nascitura e

dominar até o companheiro (a placenta) para que nascesse também. Através das velas acesas na sala ao lado, Don Lourenço sabia qual a orientação que devia dar às parteiras.

III.1.2.6 – A arte chiquitana no mundo do consumo

“Los posoka han de compartir con los dueño de casa de todos los actos religiosos [...] están como obligados de compartir en todo y con todos [...] lo religioso y lo social” (Rodríguez, *Los posoka*. p 1).

Grant McCracken (2003) trabalha a cultura material no mundo do consumo. Daniel Miller (2007) e Alfred Gell (1992) são contrapontos a este mundo do consumo, ao analisar os objetos de arte que estabelecem relações e equivalem a pessoas. O consumo é uma expressão cultural que leva a compreender que grupos humanos se formam em torno de alguns objetos, por exemplo, em torno dos padroeiros das cidades-santuário chiquitanas. A cultura material é um discurso possível para valorizar aspectos desta sociedade e as oficinas que aparecem em torno de San Miguel, San Ignacio, Concepción e outros *pueblos*



mostram uma arte produzida para os turistas, para a irradiação da cultura chiquitana.

Foto do ambão talhado em madeira associado à pintura no Taller de artes de San Miguel (01/01/2007). As cores auxiliam a mostrar a diversidade e complexidade da obra de arte.

A relação dos seres humanos com o mundo que o cerca é expressa com termos lingüísticos. Uma meta-linguagem é utilizada a partir das imagens dos Santos. A cultura elabora as diferenças, sejam elas as cores valorizadas ou ignoradas porque passam despercebidas, ou atribuindo significados a certas diferenças reais dos objetos que identificam San Miguel com a espada e San Raphael com o peixe, por exemplo.

Escultura em madeira dos três arcanjos ou príncipes na linguagem de Don Lucho (San Miguel, San Rafael e San Gabriel) na amostra do Taller de artes de San Miguel, 01/01/2007.

Já vimos a influência que põe sua agência nas imagens, agora também quero trazer o aspecto da cor neste contexto do consumo porque o colorido possui um encantamento acrescentado às esculturas. Observei que os Chiquitanos em geral e os turistas em geral preferem um pequeno oratório colorido dos três Arcanjos ou da



Sagrada Família no Taller de artes de San Miguel, quando havia vários oratórios somente na cor da madeira com preço bem inferior, ambos com excelente qualidade.



Sagrada Família esculpida em madeira e depois pintada ressaltando os personagens: Maria, José e o Arcanjo Gabriel com o Menino Jesus encarnado, no nível da terra (Foto da imagem pintada de Rogério Mosimann da Silva).

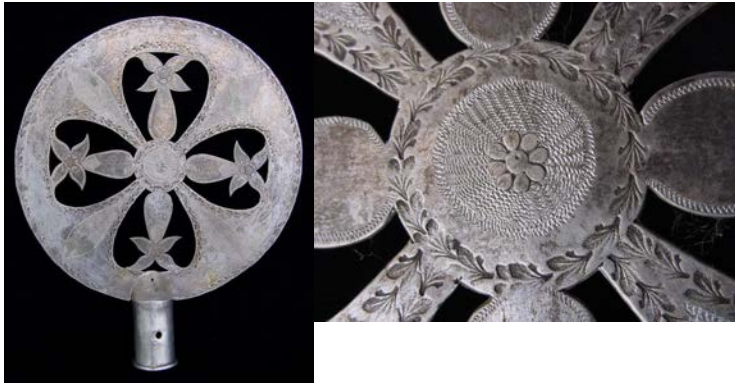
Nas igrejas chiquitanas temos outra contribuição a partir das “cores” que são códigos semióticos, estruturas de significados pelas quais pessoas e grupos, objetos e ocasiões são diferenciados e combinados em ordens culturais (Sahlins, 2004: 155). O olho que vê as cores é o órgão da tradição que se relaciona com os “objetos”. O padrão estético permite, a partir do aparelho visual, construir as diferenças culturais e marcá-las em referências empíricas. As cores estabelecem relações, atividades da cultura investidas de significados.

Então a questão simbólica da cultura é preponderante, pois a cultura escolhe a diferença que deve ser marcada como importante: “a cor, na cultura é de fato exatamente esse processo de relacionar, e não de reconhecer” (Sahlins, 2004: 164). Os Chiquitanos buscaram nos diferentes solos e resinas vegetais as cores para desenhar as flores e outros traços culturais nas suas igrejas. Uma etnia “realiza o ato cultural essencial de criar uma origem conceitual a partir de uma origem natural” (Sahlins, 2004: 173), mas o conteúdo emana da cultura e não da cor. As estruturas mentais humanas são instrumentos da cultura para elaborar as classificações das cores conforme os interesses de uma dada etnia.

Para problematizar a questão da cor, importante é observar o gosto chiquitano por cores fortes, pelo colorido. De alguma forma a criatividade era controlada pela arte católica que indicava as temáticas e as imagens a serem esculpidas, as pinturas das paredes das igrejas, sempre com a agência dos Chiquitanos nos motivos e temas retratados. Os *hitchis* esculpidos nos púlpitos de San Miguel e San Rafael mostram uma agência típica

dos Chiquitanos ressignificada de diversas formas. As cores litúrgicas do verde, vermelho, branco e ouro ou prata são abundantemente usadas. O colorido das paredes pintadas com flores dá alegria aos templos, os bordados e o colorido das roupas dos Santos e dos paramentos litúrgicos mostram a grande criatividade dos Chiquitanos. A ressignificação das cores e dos rituais são elementos importantes na analogia com os Santos, o que modificava suas características divinas, etc. As cores das bandeiras do curussé variam de um lugar para outro mas sempre dentro das cores litúrgicas, especialmente o vermelho que também é a cor do estandarte do Santíssimo Sacramento e das bandeiras que fazem o ritual com os *lanceros* antes dos sermões chiquitanos durante a festa e se prostram diante do Santíssimo na hora da consagração.

Ponta do estandarte em forma de flor e sol no conjunto, detalhe do centro como flor e sol irradiando (fotos do inventário de Santa Ana in: Plan Misiones).



Flores pintadas no sacrário que foi colocado de lado e está na sacristia da Igreja de Santa Ana. Serve para guardar o material usado na Missa (02/04/2010).

Aqui poderíamos falar do autêntico e das imitações e o seu consumo. Para Daniel Miller (2007), a produção e o consumo são ações simbólicas fundamentais do ser humano, mas só o consumo foi relegado ao perverso. Os bens podem “ser” presentes ou mercadorias vendidas e compradas, por isso é preciso estudá-los como um sistema de comunicação, para compreender o papel dos objetos nas relações sociais. A materialidade dos modos de circular os bens no consumo de cada sociedade indígena é campo fértil para a pesquisa. Vimos como as vestes (*tipoy* para as mulheres e *kasunarch* para os homens) tornaram-se parte da identidade civilizada dos Chiquitanos, mas no início sem roupas íntimas. A produção de corpos e identidades dos indígenas, através da produção e uso de instrumentos materiais, marca a identidade dos Chiquitanos porque estão próximos das cidades-santuários e possuem uma interface dos artefatos com os bens das sociedades indígenas, intermediados pelos consumidores ocidentais destes objetos étnicos identificados.

Importante é compreender como os Chiquitanos encapsulam partes do mercado nas relações sociais através da imagem do “nativo”. A apropriação de mercadorias “estrangeiras” e a relação que se estabelece com elas e com os produtos nativos percebe até no meu modo de me interessar pelas artes indígenas. Depois da restauração das igrejas os “talleres de arte sacra” continuam produzindo artefatos nos *pueblos* Chiquitanos, em geral, uma produção religiosa mais para os turistas de fora do que para os próprios Chiquitanos. A “economia” chiquitana segue por caminhos diferentes da economia de consumo ocidental, o que é observável quando parecem não ter habilidade para o comércio como os *collas* do altiplano que chegam na Chiquitania e enriquecem, enquanto os Chiquitanos “ficam na mesma”, disse Antonio Maconhó.

Foto da Orquestra de Santa Ana (Maio de 2008).

A crescente dependência entre cultura e consumo é abordada por McCracken (2003) que propõe o esquema teórico dos “bens” como linguagem. Na antropologia do consumo, no esquema Sujeito-Objeto, os bens de consumo permitem modos de transferência que podem ser colocados nos rituais de troca com algum significado de posse, arrumação ou despojamento. Os Chiquitanos são desprendidos de coisas pessoais e seu maior valor está no templo, na imagens dos Santos, nas relações estabelecidas com este mundo espiritual. Penso que uma forma de predação e controle sobre o outro pode-se dar através dos objetos produzidos. As formas de globalização e localização estão presentes e entram no jogo de transferências de significados dos seus bens tradicionais. Cada etnia possui a sua lógica de produção e consumo dos objetos, mas não é este caminho que desejo trilhar.



Victor Turner (1974) situa no âmbito do mito e do ritual o papel dos símbolos nos processos sociais e culturais. Para compreender a estrutura interna dos grafismos, das esculturas e das pinturas, deve-se considerá-los em sua relação com a arte gráfica da narração. Ao contar histórias, as formas gráficas se constituem em meios de interação social e formam parte de um discurso, são veículos de comunicação narrativa. Os grafismos e as imagens são polissêmicos e seu significado é fixado pelo contexto (Munn, 1973: 212). Assim contar histórias que retratam a distinção chiquitana com narrativas masculinas e femininas distintas já na própria língua chiquitana faz com que os Chiquitanos se coloquem no contexto dos dois países de forma original.

Pensar os desenhos barrocos nas paredes das igrejas chiquitanas, os bordados nas roupas para uso festivo de homens e mulheres, dos Santos e paramentos litúrgicos, permite pensar também a Igreja como um corpo social marcado culturalmente. Os grafismos no corpo, nas texturas e nos odores dos incensos³³⁷ estão as linguagens que superam nossa maneira constrangedora de pensar tudo através da escrita. A corporificação marca a identidade da pessoa com pinturas e roupas, o corpo social age sobre o corpo biológico. As potências espirituais agem através da estética e a interação acontece através dos cantos.

A arte gráfica narrativa dos desenhos no corpo e nas paredes, no estilo artístico peculiar de desenho na areia (chão) analisados por Nancy Munn, pode ser pensada como as obras literárias abordadas por Ricoeur, como mostradas no início. Um grande sistema de desenhos, um vocabulário básico de formas irreduzíveis como unidades mínimas de significado também são como que *mitemas* (Lévi-Strauss), formas de falar das origens através de narrativas tradicionais. A linguagem é auxiliar para aprender os códigos simples dos grafismos, mas também podemos dizer que as artes são uma expressão de linguagem da mais alta capacidade humana de se expressar e se transcender. O que marca a cultura chiquitana atualmente é sua relação intrínseca com o cristianismo católico, isso através das artes, das imagens dos Santos que são esculpidos e das pinturas nas igrejas da Chiquitania.

Os Chiquitanos brasileiros possuem o costume na atualidade de pinturas corporais mais que na Bolívia. Percebo que os Chiquitanos na Bolívia não estão pressionados para dizerem-se indígenas ou não como no Brasil, pois é mais tranquila essa identificação. Assim, a partir da linguagem gráfica indígena que é iconográfica, os nomes estão relacionados a ícones (Urupê, Surubi, Soriocó, Tossuve, Paticu, Motori e outros) e a ênfase pode estar na sociedade (Dominique Gallois) ou na cosmologia (Eduardo Viveiros de Castro). Chego à representação iconográfica na qual a idéia está expressa no objeto concreto como um protótipo e as referências para os grafismos estão nas diferentes formas de linguagens (Nancy Munn) ou nas imagens dos padroeiros das cidades-santuário chiquitanas que se reproduzem nas inúmeras comunidades da fronteira.

³³⁷ Os Chiquitanos no Brasil nomeiam esta resina de *almesca* e na língua chiquitana é *e-siga*, uma resina que serve como incenso, quando endurecido em pequenas barras serve para tirar o pó do arco que faz soar sobre as cordas do violino. Existe também a compra desta resina no comércio de Santa Cruz com o nome de *pes-resina*.

III.1.3 – O perspectivismo ameríndio e a cosmologia anímica chiquitana

“Esta concepção dualista de idealmente buscar simetria nas relações entre opostos vai se refletir nas formas de sensibilidade estética *Kaingang* e, conseqüentemente, no sistema de representações visuais, já que as ‘marcas’ (grafismos) opõem e, ao mesmo tempo, aproximam opostos” (Silva, 2002 195).

Philippe Descola (2005) apresenta quatro modos de continuidade e descontinuidade entre natureza e cultura, a partir deste binário da interioridade e da materialidade, também relacionado à alma e ao corpo. A natureza determina a cultura ou a cultura dá sentido à natureza? Uma antropologia “materialista” e “simbólica” é necessária para compreender a percepção chiquitana de que se compartilha com o “outro”, também com a “natureza” uma mesma essência e uma mesma origem ontológica.

O **totemismo** implica uma identidade moral e material de uma unidade social com um objeto natural, “uma representação icônica simples” (Descola, 2005: 105) em que plantas e animais se vêem com atributos antropomórficos e sociais (cosmomorfismo). Encontrei em diferentes oportunidades o aspecto dos seres protetores dos animais, montanhas, águas e outros entes chamados *hitchis* que desenvolverei na parte relacionada com a identidade étnica e que completarei a partir da água. Aqui importante é mencionar que estes seres são “donos”, protetores destes aspectos da natureza, possuem uma espécie de *agency* humana. Talvez seria o caso de olhar os Santos padroeiros como totens e *hitchis* de comunidades e famílias chiquitanas. Contudo, parece-me que este modo de expressão não dá conta da realidade, pois encontrei resistência na sensibilidade chiquitana ao associar os *hitchis* aos Santos ou a pessoas concretas porque estes seres são polivalentes e podem provocar o mal, não estariam “civilizados” como os Chiquitanos.

Na visão de mundo **animista**, as plantas e os animais possuem uma alma comum à condição dos seres humanos, porém materialmente diferentes, uma espécie de *roupagem*, na linguagem de Eduardo Viveiros de Castro (1996), e forma na tradição filosófica ocidental para mostrar o específico de cada interioridade: “estas roupagens específicas induzem perspectivas diferentes sobre o mundo na medida em que as determinações fisiológicas e perceptivas próprias de cada corpo impõem a cada classe de seres uma posição e um ponto de vista particulares” (Descola, 2005: 107). Nesta perspectiva do animismo, a natureza está englobada pela cultura, ou seja, os seres humanos se utilizam das categorias elementares da prática social de reciprocidade, predação e dependência, para pensar as relações entre os humanos, os vegetais e os animais, ou seja, há identidade de almas “humanas” e diferença de corpos numa espécie de antropocentrismo. Também o animismo não dá conta de expressar a

experiência dos Chiquitanos de estarem neste mundo da fronteira ou na fronteira deste mundo.

Já o **analogismo** supõe uma descontinuidade gradual das essências numa cadeia dos seres. Trata-se do cosmocentrismo associado à astrologia, um aspecto do mundo chiquitano que não cheguei a tocar. Mais precisamente, o analogismo “Repousa sobre a idéia de que as propriedades, movimentos ou modificações de estrutura de certas entidades do mundo exercem influência à distância sobre o destino dos seres humanos ou estão influídos pelo comportamento humano” (Descola, 2005: 108).

Então o **naturalismo** parece-me completar esta viagem como cosmologia própria dos nossos tempos de ecologia exacerbada, postula uma identificação da natureza com um “mundo” estranho à vontade e cultura humanas que permitem sua existência (pressupõe uma descontinuidade das interioridades e uma continuidade material).

“Semelhante fórmula fará coexistir não uma pluralidade de mundos, mas uma enorme quantidade de pequenos pedaços de mundo recompostos segundo as tradições locais e as idiosincrasias individuais e familiares por seus elementos, ainda que originais por suas valências específicas, uma maneira nova e indispensável de introduzir a diversidade na grande unificação formal que o mercado começou a empreender” (Descola, 2005: 111).

Existe uma tendência de classificar os Chiquitanos como se pertencessem a uma ordem estática. Isso também no campo da arte material, mas parece-me que os Chiquitanos estão “decididos a continuar como índios, ainda criam e sempre recriam importantes obras de arte dotadas de notável especificidade histórica e cultural” (Vidal, 1992: 13). O desejo de transformar o corpo e a alma humana é recorrente em todas as culturas. Mas “Apenas recentemente a pintura, a arte gráfica e os ornamentos do corpo passaram a ser considerados como material visual que exprime a concepção tribal da pessoa humana, a categorização social e material e outras mensagens referentes à ordem cósmica” (Vidal, 1992: 13).

Dominique Gallois (1992: 209-230) fez um estudo dos Waiãpi (Tupi-Guarani), em que o corpo humano é visto enquanto tela social – as propriedades dos corpos animais e divinos podem ser encontradas no corpo humano. O corpo é a tela que faz a sua ligação cosmológica com os deuses. Podem *predar* as propriedades cosmológicas dos outros, corporificados às vezes nos seres ancestrais. Também a espiritualidade vivida nos rituais e a santidade dos Santos na Igreja Católica pode passar para os devotos.

A pintura do corpo para os Chiquitanos do Brasil é decoração e informa sobre um sistema de comunicação visual e relações entre grupos e com o mundo dos espíritos. A decoração do corpo ou a vestimenta cerimonial tão apreciada pelos Chiquitanos em geral ou dos Santos, os identificam.

Em geral as imagens na Chiquitania são vestidas com roupas novas a cada festa, recebem peruca para se tornarem mais seres humanos, agentes de santidade para os devotos! Parece-me que o aspecto importante neste contexto é que as vestes dizem respeito especialmente à civilização chiquitana, os Chiquitanos se sentem mais civilizados vestindo roupas e usando sapatos. A eficácia simbólica dos revestimentos corporais leva à plenitude da pessoa na relação com o mundo sobrenatural.

A origem dos Santos está no mundo dos Outros que devem ser pacificados (inimigos, brancos, mortos, animais, vegetais). Os *hitchis* são metamorfoseados em diferentes perspectivas como “donos das águas” e, neste ambiente, controlam os animais aquáticos, como dono da Serra Santa Bárbara, dono do *cusi* (babaçu), *cuchi* (cerejeira), do *cedro*, da *almesca*, etc.

Os padrões gráficos e estéticos dos artefatos especificamente das igrejas chiquitanas são representações dos seres sobrenaturais do mundo cristianizado, os Santos com os quais os Chiquitanos se identificam, são parte deste universo. As esculturas antropomorfas em madeira e em argila, ou as pinturas podem representar figuras totêmicas com grande agência espiritual sobre os Chiquitanos. O material utilizado, a madeira, a argila, as tintas estão relacionadas às técnicas de moldagem, escultura e de pintura e à “santidade” dos Santos para os Chiquitanos.

O urucum é misturado com gordura de animais e óleos vegetais e aplicado de maneiras diferentes para conseguir pintar de vermelho, de longe a cor mais apreciada pelos Chiquitanos. O jenipapo é utilizado com pincéis, carimbos ou chumaços de algodão para conseguir a cor preta nas pinturas corporais das aldeias no Brasil. Apanhado verde, o jenipapo é colocado na cinza ainda quente para completar o seu amadurecimento. Depois é ralado e colocado numa cuia para, em seguida, ser utilizado na pintura das esculturas e do corpo. As resinas de diversas árvores como a copaíba para dar brilho e proteger as imagens, a maçaranduba e o *patchuli*, geralmente, são usadas para dar cheiro bom às pinturas e têm um valor simbólico porque é também “remédio de cheiro”. A utilização de diferentes cores de argila para a pintura das paredes e tetos das Igrejas também são sinais desta Chiquitania. Como as esculturas, os “desenhos marcam a alteridade de quem os utiliza. Eles estão associados à metamorfose das pessoas” (Gallois, 1992: 226). Conforme os desenhos da folha de rosto, dos potes no item III.3.2 e do curussé feitos na Vila Nova Barbecho, mesmo que forem obras de arte atuais, todas expressam esta compreensão e cosmovisão chiquitanas.

Limpeza com óleo de copaíba da Imagem de Jesus flagelado e torturado, atado ao tronco (Santa Ana, em 29/03/2010).

A linguagem do corpo dos Santos esculpidos em madeira, também diz respeito à aproximação do mundo dos mortos, uma vez que estes Santos já morreram no seu corpo como o nosso e estão vivos, são revividos



nas esculturas feitas pelos artesãos chiquitanos. Os diferentes modos de revestimentos da alma humana são as roupagens, as pinturas e as orações dos devotos que alteram a posição do Santo em relação ao Outro transcendente e aos outros seres humanos.

Nas três Romarias de Santa Ana em que participei e nas festas de Santa Ana percebi que a devoção ou a oração desperta o desejo dos mortais para a vida eterna, numa espécie de morada celeste. Nos rituais, os aninhos procuram uma aproximação com o mundo celeste, dançam para serem ouvidos pelo Criador, as imagens os aproximam dos mortos sem riscos porque são pessoas que já passaram pela morte e a comunidade em ritual segue o protocolo para atingir a adesão dos Santos através de prescrições na forma como se relacionam com a imagem e fazem religiosamente a festa para o Santo patrono da comunidade ou da família. Don Lourenço pediu para eu trazer velas para ele poder acompanhar a nossa Missão. Partes do círio pascal de Santa Ana são levadas nos bolsos dos caçadores como guias para não se perderem na mata.

Como a pintura, as tatuagens, também a cruz de Tupã (*tupana kuruça*) era pintada na testa dos homens para proteger das armas de fogo, “chumbo não acerta”, diziam os Waiãpi. Através da arte é possível intervir sobre a realidade, pois a “arte iconográfica Waiãpi representa [...] o controle sobre a floresta, os animais e a água” (Gallois, 1992: 229).

As imagens que estão presentes nas igrejas em geral não possuem indicação de escultor nem de época, mas são imagens elaboradas no processo do cristianismo chiquitano. O rosto mais afilado poderia indicar um artista jesuíta e os rostos mais arredondados seriam arte dos Chiquitanos, mas mesmo este critério não é universal pois os Chiquitanos são dados à imitação e poderiam também fazer esculturas com traços dos missionários ou das imagens já feitas pelos missionários estrangeiros.

III.1.3.1 - A perspectiva do diferente

“O governo do Brasil ainda não compreendeu o nosso sistema!”
(cacique Fernandes Muquissai, Vila Nova Barbecho).

Carlos Fausto traz um modo de abordar e aprofundar o perspectivismo ameríndio (Fausto, 2001: 418 a 468). Nos rituais Parakanã *de predação e familiarização*, encontrou uma forma de consumo e apropriação das capacidades do inimigo: a *predação familiarizante* que é pensada como filiação adotiva (na relação senhor-xerimbabo³³⁸) e uma negação “fecunda” do inimigo ou do diferente. Fausto centrou-se na teoria nativa da produção, maturação e desaparecimento da pessoa e penso que a idealização nas imagens dos Santos e nas igrejas como casas de Deus e portas do céu para a conformação de uma comunidade, seja uma forma de produção dos Chiquitanos enquanto pessoas humanas. Assim passam a noite da véspera do dia da festa em “velório” na igreja, gerando a comunidade para o dia todo sagrado.

Penso que da mesma forma a “comunhão” no corpo e sangue de Cristo, o ritual do qual participam os Chiquitanos desde o tempo missional ou mesmo a escolha de um Santo *patrón* da comunidade ou da família, e ainda a escolha dos padrinhos para os filhos segue esta mesma lógica da predação do diferente, geralmente do estranho ou inimigo de difícil domínio. A ingestão de bebidas (para os Chiquitanos brasileiros chicha é a bebida de milho ou mandioca que fazem fermentada e o *aluvé* é feito com milho fofo torrado, mas não fermentado) modifica o corpo da pessoa e se dá num ambiente de festa. A imbricação entre guerra e xamanismo, da predação e da familiarização marca os sistemas tupi-guaranis, e parece ser herança também dos Chiquitanos. Fausto analisa a guerra como *consumo produtivo*, uma simbólica da predação canibal para uma simbólica da fertilidade. A produção de pessoas por meio da antropofagia é passar de matador-vítima para genitor-prole: “O ritual do bastão expressa a equivalência da relação entre senhor-xerimbabo e pai-filho, manifestando o sentido da passagem da guerra ao xamanismo – ou, genericamente, da predação à familiarização” (Fausto, 2001: 455). No modo de organização social chiquitano alguns vestígios da fabricação de pessoas por meio da sua negação podem estar na predação guerreira, na familiarização onírica, na ceva de animais, na reinimização dos que se associam aos fazendeiros, na captura e predação ritual das agências dos Santos. Os Chiquitanos se reproduzem nas relações sexuais como qualquer outra etnia, mas existe um

³³⁸ Nesta relação o animal “domesticado” reconhece o chamado do “dono” que assobia, e ele vem. No perspectivismo ameríndio os seres estariam em contínua predação, por isso o inimigo precisa estar à altura para a relação e trazer suas propriedades ao predador. A guerra é uma forma particular de consumo, preocupado com a produção de corpos e pessoas, trazer as propriedades para dentro de seus corpos na predação dos afins. O modo guerreiro e xamânico de participar do ritual leva a pensar que não posso matar meu animal de estimação, meu xerimbabo. Para Fausto, a *predação familiarizante* Parakanã é mais rebuscada que dos Araweté (Viveiros de Castro, 1992: 238-248).

processo de civilização e culturalização que é próprio para esta “criatura” que vem ao mundo: um Chiquitano passa pelo batismo na água e no óleo, dando-lhe um nome e pelo aprendizado de suas tradições.

Existem rituais que parecem ser a apropriação de uma alma e/ou do sangue da vítima. Os Araras do médio Xingu possuem o ritual *ieipari* em que o inimigo é representado por um pau sobre o qual coloca-se o crânio da vítima de guerra. O pau é abraçado como parente ou espancado como inimigo, é amante das mulheres que roçam sua vulva contra ele. Uma panela de chicha fermentada é colocada aos “pés do pau” para as mulheres beberem como se fosse um filho para se tornarem férteis (Teixeira-Pinto, 1996: 93). Quando etnografei o parto de Tamara, em 25/09/2006, percebi o domínio que o pajé tinha sobre a tradição chiquitana. No resguardo de diferentes mulheres, amarram a cabeça com um pano, protegem a criança em lugares reservados. Neste período, há uma espécie de captura e/ou domesticação do espírito do “inimigo” ou da natureza que passa a habitar este mundo como um Santo que passa a ocupar um lugar especial do qual provém as graças solicitadas. Observei que no local dentro da igreja onde foi fincada a cruz na sexta-feira santa em Santa Ana, depois de baixar Jesus morto e levá-lo ao sepulcro e retirada a cruz, deste buraco, os Chiquitanos retiram terra e cinza para fecundar suas roças e rebanhos.

Carlos Fausto observa que as cosmologias anímicas associam o mundo transcendente, o mundo dos objetos criados e dos animais. Os parentes (*te'ynia*) pautam suas ações no ideal de troca e retribuição. O lugar que os brancos passaram a ocupar na economia simbólica da alteridade é distinto, foram associados ao pólo do demiurgo. Assim, a relação entre os Chiquitanos com as imagens dos Santos é uma espécie de predação da força dos Santos e dos artistas que esculpiram a imagem, uma troca de graças da parte do Santo e uma fidelidade por parte dos Chiquitanos aos rituais deixados que perduram até os nossos dias. Não há santificação local dos jesuítas que trabalharam na Missão de Chiquitos no sentido de devoção a eles, mas a sua associação aos pajés e uma mitificação deste período original. A busca do pajé de outra aldeia para colocar ou tirar alguma doença é fundamental para o equilíbrio de forças entre os Chiquitanos, que tem medo da inveja porque transforma o coração das pessoas.

Entre os Parakanãs, o controle dos espíritos das vítimas nas guerras acontece pela domesticação e dos espíritos familiares, geralmente animais, pelo xamanismo: “Para ser produtiva, contudo, a predação ontológica deve converter-se em sua contraparte, a familiarização, que é o esquema de interação com os entes incorporais dotados de agência” (Fausto, 2001: 369).

A família é um *ens incompletum* que pode se reproduzir-se com a predação de animais que são subjetivados para servirem de puro alimento (produção consumptiva, consumo para produzir o corpo) e a predação de humanos³³⁹, um consumo produtivo para a produção de novas subjetividades (antropofagia e casamento com os afins). Então se precisa a familiarização dos espíritos das vítimas na guerra e dos espíritos familiares no xamanismo.

III.1.3.2 – O cristianismo se inseriu neste mundo chiquitano

Andréa Paticu Pachuri³⁴⁰ com a bandeja forrada com pano branco e coberta com outro bordado e a Coroa de espinhos retirada da cabeça de Jesus depois de morto na cruz na Sexta Feira da Paixão. Observe as flores vermelhas que lembram o sangue derramado de Cristo (Santa Ana de Velasco, 03/04/2010).



O cristianismo se inseriu entre os Chiquitanos através da Missão de Chiquitos³⁴¹ e este processo foi longamente trabalhado na primeira parte deste trabalho. Aqui vou somente retomar alguns aspectos que se fazem necessários para compreender de fato os Chiquitanos que inculturaram³⁴² sua fé de forma única. Parece-me que não houve simplesmente uma identificação dos conquistadores com as divindades. Não há devoção na Chiquitania pela memória de nenhum dos jesuítas missionários que por ali passaram. Porém os jesuítas foram associados aos xamãs, pois andavam de aldeia em aldeia profetizando a vida edênica, convidando para a Missão de Chiquitos, uma espécie de “terra sem males” dos Guaranis. Parece-me, que os “deuses” trazidos (Jesus Cristo e os Santos) é que foram associados aos conquistadores e entre eles estavam os jesuítas San Francisco Javier e San Ignacio de Loyola.

³³⁹ Entre os Rikbaktsa também antropófagos no passado, observei que as pessoas mais dóceis e pacíficas eram destinados a matar o inimigo porque tinham controle de seus impulsos e depois do acontecido viviam tranqüilos na aldeia. Os Chiquitanos também antropófagos (Caballero, 1706: 17) possuem esta docilidade e a predação se dá pela maneira como se apropriam do externo, do diferente.

³⁴⁰ Andréa veio da fronteira (Santa Clara, hoje Brasil) com a Romaria de Santa Ana, casou e constituiu família em Santa Ana de Velasco.

³⁴¹ Num nível mais propriamente religioso, a concepção chiquitana é que os males são colocados dentro de seu corpo e provocam doenças e esta ação necessita outra semelhante para a retirada do mal, o que é feito pelo pajé. Na chicha, na comida e na Eucaristia, se apropriam do outro como benefício, como alimento, mas ali também pode ser colocado o veneno.

³⁴² O conceito de *inculturação* foi usado primeiramente por Pedro Arrupe quando era o Padre Geral dos jesuítas em 1964 e tem como sinônimo a *inserção*, ambos dizem respeito inicialmente ao fenômeno da entrada de Jesus Cristo no mundo dos pobres e das culturas humanas a partir da *encarnação* dentro do povo de Israel. Este conceito surge quando entra em desuso na antropologia categorias aparentadas de aculturação e transculturação, uma vez que a percepção mais apurada é que as culturas sempre foram dinâmicas.

A polêmica entre Sahlins (1995) e Obeyesekere (1997) levou à reflexão a respeito da assimilação dos conquistadores a divindades não é o caso chiquitano, trata-se de uma idéia pervasiva na história colonial narrada pelos europeus, mas não estranha aos nativos. Tampoco se trata de alternância religiosa dos Chiquitanos. O que foi lido como a “inconstância da alma selvagem”³⁴³ mostra que a separação humano/divino para os Chiquitanos não estaria na ordem do Ser, mas do acontecer. Os demiurgos eram grandes xamãs-pajés do passado revividos, mortais e imortais, homens e divinos.

Estas associações seriam sobrevivência dos mitos, ou seja, na interpretação dos antropólogos estes querem perpetuar o “velho modelo mítico da mentalidade primitiva”. Acreditam os Chiquitanos que, com rezas, a alma do morto pode ser revivificada para viver junto de Deus porque os Santos já estão ressuscitados e intercedem pelos devotos.

As orientações religiosas dos jesuítas narravam que os seres humanos eram capazes de ressuscitar e a cosmologia chiquitana concebia esta possibilidade também. As experiências históricas concretas de cura com remédios, a oferta de presentes e a atuação dos jesuítas como xamãs, principalmente no atendimento aos doentes nas Missões reforçaram o lugar de destaque dos estrangeiros e esta crença na imortalidade da alma.

Aquele que fabrica os machados, os espelhos e outros instrumentos musicais, o que ensinava a tocar, a esculpir a madeira, a construir as igrejas e outras atividades estaria mais próximo dos deuses, teria poder de transformar seus corpos. As coisas recebidas como presentes eram “signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular” (Castro, 2000: 41). Assim o inimigo conquistado ensinava a técnica da fabricação dos objetos e como tocá-los e os Chiquitanos se aplicam em aprender as técnicas dos jesuítas³⁴⁴.

As cidades-santuários chiquitanas produzem uma idéia de civilidade dos “brancos” que passaram aos Chiquitanos, pois estes aprenderam a produzir os objetos. Como inimigos familiarizados provedores de bens materiais nas Missões, os jesuítas se tornaram também inimigos oníricos, provedores de bens imateriais e senhores da ciência xamânica de produção dos bens e dos rituais nas igrejas que aconteciam somente com a presença jesuítica.

³⁴³ Eduardo Viveiros de Castro (2002), para ilustrar o labor do missionário, utiliza a alegoria da estátua de **mármore** e de **murta**. A primeira é mais difícil de fazer pela resistência que oferece e alguns tipos de madeira são fáceis de esculpir como a murta, se molda ao corte das cercas vivas, porém os indígenas seriam “inconstantes”.

³⁴⁴ Em 1504, o capitão Paulmier de Gonneville levou o filho do chefe Carijó Arosca para a França. Assim como os colonizadores desejavam o ouro, a prata e as pedras preciosas em geral, o sonho de Arosca era aprender artilharia como também a fazer espelhos, facas, machados e tudo o que viam e admiravam dos “brancos” para dominar seus inimigos.

A introdução de instrumentos de metal tornou mais fácil a produção das esculturas, das pinturas, ou seja, das grandes igrejas e o aumento da produção agropecuária, o que levou à transformação das relações de produção e o envolvimento intenso dos Chiquitanos em cada cidade-santuário, por causa do bem-estar que a abundância alimentar deixava, principalmente nas festas patronais quando é desmedida a abundância de carne, de chicha, de alegria.

“Os objetos escassos e desejados são sujeitos – princípios de existência e capacidades subjetivas –, não insumos ou bens de consumo. O espaço político e as relações interlocais erguem-se menos sobre a troca de utilidades do que sobre o fluxo de corpos e bens imateriais, operado pelo casamento e pela guerra” (Fausto, 2001: 597).



Nas fotos, veja o sistema de iluminação no teto sobre o altar da igreja San Miguel, que aponta para a pintura do Coração de Jesus branco com os raios vindos do outro coração de Jesus que está no centro, isso na perspectiva do público. Quanto mais próximo e junto do altar a figura se torna mais redonda e menos parece as duas figuras do Coração de Jesus e apare mais o sol brilhoso, as estrelas em volta e as nuvens com anjos, abaixo o símbolo³⁴⁵ da Eucaristia que também se tornou o símbolo da Companhia de Jesus Fotos de 30 de julho de 2011.

Os Chiquitanos aplicaram-se na expansão de sua eficácia simbólica na relação com os jesuítas e os “deuses” cristãos nas imagens dos Santos, assim a perspectiva cosmológica dos Chiquitanos foi associada ao cristianismo. As ferramentas foram incorporadas a um modo de produção preexistente voltada para a produção de pessoas e das próprias unidades sociais. Os brancos em geral e os jesuítas em particular foram também associados difusamente à antropofagia, afirmando-se “comedores de gente” nos rituais da Missa de modo especial.

A Virgem Maria é associada à lua e as fases da lua à menstruação das mulheres. Jesus é associado ao sol e do seu Sagrado Coração desce a água do Portal do Encantado e da Serra do Barbicho.

³⁴⁵ O conceito de *símbolo* está relacionado com a unidade do “significado, usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção” (Geertz, 1989: 105).



Retablo do Cristo Crucificado na sacristia da igreja San Rafael associado com as pinturas do sol e da lua na altura da cruz e bem no alto o Sagrado Coração e de um lado os três cravos e no outro a coroa de espinhos, como os Chiquitanos colocam na Sexta-feira Santa. Abaixo estão duas imagens do Menino Jesus, claramente fora do lugar original (foto de 01/01/2007).

“Este hombre (por abreviar) al fin les dixo a las gentes: para que entendáis, y veáis, que yo soy diferente de vosotros, y que mi padre es arriba, aora lo veréis, y elebándose en el ayre a vista de todos, de repente se combirtió en Sol, y subió a las Alturas, donde aora le vemos, lamentándose sus parientes y amigos de su ausencia.” (Caballero in MyCh I 65-82. Sanz, 1933: 22).

E o missionário critica esta postura maniqueísta de “que el Sol es hombre luminoso”. Don Lucho disse-me no dia 31-07-2011 que as imagens dos Santos possuem um

oco dentro com uma portinha (ventanilla). Ali dentro colocavam o nome da imagem, alguns dados da pessoa que a talhou. Isso servia para tornar mais leve a imagem nas procissões.

Perguntei se ali guardavam também algum tesouro, mas ele disse que isso é história del *pueblo*!

Domingo de Ramos de 2011, foto de Jesus em Betânia (Santa Ana), montado num burrico com um ramo enfeitado com flores na mão direita. No fundo, junto à cruz uma figura do Coração de Jesus feito com folha do broto de acori (mutacu)³⁴⁶.



³⁴⁶ Aqui nós vemos que a folha do *mutacu* ou acori é usada para aclamar a Jesus na entrada triunfal em Jerusalém (procissão que sai de Betânia no Domingo de Ramos) e o coração de Jesus foi feito dobrando estas folhas de *mutacu*. Na quarta-feira de cinzas estas folhas que foram bentas neste dia e que não foram queimadas para acalmar as tempestades são queimadas para fazer as cinzas que serão colocadas nas cabeças dos fiéis. As cinzas que sobraem serão colocadas no buraco feito dentro da igreja de Santa Ana onde é

Os Chiquitanos circulam sempre da direita para a esquerda nos seus rituais. A etnografia fez-me ver os movimentos centrífugos e centrípetos (Fausto, 2001: 533 a 544) presentes entre os Chiquitanos por causa de sua mescla étnica. Predação familiarizante é a transmissão das bênçãos através dos Santos que pode ser vertical e/ou horizontal. São bens e atributos nos dois modos de reprodução social de pessoas como mecanismo de reprodução generalizada da sociedade. Existem gradações no envolvimento das pessoas nos rituais que seriam forças centrípetas nos mecanismos de introdução de nomes de Santos “estrangeiros” para os que forem batizados. “Um nome condensa um fluxo de relações que ele ao mesmo tempo representa e realiza” (Fausto, 2001: 536).



Imagem sincrética anônima. Pintura do sol e no centro o símbolo da Eucaristia que também se tornou o símbolo da Companhia de Jesus como que dentro do sol e o nome Maria e a figura do Coração de Jesus com a coroa de espinhos e os três cravos (Foto do teto da sacristia da igreja San Miguel, 3 de Maio de 2010, festa da Santa Cruz).

Nos sistemas centrípetos a esfera de circulação horizontal e vertical de bens simbólicos se amplia no interior do sistema ocupando o lugar do consumo produtivo por meio da predação (Fausto, 2001: 534). Assim os Chiquitanos incorporaram grupos inimigos enquanto grupos e tornaram o sistema multilingüístico e multiétnico na

plantada a cruz na Sexta-feira Santa. Depois que Jesus é descido da cruz e tirada a cruz, as pessoas recolhem esta cinza e a levam para jogar nos seus *chacos* (roças) e ali fecundar a terra-mãe. Veremos nas Considerações Finais que este *mutacu* ou acori é uma chiquitana que foi encantada pela sua mãe pajé.

Chiquitania uma realidade. Assim delimitado, locais de diferentes formações sociais faziam fronteira com esta unidade e diversidade étnico-cultural.

III.1.3.3 – Relação devota com os Santos Patronos

“... para el chiquitano, la estatua del santo no sólo es una representación, sino el verdadero santo; así se explica que los indios se encariñaran con toda el alma hasta de las estatuas muy viejas y defectuosas y hasta mutiladas, y las prefieran a las nuevas, que según nuestro criterio son mucho más hermosas o por lo menos más dignas” (Padre Othner in: Justiniano, 2004: 339).

O repicar dos sinos marca o ciclo temporal dos *pueblos misionales* (Bastos, 1971: 117). Em Santa Ana até hoje o horário da escola municipal é marcado por três toques compassados no sino da igreja. O *toque del alba* às três horas da madrugada possui 7 melodias e é acompanhado por toques de caixa e flauta. Os rituais são anunciados com o sino.



Foto do Senhor dos Passos que sai nas procissões da via-cruis durante a Quaresma e na Quarta-Feira Santa em Santa Ana de Velasco. A coroa está sendo limpada para colocar em sua cabeça (29/03/2010).

No tempo dos jesuítas havia a escola para aprender a escritura e leitura do Chiquitano e a escola para a música e o canto, a escultura e a pintura e as artes cênicas. O elemento didático das artes para a evangelização é visível nos documentos e nos monumentos patrimoniais deixados em Chiquitos. O modo de se relacionar dos Chiquitanos com as imagens dos Santos é típico, ou melhor, a relação é direta com o Santo presente na imagem, como registrou Roberto A. Balza. O Padre Othner, apesar deste não ter compreendido a fineza da fé dos Chiquitanos e nem chegado a perceber o valor acrescentado, das histórias vividas com as imagens de alguns Santos, contudo, percebeu a originalidade desta oração, conforme o epígrafe acima.

Pelo que pude observar entre os Chiquitanos, não se trata de uma relação de idolatria que os Chiquitanos mantêm com as imagens, como alguns “crentes” acusam. A relação com o Transcendente se dá a partir de “portais”, as imagens são espécies de portais de entrada numa relação de grande intimidade, uma mediação que dá acesso a este mundo dos Santos (céus), às vezes associados aos encantados (terra). Na Semana Santa, em preparação para a Páscoa, por cima das cruces são colocados arcos ornamentados com

folha de *pototó* (gonçalero) para indicar que a cruz é a chave do portal para chegar ao outro mundo.



Cenas da sexta feira Santa em Santa Ana, dia 2 de abril de 2010. Arcos dentro da igreja antes do descimento de Jesus da cruz, locais de oração nos quatro cantos da praça e a procissão de Jesus no sepulcro com as 72 velas acesas

Vamos ver uma dinâmica centrífuga que adquire do exterior o estoque de nomes, em geral de Santos, maneira de domínio do patrono sobre seu devoto que é posto em circulação. Não é acaso a pessoa ser chamada Santiago, Maria, Miguel, Ana, Pedro etc. Cada aldeia é um microcosmo mais ou menos autônomo que captura e incorpora membros isolados de grupos estrangeiros dissolvendo suas identidades no sistema recortado das diferenças internas. Penso que os Chiquitanos possuem as duas dinâmicas, utilizando este conjunto de nomes de Santos como nomes especiais para passar às pessoas e comprometê-las com a devoção, na linguagem de Carlos Fausto, numa relação de *senhor-xerimbabo*. As pessoas e os lugares são nominadas com os nomes dos Santos.

A perspectiva da predação não elimina a alteridade, ao contrário, a constrói. A alteridade entre predador (jaguar³⁴⁷ e guerreiro) e presa fundamenta o processo produtivo no modo de reprodução indígena estudado por Fausto. “A predação é o modo mais acabado de determinação do ponto de vista na relação entre entes dotados de agência e intenção. É por meio dela que se determina qual dos sujeitos é capaz de impor sua própria perspectiva ao outro” (Fausto, 2001: 538).

A subjugação na predação determina quem possui o ponto de vista numa relação com a vítima no caso da guerra e do espírito dos animais no caso do ritual xamânico. O que está em jogo para Fausto é o “movimento de conversão da predação em familiarização para a produção de novos sujeitos: familiarização do outro-humano (subjetividade de inimigos) e do outro-não humano (subjetividades não-humanas)” (Fausto, 2001: 539), segundo o esquema seguinte: afim – consangüíneo (parentesco); inimigo – espírito da vítima (guerra); presa – espírito familiar (xamanismo). Assim a relação do devoto com o Santo é familiar e tem por fim alcançar do mundo espiritual o necessário para a “salvação” do devoto através de um compromisso de fidelidade.

Ao mobilizar a perspectiva do outro em proveito da reprodução dos próprios Chiquitanos, a supressão (*aufhebung*), mais que a supressão indica a dialética de controle em que o devoto busca se transmutar no Santo. Ao mesmo tempo em que a devoção controla a subjetividade do devoto, também reproduz a vida da família e da comunidade ou aldeia ou *pueblo*. O corpo é o suporte material para inscrever capacidades e representar relações quando mascarado, tatuado, ornamentado, fabricado, esculpido, pintado ou ainda esartejado e predado:

“... a corporalidade é um operador fundamental: a apropriação das capacidades do jaguar implica vestir sua pele [...] O modelo canibal de apropriação de subjetividades reencontra, desse modo, o tema da centralidade do idioma corporal não apenas pela ponta de consumo – isto é, pela destruição de corpos outros – mas pela ponta da construção de novos sujeitos, de seus corpos e capacidades” (Fausto, 2001: 541).

Carlos Fausto, ao distinguir o momento da predação e da familiarização no movimento da predação ontológica, introduz a negatividade da predação, a assimetria da relação na noção de troca de pontos de vista em para suprasumir os elementos da dialética afirmando também a condição subjetiva do que foi predado.

Os Chiquitanos tendem a olhar o mundo que os cerca segundo os critérios práticos próprios de sua cultura. Não é só o conhecimento da natureza e dos *hitchis* que a movem, é a forma de ter uma comunicação com estas “divindades” que fazem parte do seu mundo

³⁴⁷“A figura prototípica da regressão à natureza, o jaguar, aparecia associado à condição mesma de deuses e xamãs” (Fausto, 2001: 510), algo semelhante à perspectiva chiquitana em que contam histórias de vários Chiquitanos que se transformaram em jaguares, tigres, onças, antas, jegues, burros, porco do mato e outros animais por encantamento dos donos destes animais chamados *hitchis*.

social que interessa. A inter-relação dos diferentes domínios é importante para dar conta da complexidade da perspectiva indígena. Por isso, é importante ver os corpos transformados, uma humanidade ou sociabilidade mais alargada, flexível para outros seres. Diferentes corpos mostram os diferentes escafandros para a *agency* dos objetos. A Antropologia pós-social tem o serviço de relativizar-se a si mesma e os processos cognitivos diferenciados, enquanto pele social permite ver a agência das imagens dos Santos na Chiquitania para formar uma etnia “civilizada”.

Os índios vivem em fronteiras que não são fixas nem rígidas, a perspectiva é fluida como um rio que corre, uma estrada ou caminho vicinal que funciona como “cabriteira”, ou mesmo estradas oficiais e trens com vagões que se movem. A dicotomia do sagrado e do profano já foi desconstruída, pois trata-se de leitura inadequada da realidade chiquitana que observa toda a realidade como sagrada, e expressa isso dentro de uma linguagem artística.

O gêmeo ou a imitação da imagem é questão de diferença, não de identidade, pois até quando nascem gêmeos, geralmente um deles é criado por outra família para diferenciar-se. Não existe simetria perfeita, mas complementaridade entre etnias, entretencimento entre “civilizados” no tecido da vida. As imagens possuem uma linguagem espiritual, o que separa o dentro e o fora, o humano e o divino que cobre com a mesma pele cultural a identidade e é associada à roupa cultural de personagens de outros mundos desconhecidos, mas que pareciam aos usados pelos jesuítas nos rituais. Incorporar conhecimentos é mais que acumular dados é parte da predação do outro. No corpo dos objetos produzidos é que se inscrevem estas artes, formas de conhecimento. Com este texto quero ir além da semântica dos significados (Lux Vidal) para encontrar a lógica da complementaridade, da fertilidade, o mundo ontológico da identidade chiquitana atual.

O processo artístico e estético das obras de arte chiquitanas que “está ancorado na matriz da ação humana” (Vidal & Lopes da Silva: 1992: 280) permite ao antropólogo compreender seu conteúdo simbólico. A emoção estética e cognição técnica têm a ver com a experiência que pode ser apreendida e transmitida. As artes chiquitanas são manifestações públicas de talentos. Esculpir, pintar, trançar cestos, fazer potes, tocar, cantar e dançar possui seu contexto cultural. Para compreender seu simbolismo, temos que compreender esta sociedade indígena nas cidades santuários que significa muito mais do que representam na sua arte. Os trabalhos artísticos possuem uma significação elaborada no local, inseparável do contexto e dos meios sócio-culturais que os permitem. O *design* une a forma e o contexto no simbolismo visual estético-artístico que é articulado com os sistemas sócio-culturais e religioso-cosmológicos no qual os Chiquitanos estão inseridos

hoje, no cristianismo. O significado e o uso podem ser apreendidos observando as reações das pessoas (dos artistas, dos Chiquitanos e dos turistas) em relação à obra de arte e o significado que decorre da posição da obra em relação a outros símbolos na estrutura de organização do *pueblo*:

“... a antropologia aborda as manifestações artísticas preocupada em compreender a natureza mesma da experiência estética e a capacidade de comunicação da obra de arte, que nasce do encontro de estilos e concepções coletivas e culturalmente construídos e aceitos, mas trabalhadas e reelaboradas de modo único por artistas que, individualmente, nela colocam sua técnica, sua sensibilidade e sua habilidade criadora” (Vidal & Lopes da Silva: 1992: 283).

A *corporalidade* na etnologia brasileira tornou-se referência para a compreensão das sociedades indígenas. Para Antony Seeger (1987), Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, o corpo com seus adornos (grafismos e ornamentos) são uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento quando criado, decorado, transformado ou predado. Porém, o aspecto que estou especificamente apresentando aqui é que a escultura de seres humanos na “arte sacra” representam os Santos nas igrejas e nas casas chiquitanas e ali os tornam familiares, os tornam parte de sua civilização.

“Na etnologia brasileira, as artes gráficas e a ornamentação corporal são, ao que tudo indica, as mais estudadas, se tomadas em comparação, por exemplo, com os estudos existentes sobre escultura, máscaras, música, dança e poesia. Isso se deve principalmente à primazia dada às manifestações visuais e à influência dos estudos sobre cultura material, que inclui a plumária, a cestaria e a cerâmica” (Vidal & Lopes da Silva: 1992: 283).

A arte gráfica, as esculturas e pinturas expressam significados sócio-culturais. Algo do indizível ou do latente na vida cotidiana e que está na reflexão coletiva, torna-se visível através das artes. Por isso, presto atenção dobrada no que é dito e mostrado nas artes, como é dito, para quem é dito. Isso modifica a mensagem gráfica na sua relação com outras esferas da vida social e cósmica. A comparação no tempo e no espaço permite identificar estilos próprios de arte de cada etnia, algo que os Chiquitanos identificam apesar dos empréstimos tradicionais de padrões artísticos de outras etnias.

Alguns representam na sua arte gráfica as entidades sobrenaturais e conceitos cosmológicos mais amplos. As artes possuem propriedades espirituais que atuam na transformação do corpo humano (cf. pinturas Waiãpis para Gallois; a cestaria Wayana para van Velthem; os *wasain'dus* – coisas, enfeites – Mamaindês para Miller, a cerâmica dos Asurinís do Xingu para Müller; e as imagens de Santos para os Chiquitanos). Assim cada sociedade se expressa através das artes que produz.

“Os significados culturais expressos pela iconografia indígena não se restringem, portanto, a informações relativas à sociedade, sua morfologia e a identificação de *status* e estados de seus membros. Preocupações de ordem filosófica ampla, relativas à própria definição de humanidade, seu lugar no cosmo e os modos corretos ou desejados de sua articulação aos outros domínios que compõem o universo são também objetos de representação por meio de imagens gráficas” (Vidal & Lopes da Silva: 1992: 287).

Na grande variedade de material utilizado, a madeira para esculpir, a argila para moldar, as tintas para pintar e outros materiais foram instrumentos que os Chiquitanos escolheram para produzir seus potes e suas esculturas, alguns objetos de aporte mais autóctone que outros por causa das ferramentas trazidas pelos missionários que eram mais adequadas para a escultura, por exemplo. Hoje, cada vez mais, o papel está presente nesta dinâmica das culturas indígenas onde as estampas de pintura corporal ou dos Santos são formulados e os símbolos tradicionais são recriados. As pinturas em papéis motivadas pela escola são obras de arte facilitadas pelos estudantes. Os artefatos “ressaltam os significados simbólicos (sociais, cosmológicos, individuais) das artes gráficas indígenas em contextos atuais. [...] Cada povo tem um nome e uma produção específica e os artistas também possuem nomes e uma identidade pessoal definida” (Vidal & Lopes: 1992: 290).

No trabalho de campo, não vi diferença de relação dos devotos no caso de ser uma estampa de São Miguel, uma imagem de Santo ou uma cruz. Aproxima-se com a mão direita até tocar na estampa ou imagem ou cruz para fazer sobre si o sinal da cruz e receber assim a bênção. Esta bandeira de São Miguel com a sua estampa ou a imagem de Santa Ana na Romaria passa de casa em casa nas aldeias e um lugar na casa é preparado para recebê-la: uma mesa com toalha branca e as outras imagens de Santos da casa são colocadas ali para o momento em que a bandeira ou a imagem chega e é levada para os diferentes cômodos da casa para abençoar e afastar os males.

A cultura como sistema simbólico permite atribuir significados à experiência cotidiana e formular concepções que colocam ordem ao mundo vivido de forma dinâmica (*cultural variation*³⁴⁸). Por isso a repetição associada à variação, a tradição à inovação está ligada à ação dos indivíduos na história da criação e recriação cultural de cada etnia. Os Chiquitanos expressam sua identidade étnica diferenciada nos seus traços artísticos, no contexto de relação com as sociedades nacionais do Brasil e da Bolívia. Os devotos de um Santo como o *pueblo* de Santa Ana também formam um corpo e são uma representação simbólica que organiza as relações entre pessoas e famílias, linhagens e grupos rituais da sociedade chiquitana.

A relação de devoção acontece aparentemente por escolha pessoal, mas olhando com mais cuidado vemos que em geral as famílias ou linhagens possuem seus Santos de devoção relacionados às histórias das aldeias ou *pueblos* de origem. Para marcar esta origem os nomes das pessoas estão também relacionados. Por exemplo, Dona Micaela

³⁴⁸ F. Barth usou esta expressão em 1987, ou seja, as culturas são anteriores à fixação da escrita, sempre “a partir de um repertório comum, de um patrimônio cultural coletivamente construído, compartilhado, compreendido. Seria, portanto, própria à oralidade, a capacidade da fusão do passado e do presente em um discurso único, momentâneo e fugaz, mas suficientemente ancorado em uma tradição cultural para ser reconhecido como verdadeiro e significativo” (Vidal & Lopes da Silva: 1992: 292-3).

cujos antepassados vieram de San Miguel, fez a festa de San Miguel na sua casa em 2006, e possui um filho chamado Miguel que fica com ela. Os nomes dados para as pessoas já direcionam as devoções de alguma forma. Santa Ana possui sua região de influência na Fronteira como San Rafael e San Ignacio dentro dos próprios *pueblos* e para além deles e muitos são os que recebem estes nomes no batismo.

Lux Vidal e Regina P. Müller escreveram “Pinturas e adornos corporais” na *Suma Etnológica* que é de 1980. Estes estudos dos adornos como material visual e sistemas autônomos de comunicação são uma porta de entrada para compreender a arte chiquitana. Regina Müller usa o código simbólico relacionado com a organização social Xavante. Esse código é uma roupagem na *performance* dos rituais. Pensei na semiologia para isolar e identificar os elementos visuais ou unidades mínimas distintivas que permitem uma diferenciação e uma ornamentação do Santo para transmitir uma mensagem de civilização e percebi quão cuidadosos são ao vestir os padroeiros!

Como vimos, Alfred Gell, nos estudos na Melanésia de Malinowski, fala que os objetos têm *agência* sobre as pessoas, objetificam as relações sociais. Neste caso, o estatuto dos objetos está relacionado à noção de pessoal, ou seja, a estrutura social de Radcliffe Brown etnograficamente estaria marcada no corpo e nos objetos, nos Santos e suas imagens.

As imagens de sereias dentro das igrejas de San Rafael e San Miguel relacionam a cosmologia chiquitana com a existência de seres sobrenaturais e/ou divinos dentro do universo chiquitano num espaço propriamente religioso o que aumenta sua relevância.

O sistema de comunicação visual é uma linguagem, resultado de usos recorrentes no enfoque da tela social. Outro enfoque é o perspectivismo dos anos 80 e 90, no qual o corpo é visto enquanto agência para a transfiguração. Terence Turner nos anos 80 olhava para a arte enquanto pele-social, o palco social onde se mostrava a identidade social e cultural dos povos indígenas. O sistema é como um todo e o limite entre as classes sociais estariam na pele!

Observo aqui uma cosmologia anímica, pois os seres da natureza possuem alma, entram em relação uns com os outros, são pessoas. Existe o *hitchi* dono do lago que controla os seres da água, outros *hitchis* nas árvores, nas serras. Este é o argumento usado para demarcar o território tradicional chiquitano: os Chiquitanos pensam o território como extensão do corpo humano e social. Pode-se compreender assim que as terras tradicionais são necessárias à sua sobrevivência física e cultural. Foi assim que se expandiu o sistema chiquitano que possui uma relação espiritual com os locais e seres vivos. Na frente da

igreja de Santa Ana está gravado na madeira: 1755 Anaurti Tupar Zoipiakima Santa Ana 1997 (Bendito seja Deus e Nossa Mãe Santa Ana).



Hitshis de quatro sereias nos púlpitos das Igrejas de San Rafael³⁴⁹ (1/1/2007) e San Miguel (28/07/2010).

Joana Miller (2007) explorou a possibilidade de descrever pessoas e espíritos como “coisas”, uma inversão indicada no próprio discurso dos Mamaindê em particular e dos Nambikwaras em geral que vêem os animais, os vegetais, o tucum e o algodão como espíritos, “matérias primas” com agência, não são simplesmente objetos como tendemos a ver, ou seja, sua existência entra em relação para formar o colar.

Podemos assim dizer que os objetos possuem agência em diferentes modos culturais. Talvez Marcel Mauss (1974) falaria em “*objeto social total*”, pois há uma relação próxima entre o corpo dos Santos e o corpo dos jesuítas vestidos como os Santos e dos Chiquitanos que passaram a usar roupa também, uma interligação do cosmos numa cosmologia animista. A relação fundamental anímica é de cada indivíduo ou família possuir seu Santo onomástico ou padroeiro com quem mantém relação de intimidade, de troca e intimidade. Cada Santo está presente em cada aldeia e pode estar em forma de

³⁴⁹ Representação das *hitshis* na igreja de São Rafael (Missão de Chiquitos, Bolívia) que sustenta a mesa da palavra, o local onde se fazem as leituras bíblicas e as homilias. A inscrição na fachada principal “NUMA ANAUCUBOMO NAQUI ARCÁNGEL SAN RAFAEL 1747” (Nossa devoção ao Arcanjo São Rafael, 1747) não indica a fachada posterior também decorada! Os *hitshis* que sustentam o púlpito não são mencionados no momento do *estrañamiento* dos jesuítas, talvez foram esculpidos depois pelos artistas chiquitanos ou não queriam mencionar, ou mesmo não atenderam para este detalhe periférico: “Item, um púlpito de madeira, sin talla alguna, y escalera de tabla” (Brabo, 1872/1961: 486).

vários exemplares. “Esta reduplicação de sistema de conjunto e esta multiplicação de elementos singulares corresponde à dimensão social do *panteón*” (Augé, 1996: 28).

Os objetos naturais se distinguem dos fabricados com madeiras ou barros. Estes são “suportes para o vodu”, na expressão de Gell, índices do símbolo ou do fetiche ou da santidade do Santo. A linguagem iconográfica do índice de um protótipo na imagem da igreja que é reproduzida para os oratórios familiares, a participação nas festas do padroeiro traz bênçãos e saúde para o povo. No caso, a própria dança do *curussé* e as festas de Santo como rituais, são obras de arte usadas para trazer bênçãos e realizar curas. A pluralidade de agentes (Santos, pedras, madeiras, pessoas e outros) implica em pluralidade de agências que os objetos-sujeitos têm sobre a fabricação e transformação dos corpos e do *pueblo*. Os vodus, Santos ou “os deuses são antes de tudo uma forma e matéria, conjunto de substâncias tomadas da natureza, são imagens, uma importante alusão ao corpo humano ou a metonímica do corpo humano” (Augé, 1996: 53).

Observo que os materiais utilizados para as obras de arte iconográficas são de fundamental importância porque já trazem em si as diferenças que serão aplicadas no corpo humano ou no artefato, o tipo de madeira, as vestes, o que os Santos carregam nas mãos, a auréola na cabeça e outros sinais vão marcando a identidade do Santo, não são todos iguais!

Por outro lado, as esculturas e pinturas possuem um sistema de comunicação com o Deus supremo porque são almas ou espíritos, e assim elas preparam as pessoas para estas relações com os diferentes mundos dos espíritos, dos animais e dos afins, dos vegetais e minerais. De alguma forma, também as montanhas, as terras e os rios que são predados ritualmente para a sobrevivência humana. Os *hitchis* oferecem aos seres humanos os elementos da natureza dos quais são “donos”. Os Santos que possuem relação íntima com o Deus criador da natureza, auxiliam como dizem que São João Batista é dono do fogo, Santa Bárbara dos raios, Nossa Senhora da Conceição é das águas etc. Os Santos são seres espirituais que parecem fazer a mediação com esse mundo dos *hitchis*, apesar de aparecerem às vezes como mundos separados, por vezes são demonizados por algumas correntes do pensamento cristão. Os Santos possuem propriedades e atributos que os identificam e lhes permitem cuidar de algumas esferas da vida humana e dos elementos da natureza como os *hitchis* sem conflitos como São João Batista domina o fogo com a água. Estes seres espirituais não são incongruentes, mas por vezes aparecem na fala dos Chiquitanos de forma distinta, pois com os *hitchis* das Serras, das águas profundas, lugares mais desconhecidos, parece haver mais temor que com os Santos. O cristianismo foi elaborando formas de desclassificar e substituir as cosmologias tradicionais chiquitanas e,

na linguagem atual, muitas vezes os *hitchis* soa associados automaticamente ao mal. Alguns jesuítas eram mais compreensivos que outros para os rituais tradicionais indígenas.

