



**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

A história dos Chiquitanos: (re) configurações sociais e territoriais

Alda Lúcia Monteiro de Souza

Brasília

2009

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

A história dos Chiquitanos: (re) configurações sociais e territoriais

Alda Lúcia Monteiro de Souza

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Pimenta

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social
como requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade (DAN/UNB).

Profa. Dra. Silvia Maria Ferreira Guimarães (IPHAN).

Prof. Dr. José Antônio Pimenta (DAN/UNB).

Brasília

2009

Ao meu irmão, Álvaro.

Resumo

Apresento uma reflexão sobre a história dos Chiquitanos, uma sociedade indígena localizada na fronteira mato-grossense com a Bolívia, desqualificados regionalmente como *índios sem terra* ou *bugres*. Por meio de uma pesquisa bibliográfica traço a trajetória histórica desse grupo, suas configurações sociais e territoriais, com o objetivo de perceber os motivos dos deslocamentos desse grupo. A pesquisa, em primeiro lugar, teria que ser capaz de reconstituir a história dessa sociedade para depois explicar esses deslocamentos e trocas historicamente localizadas.

Palavras-Chave: Chiquitanos. Índios da América do Sul. Missões jesuíticas. Fronteira nacional.

Abstract

In this dissertation I present a reflection on the history of the Chiquitanos, an Indigenous society inhabiting the frontier between Bolívia and the Brazilian state of Mato Grosso, stigmatised locally as 'landless Indians' or 'bugres'. I endeavour to describe the historical trajectory of this people, their social and territorial configurations throughout time, with the aim to understand the reasons of their geographical occupation – and their displacements by Europeans - along history. The first goal of my research is to explain these occupation and displacements, as well as exchanges between them and other Indigenous peoples (as well as Europeans) against an historical setting.

Keywords: Chiquitanos, South American Indians, jesuitic missions, national frontier

Agradecimentos

Este trabalho não seria possível sem o apoio espiritual e emocional de algumas pessoas e torcida e ajuda de muitas outras. Toda minha gratidão à minha família, pais, irmão, namorado, amigos, maravilhosos, sempre presentes e dispostos a oferecer todo o auxílio necessário: os ombros, os ouvidos, os corações.

À minha mãe, Terezinha, que com toda dedicação, em todo esse processo, me sustentou em oração e ouviu as minhas reclamações pacientemente; me colocou no colo nos momentos de maior desânimo e não me deixou desistir.

Ao Bruno, pelo apoio, amor, dedicação e paciência os quais foram fundamentais e tornaram possível a realização desta dissertação.

À minha turma “mágica” do mestrado, sem vocês nada disso seria possível. Amanda, minha irmãzinha de alma, obrigada pelo ombro e pelas lágrimas compartilhadas; Daniel, meu companheiro e inestimável amigo, obrigada pela admiração e conforto; Érick, meu parceiro, obrigada pelas dicas saudáveis que quase me convenceram; Fabíola, minha boneca, obrigada por compartilhar as dúvidas e aflições do mestrado; Josué