Estes e outros adornos dos Santos e dos Chiquitanos identificam e influenciam diretamente as pessoas com quem se relacionam no sentido de que identificam as funções litúrgicas, se é parente ou inimigo. Por exemplo, as flechas identificam São Sebastião contra as pestes, San Josecito del Sari com um esquadro na mão direita e o menino Jesus no braço esquerdo. No caso dos auxiliares da Missa (*monaguillos*) estes fazem questão de se vestirem com túnicas brancas. Predar centripetamente, na linguagem de Carlos Fausto, transformar o inimigo através de alianças, não confrontá-lo jamais e trazer seus conteúdos para dentro e torná-lo familiar é a perspectiva chiquitana e o objetivo de muitos casamentos dos Chiquitanos com os de fora.

No final desta reflexão, quero ressaltar mais uma vez que se trata de relações sociais em movimento na conformação desta etnia chiquitana na fronteira: primeiro entre as pessoas concretas na família e depois na comunidade, com o aspecto religioso da relação com os Santos que são patronos de pessoas, de famílias e de comunidades (*pueblos*).

III.2 – “Água tem dono que protege!”

“A terra, nosso planeta azul é uma relíquia absolutamente única! Singular também são os Chiquitanos na ocupação de seus espaços e no cuidado com as fontes de água. Sua história é nossa história, sua vida é o nosso amor!” (Marluce Almeida da Silva).

Elaboramos uma reflexão para pensar a relação dos Chiquitanos com os Santos e agora vamos ver a relação com o *hitchi tuurch* (espírito da água). Na casa de Don Lucho, suas netas gêmeas de 3 anos foram falando: “Luchin es de mami, Fredy es de papá... yo soy de papi y mami”. E recordei que é freqüente os filhos serem desafiados pelos pais a dizer que “são da mãe ou do pai”, alguma forma de propriedade se estabelece nas expressões: “meu filho, minha mulher, meu irmão”. Alguns casos doentios chegam a pensar que somos “donos” das pessoas. O território chiquitano é mais que um espaço geográfico, por isso estou utilizando o caso das reivindicações em torno do manancial de água que dá origem ao córrego Encantado como metáfora do território, uma vez que a água é o bem mais valioso da região chiquitana, brota de dentro da terra ou vem dos céus e traz vida aos Chiquitanos e onde existe água se formam as comunidades. A água é como o sangue que circula nas veias ou a chicha que circula nos momentos de curussé ritualizados tradicionalmente.

O que quero dizer é que neste trabalho toda a vida chiquitana mostra-se etnicamente localizada e os aspectos mostrados não extinguem sua riqueza, porém, dão uma idéia desta identidade étnica relacionada ao território tradicional que também é a água e a rede de aldeias por onde passa a Romaria de Santa Ana. Surpresa neste contexto da territorialidade é a música, pois as aldeias, a terra e a água são partes de um mundo concreto facilmente reconhecíveis no território tradicional, mas a música é ritmo e sons e é neste campo que os Chiquitanos se mostram atualmente para a humanidade e são reconhecidos. Por isso localizei meus esforços em falar do curussé que parece-me a parte mais interna do território chiquitano brasileiro, mais do que nos festivais de música chiquitana, que parece-me ser uma parte externa do território chiquitano, porque mais relacionados atualmente à Chiquitania boliviana.

A Terra Indígena Portal do Encantado é um território chiquitano, entendido como o espaço carregado de atividades humanas, de história e imaginários, uma área cultural que pode ser lida como região hidráulica ao focarmos o manancial do córrego Encantado³⁵⁰

³⁵⁰ Algumas etnias do Nordeste do Brasil, como os Pankararu, utilizam a palavra *dono* ou *zelador de praia*, índios que se encantaram, na linguagem dos mestres ou pajés. Ou seja, “os ‘mestres’ são ‘caboclos velhos’ (índios) que se encantaram. Esses índios ou caboclos velhos, quando tinham sua morte anunciada – determinada pelos preceitos da ciência espiritual Pankararu –, se dirigiam à Fonte Grande e se atiravam em suas águas, daí a idéia de que os encantados são ‘espíritos vivos’” (Amorim, 2010: 87). Outros encantados seriam os ancestrais, os antepassados que querem voltar para suas

(Fortuna). Entre os Chiquitanos também as pessoas podem passar a pertencer ao mundo dos encantados. A constituição dos Chiquitanos como etnia não é só o resultado do meio geográfico (meio ambiente³⁵¹) e da história, mas diferentes culturas foram sendo tecidas numa nova realidade de forma sempre original para que as aldeias chiquitanas fossem unidades representativas de um povo. A antropologia aplicada também tem colaborado nas transformações sócio-culturais. Mas quero aqui abordar antropologicamente o entrecruzamento ou imbricação de áreas disciplinares de conhecimento que interpretam o espaço habitado humanamente e construído através de distintos fluxos históricos na fronteira chiquitana. Ou seja, a partir da descrição física, quero chegar aos “jogos de memórias e imaginários territoriais que impregnam tradição” (Ríos, 2006: 108).

O espaço da aldeia Fazendinha onde se dá a luta pela preservação do Córrego Encantado me leva a perguntar sobre as condições de possibilidades deste saber sobre o processo de globalização³⁵² e a necessidade de avançar com uma análise pertinente sobre o território considerando os avanços do conhecimento e as possibilidades de incorporar os saberes locais. As Terras Indígenas no Brasil como “territórios” se tornam espaços construídos *pelo* tempo e *no* tempo, resultados de um processo do tempo da natureza e do tempo dos seres humanos e extra-humanos organizados enquanto etnias ou povos, como bem analisa no Brasil, João Pacheco de Oliveira (1998). “El territorio es más bien - y por sobretodo - tiempo espacializado de las actividades humanas cuya expresión viene a estar dada por imbricaciones contextualizadas” (Ríos, 2006: 108).

O fenômeno global acaba por reduzir o território e o social a “epifenômenos de la cultura disciplinaria, racionalizadora, fragmentada y parcial” (Ríos, 2006: 111), por isso me proponho uma visão sistêmica e aberta que dê conta da realidade complexa do território chiquitano. Começando no local com seus processos cotidianos, quero chegar a compreender também o global. Ao pesquisar o manancial do Portal do Encantado quero tornar inteligível um conjunto

aldeias. Neste complexo cenário apresentado pelo autor, a resistência dos Pankararus ou dos Chiquitanos estaria muito além de uma simples “fabricação” de etnias indígenas.

³⁵¹ Considero já dada a crise ambiental com a aceleração da globalização e a predação irresponsável do meio ambiente na modernidade pelo sistema econômico capitalista associado à ideologia neoliberal e neocolonialista e o imperialismo cultural. Os alertas do aquecimento global são variados: o aumento do buraco na camada de ozônio, a desertificação, catástrofes naturais (enchentes, maremotos, tsunamis), contaminações e esgotamento dos recursos naturais, modificações climáticas diversas que geram a perda da biodiversidade... Os romeiros de Santa Ana falam que a maior parte do cominho era alagado quando vinham e agora está tudo seco.

³⁵² A globalização é consequência do impacto dos fenômenos promovidos globalmente como a internacionalização da economia que muda o tempo nas territorialidades dos espaços locais. A internacionalização da economia impacta o espaço físico “pero muy poco o nada se ha dicho acerca de cómo el proceso de globalización impacta, afecta, metamorfosea al tiempo en las territorialidades de los espacios locales” (Ríos, 2006: 108).

de emergências a partir da relação entre discursos, fatos e poderes que tratam sobre o território local num sistema-mundo (Morin, 2003: 269-276).

Aqui quero registrar e comparar, usando de categorias antropológicas para conceitualizar questões atuais da relação entre “índios” e fazendeiros na fronteira Brasil/Bolívia, com especial atenção para o território tradicional chiquitano, suas transformações e as apropriações culturais do meio ambiente. O discurso em torno do meio ambiente é acionado com legitimidade, porém o que se pode observar é uma “ambientalização” dos conflitos sociais (Lopes, 2006) que aparece no momento em que os Chiquitanos passam também a reivindicar seu território tradicional. Estrategicamente utilizam o mote ambiental³⁵³ associado à sua religiosidade, seu modo tradicional de conceber o mundo que os cerca. A apropriação física e cultural do ambiente³⁵⁴, no nosso caso, da água, através de práticas e saberes reconhecidos se dá no território específico da Terra Indígena Portal do Encantado.

O que me interessa aqui é dar somente um passo e pensar como, através desta apropriação, estes espaços geográficos se constituem em território tradicional para os Chiquitanos através de jogos de memórias e imaginários conectados com distintas tensões em relação à posse destes territórios no Brasil contemporâneo. O fato de ser território dos povos originais vem sendo “apagado” da memória, ficou uma idéia vaga da Missão de Chiquitos, o que foi trabalhado agilmente pelo governo do Brasil para fazer com que os Chiquitanos se sentissem estrangeiros. Com o que já foi dito anteriormente, conectado estou com as discussões em torno da identidade e etnicidade, tradição e modernidade, o local e o global, entre outros aspectos. Vou me deter aqui na articulação do cultural com o meio ambiente, na busca de compreensão do que os Chiquitanos de fato estão falando a partir da destruição do

³⁵³ Ou seja, a preservação do meio-ambiente é fonte de legitimidade da argumentação nos conflitos pela posse das Terras Indígenas, pois é possível vincular a crise ambiental com os conflitos socioambientais e as mudanças no modo de produção econômica capitalista. O sentido processual do neologismo “ambientalização” remete também ao jogo do ambientalismo atual que coloca na mídia os seres vivos em extinção e suas contradições quando quer preservar os seres na natureza intacta. Neste caso, os índios só seriam bons quando “selvagens”, isso sem se darem conta de que as sociedades sempre foram dinâmicas e modificaram a natureza.

³⁵⁴ No esforço de articular o biofísico com o mundo social, Paul Elliot Little passa por Latour (2008) e percebe que não adianta querer fazer desaparecer as distinções já elaboradas na história entre cultura e natureza e aponta para o diálogo transdisciplinar: “o pesquisador procura identificar as realidades socioambientais que surgem das interações entre os mundos biofísico e social que só uma abordagem ecológica é preparada para enxergar” (Little, 2006: 90). Sergio Baptista da Silva, meu orientador na UFRGS, aprofundou-se nos estudos dos Guaranis e Kaingangs e faz uma leitura perspicaz da percepção indígena de que a cultura é a natureza que liga os seres humanos, os animais e plantas. Esta percepção quebra a dicotomia natureza/cultura, o que parece-me adequado para compreender as falas dos Chiquitanos.

manancial que dá origem ao córrego Encantado (Fortuna), o que está por trás deste apelo ecológico dos Chiquitanos.

Para isso vou analisar uma gravação feita no dia 30 de janeiro de 2009 a pedido dos próprios Chiquitanos, para comunicar a grave situação que vivem com a destruição das nascentes “dos olhos d’água” na linguagem de Dona Teresa, esposa do pajé, que dão origem ao córrego Encantado que desce da Serra de Santa Bárbara para a Bolívia e forma a bacia do rio Paraguai. Em torno do córrego Encantado é que os Chiquitanos foram fazendo suas casas para ter água potável e formaram a aldeia Fazendinha. Deste manancial chiquitano é que as aldeias Fazendinha, Central e Acorizal recebem atualmente a água que bebem com instalações para a captação e condução da água feitos pela FUNASA na descida do córrego Encantado. Depois que constataram o problema, os Chiquitanos encaminharam documento para a FUNAI reclamando que o fazendeiro estava colocando o gado no manancial. O IBAMA, acionado pela FUNAI, dirigiu-se ao local e destacou uma multa (autuação a Adilson Sá), e exigiu que impedisse o acesso do gado ao manancial. Com isso, o fazendeiro cercou parte das cabeceiras, mas não retirou as vacas do local. Enquanto demorava a burocracia, o manancial estava sendo destruído e os Chiquitanos mantinham vigilância e ficaram quase desesperados quando foi colocado fogo no local. Neste ínterim, é que acionaram a mim para colaborar e ver onde estava emperrado o processo.

Em Dezembro de 2008 e Janeiro de 2009 quando estava na aldeia Fazendinha, ouvi as reclamações e pedidos de auxílio nesta demanda por soluções em relação à água que consideravam urgentes³⁵⁵. Resolvi então filmar as *denúncias* orais³⁵⁶ do pisoteamento das minas d’água pelo gado do fazendeiro que ocupa ilegalmente o alto da Serra Santa Bárbara na Terra Indígena Portal do Encantado dos índios Chiquitanos. Falou primeiro Cirilo Gabriel Rupe, o cacique chiquitano da aldeia Fazendinha: “Nós estamos muito preocupados com esta água.” Depois falou Maria Auxiliadora Rupe, a coordenadora da comunidade São João

³⁵⁵ Na etnografia destes conflitos sociais entre Chiquitanos e fazendeiros, o processo de alianças e tensões esquentaram as relações que estavam latentes. Contextualizo o conhecimento produzido a partir do diálogo intenso com os Chiquitanos, mas sempre difícil com o outro lado (fazendeiros), tive alguma dificuldade de compreender a dinâmica própria dos conflitos subjacentes.

³⁵⁶ *Depoimentos* do cacique Cirilo, de Maria Auxiliadora e do pajé Lourenço Ramos Rup sobre as minas de água do Portal do Encantado. Agradeço a Diana Tupinambá o serviço minucioso da transcrição do minidvd, que jamais consegue expressar da mesma forma o que está gravado, porém para efeito de análise que tenho, é muito útil. Estávamos ali para ir com o pajé Lourenço Rupe e sua esposa Teresa à Aldeia Nossa Senhora Aparecida que possui outra demanda em relação ao território que não há tempo de tratar aqui. O cacique Cirilo da aldeia Fazendinha estava interessado em dar algumas informações a respeito dos esforços em relação às cabeceiras do córrego Encantado (Fortuna) que passa pela aldeia Fazendinha, mas que é fonte de água potável para todos os Chiquitanos que moram no Portal do Encantado e na Bolívia.

Batista: “Até água agora nós não está tendo... todo mundo chora de tristeza...”. Finalmente falou o pajé Lourenço Ramos Rup que a água brota do Coração de Jesus: “Água vem do Sagrado Coração de Jesus!” Estas sínteses são pérolas e dão o foco do problema denunciado.



O pajé Lourenço com a cena de morte, os restos mortais de uma vaca dentro das cabeceiras do Córrego Encantado (foto IBAMA). Imagens impressionantes dos trilhos de vacas até o córrego Encantado na Fazenda Santa Bárbara, um exemplo de *território estriado*.

Escolhi esta luta pela preservação das nascentes do córrego Encantado como uma metáfora para falar do território tradicional, pois os



Chiquitanos mostraram uma identificação com este local e o concebem fundamental dentro da Terra Indígena Portal do Encantado. Penso que o cuidado religioso com estas nascentes de água é ocasião propícia para pensar a noção mais ampla de território chiquitano, ou seja, para poder abranger a temática da terra, encontrei a água!

Cirilo, Lourenço e Isabel junto à cachoeira que forma o córrego Encantado na descida da Serra, primeira expedição para averiguar as cabeceiras (Foto cedida gentilmente por Isabel Urupe)



A forma como estou tomando os *apelos* de Cirilo e de Maria Auxiliadora colocando partes selecionadas em **negrito** com o fim de direcionar uma leitura possível entre outras é para que tenhamos o sabor do original, as palavras dentro do

contexto de fala e as notas ao pé de página para reforçar o que é dito ou esclarecer. De modo algum quero diminuir a força de expressão nativa. Observo que Cirilo tocou nos pontos importantes já ruminados e com certo consenso na aldeia, atuando como cacique. Sua irmã Maria Auxiliadora, desenvolveu estes pontos com profundidade que veremos a seguir³⁵⁷.

“Eles já ganham já para cuidar da floresta, da nossa floresta. **Tem que agir para poder... não acabar o nosso rio, nossa floresta**³⁵⁸, porque nós precisamos da floresta e do rio, principalmente esse rio, o único rio que nós temos aqui para tomar água só daí, água doce. E muita gente daqui vai aqui no Portal do Encantado, ele toma água aqui na Fazendinha, Aldeia Fazendinha, Central, Acorizal, Fortuna... é todo mundo, vai tudo. Ele cruza até para o estrangeiro para lá, vai embora esse rio para lá. E aí nós estamos muito preocupados com essa água aí. Nós queremos que a lei ampare esse... amparar nós aqui para poder... nós livrar nossa nascente, nossa água, que nós está sofrendo aqui. Se nós acabar essa água, aí o que nós vamos beber? Os bichinhos que estão em cima da terra também precisam³⁵⁹. **Tem muito bicho, gente, que está precisando dessa água aí, só ela que nós temos, nós temos que lutar.** Isso aí que... eu tenho que falar...” (Cirilo Ramos Rupe).



Foi Cirilo, o pajé Lorenço, Isabel, Paulino, o sargento e mais dois soldados registrar o Manancial pisoteado (Fotos disponibilizadas por Isabel Urupe, a irmã de Maria Auxiliadora. 29/01/2009).

³⁵⁷ Aqui vou apresentar a transcrição das falas dos Chiquitanos no Portal do Encantado que revelam a sua cosmovisão e o sentido de vida boa pelo qual se dedicam. Os títulos e as notas ao pé de página são um auxílio para uma leitura interessada.

³⁵⁸ Aqui Cirilo mostra a consciência de que os órgãos públicos estão aí para responder às demandas que fizerem e amplia a questão do rio para a floresta, pois ambos os aspectos se complementam.

³⁵⁹ O apelo ecológico é sempre uma forma política que tem força para a sociedade envolvente no mundo de hoje. Por isso Cirilo apela para o equilíbrio na sua terra tradicional entre o rio, a floresta e os animais na cosmovisão chiquitana.

Maria Auxiliadora: Eu... Foi tudo Deus né, que ajuda a gente aqui que a gente tem fé em Deus, né? Eu falei para a menina assim: **Vamos embora pescar**³⁶⁰ Jéssica? Aí ela falou: Vamos. Aí eu cheguei lá **eu vi muita diferença no rio já, pouca água já, só tem água assim nas pocinhas**, mas assim já para andar, que batia bem aqui na gente no joelho não está mais... está diferente mesmo. E nem os peixinhos não está tendo mais, **fugiu mesmo a água**³⁶¹. Aí eu cheguei e falei para papai, para Isabel. Eu falei: A água não está mais igual como era. Daí papai falou: **Deve ser que está acontecendo alguma coisa na cabeceira**³⁶². Aí papai falou com compadre Cirilo, falou com compadre que tinha que dar uma olhada lá em cima. Aí logo começou... gente já veio depois, faz dias que estava correndo atrás. Aí através disso que eles foram lá em cima e eu fui lá na **primeira vez** também na cabeceira, e eles já estavam voltando porque eles **retiraram o gado**. Teve uns tempos que eles tirou. **Aí nós vimos estava verde e já assim, porque lá é um buriti**. O senhor ainda não foi lá ainda?

Aloir: Não.

Maria Auxiliadora: É um buriti bonito lá. Lá é uma campina, lá. Aí eles tiraram e já estava ficando verde, já estava de boa distância de novo por caso que **a terra fica úmida assim, a gente sabe quando está voltando**. Já estava assim verde. Daí quando nós fomos, foi eu, comadre Creonice, compadre Cirilo e papai, o Pajé... Compadre Cirilo, foi um monte de gente. Fez uma... um monte de gente que foi mesmo para conhecer. **Tinha criancinha que nunca viu**, foi também pequeno, **fomos devagar para eles conhecer**³⁶³, Então nós ficamos todo mundo já contente, por causa que as araras botam lá. **Nós ainda vimos os periquinhos das araras lá. Está bonito a... a mina**.



Ainda aquela outra que eu não vi quando fui... mas compadre Cirilo foi, que **tacaram fogo dentro do buraco mesmo, a mina mesmo**³⁶⁴. **Por isso que a gente fala que eles estão implicando**. Isso daí é implicação mesmo! Aí depois papai foi já... e eu naquela viagem eu não fui mais. Aí ele tirou foto, Isabel tirou foto. Papai falou que já lá está tudo queimado. Mas não tinha nem uma semana que nós tínhamos ido lá e **o fogo queimou tudinho** depois...

Aloir: Botaram fogo para crescer o pasto?

Maria Auxiliadora: Ah, eu acho que não. Por causa que o pasto estava grande. **Eles tocaram fogo**

³⁶⁰ A iniciativa de ir pescar no Córrego Encantado (Fortuna) se dá porque é fonte de alimento, o córrego é fundamental para a sobrevivência por causa dos peixes e da água potável, por isso detectaram logo o problema da falta de água.

³⁶¹ A água tem *agencia* como o ser humano, reage fuge da urina e pisoteio do gado. Por isso é preciso educar desde as criancinhas para o respeito e o equilíbrio com a natureza!

³⁶² É o pajé que interpreta o fato, e o faz com sabedoria num primeiro momento, remete ao problema das fontes... Lourenço falou-me depois do esforço que tiveram na segunda vez que foram ao manancial para retirar um boi que tinha morrido dentro da mina d'água.

³⁶³ O processo de educação-aprendizado típico dos Chiquitanos está implícito nesta ação que é expressa de forma simples: “devagar para eles conhecer”, um ritmo próprio de uma etnia com o fim de conhecer em profundidade. Mais que ouvir depois Maria Auxiliadora falar, ela acompanhou com os cuidados próprios para estes lugares sagrados: não podem ser invadidos! O jeito de andar, de falar, enfim, de se comportar é orientado com atenção, pois este lugar é visto como um santuário da natureza.

³⁶⁴ Agora Maria Auxiliadora fala da terceira vez que foram ao manancial depois que o fazendeiro colocou fogo no pasto e chegou ao manancial. O fogo queima, é um elemento de “destruição”, tem a ver com o contrário da água... Quando Cortez quis ter poder sobre os indígenas, conta Todorov na Conquista do México, colocou óleo na água e fogo para que queimasse e isso impressionou os nativos... O poder imaginário dos conquistadores teria sido a causa principal da queda do império indígena no México. Também aqui temos um sinal claro do poder do fazendeiro que coloca fogo porque “eles estão implicando”, tem motivo explícito de mostrar poder e destruir algo que é sagrado para os Chiquitanos: “queimou tudinho”. Contudo, controlado, o fogo serve para cozinhar, iluminar, é uma recordação da festa de São João que é o dono do fogo.

para prejudicar mesmo. Porque o capim estava grande, eles tiraram o gado de cima... **Pedimos remédio de lá³⁶⁵, esse marcela, pau santo... que lá tem muito remédio também. Socaram fogo mesmo³⁶⁶.** Aí eu fico muito triste por caso que tem esse... aquelas plantas que estão dentro da água, facilita também para entrar... fica lá. **Sempre minha tia Mica fala assim que a gente numa mina, a gente nunca deve ficar andando direto também, porque é um lugar muito preservado, que é a natureza que faz³⁶⁷, ele³⁶⁸ não gosta muito da gente ficar se aproximando. E o gado ele é o principal que o... porque as lenda da gente... que ele tem o dono... papai fala assim que a água tem dono que protege os animaizinhos³⁶⁹.** Como ontem mesmo meu pai estava falando que tem o jabutizinho lá está apavorado. E ele está quase morrendo lá dentro. Nós vimos um jabutizinho assim desse tamanhinho [Auxiliadora faz gestos com as mãos em forma de concha para expressar melhor o que quer dizer]. **Então é muito triste. Ontem nós estávamos fazendo corrente de oração³⁷⁰, eu choro só porque... todos nós chora³⁷¹ na hora do encontro, por causa que ninguém tira o gado de lá. Vai matar nós por causo que nós não temos água³⁷². Esse rio aqui nunca seca, nunca secou e não tem outras minas, somente ela. Todos nós estamos tristes. Meu pai chora, minha mãe chora, o cacique chora, as outras meninas... todo mundo chora de tristeza³⁷³.** Nós estamos sentindo que nós não estamos tendo apoio. **Somente Deus!³⁷⁴ É triste**

³⁶⁵ Nesta expressão há um sentido profundo de “pedir” ao dono dos remédios, aos *hitchis*. No sentido religioso católico Jesus diz “Pedi e recebereis”, pois Deus e o mundo espiritual estaria por trás de tudo e é fonte criadora da água e também dos remédios que nos curam. Do Sagrado Coração de Jesus transpassado na sexta-feira Santa pela lança do soldado romano é que brotou sangue e água. Antes do amanhecer da Sexta-Feira Santa, antes que o sol seque o orvalho, tradicionalmente se colhe o chá de marcela. Lídia Urupê em Porto Alegre no dia 17 de junho de 2009 pediu que eu levasse chá de marcela que ela tinha comprado dos Guaranis na Semana Santa para sua mãe, pois já não se encontra mais esta planta na Vila Nova Barbecho. Entreguei este presente por ocasião da inauguração do Memorial dos Chiquitanos, na festa de São João de 2009.

³⁶⁶ A insistência no “socaram” remete ao pilão usado para triturar o milho ou outros grãos para dizer da ação sistemática e voluntária, neste caso com o objetivo específico de “prejudicar” os Chiquitanos que estariam sendo socados dentro do tacu (pilão), retirando deles a água, a terra e o remédio.

³⁶⁷ Este sentir religioso é muito forte nesta fala e nas outras dos Chiquitanos em geral. Maria Auxiliadora elabora aos poucos uma compreensão para que eu e os demais que fossem ouvir a narrativa pudéssemos compreender “a natureza que faz”.

³⁶⁸ Aqui claramente há uma indicação de um personagem com vontade própria indicado com o pronome pessoal “ele”, o *hitchi*. Não é a natureza generalizada, parece indicar um ser que cuida e domina aquele espaço, um lugar sócio-cultural, provavelmente o dito *hitchi* identificado na literatura a respeito dos Chiquitanos que desenvolverei adiante. No livro *Leyendas y Juegos* de Santa Ana de Velasco alguns exemplos desta referência: El jichi de la noche; El dueño del monte; El carnaval y los jichis enmascarados; Historia de un jichi; Los jichis en el carnaval; El jichi en el Tapiti...

³⁶⁹ Depois de titubear em falar dos *hitchis*, Auxiliadora busca na memória mitológica e expressa com propriedade seus apelos. Remete aos idosos a compreensão que a “água tem dono que protege” de forma espontânea mostrando sua cosmologia indígena. O *hitchi* pode ser compreendido no sentido de um espírito que protege a água mesma. Assim a água, enquanto ser vivo e cheia de agência, atua sobre outros seres vivos, no caso os “animaizinhos”. Já vimos que o jesuíta Lucas Caballero etnografou os rituais dos Manasicas que entraram para fazer parte da Missão de Chiquitos nos rituais para pedir ao *hitchi* das águas uma boa pescaria e os vimos também esculpidos nos ambões das igrejas de San Rafael e San Miguel. Também pode ser inferido pelo contexto da fala que também existem *hitchis* que cuidam das plantas em geral (remédios) e da própria Serra de Santa Bárbara de onde brota a água. Lembro que Santa Bárbara é associada aos trovões e raios, e à chuva!

³⁷⁰ Há um esforço enorme para conseguir modificar a realidade a partir do mundo espiritual. Claramente se quer “acorrentar” o mal que está sendo causado aos seres vivos que povoam o manancial e dão vida aos Chiquitanos. Eles estão clamando às forças de outra dimensão para agir sobre as instâncias de nossa sociedade que têm o dever de agir.

³⁷¹ O choro que contagiou a todos naquele momento da aldeia foi uma reação espontânea que brotou diante do drama social vivenciado também religiosamente na oração da comunidade.

³⁷² O problema que aparece é o gado que pisoteia nas minas de água. O efeito concreto é a falta de água para todos os seres que necessitam dela para viver.

³⁷³ A “tristeza” pelo descaso do fazendeiro e dos órgãos públicos é o motivo do choro. Esta é uma forma de lidar com este sentimento que precisa ser elaborado pela comunidade, isso marca um modo pacífico de trabalhar

porque essa mina eu conheço ela muito tempo. Eu era criança, meu pai levou eu para conhecer essa mina³⁷⁵ e hoje em dia nós estamos perdendo. Parece que depois que a FUNAI reconheceu também nós, parece que as coisas também mudaram para nós. Hoje meu irmão vai ligar para lá e não consegue ligar. A gente está sentindo que está... Primeiro a FUNAI vinha aqui também ver nós³⁷⁶. Hoje em dia não vem se não ligar para falar o que está acontecendo. Eu estou achando que a nossa vida está virando novamente... igual o Quartel fazia com nós. Eu, **me resta ainda o sofrimento do Quartel³⁷⁷, ainda. Eu choro porque a gente vê, a gente está morando aqui³⁷⁸. Fico muito triste mesmo por causa da água. Padre Aloir reza por nós para Deus não deixar³⁷⁹. Só Deus também pode mudar tudo lá que eles pensam para nós... fortalecer a mina³⁸⁰. É muito triste, padre. Nem peixe nós não tem mais! Eles não - se vai prejudicar - não vai prejudicar só nós. Todos nós, até na Bolívia vai sofrer... Já estão sofrendo porque ele seca.** É triste. Tem gente para lá para baixo, não consegue lavar roupa mais como lavava, não usa água mais, tudo regulado... e sendo que antes nós tinha água, muita água mesmo. Lá embaixo está também esse, o... - Como chama esse homem,

próprio dos Chiquitanos. Primeiro, deixar os sentimentos aparecerem e ruminá-los num clima de oração. Assim há possibilidade de equilibrar agências contraditórias na relação com os “seres” que conduzem a vida humana, os outros espíritos e elementos da natureza de forma soberana.

³⁷⁴ E convém aqui refletir a respeito desta exclamação mais central, a esperança está em Deus Criador de tudo quanto há, o ser supremo que conduz tudo segundo a percepção dos Chiquitanos. É a esse Deus clamam por solução! Recorrer a Deus não é ingenuidade, é a forma de um povo pacífico e temente a Deus que tem sua origem indígena casada com o cristianismo, de encaminhar as coisas. Os causadores do mal têm o dever de solucionar os problemas e a oração é o meio para mudar as mentes das pessoas, também de nós que estávamos ali escutando.

³⁷⁵ A experiência que Auxiliadora tem deste lugar é tradicional, profunda, desde que o pai que é o pajé a levou para conhecer quando criança. Sente-se ligada ao local umbilicalmente, é sua própria vida.

³⁷⁶ A FUNAI é o órgão do Governo Federal responsável pela demarcação das Terras Indígenas no Brasil e que estabeleceu um Chefe de Posto, Eliezer Cardoso Lousada, que recebe salário para fazer o atendimento das aldeias ali do Portal do Encantado, mas vive em Cuiabá. A reclamação é que ele não esteja lá para encaminhar com eles estas demandas. Os Chiquitanos procuram ligar para a FUNAI em Cuiabá e não conseguem falar nem com a coordenação nem com o encarregado imediato do Posto Indígena Chiquitano. Posteriormente foi trabalhar com os Chiquitanos Sérgio Luis Marinho que foi reconhecido em geral pelos seus bons serviços. Mas a transferência para Pontes e Lacerda do Coordenador Técnico Local que assumiu no segundo semestre de 2011, Flávio Deluque de Freitas, tornou mais distante a FUNAI dos Chiquitanos e o atendimento ficou de gabinete.

³⁷⁷ Os Quartéis instalados pelo governo brasileiro para vigiar a fronteira com a Bolívia utilizavam a mão de obra dos Chiquitanos e muitos soldados também usavam da “força das armas” para explorarem os Chiquitanos de diversas formas, neste mundo sem lei da fronteira. O fazendeiro que está colocando o gado nas minas é um destes soldados “aposentados”. Os Quartéis são unidades do Estado Nacional tradicionalmente usados para vigiar e punir com “poder simbólico” (Bourdieu, 1998) forte nesta fronteira. O mais dramático é que os Quartéis reforçam uma fronteira, um rasgo numa etnia que vive nos dois lados. Existem negociações para poder ultrapassar a fronteira e os critérios dos Chiquitanos geralmente são desclassificados, como é o caso da troca entre eles de comida, animais, madeira... No caso específico do Quartel Fortuna que está mais próximo da aldeia Fazendinha, havia tradicionalmente trabalho estipulado para os Chiquitanos num sistema de troca para que eles pudessem ficar morando nas proximidades do Quartel. Na insegurança da fronteira, havia certa convivência e acordos para que o poder estabelecido de polícia, de alguma forma, pudesse também ser usado para a proteção dos Chiquitanos. Atualmente o Quartel não é a única instância do Governo na região, junto ao Quartel está instalado agora o GEFRON e o INDEA.

³⁷⁸ Morar no lugar permite ter outra dimensão das coisas, é diferente dos que passam por ali, como é o caso do antropólogo, dos agentes da FUNAI... Esta é uma questão de identificação que pode remeter às reflexões de Bachelard sobre a *casa* (2008).

³⁷⁹ Novamente surge o pedido de reza e interseção, pois a referência absoluta de poder está em Deus, não nos poderes estabelecidos na terra, mesmo do Quartel ou da FUNAI. A idéia de que o “padre” é o intermediário como o pajé para com o bispo e o diálogo com o Deus “todo poderoso”, está presente nesta fala.

³⁸⁰ Fortalecer o enfraquecido parece ser o fundamental. Isso se diz de uma mina de água como se falasse de hidratar uma pessoa doente, anêmica ou minguada pela invasão e maus tratos do gado e do fazendeiro que tomou o local dos Chiquitanos.

Rosana? - **É bom senhor³⁸¹, parece... ali de Santa Terezinha³⁸². Ele concretou lá embaixo, então os peixes também não vêm: não vem jacaré, não vem peixe... Nosso rio era cheio de peixe, nós comíamos.** Eu sempre conto para as crianças - às vezes as crianças nem acreditam - porque de primeiro, nós íamos pescar ali para cima e pegava era de saco de peixe: lambari, cará, todo tipo de peixinho pequeno... mas tinha! Hoje em dia não tem é nada. Até a água agora nós não está tendo. E o homem cercou lá com cimento lá, então represou. A água não... os peixes não sobem. Muitas coisas o homem está fazendo hoje em dia. **Eu gostaria que o governo e quem tem esse serviço: Não vá pelo dinheiro e não se deixe iludir pelos fazendeiros que tem dinheiro.** Se eles respiram, se eles têm as coisas, são pelas pessoas humildes, pelas pessoas que não têm dinheiro. **Porque não somos nós que estamos destruindo a natureza de Deus mas sim os grandes que tem dinheiro, tem máquina... destrói a terra. Deus deu a terra para nós cuidar, não para destruir.** Minha roça também quase perdeu bem dizer, mas - graças a Deus - Deus mandou uma chuvinha. **Quase o meu milho morreu, por quê? Por causa da desmatção³⁸³.** Tanta mudança no mundo inteiro, não só aqui neste lugar. Eu acho que o governo tem que... não deixar as pessoas ir pelo dinheiro. Se deixar para a pessoa... toda vez ficar ligando, ligando... Se é o serviço dele, vá atrás, faça o seu serviço, honesto, não vá pelo dinheiro. O dinheiro ele tem. E se Deus tirar a água? Quem que faz a água? **Ninguém faz a água, somente Deus. Ninguém faz a água. Tudo que é da natureza, somente Deus e ninguém mais.** Então é muito triste. Não adianta confiar no dinheiro porque as coisas que Deus faz, ninguém faz, ninguém compra aonde for. **E para isso todos nós devemos unir e cuidar da natureza de Deus, que Deus fez para todos nós³⁸⁴.** Então eu fico muito triste, a nossa comunidade está muito triste mesmo por causa da água. Porque... ainda a comida a gente pode comer, tirar um mel, alguma coisa assim, a gente agüenta, mas a sede a gente não agüenta. **Um dia a gente não agüenta de sede! Então é muito triste, eu fico muito triste. Fala sério Padre: Naquele dia do encontro de Nossa Senhora eu pedi para Nossa Senhora que não deixe nós... por causa que fui pescar, eu vi. Minha alma parece que gritava: Meu Deus do Céu!** Conte para Manoela, pessoal do Central [aldeia Nochopro Matupama]... falou: **Vamos rezar.** Manoela falou assim: Está mesmo difícil porque hoje em dia, os fazendeiro fala: Vamos furar a terra. Manoela falou assim: Lá um fazendeiro tem muito gado, ele fez uma grande represa, mais nem [mesmo] assim secou. Falei para Manoela: Pois é. Eles estão pensando [que são] mais que Deus. Todos nós está sabendo que as coisas estão acontecendo. Mas é muito triste mesmo. **Mas só Nossa Senhora, Sagrado Coração de Jesus vai poder ajudar a nossa comunidade³⁸⁵.** E tantos lugares também que está vivendo essa vida, tantas cidades, tantos...

³⁸¹ A dificuldade que Auxiliadora tem para traduzir as palavras, pois é bilíngüe, é sintoma da contradição que ela percebe na realidade, pois represar o córrego Encantado com uma barragem impede a subida dos peixes, o que está prejudicando Marco Porvenir e os Chiquitanos da aldeia Fazendinha. Uma tradução literal da palavra *Monsenhor* em espanhol é “meu senhor”, palavra reservada aos bispos.

³⁸² Na Bolívia, o bispo de San Ignacio comprou a fazenda Santa Terezinha na divisa que faz fronteira com a Diocese de Cáceres no lado do Brasil. Santa Terezinha era uma estância entre o Quartel Fortuna e Marco Porvenir, a primeira quando cruza a fronteira. O bispo vendeu esta estância e comprou outra do outro lado da estrada que liga San Matias a San Ignacio e por esta estância chamada Santa María passa o córrego Encantado depois de passar por Marco Porvenir. Depois o córrego segue passando a 3 quilômetros de Ascención cortando a estrada para San Rafael que passa por Cañón Verde e Tuná.

³⁸³ O fato do desmatamento é evidente em todo o Mato Grosso, mas especialmente na região dos Chiquitanos. Os fazendeiros sentem medo da reivindicação de demarcação das terras pelos Chiquitanos depois de 1988 e acabam por retirar toda a madeira que tem valor na região “antes que a terra retorne para os índios”. Aqui a agência da seca prolongada é um elemento que foi absorvido pelos Chiquitanos de forma mais ampla, não é a partir dela que se explica o todo, mas a partir do modo como os fazendeiros estão destruindo a natureza, no caso específico também o manancial do Encantado.

³⁸⁴ A compreensão de que a natureza criada por Deus é para todos viverem bem, não é propriedade privada aparece claramente nesta fala e fica evidente que “Deus deu a terra” para os Chiquitanos cuidarem, assim eles assumem a mesma função dos hitchis de cuidarem dos mananciais.

³⁸⁵ Aqui Maria Auxiliadora introduz um elemento da sua fé que depois será desenvolvido pelo pajé: do Sagrado Coração de Jesus é que brotou sangue e água do alto da cruz. Do alto também vem a chuva e o rio e do seio da mãe terra (associada a Nossa Senhora, mãe de Jesus) brotam as fontes de água viva que é o próprio Jesus Cristo para os Chiquitanos. Do alto da Serra de Santa Bárbara (Monte Cristo, Serra do Aguapey, Serra do Baú), do

principalmente os mais fracos que sofre. **Mas nós - perante de Deus - nós não somos fracos. Graças a Deus nós acredita em Deus, que Deus pode mudar, pode agir**³⁸⁶. A gente... muito com Deus, de pedir a Deus: Também, que se é uma pessoa que está só traindo a gente, que transfira, que Deus resolva, porque nós não conhecemos cada uma dessas pessoas. Então eu fico muito triste pela nossa água. Hoje nós estamos muito triste pela nossa água. E nós queria que a FUNAI, o CIMI... tudo apoiasse nós, levasse para a frente mais nós. Isso é nossa vida. Eu falo para as meninas: **Vamos rezar, vamos pedir a Deus**. E, graças a Deus, que não falte um filho de Deus que é o senhor, Padre, e as Irmãs que sempre está aqui para ajudar a gente. Então eu peço muito ao senhor que ajude nós. Porque nós não tem dinheiro para estar viajando também. Graças ao senhor que está aqui com nós... Toda a vez eu sinto que o senhor direto está aqui. Gostaria que, ao menos a FUNAI também aparecesse um dia. Ver o que que está realmente acontecendo, não esperar só por nós... ligar para eles.

Aloir: Grato Auxiliadora pela sua fala. Eu vou falar com o Lourenço um pouquinho sobre o Sagrado Coração de Jesus, que ele falou ontem que iam rezar para o Sagrado Coração. Você lembra?

III.2.1 – A água brota da terra e vem do alto

“A água é vida!” (Elena Laura Chue, 24/04/2011).

“Então isso aí que nós temos que correr atrás para poder nós melhorar nosso rio porque é a vida, é a nossa vida” (Cacique Cirilo Ramos Rupe, 30/01/2009).

Vimos no relato de Maria Auxiliadora que a água é viva, tem *agência* como o ser humano, reage e foge da urina e do pisoteio do gado. Cada manancial de água tem seu *hitchi* que a protege. Por isso a falta de água é associada ao desmatamento feito na cabeceira do córrego Encantado, à ação gananciosa do fazendeiro.



“Sirena”, do Taller artesanal de los Hermanos Guasase de San Ignacio, atualmente no Museu de História em Santa Cruz. Don Lucho disse que este “apelido” vem de *guasos* que é uma espécie de veado.

Portal do Encantado é que desce o córrego Encantado. “Graças a Deus nós acredita em Deus, que Deus pode mudar, pode agir” (Maria Auxiliadora).

³⁸⁶ Este ato de fé de que Deus age é uma espécie de permissão que os fiéis dão para que o que eles desejam se realize. Impressiona a fé dos Chiquitanos na ação de Deus através de Jesus Cristo e seus Santos.

Comparada com as sereias que sustentam os púlpitos das igrejas de San Rafael e San Miguel³⁸⁷, estas sereias esculpidas pelos artistas da família Guasase possuem um rosto que transmite doçura, uma toca a trombeta e a outra o violino. A sereia do meio tem seus braços ou barbatanas em forma de folhas de árvores, algo raro que expressa a vida animal e vegetal. Os cabelos das sereias na figura central parecem ondas de água, mas nas igrejas dão lugar à palmeira, talvez *totay*, que sustentaria o púlpito, o espaço humano da terra onde a Palavra de Deus é anunciada e escutada pelos fiéis. É o caso das quatro palmeiras plantadas em torno da cruz que fica no centro das praças dos *pueblos* chiquitanos e que nos fazem olhar para cima porque lá de cima deixam cair seus frutos, o famoso “chiclete cuiabano”. Os céus nas igrejas estão acima do púlpito com uma pomba de asas abertas sobre quem anuncia a Palavra de Deus. Assim formam o mundo dos anjos, Arcanjos e Santos que baixam com suas bênçãos. Este esquema é universal como experiência humana e é trabalhado de forma diferente por cada etnia.



As fotos das pinturas acima que foram tiradas no Museu de História em Santa Cruz mostram versões imaginadas das “Nirri Tuur”, *hitchis* relacionados com a água.

Uma *hitchi-tuur* geralmente é associada a uma “*Senhorita*” como esta que vive nas fontes de água do caminho de Santa Ana para Suponema, por isso este lugar tem o nome *Senhorita*. Outro caso é a comunidade de Sanhonama que recebeu este nome por causa de seu

³⁸⁷ O mundo aquático está no nível da igreja onde as pessoas se sentam e não é pensado como abaixo, mas a superfície da vida humana, não se fala da profundidade do sepulcro onde é colocado o corpo, mas é neste nível, “no rés do chão” que as mulheres chiquitanas fazem em cada túmulo uma saliência na terra como um ventre materno.

hitchi. O caso que nos ocupa das fontes do Córrego Encantado, o “dono que protege” a água, o “*amo da água e dos peixes*” também é um *hitchi*. Em San Ignacio contou-me Silvia Tacoó do NAMEE a história da *hitchi* relacionada com as rãs que foram mortas no *Púquio del Castillo*. Por isso o *púquio* foi secando a houve morte de pessoas na represa Guapomô.

Em Santa Ana encontrei o relato do *hitchi* relacionado com uma sucuri de duas cabeças também chamado *viborón*. Don Lucho afirmou claramente que o próprio *viborón* de pedra em Santa Ana é um *hitchi*. Falou que o arco-íris é um *hitchi* que está subindo ao céu. Na represa de Tucabaca (Santa Ana) também existe um *hitchi*, mas não quis identificá-lo com algum dos animais concretos que vivem junto destas águas de Santa Ana. O certo é que, quando as águas estão vivas, sempre aí está seu *hitchi* que as protege. Na descrição antiga da cosmologia de Mojos, observo o mesmo modo de pensar chiquitano:

“Tenían por dios al arco iris y lo juzgaban viviente y racional, decía que se tragaba la gente, que aquel semicírculo es la boca y esconde un cuerpo de desmedida grandeza allá en la nube y en las lagunas. [...] Decían también que al que lanzaba el iris después de haberlo tragado quedaba con virtud de sanidad para curar a otros, pero que el tal quedaba enfermo continuamente” (Anônimo. 1754. APT SI in: MyC II, p. 37).

Hitchis que sustentam o ambão da igreja de San Miguel (28/07/2010).

Assim os tornam Santos e tornam estrelas cosmologia também os com as cores do um aspecto da específica indica que o habitado por extra-humanos “preservar” os Os seres da uma espécie de que lhes relação uns com seres humanos,



seres humanos se sobem aos céus, se segundo a chiquitana também, *hitchis* vão aos céus arco-íris. Já vimos sociocosmologia chiquitana que mundo está “espíritos”, seres que auxiliam a recursos naturais. natureza possuem “alma” ou agência permitem entrar em os outros e com os por vezes chamados

encantados, por vezes *hitchis*. Neste caso que analiso, o *hitchi tuurch* é o “dono” das águas e dos peixes, um ser que controla os seres relacionados ao mundo aquático. Impressiona-me ver a identificação dos Chiquitanos com sua terra tradicional e a percepção do valor da água, aqui focada no manancial do córrego Encantado (Fortuna).

Em diferentes momentos os Chiquitanos já manifestaram-se em relação aos *hitchis* como Maria Auxiliadora Rupe e o fez remetendo à autoridade de sua tia Micaela, mas não nomeou-o: “água tem dono que protege”. Ou seja, o manancial que está sendo destruído possui seres chamados *hitchis* que se afastaram por causa do gado e do fogo. Os Chiquitanos esperam e rezam para que eles retornem quando afastado o perigo, pois estariam agora em outro lugar. Mencionei que ouvi relatos de *hitchis* que foram mortos em San Ignacio de Velasco e as desgraças que isso trouxe para a comunidade, o que mostra também a fragilidade dos *hitchis*. Observo que estas menções acontecem no contexto do catolicismo onde Deus é o criador de tudo e do Sagrado Coração de Jesus brota o sangue e a água. Os Santos (Nossa Senhora, São João Batista³⁸⁸ e outros) possuem relação com a água, a natureza, ou seja, com este mundo aquático que está habitado por outros seres que possuem também agência como os seres humanos. No sermão em chiquitano da festa de São João Batista (Rodríguez. *El Bautista*, 2 p.) a água sobe quando João é batizado e sobe mais ainda quando Jesus é batizado. João vinha de um lado do rio Jordão e Jesus do outro e depois do batismo de ambos, eles seguem para o outro lado do rio para cumprir suas missões. João Batista critica as 8 filhas do rei que bailam todas as noites para ele. Elas cortam-lhe a cabeça e ao dançar passam a sentir muito calor. Vão banhar-se numa lagoa para refrescar e se petrificam. Quando o rei quer entrar na água para salvá-las também se petrifica.

Fica claro nas falas que a referência maior é “Deus”, por isso a exigência de uma ética de respeito a estes seres porque também criados por Deus e a seus lugares. Ainda não consegui ouvir no trabalho de campo nomes concretos de “donos” das árvores ou das Serras. Com isso dei-me conta que busco um ser pessoal e não é o caso, impressiona-me ver que a identificação dos Chiquitanos destes seres está relacionada com cada lugar específico e o diálogo com o *hitchi* do córrego Encantado tem que se dar no próprio córrego ou nos

³⁸⁸ Numa procissão que atravessou o córrego Encantado (Fortuna), quando passaram com a imagem de Nossa Senhora, foi jogada água do córrego na imagem e esta água que escorria era usada para se benzer ou se colocava as crianças debaixo dela para se banharem. Na véspera da festa de São João Batista também se “batiza” a imagem depois do ponto da meia noite no córrego Encantado. Em seguida são batizadas as crianças e adultos renovam seus batismos nesta água corrente. Disseram-me que São João Batista é dono do fogo, por isso quem tem fé sai da água e cruza por cima das brasas sem se queimar.

mananciais que o formam, ou seja, não é um ser genérico tampouco. Isso tem a ver com sua relação de conhecimento profundo do território tradicional, pois são sujeitos concretos com quem se relacionam. Agora podemos compreender a percepção do valor da água deste manancial para Maria Auxiliadora, Cirilo e Lourenço. Cada casa tem o pote de água para a comunhão com este mundo aquático tão necessário à vida!

III.2.1.1 - A agência das águas, das montanhas...

“Na realidade, as patrimetades *Kaingang* representam apenas um aspecto - o sociológico - de toda uma concepção dual do universo” (Sergio Baptista da Silva, 2002: 190).

A agência das águas e dos outros seres pode ser mais um argumento usado para demarcar o território tradicional chiquitano, ou seja, os deuses (Sagrado Coração de Jesus) e os Santos (Nossa Senhora, São João Batista, Santa Bárbara e outros) possuem relação com a água concreta que desce no córrego Encantado, não é uma água genérica, por isso a exigência de uma ética de respeito a estes seres e a seus lugares.

Penso que o território chiquitano é extensão do corpo humano e da sociedade que se elabora no cotidiano e no espaço concreto das nascentes de um córrego, ou até mesmo parte do corpo dos deuses, com certo cuidado para não cair no panteísmo genérico. Foi aos poucos que se expandiu o sistema chiquitano que possui uma relação espiritual com os locais culturalmente densos e seus seres vivos como é o caso do Portal do Encantado, as cabeceiras do córrego Encantado (Fortuna), o Monte Cristo, o córrego Nopetarch que desce da Serra do Barbicho. Aprendi com os Chiquitanos que a ideologia ocidental de separação entre Natureza e Cultura faz com que as políticas ecológicas não dêem certo (Rappaport, 1982).

Penso que se pode superar a repetição ingênua do discurso nativo dos Chiquitanos e da ciência, para compreender a natureza da *Serra Santa Bárbara* ou *Monte Cristo* que, em muitas narrativas, se identifica com Cristo e poderia ser pensado como um grande sistema biológico, como uma rede fluvial ou um ecossistema no qual pode-se reconhecer uma mente (*mind*) imanente (Bateson, 2000: 460), uma coroa do mundo, no linguajar chiquitano. Os Chiquitanos do Portal do Encantado não pensam o benefício da água ou da terra-mãe somente para si, mas para todos, para Marco Porvenir que está na Bolívia também para os animais e outros seres da natureza e também, porque não, para os fazendeiros, que até o momento não estão sabendo cuidar da natureza de Deus. Para estes Chiquitanos viver bem somente é possível quando o

Portal do Encantado estiver preservado! Assim a vida boa se dá no *carinho* da chicha passado de mão em mão, em comunidade!³⁸⁹

Estes seres que povoam as águas, as matas e as Serras mostram a religiosidade chiquitana associada aos diferentes momentos de sua história que se manifestam nos corpos e nos objetos, nos deuses e Santos e nas suas imagens³⁹⁰. Parece que isso está relacionado ao pedido, para mim e para o bispo Dom Vilar, “rezar” para que se alcance que o fazendeiro não ponha mais o gado na cabeceira do córrego Encantado. Para a solução do problema, nossa mentalidade prática nos acusa de imediato: o que fazer além de rezar? Os Chiquitanos observam que a morte do córrego e dos peixes, das plantas e dos animais está relacionada com o fim deles mesmos, por isso acionaram todos os meios que possuíam.

Como o apelo à FUNAI e ao IBAMA não resultou, procuraram outro caminho que encontraram mais recentemente: articular-se com o novo sargento do Quartel Fortuna que veio do Rio de Janeiro, certamente com uma sensibilidade ecológica diferenciada e que também quer água potável para o Quartel. E resolveram também encaminhar um documento ao bispo de Cáceres que pediram para eu entregar.

No “desespero” ou com medo, aceitaram que o sargento conversasse sozinho com o fazendeiro que colocou o gado no manancial a fim de retirar o gado do manancial, delegando assim algo que parece-me ser uma luta dos Chiquitanos. Não poderão assim ter controle do que eles vão conversar uma vez que o fazendeiro é militar reformado. Na hora que sugeri que algum Chiquitano acompanhasse o sargento, os que estavam presentes disseram que seria perigoso. Em relação a esse fazendeiro especificamente, narraram que sofreram ameaças de morte contra o cacique, mas nutrem difusamente medo e admiração em relação aos fazendeiros que estão ocupando a Terra Indígena Portal do Encantado. Esta relação intrínseca com a água do manancial marca a identidade étnica chiquitana assumida de forma mais geral, algo diferente das identidades politicamente circunstanciadas e elaboradas para as apresentações culturais. Maria Auxiliadora e os demais Chiquitanos “choram de tristeza” ao verem o rio, a floresta e a terra sendo destruídos pelos fazendeiros, pois dizem que tudo ali era mata há cerca de dez anos atrás.

³⁸⁹ “El espíritu comunitario es otro valor característico del campesino chiquitano, que surge de lo más íntimo de su identidad” (Rodríguez, 1993: 154).

³⁹⁰ Este aspecto foi desenvolvido por mim no trabalho final do curso ministrado pelo professor Sérgio Baptista da Silva, “Etnologia Indígena e Arte”: *Arte e estética Chiquitanas* (2008). As fotos acima são de *hitchis* aquáticos que foram representados em diferentes momentos e lugares da Chiquitania.

Há grande dificuldade na manutenção dos recursos hídricos nas regiões que vão sendo desmatadas, a fragilidade dos biomas é evidente. Os Chiquitanos dizem que a água é a riqueza destas suas terras. “Sem água não podemos viver!” Conforme foram falando, este trabalho em relação ao manancial era urgente, uma vez que a estiagem estava se prolongando e era interpretada como resultado da falta de cuidado que os humanos estávamos tendo em relação à natureza. A possibilidade de água potável para muitas comunidades e para os animais era a argumentação mais visível neste contexto ecológico. Maria Auxiliadora falou do mais amplo ao mais particular: dos animais e plantas em geral, mas especificamente dos filhotes de arara e dos jabotizinhos que ela mesmo viu e que sofrem também com a destruição do manancial da água. Outros momentos e outras subidas para o manancial aconteceram para monitorar os estragos provocados pelo gado (fazendeiro).

“Aí ontem eu chamei o sargento para ir para lá para olhar lá, para mostrar a cabeceira para ele. [...] o coronel esteve aí também, falou para ele que era para ir lá, lá em cima para poder tirar foto [...]. Aí nós chegamos lá na cabeceira, só que lá está feio. **Lá o dono da terra, dono não, o cara lá, colocou um gado lá na cabeceira da nascente, no olho mesmo assim, e já secou.** O gado está tomando água dentro do buraco, da mina assim. Tinha um buraco que era uma água até azulzinha, que era de primeiro, quando não era “poluído³⁹¹”, não tinha posto o gado lá, a água era branquinha, bem bonita a água mesmo! Agora eles estão bebendo água dentro da mina. A água já está pouquinho, já secando. Já está igual... assim, cor de leite assim só... só barro... e mais na ponta dela já secou. Ela já está seco já. E lá está igual assim um chão mesmo. Pisoteado igual um terreiro assim, só de gado. **E aí nós está muito triste de ver essa nossa nascente, desse rio nosso... é só, o único daqui da fronteira que água, água doce só ele**” (cacique Cirilo Rupe).

Neste caso do córrego Encantado, vive-se o drama neste caso em que a sociedade envolvente vem conseguindo boicotar articuladamente a população chiquitana de forma sistemática e com eficiência. As tensões com a FUNAI (responsável pela questão fundiária dos povos indígenas no Brasil) se intensificam, quando a demanda pelo território tradicional pressiona este reconhecimento e os políticos matogrossenses manifestam-se nas Audiências Públicas de 2005 contrários à demarcação da terra para os Chiquitanos. O desespero do cacique é a inércia dos órgãos incompetentes, e eles não possuem os meios para autuar o fazendeiro ou convencê-lo que é a maior ignorância acabar com a água.

“Primeiro eles colocaram gado lá e eu fui lá para olhar. Cheguei: lá estava esse gado grande, lá em cima da cabeceira. Daí eu fui com uma liderança também. Voltei de novo. Nós fizemos um documento e mandamos para a FUNAI. FUNAI mandou para o IBAMA, aí veio equipe do IBAMA e Florestal. [...] iam agir para livrar a cabeceira lá do pisoteio de gado. Mas até agora não funcionou nada não. Porque agora eu fui, está pior ainda, agora que está pior ainda, porque agora secou mesmo. Agora secou e o gado lá” (Cacique Cirilo).

³⁹¹ Esta categoria *poluição* usada pelo cacique é uma chave para a compreensão do modo como eles estão pensando o gado dentro do manancial, está no lugar errado como o lixo.

As falas de Cirilo e Maria Auxiliadora em relação à água pontuam um consenso na aldeia Fazendinha que devem lutar pela água do córrego Encantado (Fortuna), caso contrário, “vão morrer todos!” Um documento encaminhado meses atrás para a FUNAI quando perceberam o problema do gado nas cabeceiras, a visita do IBAMA e a ineficiência dos órgãos públicos preocupam. O drama foi intensificado quando retornaram ao local e viram que estava pior a situação. Imaginam a cada dia que o gado está no manancial, nas minas, nos olhos d’água e, em consequência, a água está diminuindo no córrego que passa dentro da aldeia Fazendinha e isso faz com que temam pelo seu futuro. Maria Auxiliadora pronunciou-se chorando, mas com cuidado nas palavras, emocionando seu pai e outros que estavam presentes. De forma religiosa, ela fala do caminho tomado nos diálogos com outras mulheres e dos momentos de oração, faz uma denúncia a respeito da água destas cabeceiras neste contexto discernido.

Parece que a FUNAI não tem forças para demarcar a Terra identificada a uns dez anos e criada em 30/12/2011 e processar a des-intrusão do local. O pajé Lourenço e o cacique Cirilo já foram ameaçados pelos fazendeiros que invadiram e ocupam o alto da Serra de Santa Bárbara, alguns são militares “aposentados” e carregam a herança da mão armada legitimada por um passado de opressão. Cirilo disse que Eliezer da FUNAI é grande [tamanho físico], mas tem medo de ficar até na Vila Nova Barbecho, de vir para estes lados e para a Ponta do Aterro, por isso fica em Cuiabá. Cilso, o Chefe de Posto anterior, também tinha medo, principalmente depois que roubaram o carro da FUNAI de noite no Posto Central e o levaram para a Bolívia, dizem que com o auxílio de alguns trabalhadores das fazendas vizinhas que são contra a demarcação da Terra Indígena Portal do Encantado. Por isso Cilço Paula Dias deixou o trabalho ali. A pressão que chega na FUNAI atinge de forma diferente os Chiquitanos que vivem o drama do abandono, diferente também para quem se assume como indígena dos que não se assumem. O poder de convencimento da sociedade envolvente é grande. A FUNAI está recebendo dinheiro do governo para encaminhar as questões indígenas, especialmente a questão da demarcação da terra, mas, por pressões políticas, sem diárias, além do salário, não vão aos índios. Diferente foi a dedicação de José Eduardo Moreira da Costa, Cilço Paula Dias e Sérgio Luis Marinho e isso os Chiquitanos percebem.

III.2.1.2 – O *hitchi tuurch* muda de lugar, foge.

“Essa mina fica dentro dos quarenta e três mil hectares de Terra Indígena Chiquitano. Na hora que passar a demarcação ele vai pegar... ele está dentro da área nossa. Nós temos que cuidar muito dessa mina e depois, **quando nós demarcar essa terra nós vamos ter que florestar lá, para levantar ela de novo**³⁹². Só que vai demorar muitos tempos... mas para nosso futuro, nossos filhos que vai vir ainda. Lá pelo pisoteio de gado que já está... que já colocaram, **lá ele vai ter 30, 40 anos para poder renovar ela de novo. Vai demorar.**³⁹³ **E se nós não cuidar dela... ela, ela vai acabar de uma vez. Vai secar mesmo... não vai ter mais como salvar ela**³⁹⁴. Então isso aí que nós temos que correr atrás para poder **nós melhorar nosso rio porque é a vida, é a nossa vida**. E sem essa água como que nós vamos viver? Água de poço não é bom, porque água de poço vai também... **ele seca também porque ele foge**³⁹⁵. Com o tempo, ele acaba e **nós temos que cuidar nossa água.**” (Cacique Cirilo Rupe).

O sistema de ocupação territorial entre os Chiquitanos que perderam a posse de suas terras para fazendeiros considerados “mais brasileiros” do que eles, conformam práticas e saberes que implicam em certa “submissão” dos mesmos a uma estrutura de exploração de sua força de trabalho. Os conflitos abertos e velados entre estas duas populações com racionalidades e éticas distintas podem ser localizadas nas figuras do patrão e do empregado, ou na dialética do senhor e do escravo de Hegel e Marx, mas aqui apropriado como *dono - xerimbabo*. Os Chiquitanos geralmente são silenciados porque os padrões estão do lado do poder econômico estabelecido no Mato Grosso que se articularam politicamente para estarem na direção dos municípios da micro-região da fronteira com a Bolívia e do Estado como um todo.

As principais atividades de subsistência dos Chiquitanos são a agricultura e a pecuária que estão em tensão constante, às vezes geram conflitos sérios. Plantar a roça e criar o gado são duas atividades complementares competindo pelo mesmo espaço! Pude presenciar isso em diferentes momentos, pois o gado invade as roças e come o que foi plantado, problemas que procuram resolver no diálogo. No caso da aldeia Fazendinha no Portal do Encantado, o próprio cacique se ocupa com a criação de gado que vive solto e as roças são cercadas. Por

³⁹² O lugar de cacique ou líder político da comunidade faz com que Cirilo se preocupe com o encaminhamento da demarcação. De forma comprometida Cirilo coloca o pronome “nós” insistentemente para ações como “demarcar” e “florestar”, isso com visão de futuro.

³⁹³ Cirilo aponta para uma geração toda que terá que recuperar o que foi degradado e chama a atenção para a irreversibilidade de certos descasos com a natureza como é o caso da destruição deste manancial. A dimensão do tempo para os Chiquitanos que possuem a perspectiva de sempre morarem ali é diferente do fazendeiro que quer o máximo de lucro agora, sem medir as conseqüências.

³⁹⁴ “Salvar” é uma categoria do cristianismo muito utilizada para designar o efeito da presença de Jesus Cristo (Sagrado Coração de Jesus) na terra como o Salvador. Na bíblia a cura de doenças associada à fé é dita como salvação: “Vai em paz, tua fé te *salvou!*”

³⁹⁵ A agência da água como de um *hitchi*, seja de poço ou das minas que brotam à flor da terra, é mencionada também é mencionada em diversos momentos, a água é culturalmente interpretado como um ser vivo que reage à ação dos humanos e do gado.

isso não se manifesta contra a criação de gado, também porque o churrasco faz parte das suas festas e a carne é um bem indispensável à mesa de um Chiquitano. Ele quer que o fazendeiro que vive também de gado, pare de desmatar e cerque o manancial para que o gado não tenha acesso a este local, pois os Chiquitanos também cercam as roças para que estejam protegidas do gado. O pajé é chamado tanto para afastar as pragas das plantações como para benzer e acabar com os carrapatos e as bicheiras do gado. O mesmo pajé também reza para que não seque o manancial que derrama água da Serra e forma o córrego Encantado e dá vida para as comunidades chiquitanas por onde passa. Neste sentido, o gado não é identificado como alguma “potência do mal” porque afasta os *hitchis* do manancial. É a atitude irresponsável do fazendeiro que é questionada e está relacionada com a estrutura econômica capitalista que busca o lucro a qualquer preço. O dono da fazenda é um ex-militar que já ameaçou de morte o cacique da aldeia Fazendinha e pressiona a comunidade contra a demarcação da Terra Indígena. O que é questionado é o fato dele colocar seu gado dentro do manancial e, com isso, afastar seu *hitchi*, por causa da urina e do pisoteio do gado que compacta a terra.

Da mesma forma, na aldeia Acorizal, Mariano Cesário Jovió Lopes, apelidado Seba (Sebastião é seu nome de batismo), exemplifica a tensão entre as plantações e o gado porque ele mesmo se dedica às duas atividades. Na aldeia Nochopro Matupama, José Ramos, carinhosamente chamado de Ito, é exímio agricultor e já me levou algumas vezes para sua roça. A primeira vez foi para mostrar o que o gado tinha feito com sua plantação. Esta conclusão vem da análise das aldeias Fazendinha e Acorizal, associando esta ao protótipo da pecuária (Abel) aquela ao protótipo da agricultura (Caim) quando seu Ito ainda morava ali. Na aldeia Vila Nova Barbecho o mesmo acontece com o córrego Nopetarch que está sendo destruído pela Fazenda São Pedro! A cooperativa de bordados comprou, com auxílio externo, um bezerro e duas vacas leiteiras para a Pastoral da Criança e agora já são 3 vacas e dois bezerros para tratar com cana de açúcar na época da seca. Em Nossa Senhora Aparecida os Chiquitanos não criam gado, pois não há espaço para isso. No encontro das lideranças indígenas, em Novembro de 2005 na Chapada dos Guimarães, o cacique Chiquitano Aurélio Rodrigues Pocheé da aldeia Nossa Senhora Aparecida (MT) falou algo que foi reproduzido em vídeo: “Nossa área é pequena, não tem espaço. Não vou desmatar mais!”


Quando os recursos se tornam mais escassos, como é o caso da água, da terra para as roças, do barro para confeccionarem os potes, da madeira e da palha para construir suas casas, em geral as tensões se intensificam e acontecem mais conflitos e negociações. É a hora

em que acontecem as migrações para as periferias urbanas, pois os Chiquitanos, em geral, não querem estar brigando com os patrões. Possuem uma sabedoria prática e um amor à vida, sabem que não podem vencer o poder econômico e político que se implantou na região. Procuram saber com cuidado de que lado você está. Acontecem longas conversas que poderiam ser classificadas como fofocas, mas, na verdade, estão sondando as pessoas para saber que posturas tomar diante dos assuntos circulados.

Tenho observado também relações conflitivas entre os conhecimentos locais relacionados ao manejo da terra e à apropriação dos seus recursos naturais em relação aos que chegam de fora, com pouca sensibilidade para a sabedoria milenar de manejo dos recursos dos Chiquitanos. O recurso ao uso da bênção pelos Chiquitanos para afastar pragas ou doenças das plantações e dos animais são ridicularizados por uns e outros baseados nos recursos “científicos” relativos à produção da terra. As paisagens que identificam os Chiquitanos dão outros sentidos à Serra de Santa Bárbara com o Portal do Encantado, ou mesmo à elevação destacada no meio da planície chamado Monte Cristo³⁹⁶.

O Portal do Encantado está no paredão da Serra Santa Bárbara, área de preservação ambiental, de onde desce a água para o córrego Encantado (Fortuna). Esse “Portal” pode ser visto de longe, mas não convém se aproximar. Os alunos da Escola Indígena Chiquitano se perderam quando foram para lá, pois soprou um vento forte. Estes casos mostram que a natureza e a cultura estão relacionadas a uma espécie de cosmovisão micro-étnica do mundo que os cerca e dos recursos que podem ser encontrados no local. A ética do cuidado manifestada por Cirilo, Maria Auxiliadora, o pajé Lourenço e demais membros da comunidade aparece como forma adequada para se relacionar com a água, as plantas, a Serra, pois uma série extra-humana povoa estes lugares. O discurso preservacionista de não entrar nestes lugares, mas se o fizer, ao menos que seja com respeito, foi apropriado pelos Chiquitanos da aldeia Fazendinha. Esta especificidade chiquitana da relação com a natureza permite que se tenham lugares que devem ser preservados, para que outros seres “não humanos” que possuem atributos humanos possam habitar seu território tradicional e tragam bênçãos para as aldeias que recebem a água do manancial ou os animais que se reproduzem nesta Serra Santa Bárbara e descem do Portal do Encantado pelo rio Encantado para servir de alimento e sustento aos Chiquitanos.

³⁹⁶ O pajé Lourenço em diferentes ocasiões falou da “mulher de argola” e outros personagens da sua cosmologia que são localizados neste Monte. Conforme seu Lourenço, este monte pode ser subido, mas há que se negociar com a mulher de argola que é “dona” do lugar.



POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DE MATO GROSSO
COMANDO ESPECIALIZADO
BATALHÃO DE POLÍCIA MILITAR DE PROTEÇÃO AMBIENTAL
"Em Defesa da Vida, Protegendo o Meio Ambiente"

RELATÓRIO DE PRODUTIVIDADE DIÁRIO DO BPMPA/CEsp: DO DIA 16-04- 2010 Turno: 24H
 OBS.: O RELATÓRIO DEVERÁ SER PREENCHIDO AO FINAL DE CADA TURNO

DESCRIÇÃO	QUANTIDADE				DESCRIÇÃO	QUANTIDADE			
	1°C	2°C	3°C	4°C		1°C	2°C	3°C	4°C
	IA	IA	IA	IA		A	A	IA	4°CIA
Inf. Referente a Mineração					Apreensão de Embarcações				
Inf. De Pesca					Apreensão de Veículos				
Inf. Ref. a Fauna/Flora					Peles de Animais Silvestres				
Poluição Ambiental					Animais Silvestres Soltos				
Apreensão de Canoa					Pescado Vist. Rio (Kg) Prof.				
Apreensão de Remo					Pescado Vist. Rio (Kg) Amad				
Apreensão de Rede					Pescado Vist. Rio (Peça) Prof				
Apreensão de Tarrafa					Pescado Vist. Rio (Peça) Am				
Apreensão de Espinheis					Pescado Vist. Psic. (KG)				
Apreensão de Ganchos					Pessoas Abordadas e Orient				
Apreensão de Arpão					Veículos Vistoriados				
Apreensão de Armadilhas					Embarcações Vistoriadas				
Apr. de Armas de Fogo					Pessoas Cond. a DEPOL				
Apreensão de Arma Branca					Prisões em Flagrante				
Apreensão de Munição					Peixes Soltos (Unidades)				
Apreensão de Moto-Serra					Auto de Infração				
Apr. de Motor de Popa					Termo de Apreensão				
Apr. de Motor Rabeta					Boletim de Ocorrências				
Apr. de Pescado em KG					Palestras Ministradas				
Apr. de Pescado em peça					Participação em Palestras				02
Apr. de Pescado Salgado					Campanha de Ed.Ambiental				
Apreensão de Lenha em m³					Patrulhamento Fluvial				
Apreensão de Madeira m³					Patrulhamento Terrestre				01
Apr. Carteira de Pescador					Barreiras				
Apr. de Carvão Sacos					Anzóis				
Apreensão de Carvão Kg					Outros				

DOCUMENTOS LAVRADOS

Nº Bol. de Ocorrência	Natureza	Indiciados (Nomes)

Barreiras realizadas: SIM () NÃO (X) Foi realizado acompanhamento para a preservação das mananciais das Aldeias Chipulidmas: Vilanova Barbeicho e Portal da Encantada, dando sequência ao Projeto Ambiental e Cultural com os Povos Indígenas da 4ª CIA.

ATIVIDADES DESENVOLVIDAS (Obs.: relatar tudo o que ocorreu durante o serviço, incluindo faltas de serviço, cuja responsabilidade das informações relatadas será imputada ao Comandante da Guarnição).

Obs.: Deverá anexar os documentos relativos ao serviço (Parte, B.O., Auto de Infração e outros).
 Local: Cáceres, Data: 17-04-2010 CBPM S12 Ud

O cabo Silva mantém um esforço de trabalho na Polícia Militar de Proteção Ambiental. Busquei esta Polícia e fiz um pedido para saber das ações impetradas e pude constatar que muito pouco efeito estas ações possuem na região e são superficiais ou resultam somente em gastos públicos.

III.2.1.3 - A música da água desce do Portal do Encantado e da Serra do Barbicho³⁹⁷

“A música é o exercício aritmético do espírito sem consciência dos números”
(Leibniz, carta de 17/04/1712).

No final da tarde da quarta feira de cinzas, dia 17 de abril deste 2010, durante o curussé³⁹⁸, o pajé chiquitano, seu Lourenço Ramos Rupe, fez um chamado para a comunidade na casa de Luiz e Maria Ortiz para que os novos aprendessem a tocar os instrumentos musicais porque ele já estava em idade avançada e não agüentava mais ficar tocando o pífano todo o tempo.

Escultura do Taller artesanal de los *Hermanos Guasase* de San Ignacio, atualmente no Museu de História em Santa Cruz. Segundo o artista sua marca de estilo está no rosto da imagem. Foto de 8/06/2010: “Sirena” tocando violino³⁹⁹.

Nesta imagem uma *hitchi* está representada numa figura sincrética mescla de peixe que nada nas águas e anjo de asas que voa pelos céus... **tocando seu violino!** Comparada com as sereias que sustentam o púlpito da igreja se San Rafael e San Miguel, esta sereia possui um



³⁹⁷ Trabalho apresentado numa versão em espanhol na Reunión Anual de Etnología, La Paz, agosto 2010.

³⁹⁸ O estudo do processo ritual do curussé e a grande quantidade de sermões feitos pelos Chiquitanos falando da paixão e morte na cruz de Jesus Cristo nestes dias de festa do carnaval, não tenho dúvida que a palavra *curussé* vem da palavra chiquitana *kurusiürch*, ou seja, os sermões falam da cruz de Jesus e como ele pediu para fazerem esta festa antes que seja preso ou morto, por isso os Chiquitanos brasileiros designaram este conjunto de bailes antes de entrar no tempo da Quaresma de *curussé*.

³⁹⁹ Na igreja *Santísima Trinidad* na *Mision del Paraguay* com os Guaranis (1760), foram esculpidos em alto relevo nos frisos da parede de pedra-de-arreia uma série de anjos tocando instrumentos musicais e bailando, também violino.

rosto que transmite doçura, é angelical, feminina, mulher. A dimensão aquática do peixe, o mundo humano no busto e a dimensão dos céus nas asas da anja estão presentes. O violino é a mediação, pois é tocado pelos Chiquitanos que o aprenderam dos anjos na noite de Natal.

Aqui vou trabalhar dois aspectos da vida dos Chiquitanos do Portal do Encantado e da Vila Nova Barbecho: a busca da vida boa com acesso à água e à terra, mas segundo o ritmo de sua música, com arte e resiliência. Primeiro falemos da água que desce do Portal do Encantado e, conseqüentemente, da reivindicação do acesso à sua terra tradicional para ter vida boa.

Agora convém conhecer um pouco mais de outro lugar, porque a Fazenda São Pedro represou o Nosorurch Nopetarch (Córrego Jaboti) que desce da Serra do Barbicho e passa depois pela aldeia Vila Nova Barbecho, conforme desenho de Edmundo folha de rosto. Além de ser um crime ecológico represar a água do *nosorurch* (córrego), para o manejo dos peixes nesta represa são usadas sacas de serragem, o que provoca alergia na pele das crianças da aldeia e intoxica os que bebem esta água, ou seja, a água vem suja até a aldeia e as crianças ficam com doenças de pele por causa da água onde se banham. Alguns poços na aldeia não davam conta de fornecer água para beber a todos. Na época da seca a falta de água era uma lamentação. Conseguimos o auxílio do salesiano Elois que veio furar um poço semi-artesiano para a comunidade em 2007. O Colégio Notre Dame de Lourdes de Cuiabá deu uma parte e eu dei a outra parte dos 12 mil reais cobrados para fazer o poço, que até os dias de hoje vem fornecendo água potável para a comunidade com as limitações das placas solares.

Era do interesse do fazendeiro e da Justiça Federal de Cáceres arquivar o Processo 2006.36.01.001484-2 cujo autor, o Ministério Público movia contra Edir Luciano Manzano da fazenda São Pedro, por causa das irregularidades nos encaminhamentos uma vez que um juiz tinha decidido que a comunidade ficaria com 325 hectares para as 15 famílias chiquitanas, mas depois o fazendeiro destruiu os *marcos* deste perímetro colocados pela FUNAI. Na audiência em Cáceres (5-12-2010) em que o juiz federal Paulo Sodré decidiu que a comunidade ficasse somente com 25 hectares, Elena Laura Chue afirmou ser pequeno o espaço para o córrego, as casas e as roças, mas o juiz chegou a afirmar que eles não precisavam mais do córrego porque tinham poço artesiano. Não sabe o Juiz que o córrego faz parte da vida cultural da comunidade, e lavar a roupa, tomar banho, pescar é parte fundamental para sua sobrevivência segundo seus usos e costumes. Depois desta audiência que colocou novamente a cerca em torno da comunidade deixando a casa de Saturnina e as

roças de Pedro Célio de fora, ou seja, dentro do potreiro da fazenda São Pedro que vem deixando o gado com acesso direto ao córrego, o que vem destruindo todas as margens, assoreando e afastando os *hitchis* que vivem ali.

III.2.2 – Vida boa segundo a cosmovisão chiquitana

“De 10 años comencé en la danza del Sarao. Después me gustó mucho la música de los violines. Aquel año los maestros eran Ignacio Surubí, Ángel Poicheé, Roque Arteaga, los 3 jefes de la música en Santa Ana. Murieron estos ancianos, le toca a Don Carmelo Poicheé como capilla, maestro de violín. Murió Don Carmelo Poicheé. El pueblo lo eligió a Don Januario Soriocó Paticú como maestro de capilla en Santa Ana” (Januario Soriocó Paticú nasceu em Santa Ana no dia 17/10/1932 e escreveu este relato em 25/4/2010).

Ao olhar o território chiquitano por dentro e por fora observei que os *hitchis* são os donos dos elementos da natureza, são como seres pessoais que possuem a identidade daquele elemento específico, espécies de espíritos⁴⁰⁰ que dão vida à água, aqueles que cuidam da água, os *hitchi-tuurch*, por exemplo. O P. Fernández relata que os Chiquitanos crêem que as almas são imortais, que as pessoas continuam depois da morte aqui na terra e toda a etnografia confirma esta compreensão que vem das etnias que formaram a chiquitania. Se a alma continua, colocam nas sepulturas alguns pertences do defunto, coisas como roupas, brinquedos, “arco e flechas para que busque com que viver” (Fernández, 1726: 33).

A partir do item 1.3, os *hitchis* poderiam ser pensados como uma espécie de alma eterna que se afastam do local quando o ambiente é impróprio, como foi o caso analisado anteriormente do gado que foi colocado na cabeceira do córrego Encantado e do Nopetarch. Deus criador deixou os “donos” ou *hitchis* que os que cuidam dos elementos da natureza, por isso falei de um certo “animismo antropomórfico”.

Para compreender que a vida boa para todos significa uma relação de respeito e negociação com os *hitchis*, convém aprofundar um pouco mais a relação com os donos dos animais e das águas. Existem regras que guiam as relações entre os Chiquitanos⁴⁰¹ e também boas relações com os outros seres e esferas da natureza. Os “donos” velam pelo cumprimento destas normas e o aproveitamento sustentável dos recursos que a natureza oferece ao ser

⁴⁰⁰ Não encontrei associação mais direta do conceito de alma aos *hitchis*, por isso não me parece que se possa usar a palavra *alma* como sinônimo de *hitchi*, talvez *alma* estaria reservada para a pessoa humana.

⁴⁰¹ São 36 etnias distintas na Bolívia e 60% da população que se auto-reconhece indígena atualmente. O período colonial após os jesuítas, com os governos militares do império e o republicano foram marcados com o “*patronazgo*” e as “estâncias ganadeiras” (Fischermann, 1997; Tomichá, 2002). O aproveitamento dos recursos naturais acontece, por suposto, dentro do sistema cosmológico e produtivo chiquitano, mas a estrutura de exploração e enriquecimento dos que vinham de fora era uma constância, e atualmente a Chiquitania está quase toda tomada por propriedades privadas e os Chiquitanos estão encurralados nos seus *pueblos* e comunidades.

humano (Riester, 2001). Por isso os *hitchis* são ambivalentes, podem ser amigos, mas também inimigos ou mesmo ambíguos, premiar ou castigar os humanos⁴⁰².

Não tenho acesso ao mais autóctone, porém posso detectar atualmente elementos atuais que perduram e são também anteriores de forma explícita como a compreensão dos *hitchis* que, em geral já vem para a fala mesclados com o cristianismo. Em San Ignacio de Velasco, a avó de Silvia Tocoó Chuvé, Dona Maria Tomichá disse que Salomé e Herodíades, a mãe e a filha que pediram a cabeça de São João Batista, foram banhar-se na lagoa e se transformaram em *hitchis*, metade peixes, metade mulheres. Os *hitchis* femininos seduzem os homens e os “*hitchis* guapos” seduzem as mulheres. Um *hitchi* que estava seduzindo todas as noites uma mulher encontrou numa noite no quarto dela outro homem “más guapo que el”, o que fez com que o *hitchi* desistisse dela. E Dona Maria concluiu que era o próprio Santo Antônio que a protegeu e a livrou do *hitchi*. No caso de casamento entre Chiquitanos e *hitchis*, os filhos de vez em quando deixariam aparecer o rabo de serpente, sua metade peixe. Percebi que esta família tem uma visão bastante negativa dos *hitchis*. Uma vez disse que Silvia estava bonita como uma *hitchi* e ela disse que isso não era um elogio.

Dona Maria Tomichá, casada com Sebastián Chuvé (†), também falou da alma de um senhor chamado Baltazar que ficou “encantado” no Serro próximo de San Ignacio, por isso tornou-se o Serro de Baltazar e amedrontava os caçadores. Parece que Baltazar sumiu depois que foi implantada ali uma cruz e foi construída a igreja Nossa Senhora de Fátima no alto deste Serro.

Don Lucho de Santa Ana usa outro sotaque ou entonação para expressar ou falar dos *hitchis*. Para ele o *hitchi* dos **animais** é o *nichich nomoquinhaca*. O dono dos animais seriam outros em diferentes lugares. Gutiérrez (2007) fala do *hitchi* “*el negro*” que aparece como um homem alto e magro com veste negra e comprida e possui um buraco escuro nas costas, seu corpo é coberto de pelos como um animal, anda montado numa anta que seria o cavalo de Lúcifer, isso segundo alguns que desejam demonizar as tradições chiquitanas anteriores ao cristianismo. José Ramos, conhecido como seu Ito da Aldeia Central, disse que a casa e o curral onde este *hitchi* guarda os animais é dentro da Serra de Santa Bárbara. O Portal do

⁴⁰² “La serpiente tenía la mitad del cuerpo parado hacia arriba y descansaba sobre la otra mitad que estaba enroscada sobre el tronco; al final de la cola tenía una bola y en ésta un gancho como el de un ‘tiracepe’, la parte que estaba parada hacia arriba era muy gruesa, daba la impresión de que estuviera inflada hasta la parte de la cabeza, su color era overa con pintas amarillas. [...] De ahí surgió la idea de que fuera probablemente el ‘Jichi del lugar’ ya que días más tarde llegó un sur muy fuerte y con lluvia que duró como cinco días. [...] Su canto continúa dejándose escuchar con voces diferentes remedando a diferentes animales y aves y cada vez que canta siempre anuncia un mal tiempo” (Gabriela Socoré da comunidade San Luis Gonzaga de Monte Carlo, caminho da frontera, entre San Ignacio de Velasco e Espíritu. in: *La voz de los chiquitanos*, APAC, 2006: 259).

Encantado só pode ser aberto pelo *hitchi* dos animais que os cuida para reproduzirem-se e os protege contra os abusos dos caçadores. Por isso seu Ito fala dos interditos relacionado à caça: o caçador deve ser certo, não pode deixar o animal ferido, matar somente o que é necessário para comer, não deve vender sua carne, não deve capturar filhotes para vender... Se segue as regras continuará recebendo a caça, mas não falou de oferendas. “Para propiciar la ayuda del dueño, el cazador debe obsequiarle un charuto (cigarro tradicional hecho de hojas de tabaco), dejándoselo en un árbol” (Gutiérrez, 2007: 67).

A *hitchituurch* geralmente é feminina e doa a água e os peixes aos seres humanos. Possui fortemente uma característica de sedução, de alguma forma relacionada a Eva, ou seja, está relacionada ao falo masculino da serpente e à penetração do ato sexual quando a sucuri mergulha na água. Em diferentes lugares da chiquitania escutei recomendações precisas: que não se deve lavar roupa nos *paúros* ou banhar-se com sabão nas fontes de água para não afastar o *hitchi*, ou seja, não sujar e contaminar a água. “Si se ensucia el agua del pauro con jabón o productos químicos el jichi se marcha y el pauro se seca para siempre” (Gutiérrez, 2007: 68).

III.2.3 – A música move o mundo a partir de Chiquitos, gera equilíbrio de sons e movimentos

“De uma maneira geral, os ameríndios que já conheciam a música, eram menos bárbaros, porque a melodia enleva a alma e enternece o coração” (Lima, 1939: 266).

Pensando o específico dos Chiquitanos que se concebem índios civilizados, a epígrafe acima aponta para o aspecto da música que é tradicional com caixa, pífano, flauta, violino e outros instrumentos das orquestras. Outro aspecto da vida boa que quero apresentar agora é a harmonia musical, também associada aos sons da natureza e à música dos anjos. A música gera equilíbrio de sons e movimentos quando desce entre as pedras do córrego Encantado e produz uma música inesquecível com suas águas, quando os pássaros cantam ou o vento sopra. Os sons da natureza são inspiração para a criação de músicas pelos Chiquitanos.

Conversando com os estudantes de música de Santa Ana a respeito das diferenças entre as músicas que aprendem com Adalid, Ignacio e Leonardo para tocar nas apresentações da Orquestra de Santa Ana nos festivais e das músicas que Don Januário Soriocó ensina para tocar nos momentos litúrgicos, eles mencionaram que esta última música é mais triste. Moritz Bach, que viveu entre os Chiquitanos a partir de 1834, também menciona o talento dos Chiquitanos para a música e o canto, mesmo que mais “tristes”.

“Los cantos autóctonos son monótonos, **tristes** y a menudo melancólicos, solamente acompañados por música suave. La verdadera fuente de la cual resultan sus composiciones son los pájaros y las mujeres. Al indígena, en quien el talento musical nato es muy activo y productivo, se le graba el canto del pájaro; y cuando una indígena pisotea el maíz para la chicha suele cantar improvisando para endulzar su trabajo y aliviarlo durante el día, él agarra el tono con su violín y fantasea; y así fantasean ambos, hasta que del canto del pájaro y de la mujer surge un todo que luego se adapta para el canto y el baile” (Bach, 1979: 17).

A música sempre foi parte inseparável das vidas indígenas. “Al rayar el alba se desayunan, y juntamente tocan ciertos instrumentos de su música, semejantes á las flautas, hasta que se seca el rocío, de que se guardan como nocivo a la salud” (Fernández, 1726: 32). Este aspecto *del alba* às três horas da madrugada nos 3 dias da festa patronal está associando 7 músicas tocadas pelos sinos e a música tocada pelas flautas, pífanos, caixas, bombos e violinos. Assim a *Missão de Chiquitos* deu lugar à música e ao bailado, à luz e suas cores, ao belo, ao calor humano nas relações e ao bem viver num movimento ascensional. Por isso embelezaram a arquitetura dos templos, morada de Deus, com os anjos glorificando com violinos e outros instrumentos musicais, o esplendor dos *retablos*, das imagens e pinturas da Virgem e dos Santos e seu entorno cheio de flores⁴⁰³.

Vimos que a arte abriu muitas possibilidades de iniciativa dos Chiquitanos e as políticas de organização das diferentes etnias encontraram um lugar de articulação nos cabildos quando não alcançavam com facilidade o que queriam através da autoridade dos jesuítas. A alegria está presente nas pinturas murais, nas danças dentro e fora dos templos, no modo de vestir cômodo e colorido, na comida frugal e simples sem lugar para o supérfluo, no cuidado com os rituais para conservar a dignidade do mistério que os Chiquitanos expressam. O ser humano é concebido como imagem de Deus e está ordenado para Deus nos *pueblos* da Missão de Chiquitos. Em cada “pueblo de índio”⁴⁰⁴ era estabelecido um Cabildo com cerca de 8 membros que recebiam o bastão de mando dos jesuítas. Vi em Santa Ana que formam um Cabildo de 18 pessoas, Don Januario Soriocó, o primeiro Maestro de Capilla, entregar o

⁴⁰³ O jovem arquiteto suíço e jesuíta Hans Roth chegou em Maio de 1972 em San Rafael para restaurar os templos chiquitanos e o fez com grande desenvoltura nas negociações com os cabildos indígenas. Encontrou mais de 5 mil folhas de música manuscrita cuidadosamente guardadas pelos cabildos de Santa Ana e San Rafael que constituem o Archivo Musical de Chiquitos em Concepción.

⁴⁰⁴ Expliquei na Introdução que evito a palavra *redução*, pois compreendo que o acréscimo cultural acontece nas relações interétnicas, procuro utilizar a palavra *pueblo* para dirigir-me aos povoados maiores em Chiquitos. Esta maneira de identificar os *pueblos*, especialmente onde os jesuítas fundaram as Missões ou cidades-santuários tem a ver com a idéia de povo, um povo novo que se criou a partir de diferentes etnias, ou melhor, a etnia chiquitana subsumiu as outras etnias. A convivência com o plural é uma característica dos Chiquitanos que aprenderam a viver com o diferente nestes *pueblos* que chegavam a ter em torno de três mil pessoas. Quando excedia este número, já se pensava em outra fundação.

bastão de mando para os novos caciques no dia 27/06/2010. O modo de receber o *bastón* é ritualizado e gera respeito à autoridade.

As diferentes etnias na Missão de Chiquitos mostraram grande sensibilidade para a música. Os diferentes sons dos instrumentos levados pelos missionários e neófitos indígenas que os acompanhavam “encantavam” os outros índios que ainda permaneciam nos “*montes*”. Depois que os “nativos” entravam nas Missões, as músicas eram tocadas e cantadas nas línguas aborígenes, o que animava a cada etnia a mostrar suas músicas e os recursos para a produção de sons harmônicos e ritmados e cantos nativos. “Pues, es de saber que los indios están sumamente aficionados a la música, y, con tal que haya música, aguantan ellos horas enteras escuchando como extasiados la orquesta con tal que haya acompañamiento de música, asisten ellos con sumo gusto a las funciones sagradas” (Cartas y expedientes de los obispos de La Plata y Santa Cruz de la Sierra, 1730-1735 in cd La música perdida de las antiguas misiones jesuíticas del Amazonas: 2000: 13).

Os textos dos jesuítas mostram que os argumentos racionais não convenceriam os indígenas a se instalarem nos *pueblos* e que era necessário recorrer a elementos agradáveis ao paladar, aos olhos e aos ouvidos, coisas que pudessem ver e sentir. Por isso organizaram os *pueblos* com estâncias para ter carne abundante e trabalhavam seus *chacos* para os produtos da agricultura, empregaram a música e a dança, o teatro, as esculturas e as pinturas para elaborar os sentimentos religiosos. Os filmes *República dos Guaranis*, do inglês Roland Joffé e do brasileiro Silvio Back e *Mission*, de Robert de Niro, dão uma idéia da teocracia barroca jesuítica guarani. Ambos mostram as apropriações do “selvagem” pelo “outro” com respeito à cultura européia deste outro. Na Missão de Chiquitos como em Mojos e na Paraquaria se alterna a arte consumada na música tanto nativa quanto trazida pelos jesuítas Martin Schmid (1694-1772⁴⁰⁵), Juan José Mesner (1703-1769) e Domenico Zipoli (1688-1726). Em geral, os autóctones Chiquitanos são mencionados como *anônimos* nas partituras. Estes encheram de música e arte os momentos das festas patronais na Missão de Chiquitos, o centro do ciclo anual desta teocracia barroca única na história da humanidade.

Vimos que o “canário” fundador da Missão de San Francisco Javier em 31 de dezembro de 1691, o Pe. José Francisco de Arce y Rojas, SJ (1652-1715) como ato inaugural cantou Salve a Santa Maria, provavelmente em latim, porém poderia ser na língua chiquitana

⁴⁰⁵ O suíço Pe. Martin Schmid, SJ introduziu muitos instrumentos musicais e orquestras com seus coros na Missão de Chiquitos.

pois já havia iniciado os estudos lingüísticos do *vesüiro*-chiquitano para comunicar-se nesta língua indígena⁴⁰⁶.

III.2.3.1 - Martin Schmid, um incentivo à música em Chiquitos!

“Todo esto y mucho más tienen los padres Misioneros que hacer; no sólo son curas párrocos que deben predicar, oír confesión y gobernar las almas, también son responsables por la vida y la salud de sus parroquianos y deben procurar todo lo que se necesita para su pueblo, pues el alma no se puede salvar si el cuerpo perece. Por lo tanto, los misioneros son concejales y jueces, médicos, sangradores, albañiles, carpinteros, herreros, cerrajeros, zapateros, sastres, molineros, panaderos, cocineros, pastores, jardineros, pintores, escultores, torneros, carroceros, ladrilleros, alfareros, tejedores, curtidores, fabricantes de cera y de velas, estañeros y muchas cosas más, en vista de que deben reemplazar a todos los artesanos que hay comúnmente en un pueblo europeo” (Carta de Martin Schmid a seu irmão Francisco em 17/10/1744 in: Hoffmann, 1979: 194).

Martin Schmid, músico, arquiteto, artesão, escultor, matemático, *lutier*⁴⁰⁷ e padre jesuíta, começou criando escolas de música e oficinas para fazer e arrumar estes instrumentos musicais em toda a Chiquitania. Em 1745 Schmid encabeçou a construção da igreja de San Rafael de Chiquitos⁴⁰⁸ como:

“un aficionado de la arquitectura y procedió a su realización desde el punto de vista de un músico conocedor de la fábrica de instrumentos musicales. La integración de arquitectura, música y danzas en el concepto pedagógico de las misiones jesuitas en el Paraguay presentó las condiciones y las exigencias de una estética orientada por igual a los sentidos y al intelecto” (Fellner, 1995: 527).

Este modo cuidadoso de falar tem a ver coma origem comum de Schmid e Roth e à cultura musical da própria Suíça.

“Con gran erudición el padre Schmid diseñó sus edificios y altares según los conceptos europeos y las reglas más avanzadas de su tiempo en lo que se refiere al juego de proporciones musicales y arquitectónicas, de tal manera que los espacios armonizan con la música tocada por los indígenas en los instrumentos diseñados por él. Pero el ambiente de la selva subtropical y la idiosincrasia de sus colaboradores influenciaron suficientemente sus creaciones para llegar a un arte mestizo que se hace visible claramente en las pinturas murales, las tallas de los altares, las esculturas y las piezas de cerámica” (Roth, 1993: 114).

⁴⁰⁶ O Padre Arce era professor no colégio de Tarija que se encarregava de internos Chiriguano, e ali soube que o governador de Santa Cruz de la Sierra, Agustín de Arce y de la Concha, oferecia à Companhia de Jesus a Província de Chiquitos e se foi com o Irmão Antonio de Rivas (1649-1709) e guias Chiriguano até os Piñocas sob as ordens do provincial Gregorio Orozco (1630-1702) para iniciar a Missão de Chiquitos. É Autor dos manuscritos Vocabulário de la lengua chiquita e Doctrina Cristiana en lengua chiquita e apontamentos que foram trabalhados por Juan Patricio Fernández: Relación de índios chiquitos (Relación historial de los indios chiquitos). Em 1715 com o Padre Bartolomé Blende (1675-1715) formou a sexta expedição chiquitana até Xarayes e o lago Mandioré. O Padre Blende ficou ali e o Padre Arce levou mais dois meses para chegar a San Javier. Os “Guaraníes” do Pantanal, chamados em alguns documentos de *Itatines*, eram inimigos dos Xarayes, mais ao norte. Quando voltou, encontrou a notícia que o Padre Blende fora morto pelos Guaicurus ou Payaguás. Depois o Padre Arce também foi morto ou martirizado na região em dezembro de 1715.

⁴⁰⁷ Pessoa que conserta os instrumentos que estragam.

⁴⁰⁸ Depois veio a construção de San Javier e seu colégio, Concepción, San Ignacio e San Miguel, além de assessorar as outras construções, cerca de 100 igrejas missionais na província do Paraguai com material básico de madeira, barro e pedra.

Em dois momentos chaves, Chiquitos foi influenciado decisivamente pelos artistas jesuítas Martin Schmid e Hans Roth. No passado distante Schmid, “alto de cuerpo” e alma tornou-se um artista musical e também um grande comunicador das suas experiências na Chiquitania, através da escultura de *retablos* e imagens, construções de igrejas e outros. O sabor dos seus escritos está nos dados pessoais, dada a origem íntima das suas cartas ao irmão.

“Todo esto y mucho más hacen dos padres misioneros, y muchas veces uno solo, en cada una de nuestras reducciones. Pues todos los días da catequesis; todos los días visita a los enfermos en sus casas, les prescribe la dieta y los medicamentos y se los entrega; les administra los santos sacramentos; de día y de noche asiste a los moribundos y les ayuda a morir en la gracia de Dios. Todos los días pide cuenta a los feligreses de su pueblo, examina su conducta y ve lo que hay que corregir o castigar. Todos los domingos y feriados predica a su gente, en la Cuaresma dos días a la semana, oye confesión y administra la eucaristía. Pasamos en silencio los bautismos, casamientos y entierros y las horas de devoción de cada día o cuando reza el rosario a la noche en la iglesia con todo el pueblo.” (Carta de Martin Schmid a seu irmão Francisco em 17/10/1744 in: Hoffmann, 1979: 194-5).

O fato dos índios já saberem ler mostra o trabalho já realizado anteriormente nas escolas dos *pueblos misionales*, uma boa base para a escola de música. Os detalhes são traços dos próprios artistas, por isso mais belas ainda são as informações, algo que diz respeito especificamente à dedicação à música.

“Prescindiendo de todo esto mis superiores me encargaron todavía otros trabajos, a saber la enseñanza musical de estas reducciones, como también la fabricación de órganos y otros instrumentos, para que los indios puedan cantar y aclamar a Dios con júbilo, tañendo el arpa y el salterio. He empezado así, sin perder el tiempo, a enseñar a cantar a los muchachos indios que sabían ya leer; y a pesar de que no había aprendido en Europa a construir violines y mucho menos órganos y nunca se me había cruzado la idea de que tendría que hacerlo un día, me puse también a fabricar toda clase de instrumentos. Por necesidad y a causa de la falta de gente competente llegué a dominar este arte. **Hoy día todos nuestros pueblos tienen su órgano⁴⁰⁹, una cantidad de violines, violoncelos y contrabajos, hechos todos de madera de cedro; tienen clavicordios, espinetas, arpas, trompetas, chirimías, etc., todos de mi fabricación, y he enseñado a los indios a tocarlos. Nuestros chicos que salen de mi escuela son verdaderos músicos [...] su Majestad suprema deseaba que a través de mi sus indios se hicieran músicos y supieran alabarla ya en esta vida con cánticos y música instrumental y, por la música elevarían sus almas al cielo y se mostrarán dignos de escuchar un día la música de los ángeles por los siglos de los siglos**” (Carta de Martin Schmid a seu irmão Francisco em 17/10/1744 in: Hoffmann, 1979: 194-5).

O artista não estava só centrado na música, foi capaz de pensar mais amplamente o ambiente religioso das igrejas e assim foi talhando gentes e altares!

⁴⁰⁹ No Festival Internacional de música renacentista y barroca americana “Misiones de Chiquitos” assistindo Sachiko Sakuma tocando no único órgão que sobrou em Santa Ana (26/04/2010), soube que todos os outros órgãos da Chiquitania foram destruídos para usar os tubos de estanho na guerra ou roubados. Em geral eram dois *órgãos* ou *teclados* em cada *pueblo* juntos com outros instrumentos musicais com fins litúrgicos, “otro método de implantarles el conocimiento, la adoración y el temor de Dios, haciendo uso de cosas que impresionaban la vista, halagaban el oído y se podían tocar con la mano” (Hoffmann, 1979: 56).

“No sé si ya les he escrito que he construido una nueva iglesia en el pueblo de San Rafael. [...] cuando la nueva iglesia se terminó, que ahora irían a misa con mayor alegría y afán. [...] También las paredes tienen sus columnas con capiteles, pedestales y cornisas, hechas de ladrillos crudos, pero de aspecto bonito a causa de su pintura en diversos colores; hemos pintado toda la iglesia y los altares y los hemos adornado con lindos cuadros [...]. Para esta nueva y hermosa iglesia he construido también un órgano nuevo y más grande que el viejo. No podéis imaginaros lo bien que estos indios tocan el órgano y el violín, qué bien aprendieron a cantar y cómo alaban y glorifican a su creador en la Santa Misa [...]. Después de terminar la nueva iglesia de San Rafael, fui llamado al pueblo de San Javier para hacer allí una obra parecida. [...] Luego pidieron los habitantes del próximo pueblo, de Concepción [...] en vista de que su patrona es la reina de los ángeles y la Madre de Dios. [...] de modo que también los indios de este pueblo van de mil amores a misa para pedir a su poderosa y generosa patrona: ‘Querida María te ruego que luches por mí, en vida y muerte!’ Finalmente he sido enviado a la reducción de San Juan Bautista. Aquí tuve ocasión de ir a buscar a indios infieles en el monte. [...] hasta que volvieron, después de más de dos meses, y trajeron ciento tres indios paganos; fuimos a su encuentro con todos los habitantes de la aldea y les dimos la bienvenida con tambores y pífanos, clarines, trompetas y chirimías, danzando y regocijándonos, cantando y dando saltos de alegría [...]. El año pasado, durante la estación de lluvias, mandé otra vez trescientos hombres al territorio de los indios salvajes quienes trajeron nuevamente a unos cien infieles. Los recibimos como a hermanos queridos, con suma alegría, con múltiples manifestaciones de regocijo y festividades de toda clase.” (carta de Martin Schmid a seu irmão Francisco Silvano, em 28/09/1761 in: Hoffmann, 1979: 196-7).

O cuidado material com a alimentação, a construção de igrejas com altares e instrumentos musicais, colégios e casas de moradia está associado ao cuidado espiritual com as pessoas. Da Missão de San Juan Bautista, Martin Schmid foi chamado para talhar os altares de Concepción. Depois talhou “os retablos” de San Miguel e San Ignacio:

“En cuanto a su salud física se encuentran bastante bien en el monte, gozando de plena libertad. [...] Este nuevo altar dorado llena a nuestros indios de asombro y ustedes quedarían también asombrados si lo pudieran ver, aún más, yo mismo no sé cómo pude hacerlo. La verdad es que Dios me guió la mano para que nuestros indios lo alaben y glorifiquen gracias a estas iglesias y estos altares [...]. Ahora me mandan al pueblo de San Miguel, también para hacer altares dorados, y luego a San Ignacio, si Dios quiere y me deja seguir trabajando” (carta de Martin Schmid a seu irmão Francisco Silvano, em 28/09/1761. in: Hoffmann, 1979: 198-9).

Aconteceu uma gradual transformação do que os jesuítas deixaram pelo talento, criatividade e composições dos autóctones. A introdução das línguas indígenas foi criando novos repertórios porque todos os cantores e instrumentistas nas Missões eram indígenas e nas *Capillas Musicales* se dedicavam a criar músicas, óperas e representações cênicas.

Os estudiosos dos Chiquitanos concebem a religião católica na *Missão de Chiquitos* como amálgama da sociedade e um dos elementos formadores da sua identidade étnica e cultural. No caso dos Chiquitanos, o catolicismo barroco do século XVIII e XIX conseguiu formalmente trazer uma unidade aos Chiquitanos com as outras etnias. Isso não quer dizer que as diferenças étnicas não continuam de forma subjacente a direcionar sua organização social, seu processo de faccionalismo e até os comportamentos cotidianos. Porém, o importante aqui é compreender como a música faz parte da história chiquitana e leva os Chiquitanos a bem

viver até os dias de hoje. Por isso tornou-se fundamental para as comunidades chiquitanas no Brasil dar continuidade a esta tradição musical que os identifica. Segundo os pesquisadores músicos, o elemento autóctone através dos intérpretes das obras musicais, os instrumentos feitos pelos Chiquitanos, sua língua e textos, o respeito aos seus gostos gerou um novo estilo musical, o barroco missional (Nawrot, 2002: 4). “La música es, en su teoría, una de las posibles manifestaciones de la armonía cósmica, que determina por igual las esferas celestiales y la vida espiritual” (Fellner, 1995: 529). Santa Ana não teve seus *retablos* trabalhados por Martin Schmid, talvez por isso a originalidade indígena teve mais oportunidade de aparecer. Ana Luisa Arce organizou o *corpus musical* da festa de Santa Ana e chegou à seguinte conclusão:

“Finalmente, merece especial referencia la música ya que juega un papel fundamental en el desarrollo de la fiesta lo que coincide con la visión que de ella tenían los misioneros jesuitas al hacerla utilizado como instrumento principal para la evangelización. La coexistencia entre la música europea traída por los misioneros y la música autóctona dio como resultado el surgimiento de un nuevo estilo musical – el barroco misional” (Arce, 2008: 104).

III.2.3.2 – A oração pela música e dança em Chiquitos. Os ritmos e sons artísticos!

“En uno u otro pueblo, no solo hay músicos diestros sino compositores.” (Cosme Bueno fala de Mojos e de Chiquitos in: archivo SJ de Cochabamba 1770: p. 39).

A cultura musical indígena já preparada para distinguir os sons foi um atrativo para os indígenas entrarem e buscarem conhecer outras músicas e instrumentos na Missão de Chiquitos:

“Sus instrumentos autóctonos, por ejemplo las tacuaras y tacuarembos, las flautas de bambú, o las matracas, sus canciones y bailes comprueban su predisposición natural para la música, que los jesuitas supieron desarrollar. La educación musical ocupaba un lugar importante en el sistema pedagógico de los Padres: los niños tenían diariamente una o dos clases de canto o de música instrumental. Como la mayoría de los instrumentos se fabricaba en las misiones, cada pueblo disponía de toda clase de instrumentos: de cuerda, flautas, clarinetes, oboes, cuernos, trompetas, arpas, tambores, etc.” (Hoffmann, 1979: 85 cf. Bach, 1843: 17; 44-5).

Alcides d’Orbigny mencionou detalhes do ritual religioso de acolhida em Santa Ana com música desde o arco de entrada:

“Abrían la marcha cacique y jueces, manteniendo en alto sus cañas, símbolos de autoridad; luego venía una cincuentena de músicos y los bailarines que avanzaban danzando entre nosotros. A la entrada de la plaza se alza un segundo arco de triunfo, bajo el cual tuvimos que escuchar nuevas coplas y ver otros bailes” (D’Orbigny, 1845: 1159).

Finalmente os “Bailes y cantos prosiguieron en la sala” (1845: 1159), ou seja, “la cámara de música y de danzas para la celebración de las fiestas” era parte da arquitetura das Missões. Nas Cartas

Ânuas do Paraguai, do Paraná, do Uruguai e dos Chiquitos (entre os anos de 1730 a 1734), houve um destaque para o aspecto musical que marca a Missão de Chiquitos:

“... se abrio en el Pueblo de S.ⁿ Xavier escuela de solfa, siendo su Maestro el P.^e Martin Schmidt que siendo perito en la musica les enseña con gran cuidado y los Yndios aprenden con empeño, cobrando por este medio mayor aficion a las cosas sagradas. Es tal la aficion que tiene esta Nacion â la musica, que se estân horas enteras abobados oyendo qualquier instrumento musico y el Correg.^r de S.ⁿ Xavier, Yndio de mucho juicio, dixo se bolviera de buena gana niño por poder aprender, la musica. Por esta aficion se ha entablado esta escuela, y de aqui se propagará la musica por todos los demas Pueblos con grande adelantamiento del culto Divino” (Ânuas de 1730 a 1734 in: Cortesão, vol. VI, 1955: 190-1).

Aos poucos vemos como a música faz parte da vida dos Chiquitanos desde sempre e sua habilidade para a música aparece principalmente nos momentos festivos. Já falamos da arte chiquitana que se mostra nas suas igrejas, mas especialmente através da música e seus instrumentos musicais a partir dos dados deixados durante o tempo das Missões jesuíticas.

A pedagogia inaciana da formação personalizada permitiu o acompanhamento de chiquitanos com talentos para serem compositores e artistas e levar avante a música nas Missões. “En la realización arquitectónica de una temática y teoría musicales pudieron fundirse los elementos racionales de la pedagogía jesuita para convertirse en una unidad artística” (Fellner, 1995: 527). O próprio bispo de Santa Cruz, Raimundo de Herboso, encomendou um órgão para a catedral de Santa Cruz e, em 1768, depois da expulsão dos jesuítas, visitou as Missões de Chiquitos. O cosmógrafo e matemático Cosme Bueno de Lima comenta, em 1775:

“Causa mucho asombro que los indígenas que además de su idioma bárbaro no saben nada, comprendan los círculos y las proporciones, que utilicen los números y reglas de la música de las obras de arte. Sus iglesias son adecuadamente grandes y están construidas según una arquitectura regular en forma duradera con diferentes u selectos materiales” (Peramás, Padre José Manuel. Faenza, 1793: 458. in: Fellner, 1995: 528).

Meu interesse aqui não é afinar os instrumentos, nem adentrar-me na teoria musical, mas ter presente que existe um esforço de sistematizar a música com a “afinación cromática” com o desenvolvimento de estruturas matemáticas que também puderam ser aplicadas por Martin Schmid na arquitetura das igrejas. “En el *numerus sonorus* se unían, bajo la utilización consciente de una determinada creación, correspondencias sonoras de fenómenos matemáticos” (Fellner, 1995: 528).

Assim a oração através da arte musical, principalmente pelos instrumentos, o canto e a dança, é um dos aspectos que atraiu os Chiquitanos e tornou possível o sucesso das Missões.

As proporções diferentes das igrejas de San Rafael, San Javier e Concepción, cuja construção foi orientada por Schmid, “corresponden mayormente a consonancias musicales simples,

como puede mostrarlo una breve comparación de los tres intercolumnios laterales principales” (Fellner, 1995: 538). Por isso Fellner procura descobrir a associação das medidas da arquitetura da construção de Martin Schmid com as proporções dos intervalos e notas musicais.

“Con el objeto de simplificar las cosas, se las denomina aquí como medidas musicales [...]. Schmid pone en practica en sus edificaciones sus reflejos proporcionales con la intención de apelar al espíritu racional de los indígenas, y los pone en relación con la estructura espacial y el lugar” (Fellner, 1995: 539).

Francisco Lucas Caballero mostra, no caso dos Manasicas que a música era usada para encantar aos indígenas e prontamente eles aprendiam canções e músicas que se reproduziam em diferentes ocasiões de outras etnias que estavam na mesma Missão ou mesmo canções trazidas ou compostas pelos mesmos missionários. Este aspecto mostra a efervescência cultural com grande criatividade dos Chiquitanos.

“Luego, para que las cosas que habían oído se les quedasen más vivas en la memoria, hizo á sus neófitos cantar las excelencias de nuestra fe y los vituperios de aquellos dioses, en ciertas canciones que él mismo [Lucas Caballero] había compuesto en aquel idioma, de lo cual recibió tanto gusto y contento aquella buena gente, que las quisieron oír muchas veces para aprenderlas, con tanto empeño, que en gran rato no dejaron descansar á los cantores” (Fernández, vol. 2, 2ª Edición. Asunción. 1896: 31).

Os próprios índios já cristãos treinavam para tocar e cantar para as outras etnias que chegavam e também para mostrar sua música nas expedições que buscavam neófitos para as Missões: “los cristianos entonaron las letanías á dos coros de música, lo que á los bárbaros, que nunca hasta entonces habían oído harmonía de buen concierto, les pareció cosa del cielo, y estaban como absortos oyéndola” (Fernández, vol. 2, 2ª Edición. Asunción. 1896: 24). Existe um cuidado nos documentos oficiais ao mencionar o uso de música nas liturgias para não escandalizar ou criar problemas com a Igreja oficial. Em geral os missionários jesuítas possuíam habilidades próprias de entrar no mundo indígena. Está registrado no ano de 1707 que Lucas Caballero participou dos rituais Yuracarés: “todos juntos se pusieron á bailar y cantar algunas canciones al son de los instrumentos que entre ellos se usan” (Fernández, vol. 2, 2ª Edición. Asunción. 1896: 39). Em seguida, entre os Subarecas plantou uma cruz na praça e depois participou das festas, “á su usanza”: “las mujeres y el resto del pueblo estaban bailando y cantando al son de sus instrumentos, y los cantares eran alabanzas de la Cruz, de la santa ley de Dios y de la Santísima Virgen; ni se acabaron las fiestas aquel día, antes bien las continuaron por muchos días” (Fernández, vol. 2, 2ª Edición. Asunción. 1896: 51-2).

O padre visitador, Juan Patricio Fernández com os jesuítas das 4 Missões já constituídas, em San Javier, no dia 11/07/1708, decidiu acompanhar os Chiquitanos: “rezando

los Índios por si las oraciones y catecismo” no domingo e na quarta-feira; o rosário com a litania lauretana todas as tardes e nos sábados quando esta seria cantada. Uma hora antes do por do sol cantava-se o rosário e o *Anaustia Alabado* em chiquitano⁴¹⁰. Às 18 horas de cada dia, na “hora da Ave Maria”, batia-se o sino e, em dois coros, nas cruzeiras dos quatro cantos da praça rezava-se o *Angelus*. Todos os dias tinham catecismo para as crianças depois da Missa da manhã. E “los muchachos de casa rezaràn y cantaràn despues de cenar, y por la mañana en tocando a levantar esta el tiempo de oracion” (Juan Patricio Fernandez in Cortesão, 1955: 112).

Em 1747, o padre José Cardiel “por no haber yo estado en ellas”, ou seja, na Missão de Chiquitos, falou em geral. “Son los más valientes que hay. Sus armas son saetas envenenadas, de tan mortal veneno, que en sacando una gota de sangre, muere el paciente. Jamás les pudieron sujetar los Españoles. Sujetó los la Cruz” (Cardiel in: Furlong, 1953: 189). Cardiel é elogioso ao trabalho musical de Schmid: “la música se va poniendo muy en forma por medio de un Padre, gran músico, que ahora 17 años fue allá. Sus danzas no están todavía como acá” (in: Furlong, 1953: 190). Schmid colocou música nos salmos de Davi e escreveu partituras de outras canções em chiquitano e em castelhano. Muitas eram as canções acompanhadas com instrumentos nas Missas, ou seja, a música era usada principalmente para a liturgia, “y en muchas danzas en que al danzar los danzantes, cantan los músicos” (Cardiel in: Furlong, 1953: 165). “Quien habla de las artes de los Chiquitos habla de Schmid, pues él creó algunas de ellas y perfeccionó la otras” (Juan Manuel Paramás. Faenza, 1793: 460). “En todas sus Iglesias tienen 30 ó 40 músicos” (Cardiel in: Furlong, 1953: 164). Schmid criou escolas de música em cada Missão deixando os próprios Chiquitanos mais capazes como professores e compositores. Cardiel afirma que os Chiquitanos não são compositores: “No hay maestro alguno indio que sea compositor, aunque sea muy músico; porque el indio no es para inventar sino para imitar” (Cardiel in: Furlong, 1953: 164). Atualmente Marcelo Zeballos é

⁴¹⁰ **Anaustia** é um canto que possui várias melodias para diferentes momentos. Ainda nos nossos dias é cantado ao som de violinos, flautas e caixas durante a comunhão em Santa Ana de Velasco e durante a Romaria de Santa Ana. Veja a versão em chiquitano de Don Januario Sorioicó Paticú:

1 - /: Anaurrti iyai [Louvado seja]

Santisimo Sacramento :/ [o Santíssimo Sacramento]

/: Naqui anee ecú naltar :/ [que está sobre o altar]

2 - /: Aito Virgen, Santa María :/ [O Filho da Virgem, Santa Maria].

/: Niñemocorr oxima anene :/ [existiu desde o princípio]

3 - /: Kicheseña onimo algoii [De sua própria vontade, criou a luz,]

/: Cosinitaiña anatii ticañi :/ [antes de tudo, existiu]

4 - /: Zoi iyai Jesucristo naconca ticañi :/ [O Senhor Jesus Cristo morreu]

/: Niquiipi Curuxirr zoichacú :/ [no corpo da Cruz por nós]

5- /: Maintiaizi monózomi tiacú Santa Curuxirr :/ [Livrai-nos, pela Santa Cruz]

/: Ta yoipi nominanti Amem. Jesus. :/ [Dos pecados que temos cometido. Amém, Jesus.].

um grande compositor Chiquitano e, talvez, em outras épocas houvesse outros compositores chiquitanos.

“Dales el Padre por la mañana una o dos vacas para cada convite. Previenen ellos de sus sementeras cantidad de batatas y de maíz, y algunas legumbres, y también aves caseras. Mientras los Padres están comiendo, trae cada principal al patio de casa una mesa bien adornada, y encima, una estatua de algún Santo de su devoción (que tienen muchas de éstas), y alrededor de la estatua, varios platos aderezados, para que los bendiga el Sacerdote; y ponen en el suelo unos muy grandes calabazos llenos de chicha o vino de maíz, para que juntamente los bendiga, y alrededor de ellos varios barrañones y cestos, para que se los llenen de sal, de miel y de frutas secas, como melocotones, de que se suele coger abundancia. El vino nunca lo hacen fuerte, y así, por más que beban, nunca embriaga” (Cardiel in: Furlong, 1953: 170).

Apesar de Cardiel afirmar que a chicha não embriaga, os Chiquitanos me dizem que muita chicha esquenta as orelhas, a pessoa se sente cabeçuda, ou seja, embriagada! No início de cada ano litúrgico o Padre Johannes Messner organizava cuidadosamente o ordenamento litúrgico e musical e enviava para as diferentes Missões. As missas solenes eram acompanhadas com órgão e demais instrumentos da orquestra. Eram cerca de quarenta integrantes em cada orquestra: tinham cerca de 4 *violones*, violoncelos e contrabaixo, 14 violinos, harpas, flautas e duas trombetas. A música devia ser começada com os sinos, tambores e flautas que convocavam os fiéis.

“Salidos los Padres de la mesa, echa la bendición el que cantó la Misa, respondiendo a ella la multitud de gente que espera. Acabada ésta, comienzan a tocar cajas, pífanos y clarines con grande estruendo; y con él llevan a los sitios de los convites [...]. En la mesa le ponen a cada uno un puñado de sal [...] Con la miel aderezan sus batatas [...]. Así celebran su Patrón en todos los pueblos, sin toros, sin embriagueces, sin bailes peligrosos” (Cardiel in: Furlong, 1953: 170-1).

José Cardiel mostra o papel fundamental que desempenham os músicos nos seus toques de flauta, pífano, caixa e tambor, o que perdura até os nossos dias entre os Chiquitanos. As crianças que mostravam habilidade para a música eram encaminhadas para as escolas musicais e recebiam especial consideração por parte dos maestros e da comunidade. Recebiam “presentes” especiais também dos jesuítas como forma de reconhecimento pelos dons colocados a serviço da comunidade. Na escola aprendiam a cantar e a tocar os instrumentos, a ler e escrever as músicas nas pautas. As crianças cantavam o soprano e os adultos cantavam o contralto, o tenor e o baixo.

Hans Roth recolheu as partituras principalmente em San Rafael e Santa Ana e formou o Archivo Musical de Chiquitos no Museu de Concepción. O músico alemão Burkhard Jungcurt, em 1983, começou a ordenar o material e chegou a 200 composições. O jesuíta Frank Kennedy fez um trabalho acadêmico a respeito deste repertório em 1986. Das 25 composições com texto em *vesüiro*, 18 possuem partes copiadas no tempo jesuítico,

“es notoria la simplicidad compositiva y facilidad de ejecución de estas piezas. Las asociaciones con texto en lengua chiquitana – sobre todo las de época jesuítica – nos parecen significativas: se trata de las ocasiones y ritos que más hondo calan en la religiosidad popular de la zona. El *Ane Nupaquima* (o *Stabat Mater*) [...] Dolores de María. [...] *Iyai Jesucristo* [...] en Semana Santa. El *Anaustia*⁴¹¹, en sus múltiples musicalizaciones, corresponde a un género favorito en la América española: el alabado. Los dos *Aquitanaqui* son dramas religiosos con música, representantes de una modalidad de relación con el mundo religioso tradicionalmente apta para la constitución de vínculos entre los feligreses y la Iglesia” (Huseby, 1995: 665).



Clavija de violone que ficou em Santa Ana quando os *violones* foram para o Museu de Concepción⁴¹². Segundo Don Lucho que mostrou esta *clavija* cujo fio foi feito de tripa de cachorro. Estes *violones* com duas cordas produziam sons bem baixos.

Os cantos e bailes das várias parcialidades que formavam as Missões continuavam de alguma forma presentes na Chiquitania e era fomentado pelos jesuítas a integração das músicas chiquitanas na vida cristã (Bach, 1843: 17; 45). Este aspecto era de silenciado nos documentos oficiais.

Atualmente em Santa Ana a coordenação do chamado grupo *Instrumento* está por conta de Don Fidel Suarez⁴¹³ que cuida e organiza os dois grupos que tocam nas festas e momentos solenes na *Casa del Bastón*: num grupo tocam caixas, bumbos, flautas transversa de taquara (*caña*) e pífanos⁴¹⁴; no outro grupo tocam caixas e violinos⁴¹⁵. Parece que a quantidade de instrumentos pode variar conforme a disponibilidade das pessoas para estes eventos e a sua grandiosidade.

⁴¹¹ Don Lucho na Romaria de Santa Ana tocou no violino e cantou esta música com *tonadas* diferentes em diferentes momentos: no cemitério, na Missa, na casa de enfermos idosos.

⁴¹² Bernardo Illari chegou a recompilar 400 composições e, com estes autores argentinos (Gerardo Huseby, Irma Ruiz et Leonardo Waisman), trabalharam no Archivo Musical de Chiquitos de 1989 a 1992 em vista de um inventário que não é somente de partituras, mas também de instrumentos antigos recolhidos por Hans Roth e levados ao Museu de Concepción.

⁴¹³ No livro da festa de Santa Ana (Arce, 2008) Don Fidel Suarez e Don Januario Soricó tocavam as músicas para Piotr Nawrot transcrever nas partituras e assim registrar as várias músicas do devocionário anenho.

⁴¹⁴ Mais difícil é ver este instrumento ser tocado entre os Chiquitanos da Bolívia. Só vi na Alba da festa de Santa Ana em 2009. Mas no curussé em Porto Esperidião, o pífano aparece belo e soberano.

⁴¹⁵ Trata-se de um instrumento de corda que foi mantido com muito esforço, principalmente pelos maestros de capilla. Muitos violinos encontrados foram recebidos por herança, encontram-se deteriorados pelo uso e o tempo: “Los ejemplares que pudimos observar no responden a los diseños comerciales modernos. En líneas generales poseen el mango paralelo a la caja y relativamente corto, propio del hoy llamado violín barroco, y muestran diseños individuales de considerable interés organológico que denotan su factura artesanal. Los arcos utilizados, de construcción rústica, poseen varillas gruesas y curvadas hacia afuera” (Huseby, 1995: 667).

As músicas tocadas eram “de factura local”, a maioria feitas por Martin Schmid⁴¹⁶, algumas de autores europeus e um destaque especial para Domenico Zipoli⁴¹⁷, ligado à Missão da província jesuítica do Paraguai. No repertório também se encontraram canções, marchas e danças populares (valsa, *minué*, contradança espanhola), algumas claramente impostas pela República nascente que queria vencer o foco de resistência em Santa Ana e San Rafael criando culturalmente o reconhecimento: *Balze del Estado* e *Paso doble de armonía de la República Boliviana*.

O ano de 1850 marca o final dos esforços da igreja de Santa Cruz e do Governo republicano da Bolívia em favor dos Chiquitanos. Novos cruzinhos imigravam para Chiquitos com a esperança de “tomar” os indígenas como servos para suas “fincas” e depois para seus seringais ou cauchais. Algum padre passava de vez em quando nos “pueblos”, geralmente para a festa patronal, mas os caminhos a cavalo eram muito demorados. A Chiquitania ficou ao ritmo dos próprios Chiquitanos por cerca de 100 anos. A igreja oficial volta a atuar na região com o início da Prelazia de San Ignacio de Loyola em 1936.

Dentro do projeto missional, a cristianização das tradições autóctones estava clara e a música servia a este fim, mesmo que os artistas fossem inspirados nas suas criações. As posturas diante das tradições indígenas variavam entre os jesuítas. Também entre os pesquisadores atuais existem os que olham com mais outros com menos benevolência para os atores sociais e assim perceber que se tratava de uma sociedade indígena que se expressava tradicionalmente através da música com ou sem a presença jesuítica, ou seja: “y sólo forzados por las circunstancias y en función del éxito del mismo los jesuitas dejaron que autóctonos en el conjunto de actividades – especialmente en las festivas” (Huseby, 1995: 666). Parece-me que havia opção dos jesuítas para que os Chiquitanos aprendessem tudo, não eram forçados pelas circunstâncias de serem poucos. Foram nos espaços católicos ritualizados que mais se preservou a atividade

⁴¹⁶ Vimos que se trata de um autodidata, Martin Schmid foi melhorando suas composições, mesmo assim, nem ele nem os Chiquitanos assinavam a autoria das músicas porque não era costume: “Sus contribuciones al repertorio van desde sencillas canciones hasta amplios motetes de gran efecto sonoro; son numerosos sus aportes a la música de teclado” (Huseby, 1995: 662).

⁴¹⁷ Profissional da música, Zipoli compôs peças “fáciles pero agradables al oído y adecuadas para esta gente” (Padre Julián Knogler, in Hoffman, 1979: 174). Ver: FURLONG, Guillermo. Doménico Zipoli, músico eximio en Europa y América (1688-1726), *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXIV, n. 48, Roma, 1955: 418-428. ZÍPOLI, Doménico (1688-1726) Música de las reducciones jesuíticas del Paraguay vol 1: Misa San Ignacio. Vol II: Ave Maris Stella, Laudate Dominum, Tantum Ergo, Beatus Vir, Ad Mariam, Confitebor. “Las pequeñas ‘arias’ utilizadas para obras de teatro en lengua chiquitana (cuase-óperas como *Au nipoosti Tupas*, Ch15) comparten los rasgos estilísticos” (Huseby, 1995: 662), combinando coro, instrumentos e solistas. “Aparte de la música figurada polifónica, existen salmos y canciones en chiquitano de perfil melódico muy simple y ritmo elemental, a tres o cuatro voces en total homofonía [...] utilizados en ocasiones de gravedad y tristeza excepcionales dentro del ritual” (Huseby, 1995: 662). A variedade de recursos musicais nas Missões também se dirige para o “canto llano”, algumas de composição local, e o canto comunitário com ou sem acompanhamento de instrumentos.

musical dos Chiquitanos com a formação dos maestros de capilla e de música, coros, orquestras. Os cabildos possuem lugar estabelecido dentro da igreja e nos convites para chicha (invitación), a música apropriada acompanha dentro de um elaborado ritual que conservam até os dias de hoje em Santa Ana. “Hasta sus desplazamientos durante las festividades importantes están pautados musicalmente” (Huseby, 1995: 666). Os Chiquitanos concebem este passado com os jesuítas como o seu passado, uma unidade mítica idealizada, como falei na Introdução.

As danças circulares no curussé ao toque das caixas, pífanos e flautas são tradicionais dos Chiquitanos. Em Santa Ana vi que acompanha o carnaval também o violino! A maneira como é narrado por Juan Patricio Fernández “*el topurr*”⁴¹⁸, não indica proibição, talvez nem censura por parte dos jesuítas, como muitos querem ver:

“Solo los libres ó solteros se juntan de noche á bailar entre si y á tocar junto á su Rancho, y de aquí van continuando la danza por los caminos de esta manera: hacen una gran rueda y en medio ponen á dos que tocan las flautas á cuyo compás canta y da vueltas toda la rueda sin mudanza alguna; detrás de los hombres hacen otro semejante baile las mujeres, y estos bailes duran dos ó tres horas, hasta que cansados se echan a dormir” (Fernández, vol 1: 1896[1726]: 57-8).

O Padre Florian Pauke foi um compositor que deixou suas contribuições em Chiquitos e o Padre Julián Knogler, fundador de Santa Ana, que também era músico, faz um relato com detalhes dos instrumentos chiquitanos tradicionais que eram utilizados, tanto as *flautas de Pan*⁴¹⁹ como as *maracás*⁴²⁰. Estes marcam o ritmo com as caixas, o bumbo, as flautas transversais e os pífanos:

“Cada uno de estos grupos forma un círculo, uno de los hombres se ubican en el centro con un instrumento de música, que puede ser una flauta de Pan, compuesta por cinco o seis cañas chicas de aproximadamente un palmo de largo, adunadas como tubos de órgano, una siempre más larga que la otra, el músico la toca moviéndola de un lado al otro de la boca. También se usan para esta música de baile dos calabazas huecas con unas piedritas adentro, que el músico agita con las manos. Los otros que forman el círculo cantan a coro o tararean la melodía a la cual no ponen letra. Por lo general, la melodía descende de la nota que entonan hacia la tercera inferior y estos intervalos se repiten

⁴¹⁸ O tamanho desta flauta transversa está condicionado ao tamanho do braço do tocador, pois os orifícios para os dedos estão no extremo distal da taquara. A flauta tem 6 furos na frente e um atrás. Na parte onde se toca o pífano que tem 6 furos na frente para os dedos, mais um atrás e outro perto de onde se sopra e é colocado cera de abelha para ajeitar o orifício até que se possa produzir o som afinado. Desde julho a outubro esta flauta é mais tocada e parece ter a ver com os rituais de plantio de milho e mandioca, como é o caso entre os Nambikwaras, os Paresis, Mÿkys e Manokis. Os documentos mencionam a presença de Paresis do planalto central de Mato Grosso na Missão de San Miguel. Provavelmente alguns grupos Nambikwaras que são habitantes tradicionais do vale do Guaporé também entraram para as Missões.

⁴¹⁹ Desde quarta-feira de cinzas até a festa de São Pedro se usa a flauta de pan, também chamada seco-seco ou *yoresoca*, na língua *vesiuro*, de três taquaras, *navoich*, segundo Nicolau Urupe. Trata-se de um par de instrumentos com três taquaras cada um, ditos *mãe e filho*. Os Chiquitanos de Vila Nova Barbecho recordam que seu Francisco Pinto tocava o *yoresoca* na procissão da madrugada do Domingo de Páscoa, e em algumas outras danças. O *yoresoma* já é composto por seis taquaras com comprimento e grossura diferentes para a festa de *Todos os Santos* (1/11) até o fim do ano e tem por fim animar as danças.

⁴²⁰ Não vi o uso de maracás nas comunidades chiquitanas no Brasil, mas a gama de instrumentos que recordam é enorme.

constantemente durante el baile. Todo, movimiento y música, tiene un carácter grave, el tiempo es lento y el compás de dos por cuatro. A este ritmo caminan a través de la plaza y por las calles del pueblo, golpeando el suelo con los pies. Inclinan la parte superior del cuerpo hacia el piso y la mueven de un lado a otro, al compás de la música.” (Knogler, in Hoffman⁴²¹, 1979: 159).

Os *chininizes* usam outro instrumento musical nos joelhos, os chocalhos chamados “cascabeles” ou mesmo *chininizes* pelos Chiquitanos no Brasil. E a menção de instrumentos musicais diferentes continua, provavelmente porque era incentivado que cada parcialidade usasse os seus instrumentos musicais tradicionais nos *pueblos misionales*.

Apesar dos preconceitos próprios da época que aparecem nos escritos dos missionários, alguns dados etnográficos são valiosos. “Su danza es particular: forman un gran círculo, en medio del cual se ponen dos indios que tocan una flauta larga con un solo agujero, la cual por consiguiente da solamente dos tonos. Se agitan extrañamente al son de este instrumento, pero sin mudar de sitio” (Burgés, 1970 [2008]: 155). Assim o repertório de músicas e os tipos de instrumentos utilizados pelos Chiquitanos de uma forma geral, uma vez que não sabemos exatamente de que parcialidade étnica provém, pertencem sem dúvida aos Chiquitanos.

Pude observar em Santa Ana no domingo à tarde, dia 21/11/2010, apitos, o pífano⁴²² e os tambores (caixas e bumbos) como também a flauta transversa (*burir* ou *baiurir*⁴²³), animando o jogo de futebol. Vimos que havia um cuidado todo especial, selecionando os melhores para a formação musical nas Missões, pois se considerava a liturgia a atividade mais nobre em cada semana. Assim, Piotr Nawrot seleciona 25 obras de Domenico Zipoli [6] e mestres jesuítas e indígenas anônimos [24] na obra Música de vísperas (sd) do Archivo Musical de Chiquitos em Concepción. Vimos que Martin Schmid transcreveu em partituras músicas indígenas e não assinou como de sua autoria, provavelmente os autores Chiquitanos também não assinaram porque eram adaptações musicais da sua etnia, não eram composições musicais

⁴²¹ Segundo Gerardo Huseby, Irma Ruiz et Leonardo Waisman (In: Querejazu, 1995: 661, na nota 33), a tradução do texto de Julián Knogler, feita por Werner Hoffmann é incorreta, porém não tenho parâmetros para avaliar a pertinência desta competição por este campo de estudos entre os argentinos.

⁴²² Em língua *vesüro* esta flauta longitudinal é *natiüreir*, tem seis orifícios digitais. Apesar dos pifanos não serem usados somente neste âmbito do carnaval, suas marcas são as festas de curussé entre os Chiquitanos do Brasil, acompanham as bandeiras que saem depois da Missa da terça-feira de manhã e ficam rodando com a caixa e o bumbo até terça-feira no final da tarde, quando se faz o ritual de reconciliação e o “enterro” simbólico das bandeiras, que são levadas para Betânia (em Santa Ana e outros *pueblos*) no anoitecer de terça-feira dando fim ao ritual. Finalmente as bandeiras são guardadas na igreja. Em Porto Esperidião sai de tarde a bandeira roxa para avisar o final do carnaval. Na quarta-feira de cinzas inicia a Quaresma e sai a bandeira preta depois da Missa com a unção das cinzas. Nas brincadeiras deste dia pode-se jogar cinza e polvilho nas pessoas.

⁴²³ Estas flautas de taquara ou de ou cano de plástico com tamanho aproximado de 60 centímetros, são tocadas transversalmente, possuem 6 orifícios. São utilizadas para músicas dentro da igreja e fora, para as marchas que acompanham as autoridades, *saraos* ou danças das cintas, cortesias e danças em geral “Su ejecución junto con el violín no sólo se ha dado en las capillas, sino que se conserva en algunas danzas, aunque es notoria la disparidad entre la plena vigencia del aerófono y la decadencia del uso del cordófono. Los tambores y el bombo que completan el conjunto también parecen ser copias de sus similares militares o antiguos instrumentos de esa procedencia” (Huseby, 1995: 667).

completas de um indivíduo, mas elaborações inspiradas das etnias presentes ou do *pueblo misional*.

“Los chicos destinados a trabajar en la iglesia como acólitos o a formar parte del coro aprenden a escribir, leer y hacer música en las escuelas [...]. La escuela se confía a un maestro indio a quien se elige y prepara con todo esmero para esta importantísima profesión. Algunos indios tienen una memoria excelente y aprenden con la mayor facilidad [...]. Su caligrafía es digna de elogio y no cambia con el tiempo [...]. Los que cumplen con esta condición, tienen la importante función de reemplazar a los tipógrafos, copiando libros que necesitamos con urgencia, como catecismos, misales, calendarios y piezas de música” (Knogler in Hoffmann, 1979: 156).



Pinturas da parede interna acima da porta de entrada da igreja de San Rafael (Bolívia). Sieglinde Falkinger informou-me que, com Hans Roth, decidiu pintar estas imagens para ocupar este espaço que estava vazio durante a restauração, sem saber o que estava pintado ali na época jesuítica (foto 01/01/2007).

Até os dias de hoje, a música anima

os ritos religiosos, especialmente as festas patronais. Os sinos com a música alegre das flautas, pífanos, tambores e outros instrumentos chamam as pessoas para a igreja. O sacristão entrega o estandarte de seda vermelha - com uma cruz, o cálice e a hóstia bordados em prata que é o Cristo que fica ao lado do altar e representa o Santíssimo Sacramento - ao cacique maior que conduz a “cortesia” em torno da praça antes do sermão em chiquitano ao meio dia e às 15 horas na véspera; depois da missa das 8 horas, ao meio dia e às 14 horas no dia da festa de Santa Ana.

Assim vou concluindo que os rituais são modos de ação, produzem os efeitos anunciados e criam novas realidades, ou seja, foram eficazes na reprodução de contornos identitários dos Chiquitanos através dos séculos.

III.2.3.2.1 – A música talha o espírito da pessoa, a torna melhor

“Y el Reino de Dios no está aquí o allá, sino dentro de nosotros cuando cantamos y hacemos música” (Bartomeu Melià, Los jesuitas se fueron, quedó la música. in Szarán & Nestosa, 1999: 15).

A música acompanha o Chiquitano desde seu nascimento até sua morte. A música⁴²⁴ é a forma e a expressão da grandeza e da luminosidade da fé revelada, manifestação da Glória de Deus em Chiquitos porque interpretada pelos índios nas cantatas, Missas, vésperas, nos salmos e outros. O efeito destes concertos musicais nas igrejas pode ser intuído a partir da criatividade e intensidade do trabalho realizado pelo Pe. Martin Schmid para que cada *pueblo* compusesse uma orquestra com cerca de 40 músicos e tivesse os instrumentos para tocar, como vimos. Ele mesmo construiu violinos, órgãos e chegou a à arte da escultura e ao processo pedagógico de ensinar isso aos Chiquitanos.

Os Chiquitanos possuem grande sensibilidade para a música, por isso se dedicam a reproduzi-la tradicionalmente com os instrumentos musicais que foram aprendendo a produzir e a tocar durante toda a sua história. Aqui quero deixar mais explícito que os violinos possuem o mesmo *status* de tradicional como as caixas, os bumbos, as flautas, os pífanos e outros porque os Chiquitanos as tocam nos seus rituais tradicionalmente. Tomei dois aspectos da vida dos Chiquitanos para trabalhar a questão da vida boa para os Chiquitanos: a questão da água associada à reivindicação do seu território tradicional no Brasil e a questão da música que os move e os anima porque estão presentes em momentos chaves de suas vidas.

Pela música chega-se ao mais profundo do ser humano, na sua espiritualidade. A música dava forma e vida ao sistema missional em Chiquitos. A inserção social dos músicos, geralmente os filhos mais dotados das pessoas influentes no *pueblo*, se dava nas liturgias solenes aos sábados, domingos e “dias Santos de guarda⁴²⁵”. Seu lugar era marcado na igreja como o lugar do cabildo. As escolas de música faziam parte da estrutura oficial dos *pueblos*

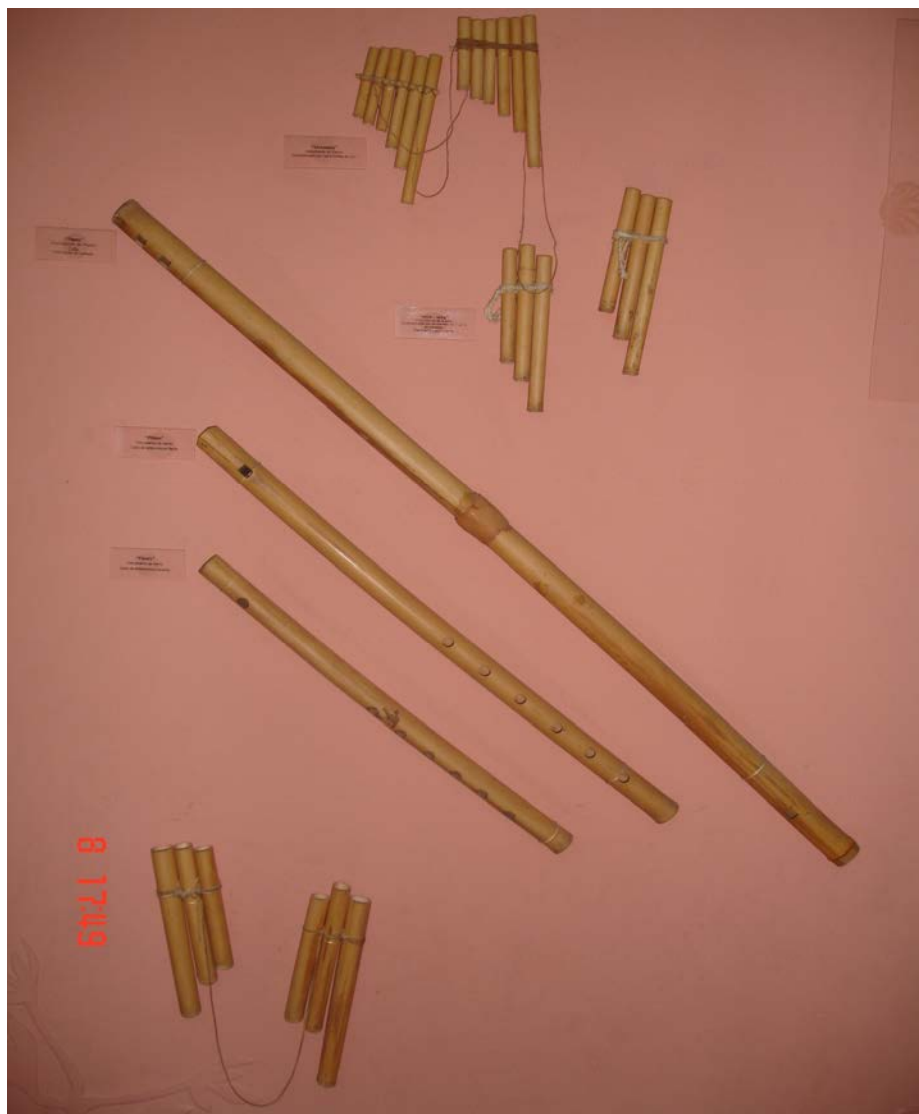
⁴²⁴ A história da música ocidental é de uma progressiva “racionalização” (cf. Weber, [1911] 1995). A *Aufklärung* é apenas um momento na história da sociedade ocidental e, no interior do movimento progressivo de desencantamento do mundo, a música missional barroca é a voz do que ficara para trás no caminho dessa racionalidade, por isso encanta tanta gente nos seus festivais internacionais. Esta espécie de contradição social está no centro da música chiquitana que se universaliza a partir de Chiquitos. A música é a arte em que os impulsos pré-racionais e miméticos se afirmam no domínio da natureza. Para apreciar esta música, precisa-se da atitude desconcentrada ou descontraída do espectador-ouvinte descrita por Walter Benjamin ([1936] 1985: 180): “não só exige do homem contemporâneo uma nova atitude crítica diante das obras que reproduz, como também, nesta mudança, revela as condições sociais de sua época. Ou ainda, para usar os termos dos dois primeiros, a ilusão auditiva produzida pelos meios técnicos provoca alterações na concepção, na execução e na apreciação das músicas que reproduz: mais que iludir, demonstra uma outra maneira de fazer e ouvir música utilizada pelos membros de uma sociedade determinada” (Schouten, 2005: 113).

⁴²⁵ Esta expressão diz respeito aos dias dos patronos e demais dias no calendário litúrgico que a igreja indica como obrigatórios para guardar sem trabalhar como o domingo com a participação na Missa.

missionais e ali se aprendia a afinar e a tocar os instrumentos e a cantar. Também existiam oficinas para aprender a fazer ou consertar os instrumentos. A música de raiz européia ou de raiz autóctone era executada nos *pueblos* para os rituais religiosos sem dificuldade. Tocavam-se composições de Zípoli (Córdoba), de Martin Schmid, mas também de Chiquitanos anônimos nos *pueblos* de Chiquitos.

Em geral, as orquestras eram formadas por violinos, contrabaixos e órgão com possibilidade de outros instrumentos autóctones ou não dependendo da solenidade do momento: de taquara faziam o *pífano* que é a taquara com 7 furos e de embocadura reta, a *flauta* que é de embocadura lateral transversa e sete furos, *secu-secu* de três taquaras tocadas em pares conforme foto abaixo, o *yoresoma* com seis taquaras também tocada em pares, *topux*, a flauta maior na foto com dois furos em cima e um abaixo e o anel interno da taquara aberto e colado com couro, e *taquarembó*, de madeira faziam as matracas, tambores (caixas e bumbos), harpas, e alguns instrumentos eram feitos com o rabo de tatu, guampa de bovino. Os instrumentos de metais como trompas, trombetas, triângulos, oboés, clarinetes, *claves* eram adquiridos por meio de troca ou compra.

Instrumentos musicais chiquitanos com taquara no Museu de História em Santa Cruz de la Sierra.



“Los chiquitanos tenían un especial amor por la música y su talento musical fue desarrollado a través de los jesuitas⁴²⁶, quienes además de conservar la música indígena introdujeron música e instrumentos europeos. Esto va tan lejos, que casi podría decir que todos los chiquitanos son violinistas y tamborileros natos” (Bach, 1979: 17).

Apesar dos contratemplos com os *pueblos* missionais nestes trezentos anos, principalmente com a retirada de grande porcentagem da população para a extração da “goma elástica” no final do século XIX, a tradição musical chiquitana teve continuidade através dos *Maestros de Capilla, Maestros de Música* e Copistas Chiquitanos.

D’Orbigny fica admirado com a qualidade de músicas tocadas na Missa do dia 5 de julho de 1831 em San Javier⁴²⁷ e, depois, nos outros *pueblos* de Chiquitos. Os Maestros de Capilla e os Maestros de Canto dirigiam a música e os coros nos templos-santuários, ensinavam música, canto e dança (D’Orbigny, 1945 [1831]: 1148; Moreno & Salas, 2007: 84).

“El examen de los documentos musicales copiados entre 1.767 y 1.825 es revelador de una incipiente y progresiva desalfabetización musical. En San Rafael un copista como Tomás Poñés (seguramente educado en su niñez por los padres jesuitas), no sólo mantenía el ágil trazo de los escribas anteriores a la expulsión, sino que era capaz de reconocer y corregir los errores que encontraba en sus fuentes, y de introducir variantes de estilo” (Waisman, 1993: 37)

A pesar da progressiva decadência e dificuldade de manter as instituições sociais dos *pueblos*, alguns registros mostram que os Chiquitanos continuaram levando adiante a cultura misional católica.

O trabalho de copiar peças deterioradas estava a cargo dos próprios Chiquitanos, como em San Rafael, Tomás Poñés no final do século XVIII e Pablo Surubi, no início do século XIX. Ignacio Yaibona copiou obras entre 1830 e 1850 agregando novas peças de “menor qualidade musical” ao acervo misional. Também algumas peças foram trazidas de Mato Grosso pelo Governador Ramos sediado em Santa Ana, na sua tentativa de vencer os republicanos com auxílio do Brasil. “Hacia fines de siglo, la tradición escrita se mantenía en manos de maestros de capilla y copistas como Tosubes en San Rafael y Putares en Santa Ana” (Waisman, 1993: 39). Em Santa Ana se destaca o *maestro de capilla* Julián Arayuru no início do século XIX e Fulgencio Putaré na década de 1880. Seledonio Tosubé na década de 1880 e Javier Cuyatí na década de 1930, copiavam em San Rafael sem conhecer as notações musicais.

⁴²⁶ “La buena música introducida por los misioneros y el sentido musical nato de los indígenas llevaron a la música tan lejos” (Bach, 1979: 44) “y a mando de todos ellos estaba el maestro, el cual daba el compás con una vara adornada con una pequeña bandera roja. Al final de cada misa cantaba la comunidad entera [...] se distinguía siempre por la pureza y el excelente ritmo” (Bach, 1979: 48).

⁴²⁷ “Se cantó una gran misa con música italiana y tuve la verdadera sorpresa de encontrar entre los indios esta música preferible a toda la que había escuchado aún en las ciudades más ricas de Bolivia. El director del coro, por un lado, conducía el canto; el de orquesta, por el otro, ejecutaba diversos fragmentos con admirable armonía. Cada cantor, cada corista, con el papel de la música ante sí, desempeñaba su parte con gusto, acompañado por el órgano y numerosos violines fabricados por los indígenas” (D’Orbigny, 1845: 1148).

Ciro Bayo viajou pela Chiquitania em 1896 e escreveu: “Los indios son músicos y cantores en los oficios divinos, cantando en latín las misas corales. En todos los pueblos chiquitanos, la tarde de los sábados se congregan los niños de ambos sexos alrededor de la cruz de la plaza, y al concertado son de los violines, cantan la anastiña” (Bayo, 1927: 217). A utopia dos jesuítas era construir um mundo justo, fora da sociedade organizada pelos colonizadores espanhóis e portugueses. “Os ritos y su música pasaron a ser elementos de autoidentificación de los chiquitanos frente a la sociedad nacional que los invadía y los explotaba” (Waisman, 1993: 38). Não quero *dar pitaco em campo alheio*, por isso não entro no mérito da qualidade das músicas e deixo que Pietr Nawrot e Mario Waisman falem a partir do conhecimento técnico e interno que possuem das músicas. “Armónica, melódica y rítmicamente las obras parecen evolucionar sin esforzarse por alcanzar una meta, sin luchar contra ninguna coerción externa ni ningún conflicto interno” (Waisman, 1993: 42). As mudanças introduzidas nas músicas chiquitanas pela tradição oral nestes dois últimos séculos foram: diminuiu a importância da direcionalidade, minimizou a tensão entre tônica e não tônica e se fundiu as distintas vozes em uma só, ou seja, a noção de tempo passada para as músicas é mais estática na tradição chiquitana.

“Si, como creo, la ideología del productor de música se manifiesta en el estilo musical, parece evidente que la visión utópica de los jesuitas no se compadecía con la ideología de los indígenas. Quedaban aún en ella y en su manifestación musical demasiados vestigios de conflictos, metas, diferenciaciones de roles e individualismo para que pudiera ser considerada plenamente chiquitana” (Waisman, 1993: 43).

Depois da expulsão dos jesuítas, a cultura indígena chiquitana foi se mesclando com a crioula e o material deixado pelos jesuítas foi sendo trabalhado, ou seja, foi alterado o ritmo original com uma métrica inflexível, a estrutura tonal com dominante secundária e a diminuição do número de vozes. A obra do maestro de capilla, Januario Soriocó Paticú de Santa Ana, estaria mais próxima do *Archivo de Chiquitos* e tem mais fidelidade ao texto escrito porque Don Januário sabe escrever e ler os cantos em chiquitano, sabe tocar o violino e cantar todo o ciclo litúrgico anual, o que “no impide que su presentación sea netamente chiquitana, con los atributos que adquirió a lo largo de más de dos siglos” (Waisman, 1993: 44). Ou seja, Don Januário transmite fielmente os dados básicos de uma peça musical de forma profundamente chiquitana.

“Los pocos fragmentos de la tradición musical jesuítica que se han preservado en la memoria de algunos grupos chiquitanos son un tesoro precioso, pues representan la genuina adaptación de un patrimonio a las características de ese pueblo. Su preservación para las generaciones futuras requiere de un trabajo sumamente delicado, que respete la tradición oral y sus formas de manifestación, y que las integre en la vida social de toda la comunidad” (Waisman, 1993: 44).

Com a expulsão dos jesuítas também aconteceu a expulsão progressiva dos Chiquitanos para as periferias dos *pueblos* e para a fronteira pela ocupação progressiva dos seus espaços por cruzenhos. A abolição do sistema missional na década de 1850 trouxe nova leva de colonizadores de Santa Cruz de la Sierra atraídos por notícias de riquezas minerais, manadas de bovinos e eqüinos sem donos, extensas campinas de pastos e mão de obra chiquitana disciplinada no sistema missional que cairia fácil no sistema servil. Os Chiquitanos que foram sendo expulsos dos *pueblos* para as periferias e fronteiras da própria Chiquitania formavam novas comunidades com a mesma tradição. Quando um *maestro de capilla* acompanhava as migrações levava suas músicas e seus instrumentos até a fronteira com o Brasil.

“Dicen que fueron los maestros de capilla que instruyeron a sus sucesores. Los maestros de capilla saben leer y escribir. Son las mismas personas que están a cargo de la música [...] Por lo tanto los sermones, canciones y rezos no son solamente tradiciones orales. Yo pienso que existe una tradición escrita desde el tiempo de los jesuitas en el siglo XVIII sin interrupción, reservada para textos religiosos” (Falkinger, 2002: 151).

O musicólogo chileno Samuel Claro encontrou o *archivo musical* de San Ignacio de Mojos, em 1966, e analisou o processo de “decadência” expresso nas partituras copiadas, algo semelhante observado por Waisman para o caso dos Chiquitos. Plácido Molina já assinalara em 1958:

“en la Iglesia de San Rafael de Chiquitos, existen partituras correspondientes a todas las voces del canto y a todos los instrumentos de la orquesta que, copiadas y usadas entonces por maestros de capilla y músicos indígenas, todavía las utilizan hogaño sus descendientes con imperfección que entenece, por lo que tiene de irremediable en la amorosa conservación de tradiciones otrora florecientes” (Molina, *En torno a las Fuentes auxiliares de la Historia Eclesiástica de Bolivia*, citado por Hans Roth).

Neste contexto de “decadência” em certos sentidos é que Hans Roth consegue a restauração de alguns templos chiquitanos que são em seguida declarados Patrimônio da Humanidade pela Unesco.

III.2.3.3 – A água mata a sede e a chicha alimenta e faz dançar. Isso nos leva a emburrachar-se com chicha, música e os bailados chiquitanos

“Feliz é aquele que transfere o que sabe e aprende o que ensina” (Cora Coralina).

Existe um modo de dançar chiquitano arrastando os pés que se faz presente nas danças de roda do curussé e nas festas de Santo. Em geral a dança é apreciada pelos Chiquitanos para demonstrar alegria e festa ao som das caixas, flautas e pífanos. Mas existem também danças ritualizadas dos meninos no sarau, em torno do pau de fita com a imagem do padroeiro na ponta, dos *bandereiros* e *lanceros* ou dos *chininizes*. Os *chininizes* em Santa Ana ou San

Ignacio são personagens que parecem mais com os *donos* dos animais, talvez algum *hitchi* que veio para a festa. Os *chininizes* possuem um chocalho⁴²⁸ amarrado debaixo dos joelhos para imitar o som do chocalho de cascavel e carregam nos braços algum animal empalhado: lagarto, veado, cabeça de puma, cobra etc. Seu bailado é característico e me disseram que estes não podem bailar as “músicas de branco”.



Na Romaria de Santa Ana de 2011 em Sereno (Bolívia), uma cena típica dos instrumentos junto do pote de água na varanda onde foi colocado o altar para receber a Santa enquanto serve-se a chicha.

Mário Gutiérrez fala também dos dançarinos *Yarituses* e *Abuelos* na festa de San Pedro em San Javier. Os *Abuelos* bailam com o bastão de mando nas mãos com uma “boneca” tecida na parte superior que representariam a mãe lua e o pai sol. As fitas coloridas que desceriam desta cabeça seriam os raios do sol.

⁴²⁸ Os chocalhos são feitos de unhas de anta ou cabras em geral, ou ainda de um vegetal ornamental que foi plantado em torno da igreja da Vila Nova Barbecho e que os Chiquitanos chamam de *chininizes*. Não vi chocalhos feitos com sementes de *paichachí* (*Thevetia peruviana*), talvez porque o pequi é raro na região. Também não encontrei estes personagens nas festas patronais no Brasil, mas a memória dos velhos os recorda, como também os sermões e os violinos que tiveram dificuldade de manter.

“La vestimenta de los Abuelos (iñuma) está compuesta por camisa y pantalón, y se caracterizan por llevar saco. En la cabeza llevan igualmente una pañoleta blanca o de colores. Los Abuelos se caracterizan por sus máscaras de cuero de animales silvestres como taitetú, urina, huaso y zorro, utilizándose igualmente caparzones de tatú y peji. Portan un bastón que es una vara recta y preferiblemente curvada en el mango. En sus espaldas llevan un panacú, cargado con pequeños animales silvestres asados” (Gutiérrez, 2007: 69).

Dizem que eram 12 os *chininizes* em Santa Ana, mas nas festas que participei vi somente alguns atuando. Em San Javier,

“Los danzarines Yarituses preceden la procesión avanzando en dos filas, entre estas filas evolucionan los Abuelos. Suelen participar en esta fiesta medio centenar de Yarituses y una decena de Abuelos. Delante de las estatuas de los apóstoles acompañan la procesión tres músicos, una flauta travesa (buxixhi), una tamborita (taboxioma) y un tambor (taboxioxi). Los Yarituses y Abuelos avanzan alejándose de los santos alrededor de 20 metros, luego giran para atrás acercándose a los apóstoles y adorándolos con una reverencia, a continuación vuelven a girar y evolucionan danzando hacia delante” (Gutiérrez, 2007: 70).

O movimento dos *chininizes* é semelhante, mas em Santa Ana parecem disciplinar a participação nas procissões e outros rituais como o sarau. Mas fazem também rir a todos com suas brincadeiras, imitando atos de devoção ou a dança dos que estão na festa.

Os cantos e músicas como o discurso inaugural das festas religiosas em geral é uma “plática de los Padres” jesuítas que os Chiquitanos conservam e reelaboram na sua memória. Parece ser o caso também dos “sermões” e do catecismo que tratarei posteriormente: “os jesuítas traduziram o catecismo para a língua chiquita [*vesüro*] e os Chiquitanos o aprenderam de memória. Depois da expulsão da Companhia de Jesus, os textos religiosos chamados sermões eram transmitidos oralmente no chiquito falado na época dos jesuítas” (Riester, 1971: 68). Mas o mais importante aqui é pensar o processo de apropriação feito que tornou próprio dos Chiquitanos o que eles vem trazendo de música e liturgia (sermões) através dos tempos até os nossos dias. Somente é possível tamanho esforço para a conservação destes rituais se isso era significativo para eles.

O *empatronamiento* ou *patronazgo postmisional* foi fatal para muitos Chiquitanos, pois usurpou o território e os levava para servir nas fazendas como escravos: “hacia 1870 los cruceños se habían apoderado de casi todas las tierras de los chiquitanos” (Fischermann, 1997: 76). As famílias que deixavam suas comunidades para viverem nas fazendas passaram a depender totalmente dos patrões. Também algumas famílias conseguiram continuar a cultivar suas tradições formando comunidades mais livres na fronteira longe dos centros de poder. Na segunda metade do século XX, a Reforma Agrária trouxe a possibilidade dos Chiquitanos terem a posse da terra e um sistema de contrato de mão de obra assalariada dos que viviam da agricultura de subsistência nas comunidades e da venda da força de trabalho como peões nas estâncias alguns períodos do ano. Em geral, esta possibilidade de conseguir trabalho nas

estâncias para complementar a renda familiar e continuar morando nas comunidades de origem deu melhores condições de vida para os Chiquitanos. Percebo que um elemento importante para a qualidade de vida dos Chiquitanos é poder voltar para seus *pueblos* ou comunidades nos períodos fortes das festas patronais e recompor os laços familiares e comunitários. Outro elemento que aumentou a auto-estima dos Chiquitanos foi a restauração dos templos missionais e sua declaração como patrimônio da humanidade pela UNESCO.

Os Chiquitanos vivem adaptados ao bioclima tropical com invernos secos e verões chuvosos. A tradição de usufruto deste bioma – o clima e o relevo permitem regiões de bosques e cerrados secos e as savanas úmidas do pantanal – leva a certa resiliência na ocupação dos seus espaços em vista de uma vida boa segundo seus usos e costumes quando possuem acesso ao território tradicional. Em 1995 fundou-se a OICH (*Usaka Aibu Nuiipiaka*) que passou a aglutinar os Chiquitanos em suas lutas e em 1996 a Ley INRA autorizou a titulação de TCOs, o que deu novo alento para viverem bem em seu território tradicional. Atualmente estas TCOs se tornam TCIs como é o caso de Marco Porvenir, de San Antonio do Barbecho e San José del Marquito, explicitamente pela exigência de Evo Morales.

A estrutura de organização interna de cada comunidade chiquitana também é adaptada para que cada núcleo populacional (aldeia ou comunidade) crie seu sistema de governo nos cabildos indígenas. Atualmente o cargo de OTB entra no cabildo ou cria uma autoridade paralela como é a alcaldía. O exercício da autoridade entre os Chiquitanos é flexível e adaptativo, procurando sempre o consenso na tomada de decisões para evitar conflitos. “La rotación de cargos honoríficos en el sistema de autoridades comunales mantiene su vigencia y crea un equilibrio de poder” (Gutiérrez, 2007: 58).

Assim o poder de transformação das relações sociais entre os Chiquitanos é muito grande. Existe carinho grande nas relações familiares, especialmente entre as crianças e os mais velhos. Penso que a “inculturação” do cristianismo entre os Chiquitanos se deu de forma a articular os conteúdos religiosos tradicionais e um cuidado com a honestidade e a verdade. Nestes anos de convivência sempre deixei minhas coisas disponíveis onde andei e jamais se apropriaram de algo sem pedirem. No *sermón natalino* feito em chiquitano Maria, a Mãe de Jesus, é quem deu sementes de milho para as mulheres chiquitanas plantarem (Sermão escrito pelo Padre Pascual Choré Rodríguez em 5/12/1993: La Navidad indígena en Santa Rosa de Roca de los años 1936-1956). Quando a Virgem Maria com São José buscavam uma gruta para esperar a menino Jesus passaram pela roça de Esteban: “llegó el momento del alumbramiento, San José Le

acompañó a encontrar la casa donde pudiera dar a luz a su hijo”. Maria “sacando de su seno una gran espiga de maíz entrega a Esteban diciéndole: ‘con esta espiga sí que te alcanzará para todo el año’, luego le regala las flores de otra planta (estas flores serían los del arroz)”. Maria pediu que semeasse os grãos e Esteban levou-os a uma “choza”. Maria recomendou “que regrese por otro camino o sendero” para que os soldados não os encontrem. “Al llegar Esteban a su chaco, grande es su sorpresa al encontrar el maíz hermoso y sarazo, además, los loros ya estaban comiendo algunas espigas”. Quando chegaram os soldados Esteban diz que passou por ali um casal e a mulher “en cinta” quando recém tinha semeado o milho. Como parecia ser a uns três meses atrás, os soldados resolveram voltar.

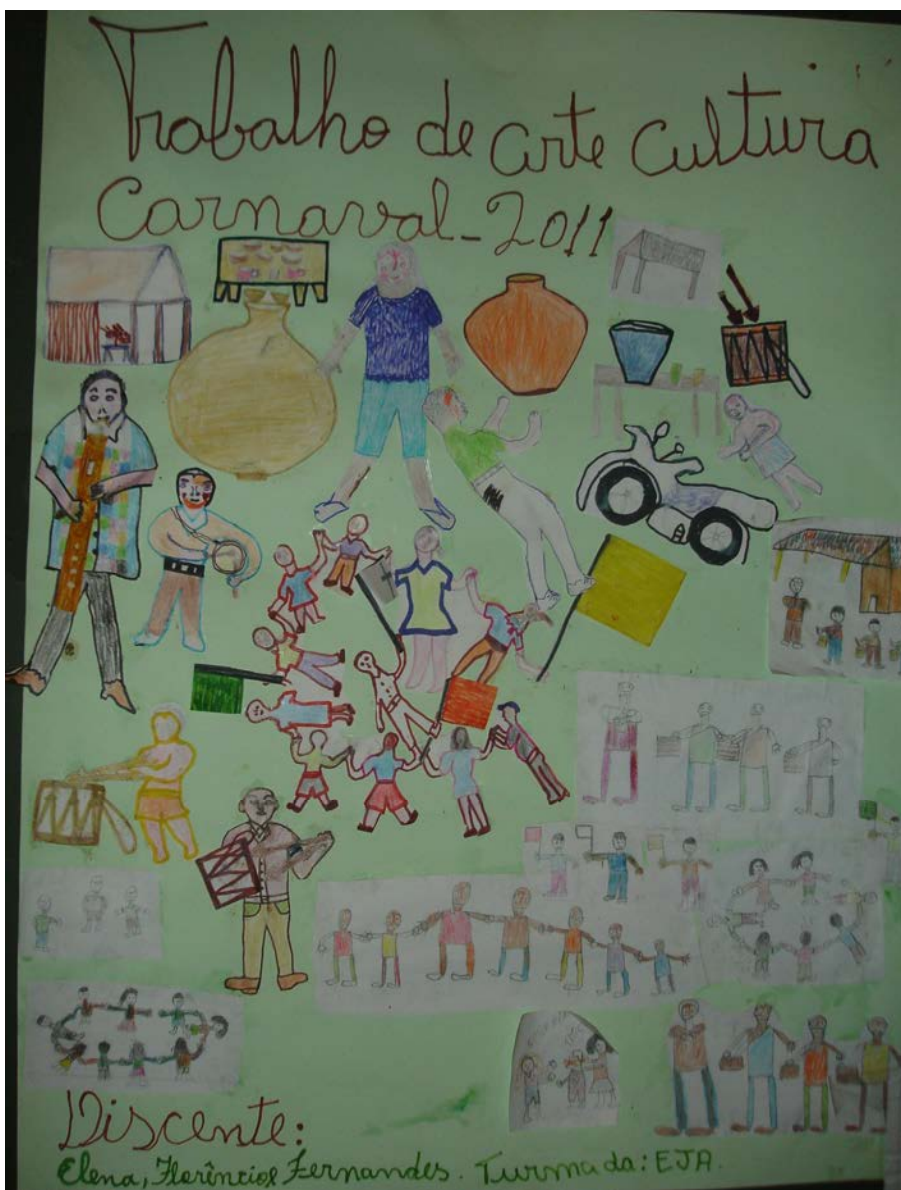
Assim Esteban não mentiu, o que se espera de um bom Chiquitano, mas deu uma informação que não auxiliou os soldados, pois o milho já estava crescendo. O Espírito Santo também teria ensinado à Virgem Maria, a grande pajé Mãe de Jesus e Filha de Santa Ana, a fórmula para desaparecer diante dos inimigos, pronunciando as seguintes palavras: “Inácio de Loyola, Companhia de Jesus! Inácio de Loyola, Companhia de Jesus! Inácio de Loyola, Companhia de Jesus!”

III.2.3.3.1 - Música e dança no *curussé* (Brasil)

“Jesús se fue, lo abraza a su madre, y dice que no es ahora que voy a padecer, sino que es después de 40 días, está destinando mi Padre para mí. Que nuestro Padre Dios, que nos dé buena alegría, en este día” (Januario Soriocó Paticú explicando o *Sermón Cuarenta Horas* em Santa Ana, 17-4-2010).

Aos poucos chego a mostrar que a música tem a ver com a dança porque é harmonia e ritmo. Por isso vamos conhecer melhor o *curussé* como um sinal diacrítico das manifestações chiquitanas. Os Chiquitanos vivem o *curussé* ou carnaval como uma festa religiosa porque foi iniciativa de Jesus este tempo de festa, antes da Paixão para alegrar os seus discípulos. Assim os jesuítas “instituíram” o Carnaval e a Quaresma como um tempo de preparação para o mistério Pascal. O padre ou o *maestro de capilla* ou o sacristão, como Jesus fez ao inaugurar a festa de carnaval, entrega as bandeiras do ano litúrgico (em Santa Ana, San Javierito e San Ignacio são todas vermelhas lembrando o martírio) para o cabildo no início do bailado, depois da reza na capela e no final do dia recebe novamente as bandeiras.

Para que haja música eram confeccionados e utilizados pelos Chiquitanos o *pífano*, o *bombo* e a *caixa*, instrumentos de percussão básicos para os momentos festivos do curussé. Os Chiquitanos tocam estes instrumentos dentro da igreja, nos círculos de dança nas casas e nos lugares públicos porque “quando bate a caixa o bugre pula!”



Observe o desenho do curussé feito pelos adultos na Vila Nova Barbecho: o pífano está enorme pela importância com outros instrumentos sendo tocados e os Chiquitanos dançando em roda ou em fila; casas, potes de chicha e um detalhe importante são as bandeiras amarela, vermelha, verde e branca.

No curussé de 2010, na Vila Nova Barbecho, todos entraram na dança e Nicolau Urupe motivou os tocadores: “Pau na caixa e vento na taquara!” A *caixa* e o *bombo* são dois instrumentos que dão o ritmo da dança, o que arrasta as pessoas para o bailado, pois de longe se escuta seu som. As flautas e os

pífanos fazem as melodias, identificam as músicas que penetram fundo no coração dos Chiquitanos a cada reza, a cada festa. Por isso quando saúdam no amanhecer dos dias de curussé, agradecem a Deus a oportunidade de estarem juntos mais uma vez neste ciclo anual de festividades.

Percebo que há grande diferença quando o objetivo da dança é uma apresentação cultural numa festa do município, no dia do índio e outros e as circunstâncias da vivência

cultural do curussé no carnaval. No primeiro caso alguns fragmentos são mostrados para o expectador, no segundo caso a experiência do ritual é vivida de forma intensa pelos participantes, mesmo os expectadores aqui fazem parte do jogo e são sujados nas aldeias brasileiras.

Num ambiente mais livre para se manifestarem, as cidades tornaram-se motivação para muitos Chiquitanos retomarem sua luta pelos direitos tradicionais como é o caso específico de Porto Esperidião, Vila Bela e Cáceres. O *curussé*, por ocasião do carnaval, é uma festa tradicional em toda a chiquitania, especialmente na cidade de Porto Esperidião: “Sou chiquito de pai e mãe, mas sou brasileiro. O *curussé* é de origem chiquitano mesmo!”, afirmou seu Antônio, coordenador da comunidade chiquitana de Santo Antônio na periferia de Porto Esperidião no carnaval de 2008. A dança inicia no local das Missas e rezas e segue até terça-feira de carnaval.

A piedade católica associada ao *curussé* que inicia e conclui nos espaços físicos da igreja e no tempo litúrgico que antecede o início da Quaresma possuem *performances* que marcam os processos de identidade étnica chiquitano, com seus fluxos que convergem para estilos de vida e ação que são partilhados dentro dos grupos que contrastam para fora (existem diferentes descontinuidades da Aldeia Vila Nova Barbecho com outras aldeias, fazendas, cidades e o restante da sociedade brasileira e boliviana, Santa Ana para este estudo).

Junto com a música e a dança está a chicha que é partilhada de forma ritual para motivar o bailado. Um casal faz um carinho para outro casal oferecendo a chicha que fez na sua casa para que outro casal faça a saudação, “viva o curussé!” e beba primeiro na *tutuma* (cabaça) para servir depois aos demais. No curussé das cidades serve-se gratuitamente a chicha, mas também entra a bebida alcoólica, por isso evita-se o banho de lama e outras brincadeiras que são possíveis somente num ambiente de aldeia onde todos se conhecem e se tem controle melhor das pessoas.

III.2.3.3.2 – O curussé articula toda a vida chiquitana

“Jesús el Nazareno está de regreso, después de haber ido a rodar el mundo enseñando la ‘doctrina’ y parte del evangelio a todos los hombres durante tres días (tres años)” (Rodríguez, *en Betania*. p. 1).

Na epígrafe acima, os Chiquitanos incorporam de tal forma o cristianismo que fazem com que Jesus passe por cada uma das *sección* que formam os *pueblos misionales* para animá-los a festejar porque ainda não chegou a sua hora. Jesus foi passando nos *pueblos* ou secciones para alegrar a festa e quando lhe deram a flauta, a tocou e a devolveu; em outra *sección*

entregaram a Jesus uma bandeira e a recebeu, bailou com ela e entregou para que seguisse a festa. Consegui alcançar maior clareza da importância do *curussé* quando acompanhei este ritual na aldeia Vila Nova Barbecho em 2008, 2009 e 2010. Em nenhum outro momento consegui ver a comunidade toda engajada, mas neste ritual as diferenças desaparecem momentaneamente para poderem viver um tempo de origem, um tempo mítico de brincadeiras onde todos se sentem indígenas. Este é um *nó* entre o antes e o depois dos jesuítas, um *nó* que articula o passado e o presente e joga os Chiquitanos com identidade para o futuro. Por isso é tão importante o fato das mulheres sujarem os homens e os homens as mulheres de tal forma que esta relação básica que constitui todas as sociedades humanas dita as normas de comportamento nestes dias. O fato desta comunidade ser circular e possuir uma capela facilita o modo próprio de articular seus valores culturais e potencializá-los. Não é um acaso que Dona Margarida recordava de seu falecido esposo Francisco Pinto que era exímio tocador neste momento em que estávamos na sua “sombra”.

O carnaval é o período onde a pregação cristã é mais intensa e a mais inculturada, pois são nove Sermões tradicionalmente feitos pelos próprios chiquitanos em *vesiuro* e o ritmo é bem indígena.

“Por consiguiente, el carnaval había sido una iniciativa de Jesús, y para que Uds. se den cuenta como apareció la fiesta alegre, el sermón de los tres días de carnaval, empieza así: - ‘En el cielo, en lo más alto de los cielos, el ángel del Señor (arcángel San Gabriel) hace sonar la campana (no la trompeta) por tres veces. El primer toque lo hace sobre la ‘Santísima Trinidad’ (Padre, Hijo y Espíritu Santo). El segundo toque lo hace sobre la ‘Santísima Cruz’ que está colocada en media plaza del pueblo o ciudad. El tercer toque o repique lo hace sobre la Iglesia. Los tres toques o repiques se hacen a la hora del alba, indicando con esto que ha llegado la hora de hacer oración por la paz de todo el mundo. Aquí todo mundo se arrodilla al toque del alba para hacer la oración del ángelus y el rezo de la ‘doctrina’, dando así también el inicio y conclusión (cuando es por la tarde) de todo el quehacer humano, así: En el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Rodríguez, *tres días de carnaval*. p. 1).

Alguns sermões são aos pés da cruz e outros na porta da igreja. “El significado de la Cruz en la plaza es, para proteger contra el enemigo de la humanidad [...] al no poder vencer a la Cruz y llegar hasta el templo, es el diablo que negro de rabia y odio contra los amigos de Dios” (Rodríguez, *tres días de carnaval*. p. 1-2).

Recorda-se que Jesus visitou o cabildo de Herodes e escreveu no “livro de atas” o que faltava para eles: “La enseñanza de la doctrina a todos los hombres (evangelio)” (Rodríguez, *tres días de carnaval*. p. 2). Assim compreendi como são cuidadosos com os registros em ata das reuniões do cabildo. Jesus fez um Concílio no Templo de Jerusalém para decidir como ensinar a doutrina e chegam os caciques do rei Herodes para prendê-lo e Jesus lhes diz: “vayan a SUS

casa y hagan una fiesta alegre durante tres días, empezando por el domingo moral [morado, roxo]” (Rodríguez, *tres días de carnaval*. p. 3). A música é fundamental para animar a festa:

“derrepente y sin que los caciques se den cuenta, aparecen cada uno con sus instrumentos. El primero aparece con el fifano (el fifano es el instrumento de viento que el indígena chiquitano usa para tocar en los días de carnaval, no la flauta, Jesús le pide el fifano y el mismo le enseña a tocar una pieza de carnaval [...]. El segundo cacique aparece con la caja (tambor), a quien le enseña también a tocar tal como lo hizo con el fifano. El tercer cacique con una banderita” (Rodríguez, *tres días de carnaval*. p.3).

Aqui dei-me conta de que não se toca a flauta mas o pífano na festa do curussé. O ritual é centrado em Jesus e o contexto é religioso no carnaval. “Realmente Jesús está alegre y contento con ellos, por su fiesta tan alegre, pero Jesús no está para quedarse en ninguno de estos pueblos por lo que debe continuar su camino enseñando la doctrina y parte del evangelio” (Rodríguez, *en Betania*. p. 1).

As bandeiras assumem lugar de destaque neste ritual porque estão recordando o estandarte, a pessoa de Jesus que está conduzindo a festa naquela época e também está presente na Eucaristia e conduz todo o ritual atualmente.

“De Betania, Jesús con los soldados y los que para ese momento habían llegado hasta ahí, entre los que se encontraban ya Pedro y Pablo (apóstolos) y también habían llegado ya los danzarines con las banderitas, todos llenos de alegría y sobre todo de ver que Jesús había vuelto a los tres días como él lo había prometido” (Rodríguez, *en Betania*. p. 1).

Os mesmos interditos são encontrados na Bolívia e no Brasil: “Los que llevan las ‘banderitas’, ellos no son molestados por nadie, lo mismo que los músicos. Los porta-banderitas, su pareja es la banderita y los músicos, su instrumentos y punto” (Rodríguez, *Santa Rosa de la Roca*. p. 2). O próprio Jesus participa da festa, dançando, tocando e carregando a bandeira.

No final da festa, Jesus convida ao povo a escutar Maria, sua mãe, junto à cruz na praça central, em frente do templo de Jerusalém: “Hasta este momento Uds. han bailado, se han alegrado durante tres días; pero recuerden también que Uds. son barro, basura [pecado] y ceniza” (Rodríguez, *en Betania*. p. 3). Assim chegamos à mesma conclusão: “nuestros indígenas no separan lo religioso de lo profano o pagano, para ellos, la fiesta es solo una” (Rodríguez, *tres días de carnaval*. p. 4). Domingo às 4 horas ao pé da cruz central da praça: “Sacan el Estandarte⁴²⁹ y se dirigen hacia la media Plaza donde está la cruz, ahí se realiza el sermón de las cuatro de La mañana (al pie de la cruz). Todo el cabildo está presente acompañando al pueblo”; outro depois da Missa quando saem as bandeiras vermelhas e outro no ato de recolhimento das bandeiras. “El Sacristan Mayor, de rodillas a mitad de la puerta del templo, hace la entrega del Bastón a cada uno de los caciques del cabildo” (Rodríguez, *Santa Rosa de la Roca*. p. 1).

⁴²⁹ “El Estandarte el Cabildo es retirado o manejado por el Cíntico de Honor o porta-estandarte o por uno de los cínticos 1º y 2º que son los que llevan los cintillos laterales del Estandarte” (Rodríguez, *Santa Rosa de la Roca*. p.1).

Na Segunda-feira repicam os sinos para chamar o povo ao templo às duas horas da madrugada de onde saem em procissão às três horas até as quatro cruzeiras que marcam as estações das procissões na Semana Santa e se realiza um sermão em cada estação. Segue um sermão depois da Missa e outro ao entregar as bandeiras. Na Terça-feira, depois da Missa, fazem o sermão e depois às 16 horas os comparsas se reúnem em Betânia para o sermão mais fervoroso porque fala dos sofrimentos de Jesus. Depois vão ao templo entregar as bandeiras e acontece outro sermão que lembra destes dias de carnaval, que muitos não estão este ano mas estiveram no ano passado e talvez *nós* não estaremos juntos no ano que vem. Se houve algum atrito, “El sermón último lleva a muchos a reconciliarse, se dan abrazos de paz” (Rodríguez, *en Betania*, p. 4).

Vimos que os sons ritmados levam os Chiquitanos a dançar desde sempre. Penso que é óbvio que as danças entre os Chiquitanos aconteceram sempre ao som de suas músicas tradicionais. Isso não impede, pelo contrário, incentivou os Chiquitanos a apropriar-se dos instrumentos vindos com a colonização para continuar a animar suas festas tradicionais e a se identificarem com as festas de Santos Padroeiros, com o *curussé* e outros rituais mais ligados aos pajés.

Nos relatos históricos dos jesuítas que foram se aproximando das diferentes etnias existe a menção dos instrumentos musicais: “se percibia el estrepito de caxas, pífanos y otros instrumentos con que celebran sus festines y borracheras” (Cortesão, vol. VI, 1955: 194). Estes instrumentos que eram tradicionalmente usados, foram incentivados pelos jesuítas e continuam presentes até os dias de hoje nos momentos de festa chiquitanos como o *curussé*. O Padre Francisco Burgués no *Memorial de 1703*, fala de um baile onde fazem uma roda em torno dos músicos com “flautas largas, quanto alcanzan sus brazos extendidos y en la mitad tienen el agujero por donde las tocan”. Alguns instrumentos foram incorporados pelos Chiquitanos na Missão de Chiquitos e são utilizados para animar os bailados como a caixa, a flauta e o pífano, ou seja, os “tambores de los Paunacas” e “los flautones de guerra”. O violino e outros instrumentos que chegaram com os jesuítas são indicados no mito chiquitano no sermão no Natal 2009 por Don Conrado Morón (†) na língua chiquitana. Quando o menino Jesus nasceu, os Chiquitanos foram junto com os pastores visitar o Filho de Deus. Tocavam caixa, bombo, pífano e flautas cheios de alegria. Escutaram junto da gruta onde o menino Jesus estava deitado os anjos do céu tocando violino, violoncelo, harpa, órgão e toda sorte de outros instrumentos. Encantados,

os Chiquitanos aprenderam a escrever estas músicas dos anjos a fazer alguns destes instrumentos e a tocar.

Foi necessário compreender como as diferentes religiosidades indígenas e outras expressões culturais se mesclaram com o catolicismo que chegou com os jesuítas para compreender a força também das procissões. Em outras ocasiões, pude ver nos Museus de Santa Cruz, de Concepción e Santa Anna, que mostram a cultura chiquitana, também os instrumentos de taquara, as *flautas de pan* que eram tradicionalmente tocadas pelos Chiquitanos. Ou seja, a menção aos instrumentos tradicionais de música indígena indica que tocavam e dançavam antes dos jesuítas e levavam para os *pueblos misionales* suas músicas. Os índios que chegavam em cada *pueblo* eram recebidos com grande alvoroço: “siendo recibidos con repique de las campanas, caxas, clarines, danzas y todas las demostraciones de alegría que hizieron solemnissimo aquel día” (Cortesão, vol. VI, 1955: 195).

Alguns relatos mostram como caminhavam para os trabalhos nos *chacos*, em forma de procissão, com rezas e cantos diante dos santuários de secções de pessoas que tinham suas roças naquele lugar. O Padre com músicos e acólitos iam na frente animando todos para o trabalho. Na hora da comida cantavam e rezavam juntos. No final da tarde voltavam novamente cantando e rezando⁴³⁰. O Padre José Cardiel que esteve na Missão do Paraguay de 1731 a 1743 descreve uma dança-teatro, uma caricatura da luta de São Miguel contra Lúcifer. Neste ambiente tocam somente os clarins e as caixas de guerra.

“A compás danzan y pelean, haciendo las mudanzas militares en fila, el escuadrón en dos trozos o en uno. Vencen los Ángeles: tienden en el suelo los diablos a estocadas. [...] dan vuelta al campo, donde aparece un Niño Jesús de bulto sobre una mesa. Allí cantan el Jesu dulcis memoria, en triunfo de la victoria, que varios de ellos son músicos; y van de dos en dos presentando las armas enemigas a Jesús, con muchas vueltas, reverencias y genuflexiones; siempre danzando con gran variedad de mudanzas y sin cesar los clarines y las cajas” (Cardiel, 2002: 121).

A música e a dança jogam papéis importantes na manifestação de alegria. Na festa patronal os *chininizes* fazem todo o povo rir com suas brincadeiras. Não fica instrumento sem tocar e a música direcionava os passos das danças. Tanto o grupo dos violinos como o grupo das flautas são acompanhados pelas caixas e bumbos. Nas procissões e cortesias da festa

⁴³⁰ Conforme R. B. Cunninghame Graham. A vanished Arcádia, being some account of the Jesuits in Paraguay, 1607 to 1767 ([HTTP://WWW.gutenberg.org/etext/1479](http://www.gutenberg.org/etext/1479)). O Padre Lucas Caballero (1661-1711) compôs cânticos para diversas ocasiões e muitos cânticos e músicas foram compostas e se perderam nestes séculos. Don Lucho compôs também uma música para a festa de Santa Teresa de Guapacito e não tinha como guardá-la.

patronal de Santa Ana coexistem músicas “indígenas” com as herdadas dos jesuítas, o que foi observado também por Alcides D’Orbigny⁴³¹:

“La banda encabezaba la procesión y seguíanla jóvenes bailarines indios, vestidos todos con túnica blanca y corona de plumas brillantes, de pájaros de los bosques vecinos. Cuatro indios con alabardas y otros cuatro con lanzas precedían a unos niños portadores de las cañas de los caciques que llevaban la bandera, seguidos a su vez por todos los jueces y los comisarios de la fiesta [...]. Se volvió a saludar la bandera y se la depositó en el altar, ante el cual dieciséis chicos ejecutaron danzas sencillas y entonaron cánticos en loor de la Patrona” (D’Orbigny, 1845: 1163).

Estas descrições da festa parecem ser atuais. A praça com arcos em honra a Santa Ana com folhas de *pototó* e flores, as portas da igreja enfeitadas com frutas silvestres, milho, algodão, mandioca, cana de açúcar, banana etc, e cada família trazia a comida para benzer no almoço do dia da padroeira: “luego con gritos de alegría sobreposando todas las campanas, bombos, flautas y cantos, y se llevaba jubilosa la comida a sus casas. [...] el pueblo entero se entregaba a la alegría y dejaba al corazón ser feliz [...] acompañados por la música, el canto y el baile, lo cual era abundante y bueno” (Bach, 1979[1843]: 54).

⁴³¹ O bispo de Santa Cruz de la Sierra, Herboso, instrui os seus padres para que se mantenham as músicas e os instrumentos nas Missões (*Reglamento*. 1769. Archivo Nacional de Bolivia. Sucre, Moxos y Chiquitos. 24, III: 66). O Governador de Chiquitos, Miguel Fermín de Riglos, fala que mandou fazer cópias das partituras em janeiro de 1802. Moritz Bach fala que os Chiquitanos combinavam instrumentos usadas nos serviços litúrgicos com tambores, triângulos e toda classe de “aerófanos indígenas” (Bach, 1843: 45). D’Orbigny também fala desta música chiquitana mesclada com músicas trazidas da Europa e de Vila Bela da Santíssima Trindade (Brasil), provavelmente fruto do interesse do governador de Chiquitos, Sebastián Ramos, em aliar-se com o Império do Brasil contra a insurgente república boliviana em Santa Ana de Velasco. “Junto con los bailes indígenas se ejecutaron también los que se estilan en Santa Cruz y Brasil. [...] Durante los dos días siguientes, la música no cesó de tocar durante las comidas, mientras jóvenes de ambos sexos bailaban o cantaban *guainito*, especie de coplas nacionales, muy simples e ingenuas” (D’Orbigny, 1845: 1160). “A la una se nos sirvió la comida, con música, cantos y baile de los jóvenes indios e indias. A las tres, la procesión volvió a salir, dio de nuevo la vuelta a la plaza y volvió a la iglesia, donde se cantaron las vísperas con música de un excelente maestro italiano, matizada con coros armoniosos y bien acompañados. Después de las vísperas se pusieron sillones fuera de la iglesia y pude ver el desarrollo de la ceremonia. Dieciséis indios jóvenes volvieron a ejecutar danzas y cantos. [...] se hizo un baile en casa del gobernador, donde me sorprendió oír, después de los bailes indígenas, españoles y brasileños trozos de Rossini” (D’Orbigny, 1845: 1163).



Na terça-feira no final do curussé acontece um ritual para “tirar os pecados” das pessoas. Elena Laura Chue dá três chibatadas em cada um dos filhos diante do altar na capela da Vila Nova Barbecho e depois os abraça em sinal de correção fraterna (24/02/2009).

As celebrações, festas, casamentos, os jogos em geral são rituais por excelência de encontros muito apreciados pelos Chiquitanos. Dona Margarida Maconhão Massavi (24.05.29), de Vila Nova Barbecho, falou no curussé de 2009 como era o casamento

chiquitano: as duas famílias que casariam seus filhos vinham cada uma de um lado e se juntavam no centro da aldeia e ali se estabeleciam os rituais de alianças matrimoniais. Neste local público também rapazes e moças das famílias que estão “brigadas” se juntam para o jogo de futebol no final da tarde. Estes rituais de encontros entre os Chiquitanos já aconteciam nos jogos de bola conhecidos como *futebol de cabeça* (cf. Hoffmann, 1979: 10; 158-9) e, mesmo no ambiente de jogo de pelota, a música animava tipicamente estes indígenas:

“A las tres, una música salvaje me anunció la llegada de los jugadores. Se trataba de un bando, compuesto de veinticinco a treinta indígenas que llevaban en triunfo un gran paquete de marlos de maíz, destinado a marcar el lado ganador. Varios músicos acompañaban a estos indios: unos, golpeando tamboriles; otros, sacudiendo una calabaza llena de piedritas; otros, tocando pitos o largos bambúes, como flautas, con dos perforaciones hechas al extremo, que obligaban al músico a estirar el brazo a fin de extraerles sonidos. Todos bailaron alrededor de los marlos, haciendo las contorsiones y adoptando las actitudes más extravagantes. El equipo contrario llegó pronto, con una música análoga y tomando asimismo actitudes grotescas. Ambos bandos se burlan uno del otro, durante un rato, paseando en torno al gran patio del colegio. Procedieron a designar al jugador encargado de lanzar la pelota por cada equipo; los jueces trazaron dos líneas que deberían servir de límites a los jugadores, quienes se ubicaron a cada lado, de manera que sus cabezas estuvieran en las condiciones más favorables para recibir la pelota. Al frente había una fila en cuclillas, para recibir los tiros rasantes; los demás se alinearon atrás, de acuerdo a su estatura. La música y tambores de ambos bandos pregonaron el comienzo del encuentro. El indio elegido para tirar la pelota a su grupo, bailó largamente, girando a compás de la música; mientras saltaba, tiró la pelota al suelo y al rebotar le dió un golpe con la frente, lanzándola a su equipo, que también con la cabeza la dirigió al bando enemigo, que debía devolverla, prosiguiendo así el juego hasta que alguno marró. Entonces el equipo contrario recibió un marlo en señal de ventaja y se burló de sus adversarios. El bando que, después de luchar con encarnizamiento durante todo el día, obtuvo mayor número de marlos, fue declarado ganador; había adquirido el derecho exclusivo de beber chicha preparada, poniendo los gastos en común, y burlarse impunemente de los vencidos” (D’Orbigny, 1945: 1152).

Hoje acontecem os intercâmbios da juventude chiquitana no “outro” futebol que se tornou imagem exportada do brasileiro junto às aldeias e à Bolívia. Atualmente as aldeias tendem a ter um campo de futebol e voleibol. Mais para o final desta trabalho coloco as rodas de dança do *curussé*, a passagem de casa em casa com a dança do *curussé* na Vila Nova Barbecho, a forma como rodam da direita para a esquerda na Romaria de Santa Ana nas bênçãos em torno das casas os momentos de rodar a chicha curtida nos potes de forma ritualizada ou ao partilhar a comida preparada em cada casa e trazida para ser colocada em comum, como os rituais de encontros que geram esta etnia chiquitana na fronteira.

Perguntei para a mãe adotiva do violinista compositor de música barroca chiquitana, Marcelo Zeballo Rodrigues, se ela se sentia chiquitana já que nasceu em San Rafael e ela disse que era católica e esta era a sua identidade. Fundamental para mim foi conhecer melhor este catolicismo próprio e original dos Chiquitanos para compreender seu modo de interagir atualmente com a sociedade envolvente e de se organizar internamente associado à música

missional tradicional. Marcelo foi criado neste ambiente de valorização da música chiquitana e o violino se tornou a forma de expressão dos seus mais nobres sentimentos.

III.2.3.3.3 - Música chiquitana nos Festivais e no cotidiano: a vida dos instrumentos musicais!

/: Ave María [Ave Maria]
 naisaca napes [que estás nos Céus,]
 maniposhiti atoñe :/ [na casa do Senhor,]
 nosutoñes tasuux [onde está a estrela como o sol.]
 yieboca monicoax [Suficientemente valorizada]
 tusinaux moti Tuparr [pelo Senhor que sabe tudo,]
 motakinunaux [por todos os séculos.]

(Música tocada com violino pelos *maestros de capilla* e acompanhantes com flauta, pífano e caixa. A voz é de Don Januário Soriojó na madrugada da festa de Santa Ana de 2010 e 2011. Canta-se três vezes *el Alba - saludo del Ángelus*, da Aurora - também cantado para a festa de Assunção de Nossa Senhora).

Honoráveis são os *maestros de capilla* que trouxeram as músicas chiquitanas aos nossos dias. O *maestro de capilla* de Suponema, José Bartolomé Siyé Socoré, disse-me no dia 24/03/2011 que o sacristão Juan Tosuvé (†) havia feito seu violino em Santa Ana quando ainda era jovem e que “uns gringos” deram-lhe o violino que possui agora (da China) em troca de sua relíquia que foi para o museu de Santa Ana.

Benemérito neste trabalho musical chiquitano atualmente é Piotr Nawrot e Luchin, o neto de Don Lucho, que estão fazendo a codificação e a transcrição musical em partituras do que era interpretado pelos Chiquitanos, de certa forma, isso torna viável novas interpretações por profissionais da música e pelos próprios estudantes de música das orquestras que se fundam na Chiquitania por iniciativa de Hans Roth.

“La introducción de la *Música para escoltar a los síndicos* también requiere no poca intuición de parte del intérprete. Los músicos nativos interpretan los primeros compases en tiempo libre, dejando que el desarrollo de las notas se inspire en el momento y lugar donde se ejecuta la obra. También aquí, las detenciones no tienen duración fija. El desarrollo de la melodía en los primeros compases es cuestión de imaginación, pero siempre ejecutándola con elegancia y tacto” (Nawrot *in* Arce, 2008: 107).

Estes espaços e tempos livres é que permitem aos Chiquitanos colocarem o próprio nas interpretações musicais e irem além, compor músicas como o faz Marcelo Zeballos Rodrigues.

Os instrumentos musicais também são *outros*, possuem sua agência e interagem com o tocador. Luiz Álvaro Gonzáles (Luchin) diz que seu violino é sua namorada. O toque melódico de um violino, por exemplo, é a vida ou a alma deste instrumento que fala com

quem o toca ou escuta seus lamentos. Quando a Orquestra de Santa Ana⁴³² emprestou três violinos que estavam “dormindo” para a Escola de Música Memorial Espírito Santo dos Chiquitos, disseram que iríamos “despertar” estes violinos que estavam estragados para que os Chiquitanos do Brasil reaprendessem a tocá-los⁴³³.

Entre os *pueblos* chiquitanos seguem a música e os bailes prioritariamente segundo o ritmo litúrgico. São religiosas as músicas e bailados no curussé, nas festas de Santo e na Semana Santa. As procissões são os momentos mais fortes. Nas festas patronais e em Corpus Christi as procissões e cortesias possuem um caráter mais alegre e alegria se expressa na dança. Assim os músicos da orquestra e os *maestros de capilla* tocam para sua devoção, para encher seus corações dos mais elaborados sentimentos e para animar seu *pueblo*, tocam nas liturgias, principalmente nas Missas dos Domingos (8 horas), mas também tocam para os turistas que visitam Santa Ana (os visitantes chamados *posoka*) na perspectiva do consumismo turístico.

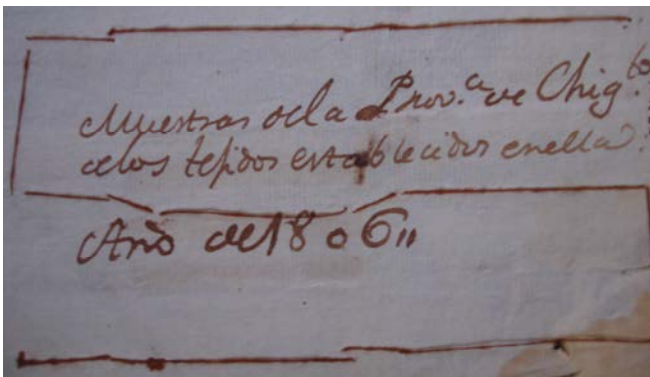
⁴³² Para os adolescentes e jovens que tocam na orquestra de Santa Ana, o *maestro de capilla* Don Januario Soriocó ensina as músicas tradicionais que ele traz das gerações passadas nos sábados pela manhã, um modo muito especial de tocar o violino e de acompanhar a liturgia na comunidade.

⁴³³ O Festival Internacional de Música Renascentista y Barroca Americana *Misiones de Chiquitos* iniciado em 1996, promovido pela APAC, tornou-se referência mundial da cultura chiquitana. “Cuán variadas y espléndidas debieron ser las liturgias de la Santa Misa en estas iglesias, lo atestigua el hecho de la presencia de hasta 37 arreglos polifónicos del ordinario en la Colección de Concepción, y que han sido compuestas en la época de las misiones. La gran variedad de los arreglos polifónicos del Ordinario nos permite afirmar que en las reducciones se empleaba con preferencia un coro polifónico con una orquesta. Pero no cabe duda que el repertorio del canto llano de las misas no ha sufrido discriminación alguna. La preferencia por el coro a tres, y menos frecuentemente a cuatro, en algunas partes para solo, como también su escasa instrumentación, siempre con uno o dos violines y bajo continuo, constituyen una de las más visibles características del estilo de estas obras; estilo que a veces se denomina barroco misional. Sólo ocasionalmente se hace presente un no identificado instrumento agudo en estas composiciones. Aunque en las colecciones misionales están presentes las obras de algunos compositores alejados del ámbito geográfico, ya que no actuaron en ninguna de estas misiones – el caso de Domenico Zipoli, por ejemplo – se presume que la mayoría de las piezas han sido producidas en la misma Chiquitania o en las misiones de Moxos” (Nawrot, 2002).

III.3 – O território tradicional chiquitano (*kyrch chiquitanorch*)

“Lo crucificaron en el Cruz, murió, descendió al cenó de Abraham donde estaban los muertos, 3 días estuvo muerto, pero al tercer día resucitó para hacerlo alegrar a los que estaban tristes por él, tres mujeres piadosas, las que estaban tristes por él, la María Magdalena, María Salomé, María Jacov, son ellas las que lo perfumaban el cuerpo de Jesús, con las flores de los árboles muy fraganciosas, las mismas mujeres que fueron al sepulcro muy temprano y vieron un ángel que les dijo: ‘Jesús no está aquí, a Resucitado!’” (Don Januario Soriocó Paticú, 1º *Maestro de Capilla* de Santa Ana).

Já vimos que o território tradicional chiquitano (*kyrch chiquitanorch*) constitui sua identidade étnica e é moldado ou tecido por uma rede de comunidades. Por isso observo que só é possível pensar a identidade étnica chiquitana ligando-a ao seu território tradicional e compreendendo o modo como se relacionam com o espaço onde vivem. A idéia de *território-rede* permite pensar que os Chiquitanos se adaptam às diferentes circunstâncias com muita facilidade, ou seja, não que seja fácil se adaptar, mas o modo de lidar com os problemas no caso dos Chiquitanos é contornando-os como a água que corre entre as pedras ou como juntar os fios para tecer uma rede com seus *nós*. Não se enfrenta os problemas, se dá voltas para chegar a ter vida boa e harmônica com todos. Isso acontece em casos de saúde, quando o curandeiro diz que outra pessoa fez feitiço e se torna mediação para tirar o feitiço, nos casos de um pai que não está agindo corretamente com o filho, mas o professor não chegam a falar com os pais, mas passa a freqüentar a casa para evitar o problema. Nos casos de pessoas com outros valores que vão tomando suas terras, preferem deixar “esta terra” onde viveram e buscar outro lugar para não entrar em conflito com os grandes pois sabem que sairão perdendo, por vezes a custo de suas vidas.

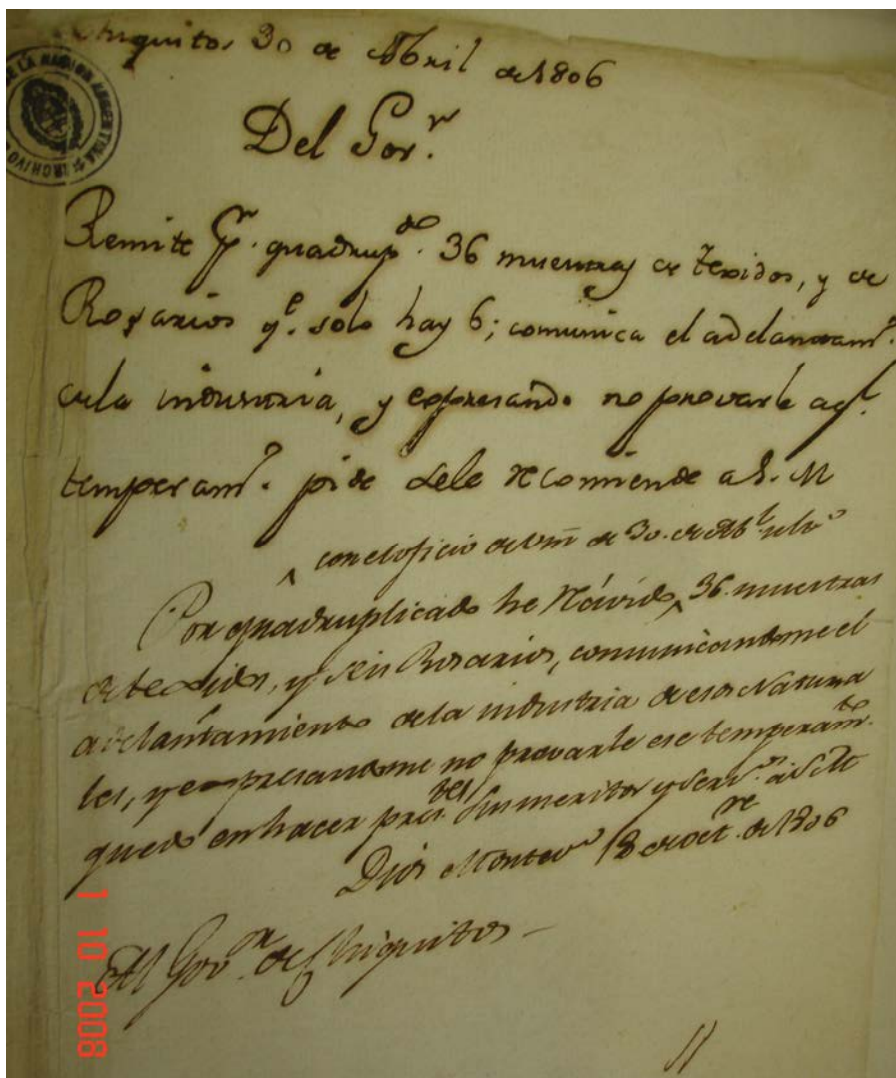


Contudo, este modo resiliente de ser poderia parecer uma vestimenta “civilizatória” e aparece, por baixo dos panos, inúmeros sentimentos de inveja, ciúmes e divisões não revelados. O costume de usar roupas mais vistosas veio com os colonizadores e se tornou importante, algo que pode ser percebido no cuidado com que se vestem e vestem as imagens dos Santos. Mas vestir-se é tradicional aos povos indígenas também, mesmo que com estojos penianos, saias de algodão para as mulheres, colares e outros enfeites de penas. Não está no fato de usar ou não roupa o seu ser indígena, mas no modo como utilizam estes modos de se

identificarem e mostrarem-se em sociedade, com pinturas corporais ou com vestes de algodão bem bordadas.

“Sus vestidos ya se sabe que con los que nacian, crecian y morían, fuera de las mujeres que por la decencia se hacían un corto guardainfante [...] y esto sin pudor ni empacho alguno [...] ellos y ellas han sido muy escrupulosos en que el cuello, muslos de los brazos, pantorrillas y tobillos anden muy enjaezados de dientes de mono y otras cuentecillas muy curiosas que ellos hacen; en el labio de abajo

hacen un agujero y allí meten un botón, pluma o pendiente de sartas, lo mismo hacen en las orejas para dos plumas” (Benavente, 1717: MyC II, p. 9).



O detalhe da estética é propriamente chiquitana nas escolhas que fazem. Por isso o algodão (*purubich*) chiquitano encontrava grande aceitação no mercado no século XVIII e XIX.

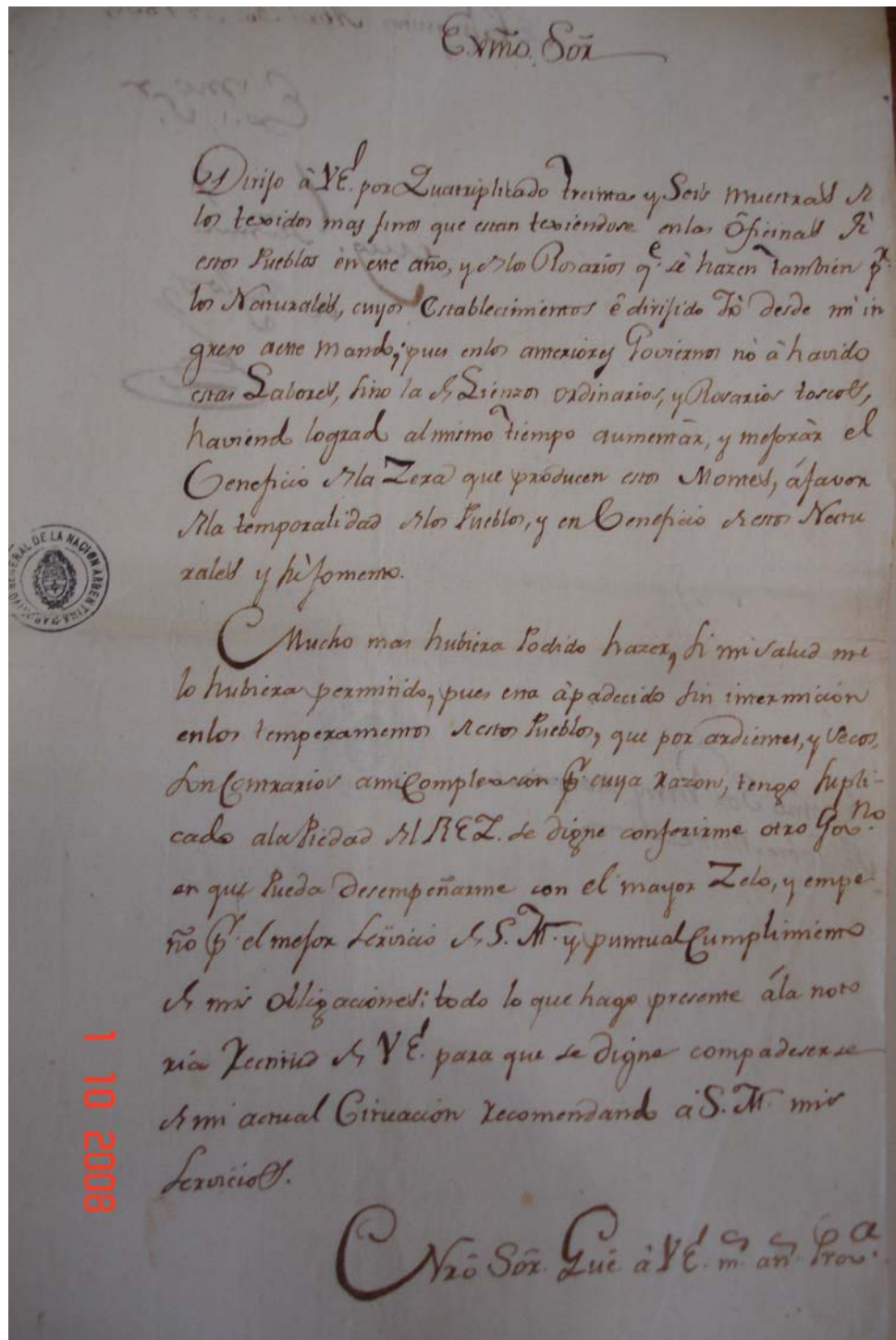
A seleção de materiais (fios de algodão e cores) leva



a tecer as peças com o cuidadoso trabalho. Para a feitura de uma rede os fios verticais da urdidura formam a base que sustentará a trama e formarão os dois punhos que sustentarão o corpo do Chiquitano que quer dormir. Os fios horizontais cobrem por cima e por baixo os fios da urdidura formando cores e desenhos desejados pelo artista. A rede que serve para o fim ao qual foi criada é bela e prática. Questões pragmáticas e estéticas são importantes para os Chiquitanos na narração de sua trama de vida conforme seus usos e costumes. As linhas que

formam o colorido são os específicos de indivíduos e comunidades que tornam interessante a história (fios verticais) dos Chiquitanos.

Depois de feita a rede os punhos são amarrados na estrutura de uma casa ou numa árvore e eles se tornam horizontais é a história desde a criação até a vida eterna no paraíso, junto dos Santos.



As amostras de tecidos “más finos” enviados por Chiquitos selecionaram 36 maneiras de trançar os fios e as cores em cada página, o que torna agradável aos olhos as vestes de algodão sensíveis à pele que seriam confeccionadas.

A quantidade de rosários enviada parece ser maior que 6, pois é avisado que somente chegaram 6, conforme texto acima (Archivo General de la Nación Argentina).



Os *fios* chiquitanos (*purubich*) são cuidadosamente feitos com a fibra de algodão



colhidos e plantados tradicionalmente na Chiquitania, conforme a peça teatral *El cielo en la tierra*, fios de alta qualidade jamais superada por qualquer outro produtor que causava inveja nos comerciantes *criollos* de Santa Cruz. Conforme as amostras apresentadas acima, estes fios eram pintados com tinturas de várias espécies vegetais e minerais para tornar colorido seu mundo e também o modo de trançar ou bordar estes fios e produzir obras de arte inimagináveis segundo a dedicação e devoção de cada um. No caso do bordado, também a trama de fios cria uma riqueza enorme de expressões no passado e atualmente na *Cooperativa de Bordado da Vila Nova Barbecho* que tem revelado grandes talentos entre as crianças e jovens que vão tecendo sua história de Chiquitanos com a criatividade de desenhos bordados em toalhas que os identificam.



Toalha bordada em Santa Ana (1841, conforme a inscrição A M E A, talvez seriam as letras iniciais do nome da bordadora) com as flores em torno do ostensório. A própria Eucaristia aqui é apresentada em forma de flor (foto de 01/04/2010).

Assim pude observar que os bordados feitos pelos Chiquitanos tanto nas aldeias do Brasil como em Santa Ana e outros lugares na Bolívia possuem um modo de trabalhar cuidadoso, e poderia dizer mais, metucioso, que não tem a ver somente com os motivos bordados, que não está relacionado com o comércio, mas com o carinho que põem naquela

peça de roupa bordada, e a relação que passam a ter com a pessoa que usará aquela veste. Por isso não lhes custa mudar as roupas dos Santos a cada ano, mesmo que lhes falte o alimento em sua casa.



Alcide D'Orbigny: indígenas en la fiesta de Santa Ana de Chiquitos (ABNB, Sucre). Aquí las figuras humanas de las láminas son identificadas como "costumes" n. 8. Este índio e as índias da Província de Chiquitos são semelhantes de outras viagens de D'Orbigny (1846, também in Schmid 1988:114 e D'Orbigny, 1996: 133 e 141 conforme Kühne, 1996 e 2006), mas as vestes são outras, porque quer mostrar os costumes do vestuário. Atualmente as vestes não são tão largas porque os Chiquitanos, em geral, são mais magros.

Apesar da tendência de D'Orbigny enfeitar os Chiquitanos retratados nas suas vestes, alguns elementos como as cruzes, o bastão de mando, e o modo de carregar o pote de barro parecem característicos. O tempo "sem roupas" contrasta com o tempo dos teares de algodão intensamente cultivado pelos Chiquitanos para produzir roupas para si e para vender, isso em grande qualidade, conforme amostra acima de 1806 encontrada no AGNA. A descrição das vestes abaixo, em 1770, parece mostrar que se manteve um certo padrão no vestir:

“el vestuario se reduce a una camisa sin mangas de tela gruesa de algodón que les llega a media pierna, abierta por los lados en la parte inferior. Los casados se ponen debajo de ella un calzón de pañete o bayeta con buches dorados, que solo les sirve los días de fiesta. Los que están empleados en oficios de república, además de lo dicho traen un armador de mayeta, no usan sombreros, ni zapatos, pero ninguno deja de traer al cuello rosario y medallas, a que son muy aficionados, traen el pelo corto hasta que se casan, que lo hacen luego que tienen edad, entonces se lo dejan crecer. Las mujeres se ponen camisas cerradas y que les llegan hasta el suelo, que llaman tipoyes, no se fajan, pero por gala traen en el cuello unas sargas de chaquiras a veces interpoladas con pequeños cocos y aun con frijoles colorados, poniéndose 20 ó 30 de estos hilos las que los tienen. Se sueltan el cabello para entrar en la iglesia, como los hombres. Estos no aprecian en ellas más que el trabajo de la cocina, de hacer chicha

de maíz y yuca, que es su bebida ordinaria, porque allí no hay vivo, y ayudarlos en las chacras cuando no están paridas o criando” (Cosme Bueno, 1770 in: MyC I p. 36).

Este autor compara a simplicidade dos Chiquitos com Mojos: “andan los indios mejor vestidos que en la de Chiquitos, se ven muchos con chupas y calzones de pañete, y uno u otro gastan seda” (Cosme Bueno, 1770 in: MyC I p. 39), provavelmente Chiquitos tinha menos recursos que Mojos. Um testemunho dos objetos usados e do modo de vestir foi relatado poucos anos depois da expulsão dos jesuítas. Os homens possuem

“una cuña (hacha) y no todos un machete. Un cuchillo, dos o tres camisetas, tal cual y no ha mucho su chujo o calzones de ropa de la tierra, sus armas, arco y flechas; las mujeres, unos cuantos abalorios⁴³⁴ entre ellos chaquiras, sus medallas y también de dos a tres tipoyes y camisetas, son de lienzo, en forma de sacos, diferenciados solo en la catadura y poco más largos los primeros y así de un envite se hallan vestidos de pies a cabeza; también tienen reservados en las casas de los curas, ciertos vestidos de ropa que llaman de castilla [...] los usan los jueces principales en días clásicos y fiestas del patrón” (Expediente e carta ao rei de Espanha do aspirante a governador de Chiquitos, coronel de Cavalaria, Don Juan Barthelemi Verdugo, 1775: 55. Archivo General de Indias, Charcas. Estante n. 121. Caixa n. 3. Legajo n. 14).

Assim os Chiquitanos se mostram muito hábeis para as artes manuais. Fazem coisas de se admirar e usam as técnicas apreendidas de seus antepassados. Quanto ao aspecto de posse de bens materiais, em geral os Chiquitanos são considerados “pobres” e seus pertences mais valiosos como as *cuñas* foram substituídas progressivamente pelos machados e facões de aço:

“su ajuar es una hamaca o estera para dormir, su arco y flechas, que uno y otro llegan a siete y a ocho palmos [...]. Otra alhaja suya es la cuña⁴³⁵ o hacha para hacer sus rozas, chácaras y casas [...] de piedra fortísima [...] una piedra negra a modo de hacha [...] para gente tan poco cultivada en artes y de tan poco o ningunos instrumentos parece más prodigio” (Benavente, 1717: MyC II, p. 8v).

Don Lucho mencionou que quando era criança os Chiquitanos não possuíam roupas íntimas, era só o *tipoy* (*naivich paürch* – vestido de mulher sem mangas) para as mulheres e uma espécie de calção para os homens (*kasunarch*). Nos jogos ou brincadeiras “o bobo ficava balangando!” Quando trabalhei a identidade étnica chiquitana nas fronteiras (item II) mostrei que os sinais diacríticos possuem funções emblemáticas que podem mudar conforme os contextos. Os Chiquitanos estão operando com estes sinais que são emblemas para se apresentarem à sociedade envolvente de forma diversa conforme os contextos das

⁴³⁴ No linguajar popular, espécie de “bugiganga”, materiais diversos como colares e outros enfeites.

⁴³⁵“La cuña la hacen refregando la piedra con otra piedra y agua al modo que se aguza un cuchillo en una piedra, en fin ellos así lo dicen y basta; para hacer el agujerito se sientan diez o doce en el suelo y en las partes que quieren hacerle, hacen un puntito con otra piedra puntiaguda, ponen allí ciertos granitos de otra piedra que ellos conocen y con un palito redondo y ambas manos van revolviendo sobre los granitos y poco a poco van comiendo y lavándola, cuando se cansa uno prosigue el otro y de esta suerte lo hacen [...]. el bisnieto hereda la del bisabuelo. Los arcos y macanas son de madera más fuerte y pesada [...] y hermocean y ponen relucientes como jaspes con solo las esquiras de caracoles que les sirven de lima y escopo.” (Benavente, 1717: MyC II, p. 8v). Além do estético zelam também pela eficiência: “todas las flechas con que se flecham unos a otros están con veneno” (Benavente, MyC II, p. 9v).

comunidades, alguns afirmando e outros negando a identidade étnica, isso com grande tensão no Brasil. Interessante é observar que estas formas não fixas são trabalhadas pelos próprios Chiquitanos que manejam visões essencialistas e relacionais das suas identidades étnicas. Em geral reivindicam os laços de parentesco para dizerem que são Chiquitanos, porém em geral eles não se atêm muito ao fenótipo, pois são fruto de cerca de quarenta etnias diferentes.

Tanto as Audiências Públicas feitas em 2005 para inibir qualquer manifestação indígena chiquitana quanto a dança com os caciques pintados de onça na inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos (23/06/2009) possuem algo de encenação. Estes momentos públicos chegam até nas casas dos Chiquitanos, mas sabemos que são somente sombra de algo mais. Dona Teca conseguiu que se queimasse tudo que lembrava esta herança chiquitana em Santa Aparecida. Depois que a filha de Dona Teca assumiu a Fazenda São Pedro, quis colocar fogo nos objetos de palha que os Chiquitanos faziam na Vila Nova Barbecho, mas houve resistência de Dona Elena e Elizabete⁴³⁶. “Até o *curussé* ela proibiu” disse Aurélio Poche de Santa Aparecida, mas em 2011 voltaram a “dançar, beber chicha e até enterraram o Judas”, disse Josiel, o sobrinho de Aurélio Poche. Até as próprias formas dos padrões xingarem os Chiquitanos de *bugres* para desqualificar o trabalho deles nas fazendas parecem-me ser ainda formas em que aparece mais espontaneamente que eles são vistos como índios pela sociedade envolvente. Resgatando os lugares de fala destas afirmações, podemos ver que tais expressões possuem valor diferente dependendo do contexto.

⁴³⁶ **Elizabete Tossuê Soares** nasceu em 02-01-55 (pais: Donato Tosuvé e Rafaela Chué e avós José Turíbio Tosubés e Angela Poñés), e casou-se com **Fernandes Muquissai Soares** (15-12-45) filho de Maria Lourença Soares e José Muquissai. São os pais de Celina que foi escolhida para cacique de sua comunidade Vila Nova Barbecho, em 2005. Ficaram morando no Barbecho com seus filhos. Os mais velhos, Lucilene (1978), José Márcio (1980) e Celina (1981) casaram-se e foram morar em Cáceres e arredores por causa da pressão do fazendeiro. Observo que o banheiro de sua casa ficou dentro da lavoura tomada pelo fazendeiro Edir que aparentemente havia vendido para o Beto, estratégia para expulsar os Chiquitanos em 2005. Em 2006 o gerente da fazenda colocou fogo na casa de Celina e agora Fernandes é o cacique da Vila Nova Barbecho.

III.3.1 - A cerâmica dos Chiquitanos na região do Barbecho e da Ponta do Aterro (Santa Aparecida)

“Así se pasan la vida estas pobres gentes hasta que llega la muerte, cuyo sepulcro es dentro de sus mismas casas y aun debajo de la hamaca en que dormía” (Benavente, 1717, em Concepción: MyC II, p. 9v).

As redes de parentesco de sangue e por compadrio ligam umbilicalmente as diferentes comunidades chiquitanas e colaboram decisivamente para sua sobrevivência física e espiritual na fronteira entre o Brasil e a Bolívia.



Pote chiquitano (*tinaja*) no Museu de Santa Ana. Nas casas existem vários potes de cerca de um metro de altura que utilizam para recolher a água da chuva. Outros potes são usados para preparar e deixar fermentar a chicha e antes também eram usados para fazer açúcar.

A Missão de Chiquitos está dentro do marco político e legal do sistema colonial espanhol, não quero de modo nenhum negar este aspecto. Porém importante é que

“Sus territorios fueron vedados a los colonos y funcionarios españoles; solo los misioneros podían vivir con los indígenas, y eventualmente los comerciantes por no más de tres días. Así, los jesuitas se insertan en ese sistema de conversión-conservación-protección que hacía a los indios dueños de sus tierras y súbditos libres de la corona bajo tutela” (cd La música perdida de las antiguas misiones jesuíticas del Amazonas: 2000: 13).

De passo em passo, de forma narrativa vamos construindo a história junto com os Chiquitanos. Vou narrar uma viagem aos Chiquitanos de forma espontânea para que possa transmitir o meu modo de me aproximar e estar caminhando com os Chiquitanos em campo, isso depois da seleção para o Doutorado na UFRGS.



Versões do mesmo pote de chicha com a base enterrada para manter a temperatura e a fermentação ser mais equilibrada. A *tutuma* (a cuia) é retirada por Antonia Soriocó Charupá, filha de Napoleon Soriocó e Juana Charupá desde 1932, casada com José Motori Surubi, para servir a bebida festiva (Dia de San José de 2010, em Los Pututos, a três quilômetros de Santa Ana).



Saímos de Cuiabá no dia 15 de Dezembro de 2007 em direção ao território tradicional dos Chiquitanos. A comunidade de Porto Esperidião está marcada intensamente pela presença dos Chiquitanos. Seguimos caminho para a fronteira alegres porque Deus colocou-nos todos juntos para levar alento às aldeias chiquitanas que foram humilhadas pelos poderes políticos estabelecidos. Nas ruas de Porto Esperidião encontram-se frequentemente os Chiquitanos.



Pote feito na Ponta do Aterro (Brasil), encontrado na comunidade chiquitana de San Pedro (Bolívia). Seu formato é característico de potes mais antigos encontrados em Santa Ana e em praticamente toda a fronteira pesquisada! Diferentes são os potes feitos na Vila Nova Barbecho devido à textura do barro (*taurch*). Também o acesso ao barro foi proibido e só com dificuldade conseguem fazer os potes ali.

Cruzamos o rio Aguapey, depois o Córrego Machado que deságua no Aguapey e corre ao contrário dos demais rios. Depois cruzamos As Conchas, a Cochilha Grande e o rio Santa Rita. Um dos objetivos desta viagem era encaminhar o prêmio Culturas Indígenas na Vila Nova Barbecho. No dia 16 às 7 horas, depois do café na casa de Elena, fomos celebrar a Missa como de costume. O sino bateu através dos toques de um ferro em duas lâminas de arado e celebramos o Terceiro Domingo do Advento. Pedi que o seminarista Irineu Muquissai Tossuvé ficasse à minha

esquerda e dirigisse a participação de todos na oração eucarística e o ministro da Eucaristia Soilo Urupe Chué à minha direita. Soilo leu o Evangelho e colaborou como “coroinha”. Cada um ficou intensamente presente e alegres com os visitantes. Os cantos saíram de forma harmoniosa e afinada porque a liturgia foi bem preparada. Em cada celebração há uma preocupação saudável de incluir os novos e quem menos participa. O meu lugar de padre tem um destaque, mas pode ser trabalhado para ser o mais discreto possível, porém não posso furtar-me a colaborar no campo ao qual sou identificado como jesuíta, mais que como antropólogo. Depois da Missa, alguns assuntos mais gerais foram tratados com todos juntos ali mesmo na capela. Marluce apresentou-se e falou da Escola e da visita das Irmãs Azuis. Giba falou da Missão do CIMI junto aos Chiquitanos e da continuidade do trabalho. A Irmã Emília falou da saúde e da homeopatia para diminuir o consumo de bebidas alcoólicas porque Fernandes Muquissai havia pedido auxílio para “deixar de beber”. Comuniquei que passei para o Doutorado com o incentivo desta comunidade que me apoiou na vez passada em que estive aqui porque viram que o Doutorado traria um reforço para sua luta pela demarcação da terra.

Don Lucho bebendo água retirada do pote encontrado na varanda da casa onde chegou a romaria de Santa Ana na comunidade San Pedro (Bolívia).

Propus que nos dividíssemos em dois grupos para trabalhar. Na capela ficou quem quisesse tratar da saúde com a Ir. Emília, a atenção principal era para superar a dependência química e a verminose, por causa da dificuldade que eles estão vivendo com a água de beber e banhar do córrego que passa pela fazenda. O outro grupo iria para o barracão comunitário para responder às perguntas do prêmio Culturas Indígenas, edição Xicão Xucuru. Neste grupo os professores da



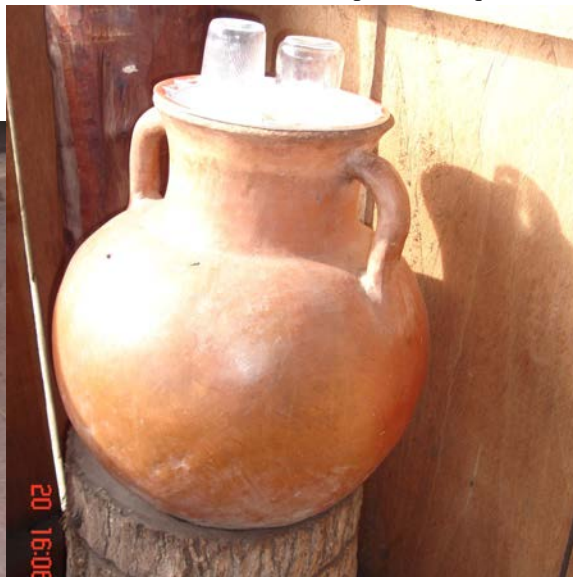
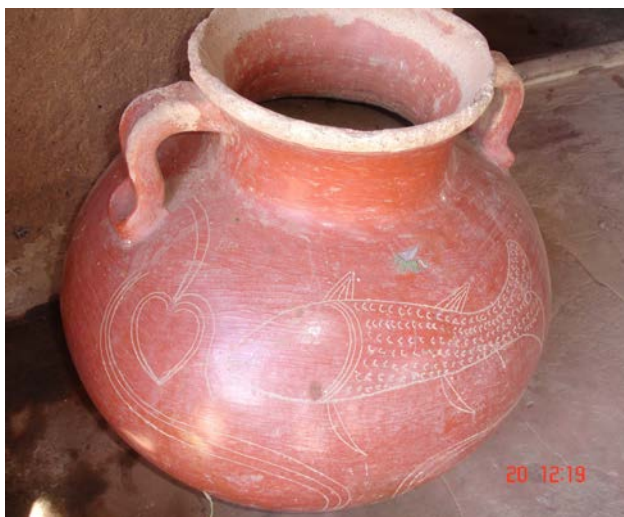
comunidade, Saturnina e Pedro Célio, falaram como fizeram para apresentar a proposta para o prêmio no ano passado. Giba falou da liderança de Xicão e depois passamos por cada uma das perguntas. Os professores Chiquitanos da Vila Nova Barbecho, Soilo, Pedro Célio e Saturnina, iam escrevendo as respostas que iam sendo dadas. Foi fundamental a presença do Nicolau, do Florêncio e do Ronaldo. Pena foi que a maioria das mulheres escolheu ficar com a

questão da saúde. Até Saturnina estava lá e tive que pedir para ela ficar conosco por causa dos encaminhamentos passados junto ao Ministério da Cultura.

Passamos as últimas perguntas mais rapidamente porque já era hora do almoço em que as famílias se organizaram para trazer algo até o barracão. Elena e Elizabete trouxeram os panelões maiores. Nos confraternizamos e Florêncio ficou com uma corda tocando os cachorros para que não se aproximassem neste momento da mesa de refeições.

Sáimos depois para o Portal do Encantado e cruzamos o córrego Retiro e o Tarumã, marcando o retorno para segunda-feira de tarde, quando filmaríamos a retirada da argila e a queima dos potes. Chegamos no Acorizal e fomos na casa de Dona Lourença e seu Inácio Tomichá que foram muito simpático conosco. Falou dos netos associando-os aos periquitos que fazem barulho após o almoço, quando ele quer descansar. Depois fomos para a casa de Dona Rosária Lopes que mencionou que o novo cacique é o Zezinho, neto do seu Inácio. Então fomos conversar com Zezinho. Pensamos na celebração para a noite e ele disse que não podia ser porque seu José, o sacristão, não estava para organizar. Também muitos estariam meio tomados no final da tarde. Disse que a Ir. Emília tinha vindo para trazer uma homeopatia para quem quisesse deixar de beber. Ele disse que as pessoas gostavam de beber, que não pensava que eles quisessem esse remédio. Como Zezinho sugeriu a celebração para amanhã de manhã, fiquei de conversar com a Diretora da Escola para ver se ela dispensaria os alunos para poderem participar e avisaria ainda hoje se não fosse possível. Zezinho foi conosco até a Central e falou que seu avô que era o cacique geral é que tinha indicado seu nome para cacique. Procurei saber como foi a escolha e ele não quis abrir o jogo! Depois soube que essa idéia de cacique geral era da FUNAI, mas sei que seu Inácio é a liderança tradicional e vem dirigindo o poder político na aldeia, pois antes já foi cacique seu outro neto Odir e depois sua filha Francelina. Porém diz-se que quem toma as decisões na aldeia é Benedito Santana Campos conhecido como Santão (25.07.72), filho de Micaela da Vila Asa Branca (†) e Demétrio da Baía Grande que veio de Santa Rita e casou com a neta de Inácio, Alexandra Mendes Leite (12.05.84), filha de Dolores Mendes Tomichá Leite e Pedro Costa Leite (†).

Outras casas visitadas na Romaria de Santa Ana no dia 20/05/2010 e continua o padrão chiquitano do pote na área externa (átio da casa) para oferecer água fria a quem chega. Um dos potes encontrado estava ornado com pinturas.



Na Central, fomos na casa do motorista da FUNASA, Wellington Meritoto, casado com a enfermeira Terezinha Ramos Paravá. Seu pai, Don Ito estava trabalhando na construção de sua casa. Tivemos uma frutuosa e agradável conversa. Este contato foi fundamental para compreender os jogos de poder entre os Chiquitanos. Seu Ito pediu que noutro dia fôssemos à sua casa porque queria nos dar algumas abóboras. Ele tem alegria em partilhar o que produz sua roça!

Potes encontrados nas varandas das casas no Marco Porvenir (Romaria de Santa Ana, 24/05/2010), o mesmo padrão artístico da Ponta do

Aterro. Don Lucho falou que para cada litro era um real. Um pote que coubesse 50 litros custava 50 reais.



Quando chegamos na aldeia Fazendinha, seu Lourenço Ramos Rupe soltou um foguete de alegria e perguntou se íamos celebrar uma Missa. Disse que ficava a

critério deles e então já foi encaminhando para às 20 horas uma celebração. Enquanto isso, conversamos e fomos nos

banhar. Seu Lourenço carrega o rosário no pulso da mão direita, tem uma espiritualidade que encanta, é uma pessoa sintonizada nas coisas de seu povo. Acompanhou a Missa ao lado do altar, de pé, em oração profunda. Depois da comunhão, muitos se ajoelharam diante do altar



ou fizeram reverência à imagem do Imaculado Coração de Maria que estava sobre o altar. Celebramos o Natal com estas comunidades porque o pároco Padre Pedro não viria até o fim do ano. Na partilha, as pessoas desejaram coisas boas uns para os outros. Depois da Missa conversamos a respeito das questões da comunidade e as pessoas que estavam comigo se apresentaram. Perguntei se eles tinham conversado a respeito do meu doutorado e o cacique Cirilo perguntou-me: Esse estudo vai ajudar na demarcação da nossa terra? Respondi que o estudo antropológico da Joana foi específico para identificar a Terra Indígena Portal do Encantado e o meu estudo é mais amplo, mas que poderá ser usado para a garantia dos seus direitos, e mostrar a importância que os Chiquitanos têm no âmbito nacional e internacional. Então Cirilo disse que aceita o trabalho de pesquisa do Doutorado. Como no outro dia iríamos cedo para Acorizal, já deixaram encaminhado o almoço para voltarmos e continuar algumas conversas, principalmente porque a Chiquinha Paresi e o Laucindo do Acorizal que está com ela em Cuiabá estavam querendo impedir a entrada de José Antônio, Onofre, Isabel e outros Chiquitanos na UFMT e na UNEMAT conforme falavam.



A postura formal de Dona Rosária Lopes Jovió durante a Missa para fazer sua prece na comunidade Santa Terezinha (Acorizal, 2009).

No outro dia cedo levantamos e fomos até Acorizal. O cacique Zezinho não tinha encaminhado a celebração e fomos interceptando os alunos que a Maria Síría tinha dispensado da aula naquela manhã. Seu Inácio foi varrendo o pátio da sua casa para fazer ali a Missa. Na casa do sacristão fomos informando dos encaminhamentos para superar as dificuldades desta forma de ser da liderança no Acorizal. Na Missa estavam as pessoas dali mesmo e só no final chegaram o cacique Zezinho e o professor Santão. As pessoas que fizeram os pedidos na Missa vinham na frente do altar, com solenidade e falavam para mim como falam para as imagens dos Santos dizendo o que querem de Deus. Impressionou-me essa religiosidade marcada na maneira de agir dos Chiquitanos, principalmente os mais idosos.



Elena Laura Chue e Elizabete Tossué continuam na Vila Nova Barbecho a realizar o trabalho do oleiro José Turbíbio Tossuvé. Os detalhes desta arte com a argila estão no material enviado para o Prêmio Culturas Indígenas em dezembro de 2007. Elena fez os potes que passo a mostrar e este pote ao lado com torneira para evitar que se ponha a caneca dentro do pote e se tenha maior higiene ao beber água, pois é muito freqüente alguém passar ali e tomar uma caneca d'água.



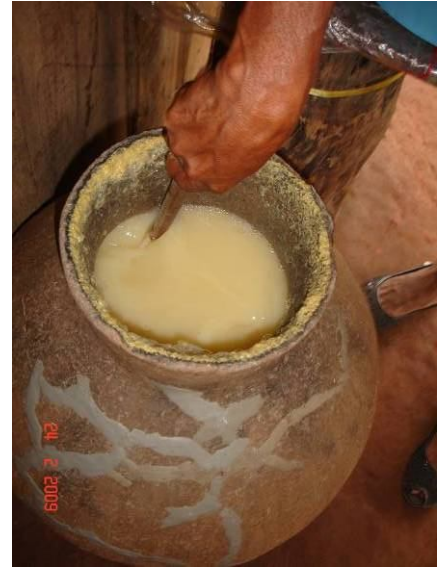
Depois da celebração fomos novamente para conversar com a família do seu Lourenço e almoçar. Onofre foi conosco porque quer resolver o vestibular da UNEMAT onde foram barrados. Levamos os

prejudicados até o Quartel Fortuna e depois fomos para Ascensión para abastecer. Ali as Irmãs Azuis de Cáceres tinham uma casa de 1995 até 2002 para atender as comunidades da fronteira. Voltamos e eles não tinham um resultado da reunião em Cuiabá para saber como eles ficaram em relação aos vestibulares.

Passamos na casa do seu Ito para pegar as abóboras e ele falou da pressão que a sua filha Jurenilda está sofrendo por ter casado com um branco depois que entrou na UFMT. Chiquinha e Laucindo querem que ela perca a bolsa de estudo da FUNASA. Disse para eles que ela não perderia a bolsa por esses motivos. Só perde se ela não estudar! Pegamos a filha da Francelina Tomichá Mendes e fomos até a casa do Benito que quer fazer a reza de São Sebastião no dia 19 de janeiro de noite. Também o Seba (Mariano Cesário Jovió Lopes, 30.10.71) faz a reza e a filha de Francelina faz, acontecendo três rezas ao mesmo tempo no Acorizal. Eu pensava que pudessem fazer em outros horários, mas não aceitaram. Combinamos que no dia 20 de janeiro iremos almoçar na casa de Benito.



Potes com chicha na aldeia Vila Nova Barbecho para o *curussé* 2009 e 2010. Vejam os filhos adolescentes na casa de Elena, Edmundo e



Maria, coando a chicha de mandioca para servir no dia seguinte.

Chegamos na Vila Nova Barbecho de tarde e a



alegria foi grande porque estavam trabalhando para escrever o projeto de prêmio Culturas Indígenas o Soilo, a Lídia, a Saturnina, filhos de Elena, e o professor Pedro Célio, filho de Elizabete e Fernandes. Filmamos e depois fomos até o barreiro onde pegam o barro (*taurch*) para os potes. Elena foi a protagonista deste processo dizendo

que tem que pedir licença para o *hitchitaurch* (espírito do barro). De noite foram queimados os potes que já tinham sido moldados em outros momentos por efeito da animação da Escola. Foram momentos lindos, espontâneos. Depois fomos assistir o *power point* encaminhado pela Ir. Marluce e sua equipe. Todos da aldeia estavam ali para se verem nas fotos. Outro momento de grande alegria.

O trabalho dos potes foi feito em mutirão (*pixuru*, *muxirum*, *minga*, *metoch*), uma prática indígena de trabalho coletivo que persiste até hoje. Tradicionalmente o trabalho agrícola e a construção ou recomodação das casas que atendem ao bem comum são feitos em regime de mutirão. Uma forma de fazer frente ao regime de trabalho forçado nas fazendas era marcar as *mingas* para os sábados.

Foto dos potes feitos na aldeia Vila Nova Barbecho para o projeto *De pote em pote os Chiquitanos conquistam sua terra tradicional* (2007).

No dia 18 levantamos cedo para ver os potes entre as cinzas e a sensação do trabalho realizado era de contentamento. Cada um queria ver o seu pote e a alegria se misturou com decepção, pois o pote maior de Elena estava “espocado”. Os motivos foram sendo sondados,



pois poderia ser um cabelo, o vento ou um feitiço que o quebrou. As crianças ou quem os moldaram foram presenteando os potes para nós que estávamos visitando a aldeia. Foi um momento de profunda intimidade, pois se desprenderam com facilidade das obras de arte de suas mãos. Elena, Wellington, Soilo e Fábio foram conosco até Cáceres e Cuiabá. Soilo então conversou mais a respeito das resistências que seu padrasto tem porque ele desponta como liderança.



Pote na casa de Dona Rosaria, filha de Nicolau Urupe e Clemência Muquissai, em Porto Esperidião

Elena ficou com a Irmã Vera em Cáceres para encaminhar a sua conta bancária e poder receber como merendeira da Escola. Na volta fizemos uma avaliação da itinerância e foi visível a comunhão entre nós, a possibilidade de estarmos colaborando cada um com sua especificidade e parecíamos

amigos há muito tempo. Foi bom estarmos juntos nestes dias.



Pote que recebe a água que cai do telhado da casa de Antonia Soriocó Charupá e José Motori Surubi (Los Pututos).

Em geral os potes são usados até quebrarem. Alguns potes são encontrados inteiros e se tornam peças de museu. A grande novidade foi encontrar no cemitério do Acorizal uma urna funerária e do outro lado do córrego Nopetarch, onde era a aldeia São Pedro também os trabalhadores da Fazenda São Pedro

arrancaram potes com tampas e ossos dentro. Como a comunidade Vila Nova Barbecho foi ver, o gerente mandou enterrar tudo de novo. Também falaram de “um pote de pedra” em Los Pututos, perto de Santa Ana de Velasco, na mesma casa em que encontrei o pote com chicha e o pote para recolher a chuva acima. Dizem que este pote foi cuidadosamente cavado em uma pedra, mas não sabem como foi feito. Pensam os Chiquitanos que o encontraram no pátio da casa que era usado para fazer uma bebida fermentada mais forte. O buraco que tinha no fundo também era estranho, por isso fizeram um remendo para fazer a chicha que é o que interessava no momento.



Segundo Antonia Soriocó Charupá e José Motori Surubi, estas imagens acima são de “un cántaro de piedra” encontrado quando foram fincar o esteio da casa, e supuseram que fora usado para fazer cachaça por causa do furo no fundo, o que foi vedado. Porém, alguns dados dos jesuítas indicaram que as cerâmicas feitas podiam parecer de pedra por causa da técnica usada no preparo da argila, na moldagem e na forma de queimar os potes: “cántaros y otras basijas, a manera de las Chinas. Dejan pudrir mucho tiempo el barro, con que hasen basijas delgadas y fuertes, y de tal sonido que paresen de metal” (Caballero, 1706 in MyC 65-82. Sanz, 1933: 17).





Os Chiquitanos de Vila Nova Barbecho possuem esta herança na moldagem dos potes com José Turíbio Tossuvé que era parteiro e ali na outra margem do córrego Nopetarch tinha seu lugar para fazer potes de todos os tipos e tamanhos, pois dizem que naquele tempo não tinha colher nem panela de alumínio. Confeccionava com criatividade todos os instrumentos para a casa com a argila que buscava um pouco adiante num veio que aflorava na terra, agora tendo que atravessar a cerca da Fazenda Cometa. Todos os Chiquitanos da redondeza vinham comprar estes potes para o uso diário em suas casas. Quando fazem as roças ou cavam para colocar os esteios das casas na Vila Nova Barbecho, aparecem os fragmentos de cerâmica.

“Nós morávamos no Acorzinho. Como de costume, no ano de 1988 eu e meus pais fomos procurar pequi num cerrado próximo de nossa casa, hoje Aldeia Vila Nova Barbecho. Nós voltando para casa, eu encontrei uma panela grande feita de barro. Eu tinha 10 anos. Vi o fundo da panela aparecendo na terra. Pensei que era prato de barro. Aí deu na minha idéia e olhei e vi. Aí procurei cavar em torno com o dedo e não consegui ir fundo. Então chamei meus pais. Essa panela estava enterrada com a boca para baixo. Aí fomos para casa e voltamos com um *saraqú*⁴³⁷. Meu pai e minha mãe cavaram em volta e tiraram essa panela que estava enterrada. E dentro dessa panela tinha mais quatro panelas pequenas também feita de barro” (relato por escrito de Ronaldo Adriano Ramos Chuvé na Vila Nova Barbecho).

A aldeia Chiquitana Nopetarch, mesmo nome do córrego que irriga o local, no seu território tradicional, tem um barreiro especial para confeccionar todo tipo de cerâmica. É fonte de barro necessário para fazer suas atividades artísticas e utensílios domésticos, fundamentais ainda hoje para o preparo dos alimentos, especialmente as chichas e os aluás, e para guardar a água para beber. Chiquitanos como as famílias de Dona Natividade da aldeia Figueirinha e de Antonio Maconho (da aldeia Nopetarch ou São Pedro que ficava do outro lado do córrego Nopetarch, próximo da Vila Nova Barbecho) foram sendo expulsos dali pelos

⁴³⁷ Trata-se de uma foice usada que não servia mais para cortar o roçado, então fez uma espécie de cavadeira que é chamada pelos Chiquitanos de *saraqú*.

fazendeiros que foram se instalando no local. Mas umas 15 famílias chiquitanas resistem ainda neste lado do córrego Nopetarch, hoje Vila Nova Barbecho, por causa de algumas famílias que mudaram de San Antonio del Barbecho para esta margem da estrada que liga o Brasil com Las Petas (a Bolívia).

Para os Chiquitanos, a terra não serve somente para pisar e correr, é o sustentáculo de sua vida. A floresta nasce na terra, é a terra que dá espaço para a plantação através do ritual de preparo da lavoura. Lavrar a terra é ato sagrado como plantar a semente. Os córregos correm sobre a terra e as fontes nascem na terra para dar água potável para os filhos da terra, segundo Elizabete e Elena da Vila Nova Barbecho. “A terra é mãe e a água também é mãe, fonte de vida!”, dizem elas. Parece-me que não há melhor definição para o território tradicional indígena chiquitano. Assim os povos nativos das Américas conseguem sentir e viver para dizer repetidamente que a terra é pátria-mãe! é *pachamama!* “Deus é nosso Pai Criador, mas é a terra que gera nós, que sustenta nossa vida, nossa cultura” (Elena). Escutei afirmações semelhantes entre os Chiquitanos das diferentes comunidades com quem trabalho e penso que conseguem expressar este seu mundo numa harmonia cosmológica e teológica que foi sendo aprofundada nestes séculos de relações com a nossa sociedade.

Elizabete disse que estavam enterradas as urnas funerárias no local onde era a aldeia Nopetarch e depois passou a ser São Pedro. Os panelões grandes chamados “formas” eram feitos pelo avô José Turíbio Tossuvé. Chegavam a pegar uns 200 litros para fazer açúcar. No fundo do pote fazia um furo com o talo do buriti que funcionava como filtro. Depois de cozinhar a garapa em outros potes menores, o melado era depositado nesta “forma” onde pingava a “água” e ficava o açúcar.

Somente alguns potes eram decorados com figuras de frutas, bichinhos e flores. As *cazuelas*, *tinajas*, *ollas* e as urnas funerárias não eram decoradas. As raízes profundas dos Chiquitanos nesta região ensinam a perseverar no projeto de conservar sua cultura com as cerâmicas e com as palhas. Moldar o barro (*taurch*), tecer a rede (*vaitich*), bordar nos panos ou trançar as palhas são artes chiquitanas que identificam os Chiquitanos na Vila Nova Barbecho. O diretor da Escola José Turíbio, Soilo Urupe Chué, falou que era “Chiquitano do pé duro”, querendo indicar que andava bastante descalço no passado quando morou em San Antonio del Barbecho e trabalhou no seringal da Fazenda São Pedro e que sabe firmar o pé no que quer, na luta com seu povo.



Potes e urnas funerárias no Museu de Cáceres (fotos de 30/08/2011).

O caminho antigo que ligava as aldeias chiquitanas está marcado pelos cemitérios, alguns dos quais consegui ouvir relatos: de San Simón, Los Cusi, Pescaria, Santa Aparecida, San Josema, Kuruvasurch, Palmasola, Fazendinha (Fortuna), Ascención, San Miguel, Mutacu (Acorizal), Tarumã (na margem esquerda do Tarumã), Córrego Seco, Barbecho, São Pedro, São Fabiano (Buriti), Santa Rita, Limão (na margem direita do Jauru) e Campina onde atualmente é a balança na BR 174 (na margem direita do rio Paraguai, perto de Cáceres).



Cemitério de San Antonio del Barbecho no dia de finados de 2008. Constei 35 sepulturas de crianças, o que indica alto índice de desnutrição e de sofrimento que parte da comunidade de Vila Nova Barbecho sofria na divisa com a Bolívia depois de expulsos do Córrego Seco para esta Serra do Barbicho. Também estranhou-me naquele

momento a grande quantidade de água que era jogada sobre os túmulos, apesar de escassa. Primeiro pensei que se quisesse aliviar o calor do sol para os falecidos e depois percebi que molhar a terra também auxiliava a moldar a terra para tornar as sepulturas ovaladas.

III.3.2 - De pote em pote os Chiquitanos recuperam suas terras e ganham um lugar ao sol

“Más allá del sol yo tengo un hogar, belo hogar, más allá del sol”
(refrão de uma música repetida inúmeras vezes nas novenas de pessoa falecida e nas celebrações chiquitanas na Bolívia).



Os irmãos Jesuíno e Emerson da Escola de Música Chiquitana recolhendo água potável e Sônia Muquissai Tossué levando a água para casa (como os chiquitanos de D’Orbigni, 1846). O poço artesiano foi furado na Vila Nova Barbecho em 26 e 27 de agosto de 2008 para amenizar os efeitos da seca agravado pelo problema da água do córrego que o fazendeiro Edir Luciano Martins Manzano sujava com gado e com a serragem que colocava para represar a água e recolher os peixes (cf. Ação Civil Pública 2006.3601001484-2).

Nos vários momentos registrados e mostrados anteriormente na região chiquitana com os potes da Ponta do Aterro fazendo a ligação entre um costume tradicional dos Chiquitanos de oferecer água no átrio de suas casas (sombra) conecta nosso trabalho com o que vim mostrando anteriormente em relação ao território tradicional que está relacionada à água que é retirada do pote e bebida para matar a sede e passa a fazer parte da pessoa, com toda a sua cosmologia. Por isso os potes são importantes para conservar a água fresca e acolher o que chega, mas também para fermentar a chicha e preparar a festa, porque sem festa não tem graça viver. Os Chiquitanos possuem um modo muito especial de se alegrarem, gostam muito de passar horas fazendo *chistes* e *bromas*, contando histórias e rindo das coisas do cotidiano nos átrios de suas casas. O que acontece com a água que canta e dança ao descer do Portal do Encantado ou da Serra do Barbicho acontece também com os bailados chiquitanos no *curussé*.



Desenho de artefatos de argila na aldeia Vila Nova Barbecho (Maria Chuê Muquissai, 17/12/2007)

Vimos que no ano de 2007, esta aldeia concorreu ao Prêmio Culturas Indígenas, do Ministério da Cultura (MinC), com a confecção de cerâmicas. Eles se expressaram na arte da confecção dos artefatos de argila, as crianças fizeram pinturas na escola e enviaram um texto elaborado nos seguintes termos:

“Temos argila, mas o fazendeiro proibiu de pegar. Cercou com arame, mesmo assim nós pegamos escondido. O outro fazendeiro derrubou todos os pequis e muitas outras plantas importantíssimas para a nossa vida como a mangabeira, a quina, o jatobá e outras árvores que serviam como alimentos ou remédio. Temos o rio Nopetarch que fica a 150 metros de distância da aldeia. A cabeceira passa dentro da Fazenda São Pedro, o fazendeiro mexe nos tanques, somente para sujar a água que utilizamos para várias finalidades como: cozinhar, lavar, tomar banho etc. Temos também, na margem do rio, acorizal e outras plantas frutíferas. Com o desmatamento acabou com todos os animais que serviam como alimento, também os peixes que tinha no rio, o fazendeiro colocava agrotóxico dentro da água para matar os peixes. Estamos sofrendo grandes pressões pelos fazendeiros. Tudo o que eles querem é que saímos daqui e deixamos a nossa terra para eles. O recurso desse projeto é para resgatar a nossa cultura e também para recuperar as nossas terras. Com a iniciativa do professor Pedro Célio Tossuê Soares de ensinar os alunos a fazerem artesanato, como pote, panela, jarro etc, estamos recuperando nossa cultura.

A mina da argila não vai acabar logo. O problema é que o fazendeiro já desmatou quase toda a área, espantando os animais, matando os peixes, nos prejudicando. A terra que era boa para fazer roças não está mais muito fértil devido muito agrotóxico que o fazendeiro mandou jogar. A aldeia está espremida. Queremos fazer um forno para assar os potes. Os potes sendo assados no forno facilitam o

cozimento, sem utilizar muita lenha que é bem escassa. O recurso que vamos receber é para reflorestar a área com a madeira que usamos para assar os potes. Os fazendeiros estão com fortes pressões. Foi criada a nossa escolinha com muita luta, pois houve vários conflitos com o secretário do município de Porto Esperidião (Henrique Alberto Moura), não queria entregar as transferências dos alunos que estudavam no município.



Estamos valorizando a cultura, que está quase acabando. Queremos resgatar fortemente a fabricação de artesanato com argila. Pois em todas as casas têm potes, panelas, jarros, tacinhas, xícaras de uso das famílias. Queremos cultivar para passar de geração em geração. E o fortalecimento da união na aldeia para demarcação da terra. É uma atividade tradicional, que estamos reforçando e queremos colocar em prática devido a necessidade da aldeia. Primeiro pensamos na fortificação da recuperação da cultura, logo em seguida uma forma de melhorar a condição de vida na aldeia como higiene, depois até vender potes para arrecadar fundos em benefício da aldeia.”

Foto de pote na varanda de casa chiquitana com uma torneira externa para evitar que se contamine a água colocando o copo dentro do pote para retirar a água no Portal do Encantado (23/09/2006).

A Vila Nova Barbecho não ganhou o prêmio porque envolvia uma luta pela demarcação de suas terras, mas continuam lutando por um lugar ao sol (*surch*), na terra (*kyrch*), talvez melhor, um lugar “com sombra e água fresca” que é o desejo de todo cidadão brasileiro.

Entrada da capela da Vila Nova Barbecho preparada para celebrar a passagem da morte para a vida conhecida como Páscoa de 2010. O túnel é feito com cana da açúcar e um arco de folhas de *pototó* ou são-gonçalo.



III.3.2.1 - Cidadania assim na terra como no céu!⁴³⁸

“Nuestra Madre María del Carmen es guardiana del purgatorio. Ahí se encuentran las almas que se están limpiando de sus pecados. Los ahijados, vienen mandados desde lo alto para sacar a sus padrinos del purgatorio. Ellos vienen volando sobre el fuego, con una cinta en la cintura; el padrino agarra la cinta y se deja llevar al cielo porque su alma ya estará purgada” (Falkinger, 2010: 67).

Este sermão da festa de Nossa Senhora do Carmo mostra a cosmovisão assumida pelos Chiquitanos em relação aos seus antepassados que morreram e a instituição do *compadrio*. As casas são feitas com barro e permitem uma ambientação com tetos de palha e o chão batido. Por vezes as telhas também são moldadas com barro e assadas ao forno.

A tradição de sepultamento dos mortos é de todos estes povos, uma forma de crer na continuidade da vida anunciada pelos Chiquitanos como *nasypo*, “alma”. O lugar para sepultar os mortos acabou sendo modificado com o tempo. A tradição das urnas funerárias não é de todas as etnias que formaram a Chiquitania, pois também algumas possuíam o costume de enterrar em redes, e os rituais variavam muito de etnia para etnia. Algumas etnias como os Guanás (Chanés ou Terenas do tronco lingüístico Arawak) e os Guaranis que entraram para formar as Missões de Chiquitos tinham o costume de colocar o corpo do falecido em grandes urnas funerárias feitos de barro, ou seja, da “terra-mãe”. O barro tem dono ao qual deve-se pedir para retirar o barro senão os potes racham na hora de queimar, conforme Elena Laura Chué. Os potes também possuem boca e orelhas como as pessoas e as sepulturas feitas pelos homens também necessitam da licença da terra-mãe e depois são as mulheres que moldam o túmulo com barro como uma barriga grávida.

Vi no Museu de História de Santa Cruz de la Sierra urnas funerárias dos Guanás com tampas encontrados por ocasião da abertura do gasoduto e a datação era de 100 a 800 d.C. Existia na coleção também potes antropomorfos, mas não quero me alongar. O importante é que as informações no Portal do Encantado (quando abriram a sepultura de Teresa Mendes Ramos no cemitério do Acorizal em 1996) e na Vila Nova Barbecho o fazendeiro Edir Luciano destruiu uma urna funerária semelhante há 50 quilômetros dali (em 2004) porque apareceu quando o trator gradeou a terra. Os Chiquitanos já tinham encontrado a urna com os

⁴³⁸ Estive na noite de sábado (09 de abril de 2011 às 20 horas) numa apresentação de teatro, a respeito das missões jesuíticas: "El Cielo en la Tierra", no átrio da Catedral de San Ignacio de Velasco. A obra conta a expulsão dos jesuítas dos territórios espanhóis, e serviu de roteiro para o célebre filme "A Missão", com Robert de Niro e Jeremy Irons. Don Ricardo Ortiz Gutiérrez atuou como o "Padre Provincial dos Jesuítas". Levei os mais idosos de Santa Ana para assistir. Depois no dia 22/05/2011, houve uma reapresentação na igreja de Santa Ana. A problemática de criar o Reino de Deus na terra parece dar a chave de compreensão porque não tem espaço para esta utopia na terra. Por isso usei uma frase da oração do Pai Nosso, *Assim na terra como no céu*, no título desta parte do trabalho.

restos mortais quando foi plantado feijão no local e prestavam seus rituais de respeito ao local. Vários cemitérios ficaram dentro das fazendas e são destruídos para apagar os vestígios dos Chiquitanos e assim se torna mais difícil encontrar estas urnas funerárias com tampas atualmente. Segundo Don Lucho sua avó encontrou também na direção das Gomas no rio Piolho e no Guaporé muitas *tinhas* usadas como urnas funerárias. Assim a terra da qual foi feito Adão, ou seja, todo ser humano (o corpo do falecido) é envolvido no barro da criação em forma de novo útero. Algumas pessoas falam que as etnias chiquitanas enterravam seus mortos depositando-os direto no seio da terra-mãe. Outras etnias entre os Chiquitanos enterravam seus mortos enrolados em redes, mas também os depositavam no seio da terra-mãe. O enterro era sempre acompanhado com rituais próprios de cada etnia.

Com a mescla de etnias, os costumes em relação ao sepultamento dos mortos foram se adaptando às diferentes sensibilidades, mas com o aporte decisivo do cristianismo. Em Santa Ana o cemitério era ao lado da igreja, onde hoje está o campanário. Com a expulsão dos jesuítas, depois de sua visita do bispo Francisco Ramón de Herboso y Figueroa, em 7/01/1769, este escreve um regulamento para as Missões de Chiquitos e proíbe que se enterrem os mortos dentro da igreja (ACSCS. Legajo 3). Em 1787, uma Cédula Real dispõe que o cemitério fique fora do povoado. Em Santa Ana talvez então foi transferido o cemitério que estava no início ao lado direito da igreja para os fundos da Igreja de Santa Ana conforme nichos encontrados nas escavações de 1998. Depois, em 1888, o cemitério foi trasladado para o local onde atualmente se encontra e foi construída ali a capela de San Juan de Dios por Francisco Roca,



talvez junto de um local para atendimento dos enfermos, já mais afastado do centro.

O córrego Nopetarch, próximo da Aldeia Vila Nova Barbecho, atualmente com acesso do gado da fazenda São Pedro que está assoreando suas margens.

O costume de sepultar dentro de casa foi mudado nas Missões e os cemitérios ao lado da igreja acabavam

reforçando o local sagrado do templo. Coisa mais impressionante é o dia de finados entre os Chiquitanos: levam para o cemitério comida para passar a noite de véspera e o dia com o falecido e noite novamente com milhares de velas acesas. Oferecem comida para quem reza para o parente que está ali sepultado.

Não está registrado quando iniciaram a fazerem caixões de madeira ou de papelão para sepultar, mas parece-me que este aspecto é o menos importante. As comunidades no interior também tinham seus cemitérios: Fazendinha tem um cemitério próximo do Quartel Fortuna. Acorizal no caminho para Porto Esperidião. Vila Nova Barbecho tem um cemitério antigo junto à aldeia do Nopetarch no outro lado do córrego que foi destruído pela Fazenda São Pedro, um no Santo Antonio do Barbecho, um no Acorizinho e outro no Buriti. As crianças que nascem mortas possuem seu cemitério em separado no outro lado da cerca da fazenda Cometa.

São as mulheres que moldam o túmulo em forma de útero e os homens fazem o buraco e colocam a terra sobre o corpo. Também são as mulheres que adornam a esquife de Jesus num trabalho minucioso de alta qualidade como se fosse seu túmulo que tem candelabro para 72 velas. Ali o corpo de Jesus é colocado depois que é baixado da cruz na Sexta-feira Santa no final de tarde e segue com a procissão levando Jesus na esquife (p. 432 e 468).

Sepultamento em Santa Ana de Fredy Emerson Are Rocha, uma criança nascida em Suponema. Detalhe para a cruz de papel colocada nas mãos que estão amarradas em forma de oração. Antes de pregar o caixão, no cemitério, a mãe ou outra mulher desamarra as mãos do defunto (27/03/2011).



Na foto ao lado, algumas coisas que pertenciam a Fredy Emerson Are Rocha é enterrado com ele no cemitério de Santa Ana (27/03/2011).

No nono dia da novena por um defunto parece obrigatório “invitar” a um trago, disseram-me para afastar as almas (o mal, a morte), para os que bebem sejam purificados das doenças. No final da novena da



azucena Dona Luisa⁴³⁹, dia 28/03/2011, brinquei que podia jogar o álcool na cabeça e não beber, assim fez Don Lucho com uma senhora. Depois o *chinize* Anselmo Pesoa Soriocó (21-04-1983) filho de Paulo Pesoa e Petrona Soriocó, irmão mais novo de Ramona Pesoa Soriocó, líder religiosa de Suponema, veio “invitar-me ao trago” e peguei um pouco e coloquei na sua cabeça também. “Otro camino de evasión ante sus miedos y sufrimientos suele ser el trago” (Rodríguez, 1993: 153).

Os *chinizes* (Anselmo Pesoa Soriocó, com camisa verde) vieram na frente da *cortesia* para preparar o



pau de fita para a dança do sarau na festa de San Rafael em Suponema (24/10/2011).

⁴³⁹ Faleceu no dia 18/03/2011 Luisa Parabás Moquisains, nascida em 20/08/1925, filha de Tobias Parabás e Teresa Moquisains, batizada no dia 7/02/1926 pelo Padre Manuel Rodrigues com os padrinhos Manuel Soriocó e Damiana Paticus. Seu esposo Justo Soriocó Paticu foi *apóstolo* e Luisa foi *azucena* até que deixou de enxergar com os olhos deste mundo e mudou-se para Suponema. Ali a visitei e ela rezou o rosário em chiquitano no ano passado, uma pessoa lúcida e cheia de luz da visão divina. Um cunhado de Dona Luisa, tio de Don Januario Soriocó, desertou da guerra e se juntou aos bárbaros.

III.3.3 - O território chiquitano é sua *pórch* (casa)

Oxima taiñá apaezo [Está muito bom para nós]
 Auniporrti naquio Tuparr [estar na casa de Deus.]
 Nunca nitaquiruubo [Não terá fim]
 Nopoquinuncubo motaquinunau [nossa alegria]

(*Canto para la danza del sarao*, versão de Don Januarío Soricó).



Dona Ana, esposa de Aurélio Rodrigues Poché, em Santa Aparecida, dando de mamar à neta porque a mãe, sua filha, morreu no parto e deixou cinco filhos para os avós criarem (terceira visita, 10/2/2009).

No dia de finados de 2009 fomos rezar pelos parentes da Vila Nova Barbecho que faleceram e estão sepultados no cemitério de San Antonio del Barbecho. Foi forte ver os Chiquitanos derramando água sobre os túmulos para arredondá-los como ventres de mulheres



grávidas para depois colocar as muitas velas bentas e o cuidado para que não apagassem com o vento⁴⁴⁰. Contei trinta e cinco túmulos de crianças e alguns casos de mortes de mulheres no parto. O modo como as mulheres preparam a abóboda 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 para gerar a nova vida para esta pessoa que partiu. Assim vão moldando com as mãos os potes, esta terra ou trabalhando a madeira para continuar gerando e tecendo a história vida. Depois colocam as velas bentas sobre esta abóboda da terra e acendem-nas para elevar a alma da pessoa, para iluminar seu caminho. No dia 22 de Maio de 2011, no sepultamento de Acencia

⁴⁴⁰ O *velório* no sentido de velar é a experiência religiosa forte dos Chiquitanos. O pajé Lourenço Ramos Rup mantém quase que constantemente as velas acesas em seu quarto “velando” pelo seu povo. No oratório do átrio da casa do pajé da Vila Nova Barbecho às 6 da manhã e às 6 da tarde diariamente é ascendida uma vela.

(97 anos) passaram por cima do túmulo sua bisneta que estava muito ligada à *abuelita*, no final, quando as velas bentas estavam acesas.

Tumba de Dona Ascencia Pizoto Muquisai (†) casada com Lorenzo Ortiz Abrego (†) que parece uma barriga grávida (Santa Ana, 22/05/2011).

Em Santa Ana, repicam os sinos para marcar o tempo e convocar os fiéis para a reza. Avisam o falecimento com uma *tonada* fúnebre, lenta. Na madrugada da ressurreição, em silêncio os homens vão por um lado (direito) com a imagem de Jesus e as mulheres pelo outro lado (esquerda) com a imagem de Nossa Senhora. Somente as caixas fazem os toques de suspense e os violinos acompanham com música de expectativa. Acontece entre Betânia e a igreja, no outro lado da praça o encontro de Maria com Jesus Ressuscitado. Don Januário com outros violinistas tocam a dança dos *ángelitos*. O momento é solene, por isso começa a música de caixa e pífano para acompanhar as danças dos *lanceros* e dos *bandereros*. No final, o toque dos sinos anunciam a ressurreição de forma festiva (cf. Diário, 22/04/2011).



Moradores de Vila Nova Barbecho rezando o rosário no cemitério de Acorizinho no dia de finados de 2008. Abaixo, o campanário de Santa Ana restaurado por iniciativa de Don Lucho, em 1989.



Muitos morrem e vão para a “Casa do Pai” antes de verem a posse da terra tradicional perdida, mas a resiliência diz que um dia os Chiquitanos chegarão à terra prometida aqui na terra (enquanto sombra) e nos céus (definitiva).

Depois da visita pastoral a San Javier de Chiquitos o Monsenhor Santistevan em 16/08/1911 observou: “Todas las casas habitadas pertenecen a los blancos y mestizos” (Roth, 1993: 73). Os Chiquitanos perderam suas casas e suas terras. O pote para o sepultamento também não utilizam, era um palmo de tradição que lhes restava, pois algumas

parcialidades dos seus antepassados o utilizavam. Atualmente o pote (*tinaja*) serve mais para a chicha, para a água, para dar vida e alegria a este corpo que um dia vai para a sepultura, mas que, enquanto vive, quer ter o direito de ser Chiquitano. Tradicionalmente os Chiquitanos vivem nos *pueblos* ou aldeias separadas das roças (*chacos*) ou dos poteiros e campos para o gado.

Quando falava dos Chiquitanos nos contextos rurais e urbanos (item III.1) cheguei no final a mostrar as casas chiquitanas para conseguir falar das relações fundamentais nas famílias, dos casais (eu-tu) e dos *nós* mais amplos (comunidades-aldeias). Agora chegou o momento de mostrar algo mais destas casas e igrejas como construções que identificam os chiquitanos por dentro e por fora, especialmente a *casa de Deus* (igreja) e *porta do céu*. As aldeias ou ranchos tradicionais chiquitanas possuem praça central diante da capela e, ao menos um poço d'água (*noria*). As cruzes nos quatro cantos e no centro da praça e, na direção contrária da igreja, a capela de Betânia, conforme desenho do “rancho” chiquitano de Hans Roth (1993: 92) que “muestra la continuidad en su arquitectura más humilde de casas y capillas” (Roth, 1993: 98). A capela de Betânia na entrada da cidade forma um eixo com a cruz central rodeada de quatro palmeiras e o centro do pátio do Colégio e da casa dos jesuítas com o relógio solar. Claro está para os que observam a Chiquitania que “el modo de vivir en el campo refleja la vida de un pueblo urbano” (Roth, 1993: 93). Com isso podemos compreender o que os Chiquitanos querem dizer quando se afirmam “índios civilizados”, fazem um jogo de palavras justamente para mostrar que são verdadeiramente indígenas dentro desta tradição chiquitana distanciando-se dos índios explorados e massacrados como bárbaros e selvagens porque eram “vassalos” dos Reis de Espanha ou cidadãos das Repúblicas do Brasil e da Bolívia, e cristãos, herdeiros dos céus.

Os Chiquitanos também se dizem cidadãos do reino dos céus pela sua participação na Igreja. Assim constroem suas casas para morar provisoriamente na terra e ali deixam suas famílias quando partem para o “mundo das almas”. Seu corpo era sepultado nestas casas familiares e passa a ser sepultado junto da casa de Deus progressivamente. Para esta etapa é importante a construção da casa de Deus, porta do céu, e colocar nelas toda a sua arte. Neste sentido as igrejas construídas no ambiente das comunidades chiquitanas não são somente a presença de uma instituição estrangeira, começam a fazer parte do seu mundo, por isso a valorizam ao extremo. Assim são capazes de gastar muito tempo de suas vidas construindo estes espaços sagrados e permanecerem com suas casas simples, sem muitos recursos. Por isso

a perspectiva de Hans Roth de restaurar todo o *pueblo* de Santa Ana foi antropologicamente correta. Existe uma continuidade entre as casas familiares, as ruas, a praça e a igreja, é o conjunto que conforma as pessoas e influencia na reprodução deste sistema missional chiquitano assumido durante estes três séculos pelos autóctones destes lugares.

Assim o projeto de restauração integral da Chiquitania chega até às comunidades chiquitanas no Brasil, porque houve um tempo em que lhes era negado viver sua herança étnica por pressão dos fazendeiros e políticos e agora, com a criação da Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado no dia 30/12/2010, já é possível viver também como chiquitano no Brasil e ser reconhecido nesta diferença étnica.



Potes (*tinajas* ou *tinas*) para recolher a água da chuva na casa de Don Gustavo Costaleite conhecido como “Chongo” que foi casa de seus avós em Santa Ana (9/04/2011). Não menciono aqui que esta água é um “criador” de mosquitos, só observo que dois potes são do mesmo padrão estético dos potes da Ponta do Aterro (de Santa Aparecida) encontrado em praticamente todas as comunidades da fronteira!

O material utilizado para construir ou restaurar as casas e templos chiquitanos é selecionado com todo cuidado. “El hierro era en las misiones tan precioso como el oro y la plata” (Roth, 1995: 463). Don Carmelo que seleccionava a madeira para a restauração de San Miguel

foi claro na identificação das madeiras usadas: o *cuchi*⁴⁴¹ e o *soto* foram usados para as colunas (*horcones*); o *tajivo*⁴⁴², o *morado*⁴⁴³, o *ajonado* (adequado para carroceria de caminhão) e a *tarara* serviam 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 fazer os telhados nas casas usava-se geralmente a palha de sapé, indaiá (*cusi chico*) e babaçu (*cusi*). Também se usava o miolo do tronco de *totaí* (bocaiúva) para fazer farinha e a parte dura do tronco servia para telhado, pois uma metade era usada para canal de água e a outra a cobria como nas telhas portuguesas. As telhas tradicionais feitas com barro nas cochas foram utilizadas em geral nas igrejas e colégios. O cedro (*tananakarch*; conforme o dicionário: *soés 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*.

Em 1948, foi derrubada a igreja de San Ignacio que estava para cair sobre os fiéis. O Padre Felix Alfred Plattner⁴⁴⁴, SJ procurador para as missões da Suíça, começou o processo de restauração dos templos jesuíticos quando chegou em San Rafael em 22/10/1957 e foi registrando com fotos os momentos arquitetônicos. Publica o livro *Genie im Urwald* (1694-1772) em 1959 que é traduzido para o espanhol *Um gênio na selva* para homenagear Martin Schmid e assim começa a arrecadar fundos para a restauração. Em preparação para os 200 anos da morte de Martín Schmid enviou o jesuíta arquiteto Hans Roth para consolidar a estrutura e fazer uma limpeza geral na Igreja de San Rafael: “todos mis abuelos, desde varios siglos atrás son oriundos de la misma región de la que provenía el Padre Schmid” (Roth, 1995: 473). Hans Roth chegou em maio de 1972 e ficou 21 anos neste trabalho de restauração que se estendeu por toda a chiquitania. O Padre Godofredo Trenker era pároco de San Rafael e já estava com a metade da igreja destelhada quando Hans Roth chegou. O Ir. José Herzog, SJ manteve a madeira em seu lugar com “puntales de apoyo, bajó y subió los horcones viejos e nuevos con el tejado antiguo siempre en su lugar” (Roth, 1995: 474). Hans Roth deu aos trabalhadores a libertação do

⁴⁴¹ O *cuchi* ou *quebrado blanco*, preto e colorado (*astroso hediondo*) conhecido no Brasil como aroeira ou pau ferro, é muito usado para cerca, para dormentes de estrada de ferro e colunas das casas. O extrato da casca é usado também como tanino e como curativo para feridas ou contusões.

⁴⁴² O *tajibo* ou *lapacho amarelo*, crespo e preto (*encina preta*, *bignonia longíssima*) é conhecido no Brasil como ipê amarelo, rosa e roxo e é muito usada para as construções de casas e barcos e para tirar tinturas.

⁴⁴³ O *morado*, *moralillo* ou amaranto (*himenea floribunda*) serve para arcos de violinos e bastões de mando dos Chiquitanos, para móveis e pisos das casas.

⁴⁴⁴ Plattner nasceu no dia 19/02/1906 em Chur e faleceu em Sürich († 4/08/1974).

“empatronamiento” porque formou profissionais artesãos, carpinteiros, pedreiros e em outros ofícios segundo a restauração que seguiu esta ordem: San Rafael (1972-1979), Concepción (1976-1982); San Miguel (1978-1984); San Javier (1985-1992); San José (1988-1999); Santa Ana (1997-2000).

Na restauração descobriram que a primeira pintura policromada acompanha a arquitetura com linhas correspondentes, desenhos e contornos ornamentais e resiste à água. A segunda capa policromada tem desenhos grandes com representações de flores e vegetais. A terceira camada é mais rústica, mas também tem elementos decorativos em flores e vegetais (cf. Roth, 1995: 466).

Parede interna do púlpito com motivos que apareceram quando a chuva retirou a pintura que a cobria (igreja de Santa Ana, foto de 02/04/2010).



Sieglinde Falkinger, que auxiliou na restauração das igrejas e estava levando em frente a “recompilação” dos sermões chiquitanos, disse no dia de sua

despedida de San Ignacio (1/12/2010) que Hans Roth tinha o dom de valorizar a cada um segundo o que podia colaborar e aglutinava as pessoas no serviço de restauração. No início dos trabalhos em San Rafael, sem ter trabalhadores para o trabalho de restauração, Hans Roth fez um “sermão” na Missa exigindo que os patrões liberassem seus trabalhadores pois era vontade de Deus que os templos chiquitanos não desaparecessem. Depois disso, aconteceu um acidente grave com um dos patrões de San Rafael. Este fez penitência pública e liberou seus trabalhadores e assim começou a mudança entre os patrões: cerca de 80 trabalhadores Chiquitanos empreenderam este trabalho de tamanha envergadura. “El intento de hacer el trabajo por un tiempo prolongado significaba romper el sistema socioeconómico de la población” (Roth, 1995: 475). Para a sociedade acostumada com a troca de produtos, o salário destes trabalhadores modificou o ritmo dos *pueblos misionales*:

“notables cambios en la vida social: entre la chocante y la *libertadora* situación de los de la *servidumbre* mal pagada; los contratados indígenas a la obra de restauración que tienen que buscarse posada en poblados de *blancos*, los cuales no les han permitido convivir durante los últimos cien años [...] los marginados indígenas, les facilitó ahora un ascenso social en la comunidad, etc” (Roth, 1995: 477).

As mudanças sociais com 80 famílias chiquitanas trabalhando com salário seguro foram associadas a técnicas adequadas para a colocação de grandes estruturas das igrejas em

San Rafael. Percebeu-se que foram feitos esforços incríveis pelos Chiquitanos para conservar os templos desde o tempo das Missões. Escutei narrações sensibilizadoras de Don Lucho em Santa Ana e de Don Carmelo em San Miguel a este respeito!

“La iglesia y su conservación ha sido la preocupación constante de los indios. No se han conservado las obras de *desarrollo*, los atajados, los oficios artesanales de la cultura misional, salvo la religiosa, con todas sus costumbres relacionadas, centradas en la conservación del templo como símbolo y *tótem* de ellos mismos y de su permanencia” (Roth, 1995: 477).

Com a criação da Prelazia de San Ignacio de Loyola, muitos padres austríacos vieram e alguns quiseram erradicar os “vestigios del *paganismo popular*”. Porém a opção de Hans Roth foi qualificar a maioria indígena nas restaurações, “un papel de suma importancia en el reconocimiento de los valores propios de la población indígena [...] como *templos indígenas*” (Roth, 1995: 478). Isso também modificou o modo como os padres acolhiam a fé dos Chiquitanos.

Os migrantes de origem espanhola ou mestiça haviam tomado as habitações indígenas na segunda metade do século XIX com as novas leis da República e municipalização dos *pueblos*. Os corregidores indígenas foram substituídos por outros de origem espanhola. Os colonos cruzenhos vieram para os *pueblos* “liberados” e os *criollos* passaram a desautorizar os cabildos indígenas que foram sendo substituídos por governadores e administradores também de origem espanhola através das *alcaldias*.

O Padre Pablo Hernández fala do “reemplazo de los corregidores indígenas por el corregimiento ‘español’ en forma de gobernadores y administradores” e “o influjo de colonos ‘cruceños’ a los pueblos liberados” (1913: 117-120 in Roth, 1993: 90) como medidas que expulsaram os Chiquitanos, individualmente, em família ou em parcialidades dos *pueblos misionales*.

“Especialmente después de la erección de los municipios y corregimientos republicanos bajo el mando de criollos (mestizos y blancos): destrinando el cabildo indigenal del pueblo misional, la repartición de los indígenas para el trabajo a individuos particulares (blancos y mestizos) mediante el corregimiento nuevo, el traslado de la gente de los pueblos misionales a las estancias y sus respectivos ranchos” (Roth, 1993: 90).

Para viver bem os Chiquitanos precisam novamente tomar posse de seu território tradicional, sentirem-se em sua casa onde vivem para poderem se organizar como desejam, segundo seus usos e costumes. Com a dignidade de seus direitos reconhecidos, os Chiquitanos podem ser cidadãos no Brasil e na Bolívia! Dado o fato de que a Chiquitania existia antes do Brasil e da Bolívia, não é justo que o Brasil negue a condição de seus cidadãos enquanto etnicamente diferenciados depois que a Constituição Federal os reconhece e assim também garante seus direitos enquanto cidadãos. Por isso a Declaração da Terra Indígena Portal do

Encantado como Chiquitana é um marco que tem profundas conseqüências na história do Brasil ainda não delineadas na região da fronteira.

Por outro lado, também os acordos entre o Brasil e a Bolívia fazem com que seus cidadãos possam ter dupla cidadania depois de anos de vida no país vizinho. Este aspecto ainda não foi explorado nas pesquisas, mas irá transformar nosso modo de nos relacionar enquanto brasileiros com os bolivianos, pois nos sentiremos mais solidários, algo que os Chiquitanos de lá e os de cá já elaboraram historicamente.

III.3.3.1 - Cidadãos Chiquitanos no Brasil

“Quien lea a Koch-Grünberg o mi libro ‘La Vida de los Indios’ se dará cuenta que los bárbaros realmente son los blancos” (Nordenskiöld, 2003 [1908]: 136).

Aqui retorno às entrevistas dos dias 30/10/2011, 1º e 2 de novembro mencionadas na Introdução que tiveram um aperfeiçoamento cuidadoso de Don Januario Soriocó Paticú. O conceito utilizado por Jürgen Riester *zúbaka* (1986: 386) significa o próprio, “nossas origens”, uma pessoa doutrinada, marcada pelo batismo, relacionada a um lugar concreto, ao território tradicional, mesmo que provisório porque “estamos aqui” (*zúbaka auná*) e a uma relação fundante, definitiva: “tenemos un dueño, fuimos bautizados con un nombre” (Januario Soriocó). E aqui ganha toda força a palavra dos *Maestros de Capilla* e dos falantes na língua no Brasil porque falam de sua identidade como filhos de Deus. Como antropólogo queria algo um pouco distanciado do catolicismo e insisti com perguntas relacionadas ao fato de serem gente de forma mais genérica, como a palavra *Rikbaktsa*. E disseram-me *achinhẽ chiquitanorch* que quer dizer: eu sou chiquitano; *achonhẽ aume chiquitanoch* (nós somos chiquitanos). E Dona Rosária Lopes (nascida em 01.09.40), filha de Margarida Jovió e José Lopes, neta de Rosa e Adilau de Santa Ana e de Adelina Garcia e José Pinto, completou: *achonhẽ tarikapae pokunũka* (nós somos muito felizes) e traduziu: *nós somos um povo alegre*. Em seguida voltava espontâneo o que para eles parecia ser importante para dizer-se gente: *achonhẽ ta* (nós somos) *crístianuka* (crístãos), e traduziu assim: *nós somos gente!* E Don Januario associou a identidade chiquitana à saudação *ochinha* (tudo bem) neste diálogo porque estar bem nesta relação fundamental como filhos de Deus e irmãos de todas as etnias que passaram a fazer parte da Chiquitania faz parte desta identidade vivida por eles. Rosária falou ainda neste dia 01 de novembro de 2011 no Acorizal que “Santa Ana é a mesma coisa que eu falo!”

Para falar da identidade dos Chiquitanos, os *maestros de capilla*, Don Januario e Don Lucho insistiram nas expressões: *achonhẽ Tuparch* (nós somos filhos de Deus) na fala do

homem; e *achonhẽ nichup Tuparch*, na fala das mulheres. Dona Rosária Lopes, da aldeia Acorizal, que possui domínio exemplar da língua chiquitana no Brasil, segundo as lingüistas, explicou que assim se fala para dizer, *eu sou filha de Deus: achonhẽ nakivai Tuparch*. Percebi que estas falas dizem respeito a uma identidade que estava sendo construída no esforço de diferenciação dos Chiquitanos em relação aos bárbaros, por isso ambos falaram da necessidade do batismo, “*hiriorchti*”⁴⁴⁵. Don Januario traduziu a expressão “*hiriorch kuchanama*” e traduziu assim: “se bautizou la criatura”. E Dona Rosária falou “*hiriorch na kuchanama*” e traduziu “bautizou o bebê” no sentido de torná-lo humano, o que foi identificado como o processo de fazer, moldar, esculpir ou fabricar o humano que aqui é identificado com o cristão, isso no num novo nascimento pelas águas, com o auxílio dos padrinhos.

Parece-me que a diferenciação buscada neste contexto pelos Chiquitanos é fortemente marcada pela ligação com o seu passado indígena e não em relação aos brancos porque esta diferença parecia evidente. Os Chiquitanos percebiam que não eram “brancos, ocidentais” e, no processo inicial da colonização, parece-me que buscavam com grande interesse os bens que os europeus poderiam lhes trazer como machados, facões, roupas, instrumentos musicais, espelhos etc. Por isso desejavam ser *vassalos* do rei de Espanha para não serem perseguidos, escravizados ou mortos como bárbaros, selvagens, animais. Os jesuítas souberam utilizar deste interesse para que os Chiquitanos formassem *pueblos misionales*. Parece-me também que sempre que falam que são “indígenas civilizados” estão acrescentando ao “indígena” alguns atributos ou relações que consideram importantes dentro deste contexto do Reino de Espanha e de Portugal (também o Reino de Deus) ou dentro dos Estados Republicanos da Bolívia ou Brasil para serem reconhecidos como cidadãos dentro desta condição indígena de Chiquitanos.

Continuando nosso diálogo com os mestres Chiquitanos, insistiram em diferenciar o *tsauka* (bárbaro não batizado, sem dono, ou melhor, filho dos montes e pareceu-me que, neste caso, os seus donos seriam os *hitchis*) do *tsaika* (filho de Deus). Neste caso, o seu dono seria Deus, mas por força da cultura chiquitana, mais adequado que um só dono, seria terem vários donos através dos Santos para contemplarem a variedade da natureza. Dona Justa Morón, a filha de Don Conrado Morón (*maestro de capilla* em San Ignacio por cerca de 50 anos), mostrava no sítio onde trabalhava que havia um oco na pedra por onde saía o *hitchi* que

⁴⁴⁵ Dona Pabla Morón, viúva do *Maestro de Capilla* de San Ignacio, Don Conrado Morón, que fala praticamente só em *vesüro*, disse que batismo é *hyriok*, segundo ela, um ritual necessário para tirar os pecados.

pegava as crianças e ela disse que tem medo dos *hitchis* até os dias de hoje. Don Januario continuou a falar que *tsauch*⁴⁴⁶ é quando ainda não tem o óleo do batismo. *Tsaima* é um filho, e “*tsaika achonhẽ Tuparsh*” quer dizer que somos todos filhos de Deus. Por isso *hiriorch kuchanama* quer dizer que “se bautizó la criatura y su alma pasó a tener la luz del Espíritu”, disse Don Januario. Assim a relação entre os *hitchis* e este mundo anterior às Missões quando eram ainda *tsaukas* (pagãos) pertence a um passado que não se pode apagar assim no mais, nem penso que os Chiquitanos o queiram, mas é uma forma de dizer que eles são indígenas como no passado, mas com os direitos de cidadãos no Brasil ou na Bolívia.

Esta insistência na separação entre os Chiquitanos e os bárbaros parece-me que está ligada às suas origens muito próximas enquanto indígenas e nesta relação está sua fundamentação. Compreendi melhor porque era necessário diferenciarem-se para poderem dar sentido ao que chamei “mito de origem chiquitano”, a sua incorporação nos *pueblos* ou cidades-santuários na Missão de Chiquitos. Por isso Don Januario e sua esposa Dona Juana falaram de alguns sinais diacríticos importantes nesta diferenciação: o batismo, a roupa e a língua como elementos de diferenciação que tiveram que assumir para deixarem de serem bárbaros, mas isso parece-me que não significa que deixaram de serem indígenas. Dito de outro modo, os Chiquitanos não queriam ser perseguidos como bárbaros, por isso esforçaram-se por assumir os elementos que julgaram importantes para terem cidadania no império espanhol como era o fato de serem católicos e viverem conforme os *costumes misionales*.

Agora é possível pensar sua cidadania dentro dos Estados Nacionais a partir do esforço dos Chiquitanos de aproximarem-se dos brancos e diferenciarem-se dos bárbaros “mais índios” que eles. Aprenderam nos últimos 50 anos o espanhol e o português e incorporaram para dentro de sua sociedade os *afins*⁴⁴⁷ de forma estratégica para alcançar sua sobrevivência num mundo hostil, contudo provisório. Um termo somente não dá conta para pensar a complexidade dos Chiquitanos nos dias de hoje, seria simplório demais tomar a categoria *civilizado* ou *bugre*, por exemplo, e retrabalhá-la para servir aos meus interesses, pois, enquanto pesquisador, meu trabalho nesta tese está direcionado para compreender e explicar esta identidade chiquitana que se dá num território concreto, pois os Chiquitanos estão em mudança geográfica constante, vão de um lugar para outro dentro da Chiquitania para

⁴⁴⁶ Dona Rosária, filha de mãe anenha e pai de Santo Corazón, falou que *tsauch* é associado à tucandira, a formiga que ferra e produz muitas dores, e *matsauka* são vários bárbaros.

⁴⁴⁷ As sociedades são formadas por *parentes* e *afins* que são os que são casados ou potencialmente podem casar-se com os membros de uma dada comunidade ou etnia.

trabalhar, mas também para formar suas comunidades e interagir com o seu entorno num processo de mudança cultural próprio de sua dinâmica. Assim a categoria *zúbaka* fala desta vinculação mais antiga com as mudanças assumidas na Missão de Chiquitos e dos acréscimos que eles assumiram elegendo alguns elementos importantes para se representarem como são, indígenas Chiquitanos, e viverem bem em comunidade.

Compreendi também que esta diferenciação entre os batizados e os bárbaros é marcada pelos Chiquitanos desde o nascimento, durante toda sua vida e mesmo nos rituais realizados diante da morte. Por isso os *tsauka* eram enterrados fora dos muros do cemitério para não “pelearem” com os batizados. Em geral enterram a pessoa com o rosário chiquitano no pescoço, e Don Januario explicou que isso é porque as contas do rosário são os degraus da escada que eles terão que escalar para subir aos céus. Antes de enterrar o corpo do morto, soltam as mãos do defunto que estavam amarradas para segurar a vela benta e tiram esta vela entre as mãos para acendê-la e colocá-la sobre a sepultura, na abóboda moldada com todo cuidado pelas mulheres para iluminar o caminho desta pessoa que foi sepultada. Na entrada do cemitério de Santa Ana estão sepultadas as crianças e, em Vila Nova Barbecho, Acorizal e Santa Aparecida, existem cemitérios para os adultos e outros somente para as crianças, denominados *cemitério dos anjinhos*. Pareceu-me também que em Buriti, localidade próxima a São Fabiano, ao lado da estrada velha de Barbecho a Santa Rita, os cemitérios são também organizados de forma separada, pois encontramos em 2/11/2011 muitas tumbas de adultos no mesmo local e próximo dali pedaços de cruzeiros, já quase sem sinais visíveis, que Elizabete Tossué disse ser *dos anjinhos*. Percebi que é comum criar cemitérios separados para as crianças, mas colocá-los separados dos adultos parece ser mais generalizado ainda. Em San Antonio do Barbecho, no São Fabiano, no Acorizal, Fazendinha e outros cemitérios por onde passou a romaria de Santa Ana, as crianças são sepultadas separadas dos adultos, porém dentro do mesmo cemitério. Se acaso *zúbaka* tem a ver com o lugar onde estão os Chiquitanos, *eu - achonhẽ* parece ter a ver com o *ser pessoal* de cada indivíduo, a identidade chiquitana de cada pessoa, e *achonhẽ cristianuka* com o processo de *fazer-se chiquitano em comunidade*, pelo batismo. No nascimento, as relações fundamentais de pais e filhos se estabelecem de formas inequívocas e no ritual posterior quando a criança recebe o nome cristão e passa nas águas do batismo os próprios Chiquitanos criam relações novas de compadrios, onde ser compadre ou comadre se sobrepõe às relações anteriores de irmandade ou filiação, por exemplo.

Ou seja, estando em Santa Ana, no Portal do Encantado ou no Barbecho, no seu território tradicional podem tecer artisticamente uma rede (*vaitich*) de relações ou moldar artisticamente seus potes para cozinhar (*aichamone' é peemakarch*) capazes de deixar a comida fervendo (*chopoporoch*) na panela grande (*terereté*), ou mesmo para guardar a chicha até que chegue no ponto de beber para convidar (*invitar*) os *posoca* a entrarem em relações profundas com rituais estabelecidos, ou ainda para guardar a água ou chicha (*aichamone' é tinarch*) no átrio da casa para acolher sempre o que chega na sua sombra. Assim os utensílios de mesa, os vasos (*busirch - tinakach*), as bacias pequenas (*bausigma*) e os pratos (*siyukurch*) de barro estavam no cotidiano dos Chiquitanos e mostravam delicadeza (*finesse*) nas relações com os *posoca* que chegavam e se tornavam *achonhẽ chiquitanorch* vivendo nesta terra e fazendo o seu mundo ser melhor com sombra e água fresca.

No dia 1º de novembro auxiliamos os filhos e noras de Tereza Mendes Ramos (que fora casada com Felipe Cesário Monteiro, 09.09.32, filho de Inácia Suares e Mariano Cesário Monteiro) a cimentar o túmulo da falecida (†) a pedido de seu filho Ito. A esposa de seu Ito, Lucinda Macoño Parabá, que tem seu pai Urgencio Macoño (†)⁴⁴⁸ sepultado em Las Petas (Bolívia) e a mãe Mercedes Parabá (†), sepultada no cemitério do Tarumã que foi destruído pelo fazendeiro que tomou este lugar (Brasil), explicou que por causa da morte da mãe ficou morando com a madrinha. Lucinda afirmou neste contexto que a verdadeira casa (*pórch*) do chiquitano é este lugar, a *manoniika* (o cemitério como casa de todos os seres humanos), o céu é *pórch nausupurch* (casa das almas). No dia 9/01/2012 Miguel Pessoa em Suponema falou-me do cemitério como *casa grande*, onde todos vão morar um dia. Na casa pequena de cada um é enterrado o companheiro (a placenta), ou seja, quando a mulher tem o filho se abre uma cova ali mesmo onde aconteceu o parto e é enterrada a placenta com o cordão umbilical (umbigo) da criança e depois de uma vida na terra é que vão sepultar a pessoa no cemitério.

Penso que de fato a casa pode também ser a rede, um pote ou um caixão para ser colocado numa sepultura, ali estaria, de alguma forma indicada a morada definitiva e as relações fundamentais. Disse também que a “casa da terra é sombra”. Recordei que em muitas

⁴⁴⁸ O cacerense Leopoldino engravidou a mãe de Margarida, Saturnina Sota Massavi Soto e a deixou no Barbecho, depois ela faleceu. Então seu padrinho Urgencio Macoño que é anenho tornou-se o pai adotivo de Dona Margarida Maconhão Massavi (24.05.29). O pai de Dona Lucinda, Urgencio Macoño a teve com Mercedes Paravá. Margarida disse “minha conversa é tudo de anenho porque minha mãe e meus avós são anenhos”. Margarida explicou que a mulher fala: *pauniana* para dizer que *estão batizando* e o homem fala *mauniamana*. Francisco Pinto (†) seu esposo músico nasceu em Ascención, filho de pais anenhos também.

ocasiões ouvi as pessoas agradecerem minha visita à *sua sombra*, assim a casa em que vivem comumente são chamadas de *sombra* porque, de alguma forma, são provisórias.

Ali comentaram que na abertura da sepultura para enterrar Dona Tereza em 16/03/95, filha de Manuela⁴⁴⁹ (♯) e José Mendes Ramos (♯), encontraram um pote com os ossos dos braços e das pernas e o crânio intactos⁴⁵⁰ e que os cabelos desta pessoa tinham virado raízes⁴⁵¹.

Manoela Mendes Surubi (30.12.65), filha de Inácia Surubi e José Mendes, esposa de Pedro Cesário Monteiro (21.01.66), comentou que as pessoas que morreram continuam vivendo entre nós, só que não vemos. Perguntei a respeito dos céus e a resposta foi generalizada em relação ao inferno e o céu serem aqui na terra. Pensei então na experiência humana dos Chiquitanos de viverem caminhando sobre sua terra tradicional e ali construírem suas casas, plantarem as cruzes e marcarem no cemitério o local desta passagem definitiva para o céu. E se o caso de viverem em cima da terra, e não embaixo da terra, já seria uma espécie de céu para poderem viver iluminados pelos astros, especialmente o sol e a lua. Parece-me que Manuela e Lucinda não queriam falar que debaixo da terra era a morada definitiva, pois lá é escuro e frio. Quando pensam que os cabelos viram raízes, parecem dizer que, como as plantas, vão crescer para o alto, e assim ganha sentido também o fato da cruz ser de madeira⁴⁵² e ser plantada junto de cada tumba. Daí que a nova geração de nove dias de novena depois do sepultamento de um Chiquitano também tenha um significado todo especial. Junto à cruz grande dos cemitérios os Chiquitanos acendem velas para as pessoas que estão sepultadas em outros lugares distantes, mesmo os que ultrapassaram as fronteiras dos Estados Nacionais.

Vejo que os Chiquitanos estão lutando para conseguir a garantia de sua cidadania nos céus e na terra segundo seus costumes tradicionais. Enquanto na terra precisam preparar os alimentos, fabricar a farinha de mandioca e a chicha de mandioca ou de milho para crescerem

⁴⁴⁹ A mãe de Dona Tereza, a avó de seu Ito, e a mulher do irmão de Dona Rosária estão sepultadas no cemitério do Buriti, no alto do Portal do Encantado, perto do Jales, irmão do Clarimundo. No croqui do cacique Cirilo, este e o cemitério nas terras que estão de posse do seu Guilherme Rosa de Souza (Fazenda Santo Inácio) estão indicados como importantes.

⁴⁵⁰ Disseram que Reinaldo da Silva que estava abrindo a cova, marido da Amélia, filha de Dona Rosária com o primeiro marido Mariano Espinoza que “foi matado”, bebeu pinga no crânio do falecido desconhecido e depois um soldado do Quartel Fortuna levou a urna funerária com os ossos para Campo Grande. Seu Nicolau explicou que por isso ele ficou louco. Prometeu ascender vela de cera de abelha pelo falecido e ficou bom novamente.

⁴⁵¹ Recordei que no curussé da Vila Nova Barbecho falaram que o cabelo da cabeça que cai na água do córrego *Nopetarch* (fala masculina) e *Petarch* (fala feminina) vira cobra.

⁴⁵² Escutei críticas no cemitério de San Ignacio junto ao túmulo de Don Conrado Morón (♯) porque a cruz colocada não era de madeira, mas de ferro.

fortes e saudáveis, o fato de ritualizarem os momentos de beberem e comerem em comum faz parte do caminho trilhado cuidadosamente dando os passos necessários.



Eugênia Luciene Pinto Ribeiro, filha de Arnaldo Ribeiro Feliciano e Dilma Pinto Ribeiro, e Fernandes Jesuíno Muquissai Tossué aprendendo o violoncelo em Santa Ana nas férias de janeiro de 2012. E Elena Laura Chué catando maçambiques (conchas) nas praias de Arroio do Sal (RS) em 17/01/2012.



Os filhos de Fernandes Muquissai e Elizabete Tossuvé, Jesuíno e Tiago que estão na Escola de Música Espírito Santo dos Chiquitos socam a mandioca e a peneiram para fazer farinha de mandioca na aldeia Vila Nova Barbecho (13/02/2009).



O atual cacique de Vila Nova Barbecho, Fernandes Muquissai, auxiliando sua esposa Elizabete Tossuvé no preparo da farinha de mandioca, torram-na na *tinaja* de barro feita por Elizabete (13/02/2009).

O tempo está perfumado com muitas flores, também de jasmim chamado pelos Chiquitanos de *manacá*, um sobrenome de muitos Chiquitanos. Poderia sentar-me junto à fonte de água doce de Suponema para tragar os perfumes das flores que ali florescem, também poderia ir pescar em outros lagos e rios para ver que outros peixes caem no meu anzol. Talvez chegasse a perceber mais a fundo que são os peixes que escolhem as iscas nos anzóis dos antropólogos ou são as flores que oferecem os seus perfumes gratuitamente. Porém fecho esta porta para um descanso mais tranquilo na minha casa. Vou estender a *rede*⁴⁵³ tecida pelos Chiquitanos e sonhar livremente com o que há de vir. Amanhã o *surch* (sol) nascerá novamente e eu despertarei para continuar o trabalho noutros campos no que der e vier.

Carro do fotógrafo Mário Friedlander com o arco-íris, na sua viagem pela fronteira. Passou por Santa Ana no dia 3/4/2011 e mostrou uma sensibilidade chiquitana com os *hitchis* que sobem aos céus.



⁴⁵³ Aqui penso que o costume tradicional do uso da rede para dormir, carregar os doentes ou sepultar os mortos tem a ver com esta etapa final deste trabalho, como sempre teve no final de um dia quando a família se junta na casa para o descanso, como forma adequada de bem viver e um dia alcançar a boa morte e o descanso eterno.

Considerações finais



“Recorriendo por la plaza, en la cortesía, seguimos todos al camino que nos indicó Jesucristo. Siguiendo a la Cruz, los vivos y los muertos llegan a la puerta del cielo (puerta de la iglesia), donde pregunta Jesús por los hechos. Flameando el estandarte por la derecha y la izquierda, se separan las almas buenas de las almas condenadas” (Falkinger, 2010: 85).

Escultura do *amor eterno chiquitano* (31/07/2011), obra do artesão Armando Landivar Justiniano de San Ignacio de Velasco, filho de Héctor Landívar Flores e neto de Ezequiel Flores de Santa Ana, que começou a talhar a madeira em abril de 1990, motivado por Hans Roth. Comunicou-me que sua inspiração para esta obra de arte foi a ousadia de uma chiquitana teve de pousar nua para uma revista pornográfica.

O escultor e artista Luis Armando Landivar Justiniano⁴⁵⁴ contou-me o mito do *amor eterno chiquitano* no Congresso Chiquitano de maio de 2008 e voltou a narrar novamente esta estória com algumas variações na festa de San Ignacio de 2011. Pareceu-me que desejava auxiliar a terminar este trabalho, falando-me do *amor* que liga os

⁴⁵⁴ “Cuenta la leyenda que allá por el 1700 en una de las aldeas chiquitanas vivía una joven hermosa llamada motacú (palmera), hija de la hechicera de la tribu, asimismo, en la misma aldea vivía un apuesto joven cazador llamado bibosi y que enamoraba con la joven motacú, pero este amor era rechazado por la madre de la joven, pues ella tenía miedo de que algún día se encontrase en la selva transformada en tigresa con el joven cazador y enfrentarse uno con otro, este era el motivo por el cual no aprobaba que su hija enamorase con bibosi, sin embargo, los jóvenes enamorados un día deciden marcharse de la aldea. Cuando la hechicera se entero que su hija se había marchado con su enamorado, se enfureció tanto que al momento preparo un embrujo (hechizo) y lo lanzo a los cuatro vientos para que cuando los jóvenes se abrazaran y besaran no se pudieran separar jamás, convirtiéndose en dos árboles palmera motacú y bibosi, es así que los jóvenes que no tenían conocimiento del alcance del poder de la hechicera y sin saber del maleficio lanzado, en una euforia de amor se abrazaron y besaron e inmediatamente se transformaron en el bibosi y el motacú, dando de esta manera origen a la leyenda chiquitana que simboliza al matrimonio porque es hasta que la muerte los separe.” (Luis Armando Landivar Justiniano, versão enviada por email).

Chiquitanos do Brasil e os da Bolívia. Aproveitei para comprar a escultura que ele talhou com cuidado para levá-la como uma recordação.



Marilene Pacini Selau e Angela Pacini Schu intuitivamente se aproximaram desta história de amor na praça de San Ignacio de Velasco, em 27/07/2010.

Uma mulher chiquitana de muitas habilidades e de grande poder (era *cheeserúsch*, pajé ou xamã como desejamos identificá-la) criou sua filha Mutacu (palmeira) com carinho e amor no *pueblo* de Santa Ana e ali aprendeu a fiar os fios de algodão, como era de tradição em sua casa. Chegou um rapaz valente e bom caçador Bibosi (figueira) do *pueblo* de San Rafael e conquistou esta moça. Eles desejavam se casar, mas a mãe (sogra) ficou preocupada, pois nos momentos em que saía para caçar transformava-se em onça (tigresa): o caçador estava sujeito a matá-la e comê-la ou mesmo ela podia atacar o caçador e comê-lo, pois os Chiquitanos apreciam a carne e a pele destes felinos. Por este motivo os dois resolvem fugir para a fronteira do Brasil. Porém a mãe tinha já pensado outra solução e tinha encantado a filha. Quando a filha fosse beijar o rapaz se transformaria na palmeira *Mutacu* (*mytacuch* ou acori) e o caçador se transformaria no *Bibosi* (*obisirch* ou figueira⁴⁵⁵). Assim os dois viveram juntos até que a morte os separasse.

⁴⁵⁵ O *bibosi* ou a figueira (*Ficus indica*) nasce também na palmeira do babaçu (*cusi* ou *okusich* – *Orbygnia phalerata*). Observei que em diversos lugares das aldeias chiquitanas, nas praças e no campo deste estudo a figueira cresce especialmente nos pés de acori, porém nunca vi crescer na palmeira chamada *totay* ou bocaiúva que são plantadas em torno da cruz no centro da praça dos *pueblos* Chiquitanos e é cheia de espinhos. Vi que foi desenhada uma palmeira *totay* abraçada por uma figueira, uma imagem que teria sido vista no rio Comprido por João Serveriano da Fonseca (1881: 131), porém poderia ser um equívoco da ilustração. O casal Tereza e Lourenço Ramos Rup disseram-me no dia primeiro de setembro de 2011 que o acori (*mutacu*) está casado com a figueira e este “vive dela”. Observaram também que o acori primeiro tem



Acoris (*mutacus*) e figueiras (*bibosis*) em torno do córrego Nopetarch, Vila Nova Barbecho (Fotos de Lena Valdívia e Jorge em 6/01/2012).



Penso que o mais interessante aqui é falar deste amor mitológico

na vida e na morte, ou seja, inicialmente somente está o acori e depois somente fica a figueira, é como se um desaparecesse no outro. Parece-me que a expressão através da arte esculpida é que pode passar para o texto, ou de um instrumento musical que faz brotar sons e harmonias é que os Chiquitanos mostram ao mundo. Assim chego ao final desta narrativa histórica de amor que teve sua origem no Natal de 2005 com a convicção de que a identidade étnica chiquitana tem que ser estudada junto com o seu território.

Por mais que o caçador tenha conquistado a moça e ambos fugissem para a fronteira, foi sua sogra quem agiu de fato para que ficassem juntos. Enrique de Gandía (1935) e Todorov (1996) estudaram os mitos da conquista para que eu pudesse chegar à análise das teorias nativas da alteridade em Sahlins (1981) e Obeyesekere (1997) e agora os Chiquitanos. Assim a chiquitania tornou-se uma região culturalmente criada e unificada no contato com o ocidente (Gruzinski, 1993; 2001). A “conversão” ao cristianismo implicava numa mudança de vida no aspecto religioso e em muitos outros, pois os Chiquitanos assumiram um novo regime de temporalidade (reversível) e de espacialidade (aberta), com mudanças nas concepções da pessoa humana que aqui foi pensada como uma identidade mesclada, cheia de cores e de música. Cada um dos aspectos da vida dos Chiquitanos mereceria uma tese! Porém se engana quem pensa que os jesuítas foram os protagonistas nesta história. Ao contrário do que muitos pensam, foram os Chiquitanos que conquistaram os jesuítas para o seu projeto de civilização e de sobrevivência em tempos hostis. O caçador virou presa do sistema chiquitano que age como tigresa. Esta aliança foi estratégica e assim os Chiquitanos sobreviveram como etnia culturalmente diferenciada tanto no Brasil como na Bolívia. Um



que crescer para depois a figueira aparecer, como se o valente caçador chiquitano viesse buscar a caça quando ela já está “mocinha”. Em torno do córrego Nopetarch e em toda a chiquitania abundam os acoris abraçados por figueiras.

exemplo disso é que os Chiquitanos são dados à música, fazem jus à sua herança *arawak* e por estarem afinados com esta linguagem, buscaram mostrar aos jesuítas que eles queriam aprofundar-se nesta arte dos sons e ritmos.

A lógica chiquitana está presente na arte (da escultura, da música, da pintura, do bordado e outras) nas formas de vestir o corpo para certas atividades que são diferentes como caçar, ir à roça, rituais, festas, sessões xamânicas. Alguns sinais diacríticos que os Chiquitanos mostram de sua identidade étnica são questionados como invenção ou criação como foram as manifestações mais políticas na Inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos e em outros momentos da Semana dos Povos Indígenas, porém a maneira como surgiu a cosmologia chiquitana na questão da água e do barro que possuem donos (*hitchis*) que protegem, foi surpreendente. Em todo caso, encontrei na argumentação do subalcalde de Santa Ana, Wilman Agapito Rocha, este texto abaixo que mostra uma cultura artística aberta e dinâmica dos Chiquitanos: “En el área de música, la cultura chiquitana fue siempre amante del arte de la música, lo utilizaban en todo acontecimiento, es necesario mantener esta tradición cultural en la escuela y conocer los distintos estilos o tipos de músicas e instrumento de otras culturas”.

A terra-mãe é o lar dos Chiquitanos, o lugar tradicional onde vivem e enterram seus entes queridos com os objetos que lhe pertenciam enquanto caminhavam entre nós, frequentemente expresso assim nos pedidos de Missa: “daquele que em vida foi fulano de tal”. A urna funerária ou o ventre materno é o local mais particular e mais universal que uma pessoa pode ter, porque em vida não se alojava ali, a rede se tornava o seu lugar de descanso na labuta do dia a dia e a casa é o lugar de convivência familiar. Cada rede de comunidades ou de pessoas numa comunidade (tecida pelos laços de parentesco com afins acrescido pelo compadrio) ganha sentido pelas narrativas elaboradas pelos Chiquitanos. Este trabalho é um esforço de sistematização da experiência com as tramas dos fios horizontais e verticais em tensão criativa para formar cada obra de arte em cada novo Chiquitano que nasce. Assim como cada obra de arte é única e bela ao olhar, cada aldeia ou *pueblo* organiza seus lugares comunitários para a convivência fraterna. Os espaços da igreja com suas cruzes internas e externas, no centro da praça e nos quatro cantos da praça por onde as procissões passam, nas *via-crucis* e nos caminhos são locais privilegiados para o encontro com Deus. As Betânias especialmente marcadas pelos Domingos de Ramos (folhas de acori em formato de cruz e do coração de Jesus enfeitados com flores) e as grandes festas são os lugares para os grandes encontros na terra que se dão enquanto estamos em caminho. Nalgum momento haverá a passagem para Deus e o encontro definitivo com Deus e seus Santos.

O cemitério tradicionalmente próximo da igreja foi afastado do centro para a periferia por causa de medidas higiênicas do governo da Bolívia em 1910. O cuidado ao levar o corpo num caixão de madeira ou papelão para a igreja e colocá-lo no chão no lado de dentro da porta de entrada que é a porta dos céus, mostra a fragilidade deste momento e dos posteriores quando é levado para o sepultamento. Parece-me que a mudança da urna funerária de barro para um novo costume do uso do caixão que chegou com a Missão não mudaram as visões indígenas quanto a esta passagem. O fato de fazer uma cruz de papel e colocá-la nas mãos da criança que faleceu e amarrar os pulsos juntos em forma de oração ao cruzar os dedos para que a pessoa falecida participasse da reza durante o velório mostra este momento de fé típico dos Chiquitanos. Porém, antes de enterrar, desamarram as mãos e também o queixo se acaso foi amarrado “porque ela não pode ficar amarrado”, disseram-me como se fosse a coisa mais óbvia. Vi que o rosário chiquitano foi ajeitado nas mãos de Dona Luisa Parabás Moquisains que “em vida” rezava diariamente o rosário em *vesüro* na sua casa em Suponema de tal forma que aparecesse sobre o peito a cruz. Suas mãos foram colocadas para o lado do corpo de forma que ela parecia dormir. Assim acompanhada de seus pertences mais íntimos e amigos, roupas, calçados, rosário chiquitano e outros, Luisa foi sepultada. Os homens cavaram, colocaram seu corpo na sepultura e taparam. As mulheres moldaram a terra da tumba com água formando um barro até estar arredondada na forma de uma barriga de mulher grávida, uma espécie de abóboda celeste. Na novena rezaram por ela o rosário todas as noites. Depois de cumprido este dever da reza passava-se a preparar algo para servir aos que vierem rezar em cada dia da novena. Os que auxiliaram a fazer a sua tumba brindaram chicha no final da novena com devoção. O *maestro de capilla* veio com seu violino para tocar algumas músicas e as pessoas cantavam em chiquitano para recordar a Deus que esta *azucena* foi devota de Santa Ana, uma filha desta igreja, parte deste *pueblo* que se diz chiquitano.

No final da novena geralmente se prepara um jantar para servir e os que mais colaboraram sentam-se à mesa de destaque! No nono dia destas rezas uma cruz de madeira com o nome da pessoa falecida, data de nascimento e de morte foi benzida com água e levada para ser plantada na cabeceira onde dorme em paz quem em vida terrena servia a Deus e escalou degrau por degrau o rosário chiquitano. Foi servido um jantar neste dia 28/03/2011, último fruto do trabalho desta pessoa que partiu como forma de agradecimento às pessoas que rezaram e participaram de sua vida. O ambiente era de conformação e descontração, tratava-se de um encontro dos filhos, netos, bisnetos, compadres e comadres e demais que vierem participar, motivado pela falecida.

Aqui ganha todo sentido o modo cuidadoso dos Chiquitanos sepultarem os seus mortos fazendo com que as tumbas se tornem seios maternos para uma nova geração. O costume de enterrarem o companheiro (placenta) ou o umbigo do nascituro no quarto onde se dava o parto ou no quintal da casa onde moram são outras formas muito concretas de mostrar o território tradicional com todas as suas dimensões, uma vez que consideram que os já falecidos continuam a viver entre eles, só que em outra dimensão! Significativo também é quando o corpo do morto é envolto na sua rede de dormir e sepultado neste aconchego do seio da mãe-terra.

Assim parece-me que os Chiquitanos estão dizendo que eles são cidadãos do Reino de Deus, da Jerusalém celeste, o que parece óbvio dentro desta história de amor que eles viveram e vivem, mesmo que para alguns antropólogos ou indigenistas pareça uma “decepção” essa identificação com uma perspectiva cristã, pois desejariam que fosse algo mais relacionado ao autóctone mais antigo, mais de raiz, mais indígena, diria eu, num simples linguajar de jesuíta antropólogo. Penso que se tornam relevantes neste contexto as cidades-santuários de sua origem construídas com tanto esmero e dedicação por eles e assim procuraram manter sua conexão com estes lugares de origem.

Percebi que as igrejas, os santuários ou oratórios das suas casas são também locais privilegiados de encontro com os Santos, já cidadãos dos céus, por isso também são os patronos aqui na terra. Parece-me que os Chiquitanos possuem a sabedoria de encontrar as mediações necessárias e suficientes para falar das coisas mais importantes, ou seja, em linguagem direta, as suas casas são sombras (item III.1), as imagens dos Santos são ícones, as igrejas são casas de Deus e portas dos céus. Quero dizer que com fineza e delicadeza os Chiquitanos aprenderam a dar os passos na terra com dimensões celestes, cada gesto que realizam, cada palavra que pronunciam possuem uma dimensão de eternidade.

A *Romería a la frontera de Bolivia y Brasil* chama a atenção para uma peregrinação que ocorre por diferentes comunidades relacionadas ao *pueblo* de Santa Ana (tanto na Bolívia como no Brasil), com realização de rosários, *velórios*, músicas com caixas, flautas e violinos, acolhida nas capelas e casas com o recolhimento de alimentos, dinheiro, e outros produtos para a festa patronal de Santa Ana. Dentre as comunidades que recebem os romeiros, Nossa Senhora Aparecida, localizada em Vila Bela da Santíssima Trindade, é visitada tradicionalmente pela Romaria, mas com o movimento de auto-identificação dos Chiquitanos, muitas famílias dali resistem a se identificarem como Chiquitanos e tentam abolir tudo que possa relacioná-los à “identidade” indígena. Don Lucho mencionou em diferentes momentos que no livro de batismo de Santa Ana, a família de Félix Rodrigues de Santa Aparecida encontra-se indicada como de “raça

indígena”. Por isso estes já não querem mais vincular-se ao *pueblo* de Santa Ana. Esta Romaria ganha importância porque atravessa a fronteira e dá novos sentidos à noção de espaço e de relações através das práticas de trocas e rezas realizadas, ou seja, faz um percurso que adentra o Brasil e afeta, de diferentes maneiras, as comunidades chiquitanas brasileiras.

A Romaria é um movimento de iniciativa dos cristãos anenhos, pouco ligado à hierarquia da Igreja Católica. Nos seus rituais rezam prioritariamente o rosário, cantam e tocam as músicas tradicionais chiquitanas. Da mesma forma, os Chiquitanos em Santa Ana e em Vila Nova Barbecho reúnem-se para rezar com ou sem a presença do Padre, pois os *maestros de capilla* ou outros líderes religiosos conduzem seus cultos. Reza-se o rosário em maio e outubro, aos sábados à noite e faz-se as novenas e os velórios com o rosário! Como vimos, o rosário é extremamente importante na vida sócio-cosmológica dos Chiquitanos. Os seus pontos circulares percorridos da direita para a esquerda, as paradas ali contidas e as histórias narradas em forma de mistérios das dores, das luzes, dos louvores ou das glórias, possibilitam ir e voltar por caminhos nem sempre definidos, mas incorporando os conflitos e alegrias da luta dos Chiquitanos pela demarcação do seu território tradicional no Brasil! Penso que o rosário é mais que um símbolo e, assim como os Santos, mostra que Deus caminha com os Chiquitanos. Já mencionei que os rosários chiquitanos, feitos em madeira, são declarados patrimônio cultural de Santa Ana. A cosmovisão chiquitana em relação aos Santos e a oração do rosário são especiais para compreender os Chiquitanos: o Santo está na imagem e na oração do rosário os Chiquitanos ou até os *hitchis* elaboram sua vida nos mistérios contemplados e vão se tornando por assim dizer, Santos.

Agora desejo fechar esta reflexão: para os Chiquitanos a água é fundamental para a vida no seu território tradicional, por isso também é mãe e “tem dono que a protege”. A fala nativa dos Chiquitanos foram interpretadas, pois a água, a Serra, a floresta, os animais e outros possuem seus *hitchis* e seus cantos e ritmos, assim como os outros elementos do cosmos pertencem à vida dos seres humanos e com eles se relacionam. Dito de outra maneira, os Chiquitanos enquanto seres humanos existem no mundo ao qual dão sentido e o simbolizam. Por isso olham para os elementos da natureza e os vêem com agência humana, seus *hitchis* são uma espécie de antropomorfização de suas potências e tanto os *hitchis* como os Chiquitanos são os donos tradicionais para proteger os mananciais e seus territórios tradicionais. Assim os *hitchis* “não-humanos” ou “extra-humanos” são lidos pelos Chiquitanos a partir do humano.

Maria Auxiliadora remete a seu pai e a sua tia Micaela, para dizer que a “água tem dono que protege”, ou seja, o manancial que estava sendo destruído possui seres chamados *hitchis* que migraram por causa do pisoteio do gado e do fogo. No contexto do catolicismo chiquitano, onde Deus é o criador de tudo, do Sagrado Coração de Jesus brota a água e o sangue, São João Batista e Santa Bárbara são donos do fogo e da água, fontes dos raios e das chuvas, por isso utilizam a água para batizar as “criaturas” e invocam a Deus e seus Santos para proteger os mananciais. Porém, os Chiquitanos mobilizam também outros seres como os *hitchis* que habitam e possuem agência neste mundo como os seres humanos para gerar a nova sociedade e criarem relações de compadrio que superam e são mais fortes até que o parentesco.

Deus é o criador da água, mas o ser humano tem que cuidar para que as futuras gerações possam usufruir desta água potável também. Se os *hitchis* ou os Santos se afastam por causa da ação humana incorreta, todos os seres humanos, e mesmo os animais e as plantas, sofrerão com a falta de água ou a falta do fogo que é controlado para preparar os alimentos, assim a água e o fogo dão sustento e sentido à vida na terra, pois tanto a água como o fogo são símbolos do Espírito Santo. E aqui observo algo impressionante: os Chiquitanos poderiam jogar a responsabilidade para o fazendeiro ou mesmo para os *hitchis*, mas são os próprios Chiquitanos que realmente decidem agir em favor dos locais que os sustentam, fazendo o que podem para sustar a ação equivocada da fazenda sobre o manancial.

Um elemento desta ação é que a oração é considerada fundamental pelos Chiquitanos para o equilíbrio da natureza, pois Deus é o criador e pode agir sobre os seres que povoam o manancial e sobre quem o está destruindo. O pajé Lourenço da Terra Indígena Portal do Encantado passa muitas horas rezando em situações difíceis para poder equilibrar as forças que movem o universo através da oração, de forma religiosa. Os Chiquitanos sentem que as águas das fontes e das chuvas são das mais fundamentais para a sua sobrevivência. Neste sentido, a oração parece ser o recurso mais importante ao qual recorrem para solucionar os problemas da terra e da água, porque parece que primeiro está o nível espiritual, isso sem deixar de fazer os outros encaminhamentos necessários das demandas pessoais e comunitárias aos órgãos competentes, no caso, fizeram encaminhamentos que julgaram importantes nesta terra: fizeram pedido de oração para mim e para eu encaminhar ao Bispo, reclamaram para a FUNAI e pediram que intervisse o IBAMA, foram ao Quartel Fortuna porque também estes se utilizam desta água para pedir auxílio e foram acionados outros modos de conseguir aliados nesta luta pela preservação do seu território tradicional. Ou seja, é a sua oração que atinge níveis extra e

supra-humanos, por isso este é o recurso mais importante ao qual recorrem. Este apelo aparentemente só ecológico tinha em vista preservar as águas, as terras, enfim, a natureza, porém parece ser o modo mais eficiente para alcançar o objetivo da demarcação da Terra Indígena Chiquitana Portal do Encantado e do Barbecho e, para que as conquistas sejam mais definitivas.

Um aspecto secundário é que, aos poucos, também os peixes que subiam os rios foram ficando escassos. Para superar essa falta, os Chiquitanos possuem a pesca tradicional nos *atajados* que fornecem boa quantidade de pescados, o que mostra sua forma de adaptar-se aos novos contextos, por isso já falam em piscicultura sistemática para incrementar esta produção, já que muitas lagoas naturais estão secando em toda a fronteira devido ao desmatamento na região. Da mesma forma que a água e os peixes são importantes para a sobrevivência, a terra, as plantações e a criação de gado e de outros animais domésticos são fundamentais para o bem estar físico e cultural dos Chiquitanos.

A compreensão da sociedade ocidental que a natureza está separada da cultura precisa ser melhor trabalhada com este aporte indígena, pois os dados apresentados se mesclam nas idéias dos “*donos*” ou “*hitchis*” que cuidam dos mananciais, e, realmente decidem pelos locais que os sustentam. Os dados presentes na etnografia indicam que a natureza é culturalizada na visão dos Chiquitanos. O que se propõe é o *bem viver* para todos e sempre, ou seja, estas alteridades que configuram o território tradicional chiquitano são imprescindíveis para a sua sobrevivência e sua boa convivência, a *sumak kawsay*, expressão originária da língua Quéchua que significa *plenitude e viver*. Por isso os *hitchis* e os Chiquitanos, são “*donos*” que exigem respeito, não porque trata-se de sua “propriedade privada”, mas porque são os que *cuidam e protegem a natureza de Deus*, isso nas palavras de Maria Auxiliadora e do cacique Cirilo.

A sintonia das falas apresentadas neste trabalho mostra uma consciência comunitária intensa dos Chiquitanos, e sua percepção de que o mundo que os cerca faz parte de sua sociedade e sua cultura e a destruição dos mananciais é um mal para todas as sociedades, as humanas e as extra-humanas e as dos outros seres, em suma, para todo o planeta. A maneira como os fazendeiros destroem a natureza é uma estratégia para expulsar não somente os *hitchis*, mas também os Chiquitanos do seu território tradicional, porque as lógicas dos Chiquitanos não são as mesmas da nossa sociedade e os fazendeiros já sabem isso: que os Chiquitanos hostilizados preferem afastar-se que entrar em conflito com os fazendeiros.

Volto a frizar que isso não é ingenuidade, parece-me que os Chiquitanos possuem a consciência política dos meios que possuem para sustar os malefícios da falta de água e

certa clareza dos seus direitos e deveres para com a sustentabilidade dos seres vivos. Por isso o apelo ecológico não é de modo algum uma farsa, seria ignorância extrema classificá-los de aproveitadores de um problema ecológico para acionar o governo do Brasil e da Bolívia e conseguir a demarcação de seu território tradicional, mas uma linguagem adequada no contexto global que clama pela preservação da natureza. Contudo, o mais fundamental é que este modo de agir dos Chiquitanos está profundamente enraizado na sociocosmologia chiquitana, algo que é reconhecido por eles e pelos parceiros com os quais se aliam no processo de demarcação de seu território tradicional, da Terra Indígena Portal do Encantado, do Barbecho e do Lago Grande.

Os Chiquitanos me convenceram de que podem construir seu território tradicional a partir da sua “historia y su narrativización, la interacción y negociación entre actores, y la interacción entre estos y lo ambiental” (Ríos, 2006: 111). A idéia de sujeitos em processo (Ibáñez, 1991) associados à ação ecológica (Morin, 2002) auxiliam a analisar as falas valiosas dos Chiquitanos neste momento de sua história de reivindicação de seu território tradicional no Brasil. A globalização se localiza no Portal do Encantado e a aldeia Fazendinha ou Vila Nova Barbecho se globaliza com sua demanda pela preservação dos mananciais que dão vida para “todo o mundo”.

Com isso posso dizer que ser Cidadãos no Brasil e na Bolívia, na terra e nos céus é o projeto do povo indígena Chiquitano. Para sair da condição de estrangeiros excluídos ou bugres sem direito algum, a argumentação dos Chiquitanos na reivindicação da cidadania é sua contribuição na construção dos Estados Republicanos (cf. Brubaker, 1993; Kymlicka, 1995 e 2000) multiculturais e pluriétnicos, porque os direitos civis tendem a se universalizar nas sociedades democráticas.

Os dados documentados a respeito da presença histórica indígena chiquitana na fronteira Brasil-Bolívia é evidente e mostra uma ocupação tradicional deste território, o que lhes dá os direitos outorgados pela Constituição de 1988 no Brasil e a Ley de Participación Popular de 1994 na Bolívia. Penso que já é tempo de pensar a cidadania plena para os povos indígenas e parar com os aspectos equivocados do protecionismo que tornava-os “menores de idade”, incapazes de autonomia. Mesmo que a dimensão étnica esteja partida no caso dos Chiquitanos que ocupam geopoliticamente dois Estados nacionais, é preciso levar a sério sua opção por serem brasileiros com direitos plenos aqui há mais de cem anos sem terem que deixar de lado sua condição de indígenas Chiquitanos. As categorias usadas pelos próprios Chiquitanos a respeito da sua identidade dizem respeito ao conceito de pessoa: pensam-se como cristãos que foram “batizados” ou “civilizados”. Foram libertados da ignorância dos bárbaros que viviam nos “montes” ou

dos bárbaros que desejavam escravizá-los para trabalharem nas minas ou nas fazendas de café. Penso que assim também se livram dos ditos “civilizados” que tomaram suas terras e formaram grandes fazendas nesta fronteira seca do Brasil com a Bolívia. Assim dizem-se também *aichtsomã Chiquitanorch* na relação com o Estado e reivindicam seus direitos tradicionais! Esta cidadania chiquitana é uma noção territorializada e historicizada neste espaço e tempo social determinado, por isso o *status* de cidadãos na fronteira, tanto na Bolívia quanto no Brasil, possui modos distintos de ser trabalhado, ou seja, está sujeito aos limites geográficos e políticos que os separa territorialmente. Como cidadãos indígenas brasileiros ou bolivianos possuem seus direitos e deveres que buscam cumprir segundo o *status* jurídico de cada um destes países. A criação da Terra Indígena Barbecho, Lago Grande e a demarcação da Terra Indígena Portal do Encantado ainda esperam por vontade política dos poderes públicos no Brasil. Estes seriam alguns sinais do reconhecimento de sua cidadania ainda *por venir*.

Vimos que a mistura das diferentes etnias nas “cidades santuários” incorporou as diferenças para que todos se tornassem “vassalos do rei” com o direito de não serem escravizados e, com muito custo, estão passando a serem cidadãos das Repúblicas também com os direitos garantidos pela sua condição indígena ao usufruto do seu território tradicional, à uma educação e saúde diferenciados. A inabilidade na fala portuguesa dificultava o acesso à cidadania brasileira, por isso esforçaram-se os pais em fazer os filhos aprenderem o português e os manterem nas escolas. As histórias das instituições educacionais e dos idiomas são usados pelos Chiquitanos de forma a provocar o menor número de atritos possíveis dentro desta condição de cidadãos de um ou outro país. Por isso, a escola tornou-se importante e assumiu um lugar tradicional entre os Chiquitanos para os qualificar como agentes sociais ativos na sociedade mais ampla. Na Vila Nova Barbecho a Escola José Turíbio foi fundada porque os Chiquitanos a sustentaram sistematicamente, e agora ela traz reconhecimento para sua comunidade no seu entorno.

A partir de 2005, uma rede de solidariedade foi sendo tecida na chiquitania. Giorgio Galli (suíço que administra os recursos de uma fundação oriunda da invenção de uma fibra muito forte para “coletes a prova de bala”), atendendo as orações dos Chiquitanos está justamente sendo um fio nesta teia de solidariedade com os Chiquitanos. Está prestando um auxílio financeiro para a construção da Escola José Turíbio e para a manutenção da Escola de Música Espírito Santo dos Chiquitos que está articulando as várias comunidades em torno das músicas tradicionais dos Chiquitanos com violinos, caixas, flautas, pífanos e outros instrumentos.

Neste sentido, os Chiquitanos vivem o paradoxo de quererem esconder e afirmar as suas diferenças étnicas. Antes buscavam diferenciar-se dos “parentes” que ficaram nos montes, agora procuram diferenciar-se dos “bárbaros” que tomaram suas terras e aproximar-se desta cidadania possível no Estado de direitos. Como sujeitos históricos optam por um ou outro aspecto segundo as conveniências ou o possível nas suas histórias de vida. O objetivo do Estado até bem pouco era integrar, ou seja, aniquilar as diferenças indígenas, porém agora tende a retrair este impulso por causa da legislação vigente, mas isso ainda não é homogêneo dentro das forças presentes no Estado do Mato Grosso.

Compreendi agora que as *fronteiras de identidades* são culturais e físicas, possuem um território concreto e ainda estão representadas no cotidiano dos Chiquitanos, o que permitiu aproximar-me deles de diversas formas. Caso for possível o amor e o casamento de um *bibosi* (figueira) com um *mutacu* (acori) nesta fronteira, também é possível o reconhecimento da cidadania dos Chiquitanos. “A cultura das pessoas nativas é sua prática política, seu engajamento concreto com a história. A história narrada pelas pessoas nativas é a história do parentesco” (Gow, 2006: 215).

Os Chiquitanos, ao atravessarem as fronteiras geográficas e culturais porque forçados a migrar dos seus locais de ocupação tradicional para cidades ou fazendas, querem também atravessar o Portal do Encantado, para ali negociar com os *hitchis* e encontrar-se com os seus antepassados, ou melhor, estão elaborando suas identidades na história concreta que lhes foi permitido viver de forma dinâmica e criativa, respondendo aos desafios postos com a *agency* que lhes é própria e que lhes permite aproximarem-se dos Santos e dos *hitchis*.

O uso da carteira de identidade tem sentido para pleitear sua cidadania, os benefícios assistencialistas oferecidos pelo Brasil e pela Bolívia. Por isso alguns possuem documentos oficiais nos dois lados da fronteira, faculta o livre trânsito nos dois países e aceder aos benefícios destes quando convenientes. O detalhe é legitimar sua condição de cidadãos de dois Estados nacionais que se impuseram no seu território tradicional. Atualmente cresce a migração para o Brasil e mesmo os Chiquitanos brasileiros que foram expulsos nos anos 70 para a Bolívia, ainda podem usar os documentos que tinham quando estavam no Brasil. A questão de fundo é que, para negar seus direitos, os fazendeiros acusam os Chiquitanos de serem estrangeiros. Assim a lógica dos Estados nacionais aos poucos se impõe e o uso do aspecto sociocosmológico da identidade étnica chiquitana fica submergida a esta nova forma de adaptação aos contextos de sua possível manifestação, ou seja, os Chiquitanos escolhem negar ou afirmar sua identidade étnica para poder viver nos Estados Nacionais que dividiram entre si seu território tradicional. Neste espaço de

inscrição política e étnica que desafia a ordem do Estado-nação o jogo de mobilidade fronteiriça e os sentidos de pertença identitária são negociados com criatividade dentro dos circuitos burocráticos de coerção e controle do Brasil.

Esta alteridade chiquitana se articula e se conecta com outras alteridades também com agências e subjetividades próprias. Outros elementos culturais já apresentados como a devoção aos Santos que eu localizei no nível transcendente como com os *hitchis*, seus potes e casas ou o *curussé* no contexto das músicas e das danças não querem “criar gotículas de *purg sang* da cultura” (Geertz, 2001: 225), mas simplesmente exemplificar que é possível diferenciar a identidade étnica chiquitana dentro do espaço nacional do Brasil a partir do seu modo de ser e de fazer as coisas. As potências das alteridades que compõem os *hitchis* e os Santos em romaria originam-se do trânsito entre fronteiras porosas que mais articulam do que delimitam os vários domínios do cosmos, por isso é necessário passar pelo Portal do Encantado para construir o equilíbrio dos Chiquitanos permanentemente.

Boccara (2007) analisou as interpretações etnocentristas a partir do prisma guerreiro ou pacífico da historiografia tradicional do colonialismo, uma perspectiva que não encaixa de todo no caso chiquitano, pois os Chiquitanos são vistos como mais guerreiros tradicionalmente que os da *Misión de Mojos*, porém atualmente são reconhecidos como “mansos e humildes de coração!”, o que eu caracterizei como *resilientes*. Estas maneiras de “caricaturizar” os Chiquitanos reforçando o papel da Missão não deixa de destitui-los de agência sociopolítica. Assim a representação do índio colonial sem agência foi sendo encapsulado no processo de etnificação pela ação dos jesuítas por diversas leituras como a de Wilde (2009). Porém, penso que esse processo já acontecia antes dos jesuítas e continuou a acontecer posteriormente através das escolhas que as diferentes etnias foram fazendo nestes séculos. Vimos os atos arbitrários de conquista do “outro” no ato de fundação de Santa Cruz, *la Vieja* no território chiquitano e o processo de etnogênese dos Chiquitanos a partir da sua busca dos jesuítas e do seu engajamento fundamental na Missão de Chiquitos. Penso que houve posteriormente outros períodos críticos para os Chiquitanos como a expulsão dos jesuítas, as guerras para formar a República da Bolívia, os trabalhos forçados nos seringais e a Guerra do Chaco. A população dos *pueblos* diminuiu drasticamente com a migração para os seringais, onde a maioria morreu de paludismo e malária. As violências coloniais que se desdobram até os dias de hoje atingem os Chiquitanos que sempre se viraram para sobreviver segundo suas lógicas culturais próprias, por isso estas imposições externas são recriadas com criatividade segundo o momento histórico, o contexto geográfico e as escolhas que os Chiquitanos fazem. Os momentos de descontentamento possuem válvulas de escape e uma

delas foi formar comunidades na fronteira com o Brasil. O momento atual de identificação ou de negação da pertença étnica aos Chiquitanos no contexto de aproximação do “indígena tradicional” mais que do afastamento dos bárbaros já foi analisado e percebi que possui suas nuances originais.

A demarcação identitária étnica não pode ficar na demonstração de um grupo cultural homogêneo e exótico, precisa levar a compreender seu modo de se organizar e ordenar a realidade que os cercam, nas “inúmeras posições de sujeito” (Sahlins, 2006: 12) em sociedade. Na esfera cosmológica e sócio-cultural os seres humanos e extra-humanos participam do processo de identificação deste território tradicional chiquitano. Os *maestros de capilla* e os membros dos cabildos foram os líderes religiosos e políticos que coordenaram e até os dias de hoje mantêm os *pueblos misionales* e as aldeias chiquitanas na fronteira. Como seguidores, projetaram nestes líderes suas expectativas pessoais e coletivas e selecionaram elementos do passado que o líder suscita como forma de sua *agência*, ou seja, os *maestros de capillas*, os caciques ou os *corregidores* nos *pueblos* missionais souberam ser autônomos o suficiente para levarem suas comunidades mesmo sem os jesuítas.

Assim os Chiquitanos alcançam cidadania na terra e demarcam seu território tradicional nesta fronteira fincando as raízes no chão como a figueira ou o acorí ou a bocaiúva. Contudo, preciso ir além na reflexão: os Chiquitanos também se organizam insistentemente para conquistar sua cidadania nos céus e uma parte destes céus já alcançam na terra com sua arte musical, suas esculturas, suas pinturas, seus bordados, com a vida em harmonia regada com chicha e danças.

Percebi que eu podia articular o elemento *água* com a *música* quando Don Lourenço Ramos Rup em momentos precisos fez um apelo para que eu auxiliasse a não deixar morrer o manancial do córrego encantado e também não deixasse morrer a música autóctone que aparecia tão linda no *curussé*. A água está implicada no direito à terra tradicional e na possibilidade da coleta e das roças, da caça e do gado, aspectos importantes para a alimentação, o que é fundamental para o bem estar chiquitano. Quis associar este aspecto da vida boa dos Chiquitanos com outro elemento fundamental que lhes traz a alegria de viver que é a música regada com chicha e danças circulares. Concluo que é com a música, a dança e a sucção dos males do corpo enfermo que se alcança a saúde do corpo e da alma.

Adalid Poquiviqui, mestre de música em Santa Ana, fez uma pergunta a respeito do motivo do incentivo da música pelos jesuítas em 12/06/2010. Na verdade Adalid sabe que os Chiquitanos sempre se dedicaram à música, trata-se de um elemento cultural que os

caracteriza, porque eleva a pessoa ao mais alto e enobrece o coração humano. Ele desejava naquele momento falar da sua experiência pessoal de perceber que a música faz tanto bem para o seu equilíbrio enquanto ser humano cristão. Para Adalid, o ritmo associado aos sons faz com que ele atinja zonas de sua consciência que estavam adormecidas, ou mesmo tonificam aspectos de altruísmo que quer cultivar, o que faz com que se desenvolva qualidades humanas que ele percebe crescendo dentro de si, talvez porque se dedica aos ofícios musicais algo que o torna um ser humano feliz.

Agora tenho clareza que a música esteve presente na cultura chiquitana mesmo antes dos jesuítas, trata-se de um amor eterno que os identifica. Parte do repertório atual os jesuítas trouxeram, mas outra parte foi incorporada das diferentes etnias e transcritas em partituras para serem universalizadas, o que deu novo impulso na *Missão de Chiquitos* que a elas recorreram como elemento didático no processo de evangelização. Novos instrumentos e novas músicas também foram aportes dos jesuítas, mas apropriados pelos Chiquitanos, o que não é somente estratégia de conquista um do outro, mas um profundo desejo de repassar aos Chiquitanos o que a sociedade ocidental tinha de melhor. O repertório de música sacra barroca com seus instrumentos originais e alienígenas tocados em harmonia nos Concertos por orquestras bem treinadas e cantadas por coros foram sendo compostos e elaborados com auxílio dos missionários e dos artistas autóctones. Os melhores jesuítas foram enviados para a Missão para ensinar a música ocidental e mesmo a elaboração dos instrumentos musicais. Destaque dei neste conjunto de pessoas a Martin Schmid (1694-1772) pelo seu talento e porque, com ele, foram abertas Escolas de Música nos *pueblos misionales* especialmente para o culto divino, mas também para serem tocadas em todos os momentos de festa e alegria nas Missões.

O gosto musical foi mantido pelos *maestros de capilla y de canto*, verdadeiros guardiães da música chiquitana que formaram músicos depois da expulsão dos jesuítas, compondo peças musicais, elaborando e reelaborando a música deixada com os elementos e instrumentos que possuíam, mas também criando novas músicas e novos instrumentos. O autóctone e o cristão chegaram a uma síntese que segue como “música barroca renascentista” na Chiquitania até os dias de hoje. Com a música sacra dos violinos, harmônios e outros instrumentos conhecidos na Europa, porém já fabricados na Chiquitania, pode-se apreciar em Chiquitos ainda hoje a música típica que acompanha as procissões, bailes, festas e celebrações em geral, ao ritmo das caixas e do bombo, das flautas e do pífano. Por isso este sinal diacrítico chiquitano teve seu relevo. Posso dizer que viver em comunidade é fundamental para os Chiquitanos e o sentimento comunitário torna-se evidente nas músicas chiquitanas. Passam horas em atividades que aglutinam, em

festas e rituais religiosos nos quais se deleitam. Cada instrumento musical tocando nos rituais ancestrais das aldeias “selvagens”, acrescentado por outros instrumentos das orquestras no tempo dos jesuítas perpassando o tempo e o espaço até os dias de hoje pode ser pensado como uma síntese de uma comunidade chiquitana brasileira que toca numa sinfonia. Em sintonia e afinados com outras comunidades da Bolívia podem formar um concerto musical que encanta o mundo. Por isso a formação musical é importante como estratégia de afinar seus instrumentos e tocar as músicas que tradicionalmente movem os Chiquitanos. As apresentações culturais feitas em diferentes momentos como foi o caso da inauguração do Memorial Espírito Santo dos Chiquitos incorporam os estereótipos indígenas produzidos neste contexto de identificação étnica. Ali dançaram o *curussé*, tocaram os tambores (as caixas e o bumbo), o pífano e as flautas, e o violino e tantos outros instrumentos que denunciaram o desmatamento nas cabeceiras do rio Encantado e do córrego Nopetarch. Foi assim que pediram a demarcação de sua terra tradicional enquanto Chiquitanos.

Ao som das harmonias musicais, a comunidade chiquitana reza e presta culto ao seu Deus Criador e aos seus Santos. A música tem profundamente este aspecto comunitário, pois o toque de um instrumento ou mesmo o bailado acontece na relação com o outro, para animar festa, louvar o Santo... A música penetra “redondo” nos ouvidos sensíveis e cala fundo no coração chiquitano, auxilia a viver em comunidade!

Com a música e a água mostro que a fronteira é passagem, é o *locus* para viver o amor eterno chiquitano. Penso que a mãe chiquitana conseguiu transformar sua filha e seu genro num casal eternamente unido porque usou de elementos próprios dos pajés, de rituais que transformam a realidade de perigo e medo numa fronteira com criatividade e resiliência, como formas de resistência. Aqui chamo a atenção para um aspecto importante desta tese: unidade da identidade étnica com o território chiquitano tem a ver com o processo de culturalização dos lugares onde formaram suas comunidades, os elementos da natureza se tornam antrópicos e ganham identidade chiquitana a partir do sentido que passam a ter uma montanha, uma fonte de água, um córrego ou uma estrada, por exemplo.

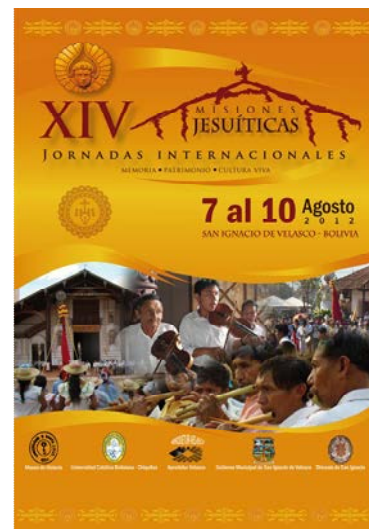
Parece que, quando o Marquês de Pombal expulsou os jesuítas do Brasil, em 1759, já tinha a intenção de tomar parte dos territórios ocupados pelas Missões castelhanas, também esta região da Missão de Chiquitos e de Mojos. O passo seguinte foi conseguir que o rei de Espanha fizesse o mesmo, o que aconteceu com o “*estrañamiento*” dos jesuítas, em 1767. Mesmo com grandes mudanças que se sucederam no rearranjo as fronteiras das

colônias e depois dos Estados Nacionais entre as elites que governavam os países, os Chiquitanos conseguiram sobreviver no seu território tradicional usando-se de resiliência.

O *quipu*, composto no Império Inca com *cordas* e seus *nós*, parece mais um sistema de contabilidade do que um sistema de escrita propriamente dito, porém não deixa de ser um processo de registro que poderia se aproximar com o que desejamos nesta tese. Penso que pesquisas aprofundadas poderiam ver a presença dos Incas entre os indígenas das terras baixas. O grande interesse que os Chiquitanos tiveram pelo material escrito que veio junto com Ñuflo de Chávez – um escrivo tornava “legal” a posse do território das diferentes etnias com seus recursos naturais e dos corpos dos índios na ata de fundação de Santa Cruz de la Sierra (*la Vieja*) –, e depois com os livros de liturgia – os jesuítas reproduziam palavras nas liturgias que pareciam ter poder porque proclamados de formas estranhas nos rituais – pode ser intuído porque os Chiquitanos declamam até os dias de hoje, fazem de conta que lêem os sermões na língua *vesüro* em momentos especiais nas portas das igrejas, contam a história de São Miguel que vence o demônio porque tem poder de transformar as palavras em coisas boas ou insistem em fazer documentos ou atas para registrar suas demandas diante das burocracias dos Estados para terem legitimidade⁴⁵⁶.

Neste passado dos impérios sem ética das elites que se apropriaram do alheio, os Chiquitanos aprenderam a ter resiliência e a esperar o momento certo de agir. Sua forma mansa e serena permite que seus direitos ao território tradicional cheguem mais cedo ou mais tarde. O Portal do Encantado já se abriu, falta agora a Terra Indígena Chiquitana Barbecho e o Lago Grande se transformarem novamente no lugar para os Chiquitanos viverem bem, em paz. Parece que este caminho que está sendo trilhado por parte dos Chiquitanos só tem sentido para eles se for sem pressa e sem violência.

Este foi um itinerário na fronteira do acadêmico, mas dedicado, sistemático, capaz de dizer algo a respeito dos Chiquitanos. Fui costurando idéias nos textos, nesta rede de relações e conectando sentidos possíveis neste momento histórico que estamos vivendo. *Chapye!*



⁴⁵⁶ Para uma crítica apurada aos documentos produzidos dentro de um sistema colonial buscar os instigantes artigos: BELTRÁN, Clara López & SAITO, Akira (Ed.). *Usos del documento y cambios sociales en la Historia de Bolivia*. National Museum of Ethnology, Osaka. Senri Ethnological Studies 68. 2005; SAITO, Akira. *Las Misiones y la administración del documento: El caso de Mojos, siglo XVIII-XX*; BELTRÁN, C. L. *Lo que se escribe y lo que se entiende: El lenguaje escrito en la sociedad colonial de Charcas (hoy Bolivia)*.

Chiquitanos tocando flautas: Miguel Muquissai, Fidel Suarez, José Pará... (em Santa Ana). E no violino Don Juan Conrado Morón Tomichá e seu herdeiro Gabriel Dorado Chuvé (em San Ignacio de Velasco).

Referências Bibliográficas

- ACHÁ, José Aguirre. *La Antigua Provincia de Chiquitos. Limítrofe de la Provincia del Paraguay. Anotaciones para la defensa de los derechos de Bolivia sobre el Chaco Boreal*. La Paz. 1933.
- ADONIAS, Isa. *Jaime Cortesão e seus mapas: Instrumentos didáticos para a história da cartografia do Brasil*. Rio de Janeiro. 1984.
- ALARCÓN, Roberto Balza. *Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena: un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José*. Santa Cruz – Bolívia: Publicado por APCOB/SNV/IWGIA, 2001. 355 p.
- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. **Série Antropologia** n. 174. Brasília: UnB. 1995.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *Mobilização étnica na cidade de São Paulo: o caso dos índios Pankararu*. In **Espaço Ameríndio**, v. 1, n. 1. Porto Alegre: jul./dez. 2007: 73-101 (Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index>. Acesso em: 17/01/08).
- ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e. *Memória a respeito dos rios Baures, Branco, da Conceição, de S. Joaquim, Itonamas e Maxupo e das três Missões da Magdalena, da Conceição, e de S. Joaquim*. **RIHGB**, vol. 1 tomo XII. 1849: 106-119.
- ALMEIDA, Soraya Campos de. *Relatório de viagem a comunidades indígenas Chiquitano. Região de fronteira entre o Brasil (Estado de Mato Grosso) e a Bolívia*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2000. 90 p.
- AMADO, Janaína & ANZAI, Leny Caselli. *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. Cuiabá: EdUFMT. 2006.
- AMORIM, Silóé Soares de. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanjá e Katokinn. Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. Porto Alegre. 2010. editora
- ANAYA, S. James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Universidad Internacional de Andalucía. Editora Trotta. 2005.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*, 1991 [1983]. editora
- ANDRELLLO, G. L. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de Doutorado em Antropologia do IFCH da UNIACAMP. 2004.
- ANZAI, Leny Caselli. *Missões religiosas de Chiquitos e a Capitania de Mato Grosso*, texto apresentado no Congresso Chiquitano em San Ignacio em maio de 2008.
- ARCE, Ana Luisa. *Fiesta patronal de Santa Ana de Velasco ayer y hoy*. Santa Cruz de la Sierra, 2008.
- ARRUTI, José Mauricio Paiva. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado no PPGAS-MN. 1996.
- ASTRAIN, Padre Antonio S.J. *Jesuitas, Guaraníes y Encomenderos*. Asunción del Paraguay: CEPAG. 1996.
- AUGÉ, Marc. *Dios como objeto: símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona. Gedisa, 1996: 19-53 (Capítulo 1 – Los dioses; Capítulo 2 – Los símbolos).
- BACH, Moritz. *Las Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Conicet, 1979 [1843, Leipzig].
- BACHELARD, G. *A casa, o porão e sótão*. In: A poética do espaço, Martins Fontes, 2008 (La maison, la cave, le grenier In: *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1987).
- BADARIOTTI, P. Nicoláo. *Exploração no norte de Matto Grosso, região do Alto Paraguay e Planalto dos Parecis. Apontamentos de Historia Natural, Etnographia, Geographia e Impressões. 26 de julho a 23 dezembro 1896*. São Paulo: Escola Typ. Salesiana, 1898.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco. Estudo Antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Editora Brasiliense, CNPq. 1988.
- BANTON, Michael. Etnogênese. In: *A Idéia de Raça*. São Paulo: Edições 70 / Martins Fontes. 1977: 153-173.
- BARROS, Carlos Alejandro Cirbián. *Vistas de Nuestro Pasado. Hitos fundamentales de la historia cruceña en imágenes*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación Nova, 2006.
- BARTH, Fredrik. A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas. In LASK, Tomke (org). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, P. & STRIFF-FENART, *Teorias da Etnicidade*. Ed. UNESP. 1997 [1969]: 187-227 (Tradução de Élcio Fernandes).

- BARTH, Fredrik. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In VERMEULEN & GOVERS (org). *Antropologia da etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries"*. Lisboa: Fim de século, Edições. 2003: 19-44.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. Rio de Janeiro. **Mana**, vol. 12 n. 1: abril de 2006.
- BARTRA, Enrique. *Tercer Concilio Limense, 1582-1583*. Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. 1982.
- BASTOS, Uacury Ribeiro de Assis. *Os jesuítas e seus sucessores (III). (Moxos e Chiquitos 1767-1830)*. **Revista de História**. Publicação Trimestral. Ano XXIV, Volume XLVII. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1973: 121-150.
- BATESON, Gregory. Form, substance and difference. In: *Steps to an ecology of Mind*. Chicago. The University of Chicago Press, 2000 [1972]: 454-471.
- BAYO, Ciro. *El Peregrino de Indias en el Corazón de América*. Madrid: Lib. de los Sucesores de Hernando. 1911.
- BAYO, Ciro. *Viaje por la América desconocida*. Madrid: Caro Raggio Editor. 1927.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica (1ª versão). In *Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985 [1936] (tradução de Sérgio Paulo Rouanet e prefácio de Jeanne Marie Gagnebin).
- BERNAL, R. J. *Indiens Urbains. Processus de reformation de l'identité ethnique indienne à Manaus*. These pour obtenir le grade de docteur en anthropologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, L'EHESS de Paris, novembro de 2003.
- BHABHA, Homi K. Introduction: narrating the nation. In *Nation and Narration*. London, Routledge, 1990: 1-7.
- BHABHA, Homi K. DissemiNation: time, narrative and the margins of modern nation. In *Nation and Narration*. London, Routledge, 1990: 291-322 (In O local da cultura. Cap. VIII: DissemiNação. O tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. Ed. da UFMG. 2007: 198-238).
- BIRK, Gudrun. *Dueños del bosque. Manejo de los recursos naturales por indígenas chiquitanos de Bolivia*. Santa Cruz. APCOB-CICOL. 2000.
- BOCCARA, Guillaume. Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. In *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala, 2002 [2007]: 47-82.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998 [1974].
- BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil / Lisboa: DIFEL. 6ª edição, 1989.
- BRABO, D. Francisco Javier. *Inventarios de los bienes hallados, a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de Misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el de Mojos cuyos territorios pertenecieron luego al vireinato de Buenos Aires*. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra. 1961 [1872].
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles. *Mesa de Flores, Missa de Flores. Os mazatecos e o cristianismo no México contemporâneo*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2008.
- BROMBERGER, Christian, CENTLIVRES, Pierre; COLLOMB, Gerard. Entre le local et le global: les figures de l'identité In: *L'Autre et le Semblable*. Paris: Presses du CNRS, 1989.
- BRUBAKER, Rogers. *De l'immigre au citoyen. Comment le jus solis s'est imposé en France, á la fin du XIXe siècle*. In **Actes de la Recherche em Sciences Sociales**, 99. septembre 1993: 3-25.
- BURELA, J. Benjamín. *Contribución al estudio de la etnografía Boliviana. Distribución geográfica de los indígenas actuales del departamento de Santa Cruz*. Buenos Aires: CONI Hermanos, 1912. 7 p. (Presentado en XVII Congreso Internacional de Americanistas, APCOB: F-0766).
- BURGÉS, Francisco. Memorial sobre las misiones de Chiquitos (Versión reducida)⁴⁵⁷. In Charupá, Roberto Charupá. *Francisco Burgés y las Misiones de Chiquitos. El Memorial de 1703 y documentos complementarios*. Verbo Divino. 2008: 138-148.

⁴⁵⁷ Extracto del memorial enviado a su Majestad Católica, el Rey de España, sobre el estado de las misiones de los PP. Jesuitas de la provincia de Paraguay entre los indios de la América meridional llamados Chiquitos y de las otras misiones establecidas sobre los ríos Paraná y Uruguay, en el mismo continente, en los años 1704-1705. Anales de la Facultad de Teología. Santiago de Chile, 21 (3): 1970 (publicação original de Madrid, 1755).

- BURKE, Peter. Interação. In *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras. 1989: 84-90.
- CABALLERO, Lucas. In: MyC et SANS, Manuel Serrano y. *Relación de las costumbres y relación de los índios Manasicas, por el Hermano Lucas Caballero, de la Compañía de Jesús*. Estudio preliminar y edición del ms de 1706. Madrid: Imprenta Góngora. 1933.
- CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas híbridas, poderes oblicuos. In: *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1989: 263-327.
- CARDIEL, José. *Las Misiones del Paraguay*. Madrid: Ed. Héctor Sáins Ollero. Dastin SJ. 2002.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. *O "Planeta" dos negros no Mundo dos brancos: Estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas de uma comunidade negra na cidade de Canoas/RS*. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2003 (dissertação de mestrado).
- CARVALHO, José Murilo de. *O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol. 13, nº 38, 1998: 63-79.
- CASTELNAU, François de la Porte. *En el Corazón de América del Sur (1843-1847)*. La Paz / Cochabamba. Ed. Los Amigos del Libro. 2001.
- CASTELNAU, François de la Porte. Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, Paris, 1851-1857, vol III in *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Coleção Reconquista do Brasil, Vol. 217. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Itatiaia LTDA. 2000. 444 p.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002. 552 p. (resenha in: *Mana* vol. 9 n. 1. Rio de Janeiro. Abril de 2003).
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté — O Povo do Ipixuna*. Editora Assirio & Alvim. 2000 [1992b].
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: **Mana**, 2 (2), 1996: 115-144.
- CASTRO, Sueli Pereira de. *A colonização oficial em Mato Grosso: "A nata e a borra da sociedade"*. EdUFMT, 1994.
- CESTARI, F. *Chamanismo y muerte en la Chiquitania: mitos, rituales y creencias sobre el Más Allá*. Cochabamba. Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Católica Boliviana San Pablo. 2004.
- CHARUPÁ, Roberto Tomichá. *La Iglesia en Santa Cruz. 400 años de historia (1605-2005)*. Cochabamba: Ed. Verbo Divino. 2005.
- CHARUPÁ, Roberto Tomichá. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Ed. Verbo Divino e UCB. 2002. 740 p. (El presente trabajo es la versión corregida y aumentada de la Tesis Doctoral disertada por el autor en la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en junio de 2000 y publicada en julio del mismo año. APCOB: L-1645).
- CINTRA, Ema. *Vozes silenciadas: um estudo sociolinguístico dos Chiquitano no Brasil – Acorizal e Fazendinha – MT*. Dissertação de Mestrado. UFG Goiânia, 2005.
- CLASTRES, Pierre. Da tortura nas sociedades primitivas. In CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo, Francisco Alves. 4ª ed. 1978: 123-131.
- CLIFFORD, James. El Paraíso. In: *Itinerarios Transculturales*. Barcelona, Gedisa, 1999 [1997]: 185-232.
- CLIFFORD, James. Identidad en Mashpee In: *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1995: 327-406 [ou 1988: 139-184].
- CLIFFORD, James. *Traveling Cultures & Diasporas*. In *Routes, Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge (Massachusetts) & London, Harvard University Press, 1997.
- COHEN, Abner. Introduction: The Lesson of ethnicity. In *Urban Ethnicity*. A. S. A. Monographs, n. 12. Londres, 1971: IX-XXIV.
- COMBÈS, Isabelle. *Zamucos*. Instituto Latinoamericano de Misionologia. UCB. 2009.
- COMBÈS, Isabelle. *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Instituto Latinoamericano de Misionologia. UCB. 2010.
- CORRÊA FILHO, Virgílio. *História de Mato Grosso*. Coleção Memórias Históricas, Vol. 4. Várzea Grande: Edição da Fundação Júlio Campos, 1994 [1969], 741 p.
- CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549[94]-1640)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, Vol I, 1951.
- CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, Volume II. Biblioteca Nacional. Divisão de Obras raras e publicações. 1952.

- CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, Vol. III, 1969.
- CORTESÃO, Jaime. *Tratado de Madri. Antecedentes – Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, Volume V. Biblioteca Nacional. Divisão de Obras raras e publicações. 1954.
- CORTESÃO, Jaime. *Antecedentes do Tratado de Madri. Jesuítas e Bandeirantes no Paraguai (1703-1751)*. Manuscritos da Coleção De Angelis, Volume VI. Biblioteca Nacional. Divisão de Obras raras e publicações. 1955⁴⁵⁸.
- CORTESÃO, Jaime. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, Volume VII. Biblioteca Nacional. Divisão de publicações e divulgação. 1969.
- CORTESÃO, Jaime. *História do Brasil nos velhos mapas*. Rio de Janeiro: Tomo II. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. 1957.
- CORTESÃO, Jaime Zuzarte. Alexandre de Gusmão e o *Tratado de Madrid*. Parte I – Tomo II (1735-1753); Parte II – Tomo II Documentos Biográficos; Parte III Antecedentes do Tratado Tomo II; Parte IV Tomo II Negociações; Parte V Execução do Tratado. Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco. Rio de Janeiro. sd.
- CORTESÃO, Jaime Zuzarte. *O Tratado de Madrid*. Coleção Memória Brasileira. Tomo II. Edição fac-similar. Brasília: Senado Federal, 2001, 472 p.
- COSTA, José Eduardo F. Moreira da. *A coroa do Mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*. EdUFMT, Cuiabá. 2006 (Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do ICHS, UFMT, Dezembro de 2004).
- COSTA, José Eduardo F. Moreira da. *O manto do encoberto: territorialização e identidade dos Chiquitano*. Monografia apresentada na UFMT em julho de 2000 e publicado, em parte, na **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFMT**. Cuiabá: vol. 3 n. 2; jul-dez de 2002: 57-78.
- CREQUI-MONTFORT et RIVET, Paul. *Linguistique bolivienne. La langue Saraveka*. **Journal de la Société des Americanistes de Paris**. vol. 10. 1913.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *O futuro da questão indígena*. Série História Cultural. Coleção Documentos, São Paulo: EDUSP. 1993.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX & Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986: 85-108.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosacnaify. 2009.
- D'ORBIGNY, Alcide. *El hombre americano*. Ed. Futuro. Buenos Aires. 1944 [1839].
- D'ORBIGNY, Alcide⁴⁵⁹. *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*. Primeira edição: Buenos Aires: Editorial Futuro, 1945 do Tomo III, capítulo XXIX, Bis.: 1137-1173. Segunda edição em agosto de 2002. Plural Editores (Bolívia). XXIX: Partida a la provincia de Chiquitos. Estada en las misiones del oeste y centro de la provincia de Chiquitos: p. 1255-1294. Santa Ana: p. 1278-1285. XXX Viaje a las misiones del Sur de la provincia de Chiquitos y regreso a las misiones del Centro y Oeste: p. 1295-1338. Tomo IV: Primeira edição: Buenos Aires: Editorial Futuro, 1945. Segunda edição: Monsenhor Carlos Stetter editou "Historia de Chiquitos", uma cópia fiel de algumas partes desta obra em 1990: 1-52. Capítulo XXXII: Generalidades geográficas, históricas y estadísticas sobre la provincia de Chiquitos. De las mejoras industriales y comerciales que se podrían introducir allí. Terceira edição: agosto de 2002. Plural Editores (Bolívia): p. 1361-1424.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. São Paulo. Companhia das Letras. 1993 (Tradução Heloisa Jahn).
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. In **Etnografias Contemporáneas** 1 (1) abril de 2005.

⁴⁵⁸ As citações deste volume foram revisadas com cuidado para que estejam conforme a publicação, pois percebo que existe uma mistura da língua espanhola com a portuguesa própria da edição destes textos por Cortesão. As versões transcritas pelo Padre Arnaldo Bruxel (in memóriam) no IAP possuem sensíveis diferenças.

⁴⁵⁹ Alcide D'Orbigny: "Caballero de la Orden Real de la Legión de Honor. Vice-presidente de la sociedad Geológica de Francia, etc".

- DEZERT, G. Desdevises du. *Les Missons des Mojos et des Chiquitos de 1767 a 1808*. *Revue Hispanique*, New York, 1918.
- DOSSE, François. *A história em migalhas. Dos Annales à Nova História*. Unicamp. 1994.
- DOUGLAS, Mary. As instituições conferem identidade In: *Como as instituições pensam*. Editora da USP, 2007.
- DURÁN, Juan Guillermo. *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*. Estudio preliminar, textos, notas. Buenos Aires, Universidad Católica de Argentina. 1982.
- DURÁN, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, I e II. Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica de Argentina. 1991.
- EBERLEIN, Baldomero. *Onomatología corográfica del departamento de Santa Cruz*. Santa Cruz de la Sierra. Academia Cruceña de Letras, USPA. vol. 47/1. 2001 [1915].
- ECKERT, Cornélia et ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia da duração: estudos de memória coletiva. In: BERND, Zilá et al. (Org.) *Memória e cultura: perspectivas transdisciplinares*. Canoas: Unilasalle, 2009.
- ECKERT, Cornélia et ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2005.
- EGAÑA, Antonio. *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 256. La Editorial Católica, 1966.
- ELIAS, Norbert. "O uso da faca à mesa"; "Do uso do garfo à mesa". In ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Vol. 1. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1994: 129-135.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1994b.
- ELIAS, Norbert. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, (Posfácio à edição Alemã). 2000: 199-213.
- FALKINGER, Sieglinde. *Anauxti Jesucristo Mariaboka. Manual de Sermones*. Santa Cruz de la Sierra. APAC, 2010.
- FALKINGER, Sieglinde. *Diferencias entre el lenguaje de hombres y mujeres en Chiquitano (besiro)*. In: Current Studies on South American Languages. Contribuciones seleccionadas del 50 Congreso Internacional de Americanistas en Varsovia y del Taller Spinoza de Lenguas Amerindias en Leiden, 2000. The Netherlands. 2002a.
- FALKINGER, Sieglinde. *El lenguaje femenino y masculino en idioma Chiquitano (besiro)*. Instituto para América Latina, Austria. **Revista Lengua** 13. La Paz, 2002b: 117-151.
- FALKINGER, Sieglinde. Porque somos cristianos no somos salvajes. In: RONDON, Victor. *Mujeres, negros y niños en la musica y sociedad colonial iberoamericana*. IV Festival Internacional de Música Renascentista y Barroca Americana "Misiones de Chiquitos". Santa Cruz. 2002.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- FAWCETT, Percy Harrison. *Através de la Selva Amazónica. Adaptación de Brian Fawcett de los manuscritos, cartas y memorias de su padre*. Santiago de Chile e Madrid: Ed. Zig-Zag Rodas. 1974 [1953].
- FAWCETT, Percy Harrison. *Expedición Fawcett*. Santa Cruz: El Deber, Academia Cruceña de Letras, vol. 44/1-15. 1995 [1911].
- FELDMAN-BIANCO, Bela. A família na diáspora e a diáspora na família. In HOLLANDA, Heloísa Buarque de. et CAPELATO M. H. Rolim (Org.) *Relações de Gênero e diversidades culturais na América*. 1ª ed. v. 9. São Paulo: EDUSP e Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1999: 253-273.
- FELLNER, Stefan. Numerus Sonorus. Proporcionalidad Musical en la Arqitetura de Chiquitos. In: QUEREJAZU, Pedro (Org.). *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundacion BHN. Línea Editorial La Papelera S.A., 1995 (Resumo da tese doutoral em Arqitetura, Berlin, 1993).
- FERNANDES, Mariana Balen. *Ritual do Maçambique: Religiosidade e Atualização da Identidade Étnica*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2004.
- FERNANDES, Suelme Evangelista. *O Forte do Príncipe da Beira e a Fronteira Noroeste da América Portuguesa (1776-1796)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História para obtenção do título de Mestre em História. Cuiabá, UFMT. 2003.
- FERNANDES, Suelme Evangelista. O imaginário da fronteira no Guaporé lusitano no século XVIII. In MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Mato Grosso Português: Ensaio de Antropologia e Histórica*. **Série Ensaio Antropológicos** 6. EdUFMT. 2002: 41-66.
- FERNÁNDEZ, Hernando Sanabria. *Cristobal de Mendoza. Un misionero cruceño en tierras guaraníicas*. Santa Cruz de la Sierra, 1947.
- FERNÁNDEZ, Hernando Sanabria. *En busca de El Dorado*. La Paz: Juventud, 1988.

- FERNÁNDEZ, Juan Patricio. *Relación historial de las misiones de los índios que se llaman chiquitos*, Madrid, Edición Nueva Asunción, 1896, 2 tomos [1726].
- FERREIRA, Joaquim Alves. *Notícia Sobre os Índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos índios da então Província. IHGMT*. 2001.
- FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina (Orgs.) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. 1996.
- FISCHERMANN, Bernard. Historia chiquitana en la segunda mitad del siglo XIX. In: CORREA, L. *Santa Cruz en el Siglo XIX*. Santa Cruz de la Sierra. Editorial Universitaria. 1997: 75-86.
- FONSECA, João Serveriano da. *Viagem ao redor do Brasil – 1875 a 1878*. Volume 2. Villa Bella, Cidade de Matto-Grosso. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C 1881.
- FONSECA, José Gonçalves da. *Notícia da Situação de Mato-Grosso e Cuyabá: Estado de umas e outras minas e novos descobrimentos de ouro e diamantes. RIHGB*, Tomo XXIX, Primeira Parte, 1866: 352-390. (Manuscrito pelo conselheiro do IHGMT, Joaquim Maria Nascente de Azambuja, 1860: 48).
- FREYER, Bärbel. *Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*.
- FRIEDLANDER. Uma tradição chiquitana. In GRANDO, Beleni S. *Cultura e Dança em Mato Grosso*. Ed. Unemat. 2005: 56-60.
- FURLONG, Guillermo. *Cartografía jesuítica del Rio de La Plata*. Buenos Aires: Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas. Facultad de Filosofía y Letras. 1936 (Reprodução digital de Artur Barcelos. O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. Tese de Doutorado. PPGH – PUCRS. Porto Alegre. 2006).
- FURLONG, Guillermo. *Domingo Muriel, S.J. y su Relación de las Misiones (1766)*. Buenos Aires, Librería del Plata, 1955.
- FURLONG, Guillermo. *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses. 1700-1850*. Buenos Aires: I-IV, I Guaranía, II-III, Librería del Plata, IV Libreira Huemul, 1953-1975.
- FURLONG, Guillermo. *José Cardiel, S.J. y su Carta - Relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.
- GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: Sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2000.
- GALIBERT, Luiz Marie. *Indiens dans l'Amérique du Sud: Chiquitos e Parecis. Albi. 1926*. in BIENNÈS, D. Máximo. *Uma igreja na fronteira*. Diocese de São Luiz de Cáceres, MT. São Paulo. Loyola. 1987.
- GALLOIS, Dominique T. *Arte iconográfica Waiãpi*. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo indígena*. São Paulo, Studio Nobel / Edusp / Fapesp, 1992: 209-230.
- GÁLVEZ, María José Díez. *Los bienes muebles de Chiquitos. Fuentes para el conocimiento de una sociedad*. 2006.
- GANDÍA, Enrique de. *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva república en sud América*. Buenos Aires. Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso. 1935 (Anexo II 637, 3, 25 Biblioteca Nacional).
- GANDÍA, Enrique de. *Historia del Gran Chaco*. Madrid: Sociedade General Española de Librería. 1929.
- GARCIA, João Carlos (Org.). *A mais dilatada vista do mundo*. Inventário da Coleção cartográfica da Casa da Ínsua. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. 466 p.
- GARRETT, Ana María Lema. *Chiquitos, Velasco y Ñufla de Chávez, 1880-1940: Lineamientos para el estudio de las provincias chiquitanas en su transición hacia la modernidad*. In: *La voz de los chiquitanos. Historias de comunidades de la provincia Velasco*. Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial APAC. 2006.
- GARRETT, Ana María Lema. *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX*. Santa Cruz de la Sierra: Colección Ciencias Sociales 14. U-Pieb; El País, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S. A., 1989 [LTC. 1978].
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*, Zahar Ed. 2001.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. 8ª edição. Vozes, 2006.
- GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In COOTE, Jeremy & SHELTON, Anthony (editores). *Anthropology: art and aesthetics*. Oxford, Clarendon Press, 1992: 40-63.
- GINZBURG, Carlo. "Prefácio à Edição italiana" e "Cultura Dominante e Cultura Subalterna". In: *O Queijo e os Vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987: 15-34 e 230-231.

- GINZBURG, Carlo. Sinais. Raízes de um Paradigma Indiciário. In: *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989: 143-179.
- GINZBURG, Carlo. Tusítala e seu Leitor Polonês. In: *Nenhuma Ilha é uma Ilha*. São Paulo, Cia das Letras, 2004: 91-113.
- GOVERS, C. & VERMEULEN, Hans. Introdução. In: *Antropologia da etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries*. Lisboa, Edições Fim de século. 2003: 09-18.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. in **Cadernos de campo**. Ano 15. PPGAS / USP. Janeiro – Dezembro 2006.
- GREENFELD, Liah. *Nationalism and the mind*. in **Nations and Nationalism** vol. 11, n. 3, 2005: 325-341.
- GRONDONA, José Esteban. *Descripción Sinóptica de la Provincia de Chiquitos*. Sucre. **Revista de la Universidad de San Francisco Javier**. Vol. XI. 1942.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- GUTIÉRREZ, Mario Arrien. *Sistemas de Subsistencia y Cosmovisión de los Chiquitanos*. Canadian Lutheran World Relief. Gráfica Sirena. 2007.
- HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. in CASTRO, Iná Elias de & GOMES, Paulo C. da Costa & CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.) *Geografia: conceitos e temas*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001: 165-205.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo. Vértice: 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª Ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2005.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? in SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Vozes, 8ª Edição. 2008.
- HANKE, W. *Un Viaje por Chiquitos*. **Revista Geográfica Americana**. Buenos Aires, XXXI. 1949.
- HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chaves da antropologia transnacional*. In: **Mana** 3(1), 1997: 7-39.
- HERNÁNDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, I-II*: Barcelona, Gustavo Gili, 1913.
- HERZLICH, Claudine. *A Problemática da Representação Social e sua Utilidade no Campo da Doença*. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 1991: 23-3615 et (Suplemento): 57-70, 2005 (Tradução por Marilena Corrêa e revisão de Maria Andréa Loyola).
- HIGA, Tereza Cristina de Souza. *Políticas Regionais: Produção do espaço e alterações de unidades de Paisagens na Amazônia Mato-grossense*. **Revista Mato-grossense de Geografia**. Departamento de Geografia. Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, nº 04/05, 2000-2001: 61-78.
- HILL, Jonathan (org.) *History, Power and identity. Etnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City. University of Iowa Press. 1996: 1-19.
- HOBBSBAWM, Eric. "Introdução: a invenção das tradições" e "A Produção em Massa das Tradições: Europa 1879 a 1914". In: Eric Hobsbawm e Terence Ranger (orgs). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984: 9-23 e 271-316.
- HOFFMANN, Werner. *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Conicet. 1979.
- HOFFMANN, Werner. *Vida y obra del P. Martin Schmid S. J. (1694-1772)*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 1981.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- HOLLING, C. S. *Resilience and stability of ecological systems*. **Annual Review of Ecology and Systematics**, 4: 1-23. 1973.
- HUSEBY, Gerardo; RUIZ, Irma et WAISMAN, Leonardo. *Un Panorama de la Música en Chiquitos*. In: QUEREJAZU, 1995.
- IBÁÑEZ, Jesús. *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*. Santiago: Amerinda, 1991.
- ITURRALDE, Diego A. Reclamo y reconocimiento del derecho indígena en América Latina: logros, límites y perspectivas. *Revista do IIDH*. 2005.
- JANUÁRIO, Elias Renato da Silva. *Caminhos da Fronteira*. Cáceres, UNEMAT. 2004.

- JARDIM, Denise F. & PETERS, Roberta. *Os casamentos árabes: a recriação de tradições entre imigrantes palestinos do Sul do Brasil*. In: **Revista Anos 90**. Porto Alegre, vol. 12. n. 21-22, jan-dez de 2005.
- JARDIM, Denise F. (org). *Cartografias da Imigração: Interculturalidade e Políticas Públicas*. Editora da Universidade/NACI/Pronex Fapergs/CNPq, 2007.
- JARDIM, Denise F. *Palestinos no Extremo Sul do Brasil: Identidade étnica e os Mecanismos Sociais de Produção da Etnicidade*. Chui/RS. Rio de Janeiro, PPGAS/MN, 2001 (tese de doutorado).
- JULIEN, Catherine. *Desde el Oriente: Documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Documentos enviados por email em 2010. Publicação?
- JULIEN, Catherine. *La descripción de la población del oriente boliviano em el siglo XVI*. Actes & Memoires 11. Ed. El País. 2006.
- JUSTINIANO, Oscar Tonelli. *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra. Editorial El País. 2004.
- JUSTINIANO, Oscar Tonelli. *Santa Ana. La Cenicienta Chiquitana. Historia, arqueología, leyendas y restauraciones*. Santa Cruz de la Sierra. Editorial El País. 2006.
- KREKELER, Birgit. *Historia de los Chiquitanos*. Serie Pueblos Indígenas de las tierras bajas de Bolivia. APCOB, Santa Cruz. [1984].
- KÜHNE, Eckart. *Catálogo de los manuscritos antiguos en Chiquitano y Zamuco*, D 2. Publicado?
- KÜHNE, Eckart. *El álbum de Melchor María Mercado, las iglesias de Mojos y Chiquitos y el marco del Jaurú*. Cuarto Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, 22-25 junio 2006: 231-247.
- KÜHNE, Eckart. *Las Misiones Jesuíticas de Bolivia. Martin Schmid, 1694-1772. Misionero, músico y arquitecto entre los Chiquitanos*. Santa Cruz de la Sierra. Imprenta Sirena. 1996.
- KÜHNE, Eckart. *Semana Santa y fiesta patronal en San José de Chiquitos. Topografía de ritos y esquema urbanístico*. In: STRACK, P. *Frente a Dios y los pozocas: Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas en Chiquitos desde la conquista hasta el presente a través de documentos históricos sobre fiesta patronal y Semana Santa*. Bielefeld. Verlag fuer Regionalgeschichte. 1992:138-141.
- KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Edusc. 2002.
- KUPER, Adam. *Nomes e partes: as categorias antropológicas na África do Sul*. In: L'ESTOLE, Benoît de, NEIBURG, Federico e SIGAUD Lygia (orgs). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002: 39-60.
- KYMLICKA, Will et NORMAN, Wayne. *Citizenship in diverse societies*. Oxford University Press, 2000.
- KYMLICKA, Will. *Cidadania Multicultural. Uma teoria liberal dos direitos minoritários*. Editorial Paidós, 1995.
- LABRADOR, José Sánchez. *Noticia de las Misiones de los Indios Chiquitos*. In: *El Paraguay Católico*, I: 75-88. Buenos Aires, 1910 [1766].
- LACROIX, Laurent. *Estrategias políticas de las organizaciones indígenas en el norte chiquitano (1994-2003)*. 2005: 109-134.
- LAGROU, Elsje Maria. *O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?* In **Mana**, 8(1): 29-61, 2002.
- LASK, Tomke. *Imigração Brasileira no Japão: o mito da volta e a preservação da identidade*. Porto Alegre: PPGAS, **Horizontes Antropológicos**, Ano 6, n. 14, 2000: 71-92.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed. 34. 1994.
- LATOUR, Bruno. *O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?* **Horizontes Antropológicos**, ano 14, n. 29. 2008: 111-150.
- LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. Martins Fontes. 1998: 32-84.
- LEAL, João. *Saudade, la construction d'un symbole. Caractère national et identité nationale*. **Ethnologie Française** vol. 29, n° 2, 1999: 177-189.
- LEONE, Mark P. & LITTLE, Bárbara J. *Artifacts as expressions of society and culture: subversive genealogy and the value of history*. In LUBAR, Steven & KINGERY, W. David. (editores). *History from thing: essays on material culture*. Washington/London, Smithsonian Institution Press, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 2ª Edição. Papyrus Editora. 1997[1966].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Olhares sobre os objetos*. In LÉVI-STRAUSS. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. p. 119-140; 147 e 148.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005. Capítulo 4 – O arco e o remo (p. 169 a 218) e Epílogo (p. 367 a 386).
- LIMA, Major José F. *Índios do Brasil*, Companhia Editora Nacional. Coleção Brasileira. Vol. 163. 1939.
- LITTLE, Paul Elliot. *Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico*. **Horizontes Antropológicos** 25. jan./jun. 2006: 85-103.
- LOBO, Eulália. *Caminhos de Chiquitos às missões Guaranis de 1690-1718*. Coleção Revista de História XX. São Paulo, 1960.
- LÖFGREN, Orvar. *The Nationalization of Culture*. Ethnologia Europea. **Journal of European Ethnology** vol. 19, nº 1, 1989: 5-24.
- LÖFGREN, Orvar. The Disappearance and Return of the National: The Swedish Experience 1950-2000. In: ANTONEN, Perti J. *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*. Botkyrka, Suécia, Multicultural Centre, 2000: 230-252.
- LOPES DA SILVA, Aracy & FARIAS, A. T. P. *Pintura corporal e sociedade: os 'partidos' Xerente*. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo indígena*. São Paulo, Studio Nobel/Edusp/Fapesp, 1992. p. 89-116.
- LOPES, Ana Paula de Oliveira. A fronteira Oeste: o desconhecido território lusitano. In: MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Mato Grosso Português: Ensaios de Antropologia e Histórica*. **Série Ensaios Antropológicos** 6. EdUFMT. 2002: 121-127.
- LOPES, José Sérgio Leite. *Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação*. **Horizontes Antropológicos** 25. Jan. / Jun. 2006: 31-64.
- MACHADO, Igor José de Reno. (org) *Um Mar de Identidades. A imigração brasileira em Portugal*. São Paulo, EDUFSCAR, 2006.
- MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Que história é essa? Que barulho é esse? Uma introdução ao debate sobre a Antropologia Histórica e a História Cultural*. In: *Mato Grosso Português: Ensaios de Antropologia e Histórica*. **Série Ensaios Antropológicos**, 6. EdUFMT. 2002: 13-40.
- MACHICADO, Humberto Vásquez. *Para uma História de los Limites entre Bolívia y el Brasil*. La Paz. Lib. Ed. Juventud. 1990.
- MAFFESOLI, Michel. *Comunidade de destino*. **Horizontes Antropológicos** 25. jan. / jun. 2006: 273-283.
- MAGGIE, Yvonne. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia": as categorias cor e raça na cultura Brasileira. In: *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, CCB, 1996: 225-234.
- MALDI, Denise. *Vistoria na Fazenda Nacional de Casalvasco*. FUNAI, Administração Regional de Cuiabá. Ordem de Serviço nº 134, 1995. 19 p.
- MANIZER, G. G. *A expedição do Acadêmico G. I. Langsdorff ao Brasil (1821-1828)*. Brasileira, vol. 329. 1967.
- MARCUS, G. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisito para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial*. São Paulo. **Revista de Antropologia**, 1991, v.34.
- MATIENZO, W. Javier. *El colegio jesuita de Tarija y las misiones de Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra: Festival Internacional de Música. 2000: 181-209.
- MATIENZO, W. Javier, CHARUPÁ, Roberto Tomichá, COMBÈS, Isabelle, PAGE, Carlo. *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús*. Instituto Latinoamericano de Misionología. UCB. 2011.
- MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. Paris, Édition de Minuit. 1974.
- MAWE, John. *Descrição Geográfica da Capitania de Mato Grosso* in: *Viagens ao interior do Brasil*. Edusp. 1978 [1812].
- McCRACKEN, Grant. *Manufatura e movimento de significado no mundo dos bens*. In: *Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003: 99-120.
- McCRACKEN, Grant. *Vestuário como linguagem: uma lição objetiva no estudo das propriedades expressivas da cultura material*. In McCRACKEN, *Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo*. Rio de Janeiro, MAUAD, 2003: 83-98.
- MEDRANO, Lilia Inês Zanotti de. *Moxos: uma missão de fronteiras (1768-1793)*. In: MONTEIRO. *Confronto de culturas: conquistas, resistência, transformação*. 1997.
- MEIRELES, Denise Maldí. *A teia da memória*. Cuiabá. EdUFMT. 1993.

- MEIRELES, Denise Maldí. *De confederados a Bárbaros: A representação da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVIII e XIX*. São Paulo, **Revista de Antropologia da USP**, vol. 40 nº 2, 1997.
- MEIRELES, Denise Maldí. *Guardiães da fronteira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.
- MENACHO, Antonio. *Por tierras de Chiquitos. Los Jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18*. San Javier. Bolivia, 1991.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Rios Guaporé e Paraguai: primeiras fronteiras definitivas do Brasil*. 1985.
- MERCADO, Melchor María. *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. Edición e introducción de Gunnar Mendoza. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. 1991.
- MERKLEN, Denis. *Sufrir lejos, quedarse juntos. El exilio de los uruguayos en Francia*. In: **Anuario de estudios Americanos**. Vol. 64 n. 1 enero-junio, 2007: 63-86.
- MÉTRAUX, Alfred. "Jesuit Missions in South America" e "The native tribes of eastern Bolivia and Western Matto Grosso" In: STEWARD, J. *Handbook of South American Indians*. vol. 5. The Comparative Ethnology of South American Indians. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington: Government Printing Office, [1942] 1949.
- MILLER, Daniel. *Consumo como cultura material*. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 33-63, jul.-dez. 2007.
- MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2007 (Tese de doutorado).
- MINCHIN, J. B. *Eastern Bolivia and the Gran Chaco*. Proceedings of the Royal Geographical Society. 1881, vol. 3.
- MONTOYA, Ruiz de. *Conquista espiritual del Paraguay*. Madrid, 1985 [1639].
- MORDO, Carlos. *El cesto y el arco: metáforas de la estética mbyá-guarani*. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos / Universidad Católica, 2000.
- MORENO, Alcides P. et SALAS, Virgilio Suárez. *Chiquitos: historia de una utopía*. Bolivia: Sirena. 1992. 332 p.
- MORENO, Alcides Parejas. *Historia del oriente boliviano Siglos XVI y XVII*. Santa Cruz; Universidad Gabriel René-Moreno; 1979. 150 p. Contenido: 1.Generalidades sobre el área 2. Los llanos de Moxos 3. La Chiquitania 4. La cordillera: Chiriguano y otros 5. Noticias prehispánicas y primeras penetraciones españolas 6. La creación de la gobernación 7. El oriente boliviano durante el siglo XVII 8. La economía del área 9. Organización social 10. Organización administrativa 11. Definición del oriente boliviano como área cultural y planteamiento de su problemática.
- MORENO, Alcides Parejas. *La cultura Chiquitana. Ensayos y artículos*. 2007. 163 p.
- MORGAN, L. H. *A sociedade Primitiva*. Portugal, Ed. Presença. 1973.
- MORIN, Edgar. *El método: tomo V: La humanidad de la humanidad: la identidad humana*. Madrid: Cátedra-Teorema, 2003.
- MOURA, Antonio Rolim de. *Correspondências*. Cuiabá. Imprensa universitária. UFMT. 1982 (carta ao Sr. Diogo de Mendonça da Corte Real, em 28 de maio de 1752).
- MUNN, N. D. *Walbiri Iconography: graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*. Londres: Cornell University Press, 1973.
- NAGATA, J. *What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society*. **American Ethnologist** 1(2), 1974: 331-350.
- NASCIMENTO, Paulo César. *Dilemas do Nacionalismo*. **BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais** nº 56. São Paulo, 2003: 33-53.
- NAWROT, Piotr. *Indígenas y cultura musical en las reducciones jesuíticas*. Santa Cruz de la Sierra. Fondo editorial APC. 2002.
- NAWROT, Piotr. *Música de Vísperas en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. *Obras de Domenico Zipoli y maestros jesuitas e indígenas anônimos*. Santa Cruz de la Sierra.
- NEVES, Luis Felipe Baeta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. 175 p.
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de Marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil*. São Paulo. Trabalho apresentado no XXXI Congresso Internacional de Americanistas, 1954: 67-93.
- NORDENSKIÖLD, Erland. *Exploraciones y aventuras en Sudamérica Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz. Diários reeditados pela APCOB. 2001 [1924]. 438 p.

- NORDENSKIÖLD, Erland. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz. Diários reeditados pela APCOB. 2002 [1912]. 312 p.
- NORDENSKIÖLD, Erland. *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz. Diários reeditados pela APCOB. 2003 [1908; 1922]. 239 p.
- NOVAES, S. C. *Jogos de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1985.
- OBEYESEKERE, G. *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*. Chicago University Press. 1997.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.) *Uma etnologia dos "índios misturados?" Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Rio de Janeiro, Contra-Capa, **Mana**. vol. 4, nº 1, abril de 1998: 47-77.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Entrando e saindo da "mistura": os índios nos censos nacionais*. In: *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999: 124-154.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Fronteiras étnicas e identidades emergentes*. In: *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995 / ISA – Instituto Socioambiental*, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A crise do indigenismo*. Campinas. Ed. Unicamp. 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico*. São Paulo **Estudos Avançados** v. 4 n. 10, 2000: 213-230.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da Identidade*. SP, Unesp / Brasília, Paralelo 15, 2006 (especialmente o capítulo I: Identidade étnica e a moral do reconhecimento: 19 a 57).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. et BAINES, Stephen (Org.) *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Coleção Américas. Ed. Universidade de Brasília, 2005.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. **Revista de Antropologia**. USP. vol. 39 (1), 1995: 13-37.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- OLIVEN, Ruben George. *Nação e Tradição na Virada do Milênio*. In: *A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis, Vozes, 2006: 17-37.
- OSSIO, Alejandro Almaraz. *Reglamento de la Ley Inra: análisis, evolución y normas vigentes*. **Revista de Debate Jurídico y Social**. Separata. Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social. Santa Cruz de la Sierra: Imprenta Rey León, 2003. 57 p.
- PACINI, Aloir. *Nós na cidade, índios em contexto urbano*. In: Joanoni Neto, Vitale (Org.) *Política, Ambiente e Diversidade Cultural*. VI Seminário do ICHS. EdUFMT. 2007a: 233-250.
- PACINI, Aloir. *Fronteras de identidad*. In: *Repensando el mestizaje*. Anales de la XXIII Reunión Anual de Etnología. Tomo II. MUSEF. 2009b: 49-62.
- PACINI, Aloir. *Vivir bien con agua y música en la tierra*. Expositor na XXIV Reunión Anual de Etnología: *Vivir bien ¿Una nueva vía de desarrollo plurinacional?* MUSEF. 23 a 27/08/2010. Tomo II 2011: 271-288.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Passo a mostrar as temáticas chiquitanas abordadas por mim em Seminários e outros eventos que não possuem publicações impressas:

- A) **Bateu a caixa, o bugre pula!** Comunicação em Grupo de Trabalho que foi uma forma de chamar a atenção para as tensões na fronteira entre Brasil e Bolívia provenientes do processo de afirmação étnica e de recuperação dos territórios tradicionais pelo povo indígena Chiquitano. Participação na 25ª RBA – Reunião Brasileira de Antropologia, de 11 a 14 de junho de 2006a, em Goiânia – GO.
- B) **Uma rede Chiquitano de aldeias na fronteira** comunicação no eixo 06: Fronteiras sul-americanas: identidades, contrastes e dinâmica regional, e coordenação da mesa. II Seminário Internacional de estudos regionais sul-americanos: contrastes socioterritoriais e perspectivas de integração regional. 23 a 28 de outubro de 2006b.
- C) **Identidades Chiquitanas na fronteira Brasil/Bolívia**. Palestra no 1º Seminário de afirmação dos povos Chiquitanos, em Cáceres, dia 11 de novembro de 2006c às 10:15 horas na plenária temática com o mesmo título (cf. Porantim, ano XXVII, n. 291, dezembro de 2006: capa e p. 8-9).
- D) **Nós na cidade, índios em contexto urbano**. Fala na Mesa Redonda *Índios em Contexto Urbano* com os professores Dr. Sidnei C. Peres (UFF), a Dra. Carmen L. Silva (UFMT) sob a coordenação da professora Dra. Juliana Braz Dias (UFMT) VI SEMINÁRIO DO ICHS: Dia 16/11/2006 às 10 horas. (artigo publicado in: Joanoni Neto, Vitale (Org.) *Política, Ambiente e Diversidade*

- PEIRANO, Mariza G. S. *A favor da etnografia. Série Antropologia*, 130. Brasília, 1992.
- PENTEADO, Yara Maria Brum. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina*. (Dissertação de Mestrado, Brasília, Maio de 1980)
- PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo no Baixo Rio Negro*. (Tese de Doutorado) UNICAMP. 2003.
- PODGORNY, Irina. *Los viajes en Bolivia de la Comisión Científica médico-quirúrgica italiana*. Fundación Nova. 2011.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Editora Unesp. 1988: 55-122.
- PÓVOAS, Lenine C. *História Geral de Mato Grosso*. Vol. I. Cuiabá. 1995.
- QUEREJAZU, Pedro (Org.). *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN. Línea Editorial La Papelera S. A., 1995, 550 p.
- RADDING, Cynthia. *Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre: FCBCB – Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. 2005.
- RAMOS, Jair de Souza. *O poder de domar do fraco: construção de autoridade pública e técnicas de poder tutelar nas políticas de imigração e colonização do serviço de povoamento do solo nacional do Brasil*. In: **Horizontes Antropológicos** n. 19. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2003: 15-48.
- RAPPAPORT, Roy A. Natureza, cultura e antropologia ecológica. In: SHAPIRO, H. *Homem, cultura e sociedade*. São Paulo. Martins Fontes, 1982: 251-282.
- REIS, Rosana & SALES, Teresa. *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo, Editempo Editorial, 1999.
- RENÉ-MORENO, Gabriel. *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz, Librería Editorial Juventud, 1973 [1888].
- RESTREPO, Eduardo. *Políticas de la alteridad: Etnicización de "comunidad negra" en el Pacífico sur colombiano*. In: **The Journal of latin American anthropology**. 7(2), 2002: 35-59.
- RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural. Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro*. Cia das Letras 2000 [1968].
- RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. A tríplice mimese. In: Tomo I, Campinas, Papirus, 1994: 85-131.

Cultural. VI Seminário do ICHS. EdUFMT. 2007a: 233-250). E coordenação dos trabalhos no GT 03 Índios em Contexto Urbano: História, Memória e Relações com a Cidade.

- E) **O território tradicional Chiquitano**. Coordenação da mesa redonda. Dia 18 de abril de 2007. Semana dos Povos Indígenas 2007 do Museu Rondon – UFMT: informe a respeito da pesquisa relacionada aos Chiquitanos na cidade no dia 17 de abril de 2007 antes da temática da presença dos trabalhadores e estudantes indígenas em Cuiabá com a presença de um Chiquitano aposentado. Mesmo tema apresentado em Porto Esperidião no dia 22/04/2007 (cf. Porantim, ano XXVIII, n. 295, Maio de 2007b: 12).
- F) **Indigenismo na fronteira**. Apresentação no GT 08 "Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas". Participação na VII RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul, (23 e 26 de julho de 2007c).
- G) **Territorialização, identidade e etnicidade chiquitana na fronteira (Brasil-Bolívia)**. Ponencia no 1º Congresso Internacional Chiquitano. La Misión Jesuita en Territorios de Frontera en América. 22-24/05/2008a.
- H) **Os Chiquitanos na Fronteira**. Apresentação do trabalho no Grupo de Trabalho 34: Povos indígenas: Dinâmica Territorial e contextos urbanos. 26ª RBA. Porto Seguro. 1º a 4 de junho de 2008b.
- I) **Territorialização, identidade e etnicidade Chiquitana na fronteira (Brasil-Bolívia)**. Apresentação do projeto de doutorado no Seminário NIT sobre Territorialidade Indígena. Debatedoras: prof. Denise Jardim (UFRGS) e Jane Beltrão (UFPA). 13/06/2008c.
- J) **Água tem dono que protege**. Exposição na VIII Reunión de Antropología del Mercosur. *Diversidad y Poder en América Latina*. Buenos Aires. 29/09 a 02/10/2009a.
- L) **Fronteras de identidad**. In: Repensando el mestizaje. Anales de la XXIII Reunión Anual de Etnología. Publicação impressa e digital no Tomo II. MUSEF. 2009b; publicação impressa em 2010: 49-62.
- M) **Formação Territorial dos Chiquitanos**. Palestra na 1ª Semana dos Povos Indígenas realizada pela Secretaria de Esporte, Cultura e Lazer e Divisão do Museu Histórico de Cáceres, MT. 13/04/20010a.
- N) **Diversidade nos territórios**. Conferência no VI Encontro da Rede Mato-Grossense de Educação Ambiental – Territórios e Identidades. 06-08/10/2010c.
- O) **Vivir bien con agua y música en la tierra**. In: Vivir bien ¿Una nueva vía de desarrollo plurinacional? Anales de la XXIV Reunión Anual de Etnología. Tomo II. MUSEF. 2010d; Publicação impressa e digital no tomo II, 2011: 271-288.
- P) **Mapas da Fronteira**. Apresentação do trabalho no Simpósio Temático Territorialidad y Conflicto: Tierra, Frontera y Identidad. Carga horária total de 50 horas. XIII Jornadas Internacionales sobre as Missões Jesuíticas na UFGD. 03/09/2010e. (publicação impressa do resumo em 2010: 52-3; e texto completo no prelo para 2012).
- Q) **Camino misional en Chiquitos**. Exposição na XXV Reunión Anual de Etnología / Apresentação de *paper* na Primera Reunión Anual de Etnología de las tierras bajas de Bolivia em Santa Cruz de la Sierra (27/10/2011; no prelo).

- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo, Loyola: 2000.
- RIESTER, Jürgen. Camba y Paico: La integración de los indígenas de oriente boliviano. In: *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo. 1976.
- RIESTER, Jürgen. *El habla popular del Oriente boliviano: el Chiquito*. **Revista de Antropología** (Separata do vol. 15 e 16) 1967-8: 171-196.
- RIESTER, Jürgen. *Inventario de la cultura intangible del pueblo Chiquitano. Ficha n. 900 e 918*. Santa Cruz de la Sierra, 2005.
- RIESTER, Jürgen. *Julian Knogler S.J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien*. Archivum Historicum Societatis Iesu. Extractum e vol. XXXIX. Roma; s. e.; 1970. 62 p. APCOB: F-1588. O informe do Padre Knogler traz material etnológico que auxilia a compreender os Chiquitanos atualmente: "relata las formaciones sociales, el comportamiento de orden económico, la religión, el baile, la música y otros puntos de la cultura chiquita en la época anterior a la misión".
- RIESTER, Jürgen. Los Chiquitanos. In: *En busca de la Loma Santa*. La Paz – Cochabamba. Editorial Los Amigos del Libro. 1976: 121-184.
- RIESTER, Jürgen. *Ueberlieferung und Wandel in der Religion der Chiquitanos*. Actas del Congreso Internacional de Americanistas de 1968 en Stuttgart-München, vol. III 1971: 65-75.
- RIESTER, Jürgen. *Zúbaka - La Chiquitania: visión antropológica de una región en desarrollo*, Tomo I. La Paz – Cochabamba. Editorial Los Amigos del Libro: 1986.
- RIESTER, Jürgen; RIVERO, Antonio et ZOLEZZI, Graciela. *Análisis de la Situación Indígena en el Bosque Chiquitano*. APCOB. Santa Cruz de la Sierra, abril de 2001.
- RIESTER, Jürgen et ZOLEZZI, Graciela. *Cantare a mi gente. Canto y poesía de los Ayoreode*. APCOB. Santa Cruz de la Sierra, 1999.
- RÍOS, Francisco Ther. Complejidad territorial y sustentabilidad: notas para una epistemología de los estudios territoriales. **Horizontes Antropológicos** 25. jan./jun. 2006: 105-115.
- ROCA, José Luis. *Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano (Siglos XVI-XX)*. Cotac. 2001.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré⁴⁶¹. *El campesino chiquitano de ayer y hoy*. In: Ruiz. 1993: 147-165.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *El Sermón del Martes de Carnaval en Betania*. sd 3 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *El sermón de los tres días de carnaval*. 15/12/93. 4 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *El carnaval en Santa Rosa de la Roca*. 16/10/93. 3 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *La Lengua Chiquitana, nuestra lengua*. 29/10/93. 5 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *La Navidad Indígena en Santa Rosa de la Roca de los años 1936-1956*. 05/12/93. 5 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *La Fiesta de la Candelaria o de las Candelas (2 de febrero) hoy fiesta de 'la Presentación del Señor*. 2 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *El matrimonio indígena en Santa Rosa de Roca*. 21/10/93. 1 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *El sermón del día de los Reyes Magos de Oriente*. 19/12/93. 2 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *El sermón en la fiesta de San Juan Bautista*. 21/12/93. 2 p.
- RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. *Los posoka*. 1 p.
- ROJAS, Rosendo. *Informe del Prefecto y comandante general en la gestión de 1904*. Santa Cruz, Imprenta de la Ley. 1905.
- ROMANO, Jorge Osvaldo. *Indios Proletarios en Manaus. El caso de los Sateré-Mawé ciudadanos*. UnB, 1982 (Dissertación de Maestría em Antropología).
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Reconhecimento de Cáceres à cidade de Mato-grosso – exploração dos rios Guaporé, Jauru, Sepotuba e Paraguai. Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas no Estado de Mato-Grosso, apresentado às autoridades do Ministério da Guerra*. Ministério da Agricultura. CNPI. Publicação Nº 69-70. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.
- RONDON, Major Frederico. *Na Rondônia Ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1938.
- ROQUETTE-PINTO, E, *Rondônia*. 4ª. Edição. Companhia Editora Nacional. Coleção Brasileira, vol. 39. 1938.

⁴⁶¹ Trata-se de um presbítero de origem chiquitana que em Santa Rosa encontrou-se com o *Maestro de Capilla* Marcelino Putaré (65 anos), em 1993, e ali ajudou a traduzir e a datilografar os sermões chiquitanos.

- ROSA, Carlos Alberto. *Confidências na parte mais central da América do Sul*, In: **Revista do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso**, Vol. 1, Júlio / Dez. de 2000.
- ROSA, João Guimarães, *Uns Índios (sua fala)*. Rio de Janeiro. José Olímpio. 1954.
- ROSA, João Guimarães. Meu tio o iauaretê. In: *Estas Estórias*. Rio de Janeiro. José Olímpio. 1969.
- ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2000: 39-55.
- ROTH, Hans. La habitación indígena en Chiquitos. in: RUIZ, Juan Carlos. *Las Misiones Jesuíticas del ayer para los días de mañana*. 1993: 71-117.
- ROTH, Hans. Urbanismo y Arquitectura en Chiquitos, desde los Testimonios Materiales. In QUEREJAZU, Pedro (Org.) *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN. Línea Editorial La Papelera S.A., 1995: 463-526.
- RUIZ, Manuel Delgado. ¿Quién puede ser "inmigrante" en la ciudad? In: *Exclusión Social y Diversidad cultural*. Donostia: Tercera prensa, 2003: 9-24.
- SÁ, Joseph Barboza de. *Relação das povoações do Cuyaba e Mato Grosso de seus princípios até os presentes tempos*. Cuiabá: Edições da UFMT: Secretaria de Educação e Cultura, 1975. (Coleção Ouro ou Mel).
- SAHLINS, M. *Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura*. In: **Revista Colombiana de Antropología**. Vol. 37, enero-diciembre 2001: 290-327.
- SAHLINS, M. *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago, 1995.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2004.
- SAHLINS, Marshall. *História e cultura. Apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro. Zahar, 2006.
- SAID, E. *Narrative and geography*. **New Lef Review**, 180. Março/Abril. 1990: 81-100.
- SALES, Teresa. *Brasileiros longe de casa*. São Paulo, Cortez Editora, 1999.
- SANCHEZ, Andrea Margarita Quadrelli. *A fronteira inevitável. Um estudo sobre as cidades de fronteira de Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil), a partir de uma perspectiva antropológica*. **Horizontes Antropológicos** vol. 9. nº 19. Julho de 2003.
- SANT'ANA, Graziella Reis de. *Urbanidade Terena: etnicidade e espaço entre os Terena de Campo Grande*. Doutorado em Ciências Sociais / IFCH/PDCS UNICAMP - Bolsista CNPq. 2008.
- SANTANA, Áurea. *Transnacionalidade lingüística: a língua Chiquitana no Brasil*. Goiânia. 2005 (Dissertação de Mestrado pela UFG).
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: EdUSP. 2002. 384 p.
- SAUCEDO, Medardo Chávez. *Eldorado Boliviano*. Fundación Nueva, 1926 [2008].
- SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração*. Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1998.
- SAYAD, Abdelmalek. *La Malédiction* (p. 823-844) & *L'emancipation* (p. 859-869). In: *La Misère du Monde*. Paris, Seuil, 1993.
- SCHILLER, Nina; G. BASCH, Linda et BLANC-SZANTON, Cristina. *Towards a Transnacional Perspective on Migration*. Annals of the NY Academy of Sciences. Vol. 645, NY, 1992.
- SCHILLER, Nina Glick e FOURON, Georges. "Laços de Sangue": os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional. **Revista Crítica de Ciências Sociais** n 48, 1997: 33-66.
- SCHOUTEN, Andre-Kees de Moraes et CIRINO, Giovanni. *Relendo Walter Benjamin: etnografia da música, disco e inconsciente auditivo*. **Cadernos de campo** n 13. EdUSP 2005: 101-114
- SECKINGER, Ron L. *La Cuestión de Chiquitos: Una Breve crisis en las relaciones boliviano – brasileñas*. **Revista de la Universidad Gabriel René Moreno**, n 39-40. Santa Cruz de la Sierra, 1985.
- SEEGER, A. *O significado dos ornamentos corporais*. In: *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus, 1980. p. 43-60.
- SEEGER, Anthony et all. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In. *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. OLIVEIRA FILHO. João Pacheco (Org.) Rio de Janeiro. Marco Zero/UFRJ 1987.
- SERREINAT, Dr. Lluís Palomera. *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el manual de Loreto (1721)*. Cochabamba, Ed. Verbo Divino e UCB. 2002.
- SEYFERTH, Giralda. *Construindo a nação: Hierarquias raciais e o papel do racismo na política de Imigração e Colonização*. In: *Raça, Ciência e Sociedade*. RJ, Editora Fiocruz, CCBB, 1996: 41-58.

- SILVA, Joana A. Fernandes. *Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade*. Ed. UCG. 2008.
- SILVA, Joana A. Fernandes. *Identidades e conflito na fronteira: Poderes locais e os Chiquitanos*. **Memória Americana**. 16 (2) - Año 2008: 119-148.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. *Relatório de Viagem para abertura do GT de identificação da Terra Indígena Lago Grande. 17.11.2003*. (Coord. do GT de Identificação da Terra Indígena Lago Grande com Benedito César Garcia Araújo; Juscelino Mello).
- SILVA, Joana Aparecida Fernandez. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo Indígena: Chiquitano)*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2004. 141 p.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandez. *Território e Fronteiras Brasil-Bolívia no país dos Chiquitano*. **Revista do Museu Antropológico**. Goiânia, v. 5/6, n. 1, jan/dez de 2001/2002: 179-212.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandez; ANZAI, Leny C. *Estudo das comunidades indígenas na área de influência do Gasoduto Bolívia-Mato Grosso*. Cuiabá, 3/12/1998. (digitado)
- SILVA, Jovan Vilela. *Mistura de cores. Política de povoamento e população na Capitania de Mato Grosso – século XVIII*. Cuiabá. UFMT, 1995.
- SILVA, Renata Bortoletto. *Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia, USP, 2007* (Tese de Doutorado).
- SILVA, Sérgio Baptista da & BITENCOURT Jr. *Memória e Identidade: Fronteiras Simbólicas e Étnicas*. In: São Miguel e Rincão dos Martinianos. Ancestralidade negra e Direitos Territoriais. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2004: 165-202.
- SILVA, Sérgio Baptista da. *Dualismos e cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta*. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, ano 8, n. 18 dez. 2002: 189-209.
- SIMMEL, Georg. *Philosophy of Money*. In: WOLFF, Kurt H. (ed.) *The Sociology of Georg Simmel*. Londres: The Free Press Of Glencoe Colleir / MacMillan, 1979.
- SIMMEL, Georg. *The Stranger*. In: Wolff, Kurt H. (ed.) *The Sociology of Georg Simmel*. Londres: The Free Press Of Glencoe Colleir/MacMillan, 1964: 402-8.
- SOARES, Maria do Socorro Castro. *O governo provisório de Mato Grosso e a questão da anexação da província de Chiquitos ao Império brasileiro (1821-1825)*. Cuiabá, 2003. UFMT. ICHS. 126 p. (Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-graduação em História).
- SOUZA, Laura Mello e. *Desclassificados do ouro: pobreza mineira no século XVIII*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1986.
- SOUZA, Laura Mello e. *Inferno Atlântico*. Companhia das Letras, 1995.
- STORNI, Hugo. *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*. IHSI. Roma. 1980.
- SUAREZ, Agueda Gomez. *Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina*. In: Nueva Antropología, México, Vol. XIX, n. 6; 3 octubre, 2003.
- SUZNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*. Museo Etnográfico Andres Barbero, Asunción. 1978, vol. I.
- SZARÁN, Luis & NESTOSA, Jesús Ruiz. *Música en las reducciones jesuíticas de América del Sur. Colección de instrumentos de Chiquitos, Bolívia*. 2ª edição, Asunción. 1999.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz e Terra, 1993.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Niterói. 1995. 169 p.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. *Fictions et Verités. L'Homme* nº 111-112, 1989: 7-33.
- TORPEY, John. *A Invenção do Passaporte. Vigilância, Cidadania e o Estado*. Lisboa, Coleção Memórias do Mundo, 2003 [2000]: 15-46.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Vozes, Nova Petrópolis, 1974. 245 p.
- USUPUTANENA NUMANITYAKATOE. *Dicionário Bésiro – Castellano / Castellano – Bésiro*. Primera edición. San Javier. Sociedad Bíblica Boliviana. 2005.
- VALENTE, Heloisa. *A performance da voz cantada*. In: *Os cantos da voz entre o ruído e o silêncio*. São Paulo. Annablume, 1999.

- VAZ, Enrique C. L. *Antropologia Filosófica I e II*. São Paulo. Edições Loyola. 1993.
- VIDAL, Lux & MÜLLER, R. P. Pinturas e adornos corporais. In RIBEIRO, Darcy (editor) et RIBEIRO, Berta (coord.) *Suma etnológica brasileira*. vol. 3 *Arte Índia*. Petrópolis, Vozes / FINEP, 1987: 119-148.
- VIDAL, Lux B. & LOPES DA SILVA, A. *Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas*. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo indígena*. São Paulo, Studio Nobel / Edusp / Fapesp, 1992: 279-293.
- VIDAL, Lux B. & LOPES DA SILVA, A. O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. In LOPES DA SILVA, A & GRUPIONI, L. D. B. *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995: 369-402.
- VIDAL, Lux B. *Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução*. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo indígena*. São Paulo, Studio Nobel / Edusp / Fapesp, 1992.
- VILAÇA, A. *O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. **RBCS**, vol. 15 n. 44, São Paulo, outubro de 2000.
- VOLPATO, Luíza Rios Ricci. *A conquista da terra no universo da pobreza: formação da fronteira oeste do Brasil (1719-1819)*. Hucitec. 1987.
- WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. Editora Cosac Naify, 2010 [1975].
- WAISMAN, Leonardo. La tradición musical de las misiones entre los Chiquitanos de hoy. in *Las Misiones del ayer para los días de mañana*. Santa Cruz de la Sierra, 1993: 33-44.
- WEBER, Max. *Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música*; São Paulo, EDUSP, 1995 [1911] (tradução, introdução e notas de Leopoldo Waizbord; prefácio de Gabriel Cohn).
- WEBER, Max. Teorias da Etnicidade. In: *Economia e Sociedade*. Vol 1. Brasília, Editora da Universidade de Brasília. 1991.
- WEBER, Max. Comunidades Étnicas. In: *Economia y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Vol I. México, Fondo de Cultura Económica. s. d. 315-327. Ou Relações Comunitárias Étnicas. In: *Economia e Sociedade*. Vol VI. Brasília, Editora da Universidade de Brasília. 2ª parte capítulo IV. 1991: 267-277.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires, SB. 2009.
- WIRTH, L. The Problem of Minority Groups. In: LINTON, R. *The Sciences of Man in the World Crisis*. New York, Columbia University Press. 1945: 347-372.
- WRIGHT, Robin M. *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. Unicamp, 1999.

Índice de DOCUMENTOS⁴⁶²

- 1619 - Cópia de uma carta que escreveu a este Santo Ofício de la Inquisición del Perú el P. Gerónimo de ANDIÓN, rector del colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de San Lorenzo de la Barranca y comisario en ella acerca del nuevo descubrimiento de los indios de aquella provincia que halló el gobernador Gonzalo de Solís Holguín, familiar del Santo Ofício, que había muchos años se andaban buscando a mucha costa de su Majestad. Escrita en 9/11/1619 y recibida en 17 de enero de 1620. in AGI Charcas, 736, Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 1-1v (orig. 3 fls).
- 9/09/1669 - Relación del padre Julián de Aller sobre las misiones de los moxos. In RAH Colección Jesuitas, tomo XII, fl 20. Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 57v-59v).
- 18/10/1687 - Carta do padre Antonio de ORELLANA sobre as origens das Missões de Mojos. Loreto, ARSI Perú 17. Lit. Ann. VI p. 102-109v. in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 40v – 46.
- 8/05/1695 - Carta do P. Agustín Zapata ao P. José Buendía em que dá notícia do Paititi San Javier. BNP Biblioteca Nacional del Perú (Lima): seção Manuscritos, vol. 13 fol. 328 in: Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 46 – 47.
- 5/06/1696 - Carta de la Audiencia ao Rei propondo a assinatura de uma renda para as Missões de Mojos. Plata. in AGI Charcas, 62 Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 47 – 47v.

⁴⁶² Os Documentos consultados e lidos foram enumerados segundo uma ordem cronológica de forma a ter uma espécie de história consultando seus títulos. Também fiz uma grande divisão entre os documentos que fui consultando em diversos locais e a Coleção *De Angelis* porque consultei esta num momento anterior e não tenho como voltar a vê-los para colocar dentro do mesmo esquema. Coloco o sobrenome do autor em letra maiúscula para ressaltar quem escreveu.

- 1700 - Representación del P. José CALVO sobre las misiones de moxos y chiquitos. in RAH Colección Mata Linares t. LVI fls 138-152. Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 61v – 65).
- 1702 - Memorial do Padre Francisco BURGÉS, SJ procurador geral do Paraguay, solicitando seja concedido a viagem de 70 missionários, uma terça parte de estrangeiros para a conversão dos infieis e manutenção dos já convertidos, "Con status de los pueblos". in AGI Charcas 381 (orig. 2 fls) Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 5v – 6.
- 1704 - "Diario del viaje que hicieron a los chiquitos los PP. Bartolomé Ximénez, Juan Bautista Neuman, José de Arce, Juan Bautista Zea, Francisco HERBAS y el H. Silvestre González, todos de la Compañía de Jesús, el año de 1703 a 10 de mayo, día de los santos San Gordiano y Epimaco. Yendo por superior el P. Bartolomé Ximénez y para el régimen y observancia del camino el P. Juan Bautista Neuman, a cuyo cargo van las disposiciones de dicho viaje, y a quen todos atendemos para el acierto de dicho viaje, etc." in RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2274 p. 295-371, Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 10 – 26v). No dia 6/01/1704 morreu o Padre Neuman e o padre Herbas terminou o relato da viagem no dia 11/01/1704.
- 12/01/1704 - Do reitor José Flores e comunidade da Companhia (Jacinto Meléndez, Tomás Cabero) agradecendo a nomeação "del arcedian de La Plata", D. Pedro Vázquez de Velasco, como bispo de Santa Cruz porque é "puerto principal por donde se hace tránsito a las misiones de los indios moxos, esperamos em tan buen prelado nos franquee muchos alivios". in AGI Charcas, 381. Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 6.
- 1705 - Memorial do Padre Francisco BURGÉS, SJ procurador geral do Paraguay, sobre os sínodos que devem cobrar os jesuítas missionários de Chiquitos. in AGI Charcas 381 (orig. 1 fls) Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 6v.
- 1705 - Memorial do Padre Francisco BURGÉS, SJ procurador geral do Paraguay, sobre o comportamento dos índios das Missões do Paraguay, e solicitando meios para o florescimento das Missões de Chiquitos. in AGI Charcas 381 (orig. 3 fls) Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 6v – 8.
- 26/02/1706 - CONSEJO ante representación del procurador general de la Compañía, Francisco Castañeda, exponiendo el daño causado a las misiones por el gobernador de Santa Cruz, José Cayetano Hurtado Dávila y un grupo de vecinos de la ciudad. AGI Charcas 158. in Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 128.
- 17/07/1706 - Noticia y breve relación de la nación de los manasicas, nuevamente hallada, que dedico y ofrezco al Sr. General D. Juan José Campero y Herrera, caballero del hábito de Calatrava, insigne bienhechor de las misiones. Por mano del Padre Francisco Herbas, un su menor capellán y misionero. Lucas CABALLERO. Tomado de Colección Vargas (Lima Perú), publicado en Madrid. 1933. in archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 65v – 72v).
- 26/11/1706 - Real CÉDULA para que los indios chiquitos de las nuevas reducciones, no sean encomendados ahora, ni en tiempo alguno, sino que se encabecen para siempre en la Real Corona. Conforme pedido do Padre BURGÉS, Madrid. in AGI Charcas 175. Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 8.
- 1708 - Diario y cuarta relación de la cuarta misión hecha en la nación de los manasicas, y en la nación de los paunacas, nuevamente descubiertos, año de 1707-1708. Con la noticia de los pueblos de las dos misiones, y dase de paso noticia de otras naciones. Lucas CABALLERO. ARSI Paraquaria 12. in Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 72v - 82).
- 1715 - Lindero de los pueblos de las misiones de mojos, declarados y confirmados por el P. Provincial, Antonio Garriga, en su visita de 10 de octubre de 1715. in BNP Biblioteca Nacional del Perú (Lima): sección Manuscritos, vol. 3 fol. 171-174. Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 48 – 49v.
- 1717 - Carta del P. Juan Baptista Zea ao provincial dando notícias de sua entrada aos Zamucos. in RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2276. Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 1 – 2v).
- 1717 - Relação da viagem feita pelos 5 índios "naturales del pueblo de los Apostoles" (Pedro CHAURI, Gabriel CAIA, Nicolas YACI, Nicolas AYENI, Francisco Xavier PAYAN) a respeito da viagem que fizeram com os padres José Arce e Bartolomé Blende pelo rio Paraguai. Tradução do guarani Padre Ventura Suarez. Abril de 1717. in RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2274 p. 203-391. Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 2v – 6).
- 14/05/1717 - Do padre Juan de Benavente ao padre Sebastián de Sanmartín. Concepción. in RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2274. Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 7v – 9v).

- 30/08/1717 - Do padre Juan de Benavente ao padre Jaime de Aguillar. Concepción. in RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2274. Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 6 – 7).
- 1719 - Memorial del P. Juan Francisco de CASTAÑEDA, procurador general de las provincias de las Indias al rey, informándole de las noticias recibidas del Perú. In AGI Charcas 382 (original 11 fls). Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 10v.
- 1720 - Real Cédula a la Audiencia de Charcas para que proceda al castigo del Gobernador y vecinos de Santa Cruz por su entrada a los indios itonamas. Madrid, 13/03/1720. Dom Francisco de ARANA. BNP - Biblioteca Nacional del Perú (Lima): sección Manuscritos, vol. 3 fol. 256-260 in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 49v – 51.
- 1722 - Memorial del P. Ignacio FERNÁNDEZ, solicitando al rey se autorice a los indios moxos reducidos, el uso de armas de fuego para defenderse de los mamelucos, y de otras gentes indios bárbaros, como de fieras; como la tienen los del Paraguay. in AGI Charcas 382. Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 11v.
- 1723 - CONSELHO responde à pergunta do Monarca dos motivos para ter negado a permissão do uos de armas nas Missões de Mojos. Madrid, 5/07/1723. in AGI Charcas 171. Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 13-13v.
- 6/10/1724 - Del gobernador ARGOMOSA dando cuenta de haber tomado posesión de la gobernación, de su estado y de la entrada de los portugueses. San Lorenzo de la Barranca. in AGI Charcas, 159 (original 8 folhas). Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 41v – 44v.
- 1724 - Marquês de CASTELFUERTE comunica a entrada dos portugueses nas Missões de Mojos. Lima, 13/11/1724. AGI (Lima) 411. in Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 8.
- 1726 - CONSEJO representa petición del P. Gerónimo de Herrán, procurador, para que no se permita la entrada de comerciantes a las misiones de chiquitos, por el mal que se produce. in AGI Charcas 159. Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 8.
- 1732 - Memorial do P. Antonio MACHONI, procurador do Paraguay, ao rei sobre a necessidade de missionários. in AGI Charcas, 383 Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 15v – 16.
- 1732 - Cartas do Padre Pedro LOZANO, SJ da provincia do Paraguay ao procurador geral Sebastián de San Martín dando notícias das Missões. BNM ms 18577,21 in Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 16–20v.
- 1732 - Interessante é ler a carta do padre falando das negociações para que os Caypotorades cedessem algumas pessoas para a Missão de San Rafael, pois já havia uma mulher desta etnia com os Chiquitos. "Antes nos habían dado ya un hijo de los consortes y con la madre dieron también una hermana suya soltera, aunque tenía hijo que vino con ella en rescate de un cuchillo de mesa y dos cuñas que les ofrecí y dí echándoselas por encima de su cerco [...]. Por la mañana le envié al capitán con la misma mujer un regalo de yuca y bizcocho, tasajo, etc. a que correspondió el bárbaro enviándome dos mujeres y entonces se rescataron hasta veiticuatro almas por cuñas" (Padre CONTRERAS, in: Archivo SJ de Cochabamba MyC III, p. 19).
- 1732 - Memorial del P. MACHONI procurador del Paraguay sobre el envío de misioneros. in AGI Charcas, 383 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 14v – 15 (orig. 2 fls).
- 1732 - Dictamen del CONSEJO sobre el memorial del P. Machoni. Madrid, 8/06/1732. in AGI Charcas, 172 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 15v – 16v (original borrador 9 fls).
- 1732 - El Gobernador de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra Francisco Antonio de Argomosa ZEVALLOS informa a V.M. el estado de las misiones que están a cargo de los padres de la Compañía de Jhs en esta jurisdicción. San Lorenzo de la Barranca, 6/02/1732. in AGI Charcas, 384 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 16v – 18v (orig. 5 fls).
- 1733 - Informe del señor FISCAL sobre la instancia que hace Antonio Machoni de la Compañía de Jhs sobre la misión y el envío de 60 misioneros para las provincias de Charcas y Buenos Ayres. Madrid, 1733 (orig. 2 fls) in AGI Charcas, 383 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 15-15v.
- 1735 - Misiones Chiquitenses. Carta Anua del Paraguay (em latim) 1730-1735 ARSI Paraquaria 13 fls 81v-87 in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 52-56v).
- 1736 - Memorial do padre Juan Bautista FERRUFINO, procurador da Província do Paraguay da Companhia de Jesus sobre o traslado de materiais trazidos com 23 missionários vindos da Europa aportando no Brasil e em Buenos Aires. in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 59v-61v).

- 1743 - Memorial do padre Juan José RICO, procurador geral das Missões da Companhia de Jesus, dirigida ao rei Felipe V. AGI Charcas 384. in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 57-57v).
- 1744 - Carta del Padre Esteban PALOZI al gobernador Rafael de la Moneda sobre portugueses, San Rafael de Chiquitos en 8/01/1744 (orig. 5 fls) in AGI Charcas, 384 archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 18v – 19v.
- 2/04/1744 - Del P. Nicolás ALTOGRADI con noticias de los portugueses. Misiones de Moxos. in AGI Charcas, 384 (orig. 2 fls) Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 46v – 47v.
- 1745 - O Provincial da Companhia de Jesus do Paraguai Bernardo NUSDORFFER informa a V. M. do estado de todas as conquistas espirituais colocadas ao cuidado de sua provincia. Buenos Aires, 30/08/1745. (orig. 6 fls) in AGI Charcas, 384 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 19v – 21.
- 1746 - Memorial del P. Ladislao OROS de la S.I. procurador general por su Provincia del Paraguay. in AGI Charcas, 384 archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 21v – 22 (orig. 2 fls).
- 1748 - Informe de Manuel QUERINI al Rey de lo que por razón de diezmos se juzga que podrán pagar los indios llamados chiquitos. Córdoba del Tucumánin. in AGI Charcas, 346 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 22 – 22v (orig. 2 fls).
- 1751 - Del CABILDO de Buenos Aires sobre la actividad de la Compañía de Jhs. Buenos Aires. in AGI Charcas, 385 archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 22v – 23v (orig. 2 fls).
- 25/09/1751 - Del gobernador de Matogrosso [Antonio da Silva GUZMÃO] al P. Altogradi. Arayal de San Xavier, in (APT SI e Archivo Histórico Nacional de Chile, Jesuítas de Argentina, tomo 202, pieza 1) archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 47v – 48.
- 1754 - Descripción de las Misiones de los moxos, ANÔNIMO. APT SI. in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 30v – 46.
- 20/11/1755 - Del Marqués de VALDELIRIOS sobre agregación de misiones O.F. M. a las jesuíticas. Buenos Aires. in AGI Charcas, 245 archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 23v – 24v (orig. 5 fls).
- 1756 - Misiones Chiquitorum. Carta Anua del Paraguay (em latim) 1750-1756 ARSI Paraquaria 13 fls 112v-114v in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 56-57).
- 25/04/1763 - Relación de dos entradas que hice desde el pueblo de Santiago a la nación de los caipotorades, en el año 1762. Padre Gaspar Troncoso in RAH Colección Cortes. ms 9/2276; Sanchez Labrador: Paraguay Católico, p. II Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 28 – 30). Observe que uma carta com conteúdo semelhante está em Furlong, 1955: 202-207 e Combès, 2009: 223-228.
- 1763 - Informe do Padre Esteban PALOZI sobre las misiones de Chiquitos. in AGI Charcas, 506 Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 24v – 26 (cópia 5 fls).
- 8/01/1764 - El gobernador y Capitán General de Santa Cruz de la Sierra⁴⁶³, informa el estado de las misiones de mojos, sus poblaciones, misioneros y gente existente, como también la residencia que los padres jesuitas tienen en esta capital de Santa Cruz, y el convento de Ntra. Señora de las Mercedes, únicas dos casas claustradas que hay en toda la gobernación y provincia. in AGI Charcas, 506 archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 26 – 34v (original 18 fls).
- [1764?] - Preguntas que el Sr. Presidente de los Charcas, D. Juan de PESTAÑA, hace al P. Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Perú, y respuesta del dicho P. Provincial. Archivo de la Provincia S. I. de Toledo (cópia). in archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 34v – 35.
- 1766 - Diario del viaje a las Misiones de Chiquitos desde la reducción de Ntra. Señora de Belén de indios guaranis. Sánchez LABRADOR. in RAH Colección Mata Linares t. LVI fol. 430ss. Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 52v – 61v).
- 24/04/1766 - Do padre Juan RODRÍGUEZ sobre sua prisão pelos portugueses que invadiram San Miguel de Mojos. Dolores. in RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2276, Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 27 – 28v).
- 1767 - Diario del Viaje desde las misiones de los indios chiquitos hasta la reducción de Ntra. Señora de Belén de la nación de los guaycurus. Sánchez LABRADOR. in: RAH Colección Cortes. Paraguay Católico, ms 9/2276. Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 82 – 91v).

⁴⁶³ Aqui o governador Verdugo copia do Padre BEIGOLEA sem dar os créditos: Informe del superior de moxos Padre Beigolea a la Audiência de La Plata sobre el estado de las misiones. 1764 in AGI Charcas, 506 Archivo SJ de Cochabamba. Somente a partir da linha 27 da p. 34 difere.

- 24/07/1768 - Memorandum dos gastos para a expatiação dos jesuítas. Cochabamba. ACMP RdT 400. in Archivo SJ de Cochabamba MyC II, p. 69-78).
- 1770 - Descripción de algunas provincias y obispados de América. Cosme BUENO in R A H (Col. Geral de manuscritos Antonio Rodríguez Vila) E-92 p. 87v-97. in Archivo SJ de Cochabamba MyC I, p. 35-41.
- 15/04/1851 - OFÍCIO do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província de Mato Grosso, informando que os Chiquitano cultivam os matos que chama-se dos Índios e sugere a captura dos Cabixi e Maibaré para servirem de linguarás. IHGMT. Pasta 139/931.
- 1989 - FRIEDLANDER, Mário. Considerações sobre os Chiquitanos da Fronteira Brasil – Bolívia na região da Serra de Santa Bárbara – MT. 10 folhas.
- 1993 - RODRÍGUEZ, Padre Pascual Choré. Tradução de *sermones* manuscritos.
- 2000 - Cd La música perdida de las antiguas misiones jesuíticas del Amazonas.
- 22-24/05/2008 - CD Bibliografía Chiquitano. Inventário de títulos bibliográficos relacionados com La Chiquitania, recebido no I Congresso Internacional Chiquitano.

Coleção De Angelis⁴⁶⁴

- Doc. 1 Ruiz Diaz de GUSMAN. La Argentina, ó del descubrimiento y de la conquista del Rio de Plata, en 4º (I – 15,3,15) Microfilme 508 (1).
- Doc. 55 Oficio del Governador BUCARELI, dando cuenta de lo obrado en la expulsion de la Compañia de Jesús de estas provincias. **1767** (I – 28, 34, 32) Microfilme 508 (3).
- Doc. 56 GUEVARA, História del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman – 1º Tomo (I – 5, 5, 26, 27) microfilme 508 (4).
- Doc. 56 GUEVARA, História del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman – 2º Tomo (I – 5, 5, 26, 27) microfilme 508 (5).
- Doc. 95 Relación del principio, progreso y Estado actual de la sublevacion del rebelde indio José Tupac-Amaro (I – 28, 34, 65) microfilme 508 (6).
- Doc. 99 Relacion de los auxilios pedidos para la 1ª y 2ª partida de demarcación de límites. 1783 (I – 28, 34, 68) microfilme 508 (4).
- Doc. 126 Arancel de los jornales que se han pagar á los indios que trabajan en haciendas de los Españoles. **1787** (I – 28, 35, 9) microfilme 508 (8).
- Doc. 137 Relación de un reconocimiento hecho, por orden del Gobernador del Paraguay, en las inmediaciones del salto del Guayrá, **1792** (I – 28, 35, 16) microfilme 508 (9).
- Doc. 138 Diario de una expedición al Rio Itogimi. **1792** (I – 28, 35, 19) microfilme 508 (9).
- Doc. 139 Ofício del virey de Buenos Aires sobre los incidentes de la demarcación de límites (I – 28, 35, 20) microfilme 508 (9).
- Doc. 140 Informe del Gobernador sobre los límites del Paraguay y del Brasil, **1792** (I – 28, 35, 21) microfilme 508 (9).
- Doc. 141 Puntos que deben tenerse presente para ajustar definitivamente los límites entre la República Argentina y el Brasil. Autógrafo del Coronel Cabrer (I – 28, 35, 22) microfilme 508 (9).
- Doc. 247 Bula de Pablo III, declarando la libertad de los Índios. **1537** (I – 29, 1, 0) microfilme 508 (16).
- Documento 252 [original] Parecer sobre el servicio personal de los indios, contrario al derecho natural, divino y humano. **1608** (I – 29, 1, 7) microfilme 508 (16).
- Doc. 290 Noticias de la mision a los chiriguanos. **1632** (I – 29, 1, 41) microfilme 508 (16).
- Doc. 310 Relación de la prisión de un indio del Acabaguá que comia carne humana. **1636** (I – 29, 1, 62) microfilme 508 (16).
- Documento 319 [autógrafo] Representación del gobernador del Paraguay sobre la necesidad de misioneros para la conversión de los indios. **1637** (I – 29, 1, 71) microfilme 508 (16).
- Documento 321 [autógrafo] Representación del obispo del Rio de la Plata, dando cuenta al Rei de los danos que hacen los portugueses a los habitantes del Paraguay. **1637** (I – 29, 1, 73) microfilme 508 (16).
- Doc. 461 Informe de los trabajos, misérias y persecuciones en la provincia del Paraguay. **1639** (I – 29, 2, 74)

⁴⁶⁴ D. Pedro de Angelis (Nápoles, 1784-1859, Buenos Aires) vendeu a coleção que está na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro por 8 mil pesos em 17/08/1853. Aqui sigo a ordem colocada na coleção e muitos destes documentos foram publicados em 6 volumes por Jaime Cortesão e o vol. IV por Helio Viana.

- Doc. 462 Noticia de algunas casas que conducen á la justificación de los privilegios que los reyes católicos han condecido á los indios.
- Doc. 471 Petición del gobernador de Buens Aires sobre los prejuicios que los indios de la compañía de Jesús originan á los de los P. de San Francisco.
- Doc. 523 Certificación de las hostilidades que sufren los indios guaraníes de los indios infieles. **1791** (I – 29, 3, 48 microfilme 508 (21)).
- Doc. 524 Parecer del padre José Serrano sobre la justicia de la guerra que se hace a los indios infieles. **1701** (I – 29, 3, 49 microfilme 508 (21)).
- Doc. 561 Autos de una información levantada sobre el beneficio de la yerba en el Paraguay. **1713**. (I – 29, 3, 88) microfilme 508 (23).
- Doc. 612 Carta del P. Ignacio Chomé sobre las misiones de los guaraníes, chiquitos y chiriguanoes. **1732**. (I – 29, 4, 31) microfilme 508 (23).
- Doc. 698 Declaración del obispo del Paraguay, de no permitir que se pongan curas interiorarios en las misiones. **1758**. (I – 29, 5, 9) microfilme 508 (25).⁴⁶⁵
- Doc. 794 Relación de un viaje al Rio Paraguay. **1705**. I 29,5,99 microfilme 508 (28).
- Doc. 795 Cédula real que exhonera á los indios de Chiquitos del pago de tributos, por el espacio de 20 anos. **1706**. I 29,5,100 microfilme 508 (28).
- Doc. 783 Relacion del estado de las misiones de chiquitos, y de su primer origen. **1691**- I 29,5,88 microfilme 508 (27).
- Doc. 784 Dificultades que se ofrecen para un viage en balsas al primer pueblo de chiquito, por el Paraguay. **1692**. I 29,5,89 microfilme 508 (27).
- Doc. 785 Certificación del gobernador de Santa Cruz de la Sierra, de cuatro reducciones de indios chiquitos fundadas por los PP. de la Compañía de Jesús. 1699. I 29,5,90 microfilme 508 (27).
- Doc. 786 Diario de un viagem para descubrir una comunicaci3n entre las misiones del Paraguay y las de Chiquitos. **1702[3]**. I 29,5,91 microfilme 508 (27).
- Doc. 787 Estado de las misiones llamadas chiquitos, y de las establecidas sobre los Rios Paran3 y Uruguay, por el Pe. Francisco BURGÉS. **1702**. I 29,5,92 microfilme 508 (27).
- Doc. 788 Carta del P. NIEL sobre dos nuevos misiones establecidas en la Am3rica meridional. I 29,5,93 microfilme 508 (27).
- Doc. 789 Relaci3n de la vida y muerte del P. Cipriano Barraza fundador de las misiones de moxos. I 29,5,94 microfilme 508 (27).
- Doc. 790 Relaci3n del viage que hicieron, Rio Paraguay arriba cinco PP. Misioneros y un Hermano, en **1703**. I 29,5,95 microfilme 508 (27).
- Doc. 791 Adici3n á dicho viage. I 29,5,96 microfilme 508 (27).
- Doc. 792 Relaci3n de un viage á los chiquitos. **1704**. I 29,5,97 microfilme 508 (27).
- Doc. 796 – Consultas do Padre visitador Juan Patr3cio Fern3ndez no povo de San Javier com os demais Padres dos Chiquitos sobre os problemas religiosos, econ3micos e sociais, estes nas suas rela33es com os demais espanh3is que interessavam negociar com essas Miss3es (11 de Julho de **1708**, I 29,5,101 microfilme 508, 28).
- Doc. 797 – Suma das consultas celebradas nos povos de San Javier e San Rafael sobre a possibilidade de reduzir a 3 os 6 povos da Miss3o de Chiquitos (I 29,5,102 microfilme 508, 28).
- Doc. 798 Ordenes y preceptos para las misiones de chiquitos. **1708**. I 29,5,103 microfilme 508 (28).
- Doc. 799 Provisi3n de la audiencia de la Plata para que se cierre el camino que los PP. de la compa3ia intentan abrir entre las misiones del Paraguay y Chiquitos. **1716**. I 29,5,104 microfilme 508 (28)⁴⁶⁶.
- XII – Apontamentos de um padre da Miss3o de Chiquitos para responder a um memorial do governador de Santa Cruz de la Sierra que pretendia fazer entradas às terras circunvizinhas daquela Miss3o (**1730**, in Cortes3o, vol. VI: p. 141-151).

⁴⁶⁵ Documentos publicados por Jaime Cortes3o: volume I, 1951; volume II, 1952; volume III, 1969; volume V, 1954, volume VI, 1955. volume VII, 1969.

⁴⁶⁶ Doc. 799 – Real provis3o da audi3ncia de La Plata mandando fechar o caminho e o com3rcio entre as Miss3es dos Chiquitos e as da Prov3ncia do Paraguai, acompanhada de v3rios documentos entre os quais uma s3plica do padre superior das primeiras Miss3es (**1716-1718**, in Cortes3o, vol. V: p. 132-140. I 29,5,104 microfilme 508, 28).

- XIII- Ânua do Paraguai, Ânua relativa às Missões do Paraná, Uruguai e dos Chiquitos, entre os anos de **1730 a 1734**, in Cortesão, vol. VI: p. 153-212).
- XIV – Informe do Governador de Santa Cruz de la Sierra sobre as Missões de Mojos e de Chiquitos (1737, in Cortesão, vol. VI: p 213-219).
- XV – Real cédula para o governador de Santa Cruz de la Sierra ordenando-lhe dê conta do Estado das Missões existentes no território de seu Governo, seguida duma relação do Padre Luís de Benavente sobre a Missão de Mojos (22 de maio de 1735 e 13 de março de **1737**, in Cortesão, vol. VI: p. 221-228).
- Doc. 800 Relación del viage que hicieron dos pp. de la Compañia de Jesús, á las misiones de los chiquitos por el Rio Paraguay arriba. **1715**. I 29,5,10? microfilme 508 (28).
- Doc. 801 De la segunda entrada que el P. Miguel de YEGROS hizo á la tierra de los zamucos. **1717**. I 29,6,1 microfilme 508 (28).
- Doc. 802 Pareceres de los consultores sobre los puntos propuestos en la junta del Pueblo de San Rafael. I 29,6,2 microfilme 508 (28).
- Doc. 803 Consultas y resoluciones de la junta que se reunió en el Pueblo de San Rafael. **1718**. I 29,6,3 microfilme 508 (28).
- Doc. 807 X – Notícia sobre a situação geográfica da Missão de Mojos e sobre os costumes destes índios (**1745**: I – 29-6-7, in Cortesão, Volume VII, 1969: 107-116).
- Doc. 808 Informe del gobernador de Santa Cruz de la Sierra D. Juan Antonio de Arganosa Zeballos sobre el estado de las misiones de moxos e chiquitos. 1737. I 29,6,8 microfilme 508 (28).
- Doc. 811 Diario de un viage a los chiquitos. I 29,6,11 microfilme 508 (28).
- Doc. 813 Carta del P. Ignacio CHOMÉ, sobre las misiones de chiquitos. **1738**. I 29,6,13 microfilme 508 (28).
- Doc. 817 Siete cartas de los misioneros de chiquitos con noticias interesantes de aquellas misiones. I 29,6,17 microfilme 508 (28).
- Doc. 818 Informe del gobernador de Santa Cruz de la Sierra sobre el estado de las misiones de chiquitos. **1763**. I 29,6,18 microfilme 508 (28).
- Doc. 819 Informe del P. superior de los chiquitos al gobernador de Santa Cruz de La Sierra. **1763**. I 29,6,19 microfilme 508 (28).
- Doc. 820 Anuas de las misiones de chiquitos, desde **1718** hasta **1764**. I- 29, 6,20. microfilme 508 (28).
- Doc. 821 Breve relación del feliz suceso que tuvieron los indios de Santo Corazón de chiquitos contra 296 guaycurus. **1765**. I 29,6,21 microfilme 508 (28).
- Doc. 825 Diario de un viage deste la reducción de Belén hasta las misiones de chiquitos, por el Pe. Sanches LABRADOR. **1766**. I 29,6?? microfilme 508 (28).
- Doc. 828 Inventarios de los pueblos de misiones y chiquitos, en el acto de la expulsión de los pp. de la Compañia de Jesús. **1767**. I 29,6,24 microfilme 508 (28).
- Doc. 828 Reglamiento para los pueblos de chiquitos por el obisto de Santa Cruz de la Sierra, Monsenhor Francisco Romon de Herboso y Figueroa. **1769**. I 29,6,24 microfilme 508 (29).
- Doc. 830 Instrucciones para los nuevos gobernadores de los gobiernos militares de moxos e chiquitos. **1777**. I 29,6,26 microfilme 508 (29).
- Doc. 853 III – Notícias secretas dadas por um oficial da 3ª Partida de limites sobre as povoações de Cuiabá e Mato Grosso, estrada das Monções e de Vila Bela a Belém do Pará (**1754**; I-29-6-48 microfilme 508-30, in Cortesão, Volume VII, 1969 p. 27-31).
- VI – Relação das povoações e fortalezas fundadas pelos portugueses fora da linha de Tordesilhas, em dominio espanhol (**1760**, in Cortesão, Volume VII, 1969: 33-35).
- VII - Carta do franciscano Frei Francisco Mendes sobre os costumes dos indios Mbayá e Guaná, no Alto-Paraguai (20-06-**1772**, in Cortesão, Volume VII, 1969: 53-69).
- IX – Descrição geográfica do rio Mamoré ou Madeira pelo Padre Carlos HIRSCHKO (**1782**, in Cortesão, Volume VII, 1969: 93-105).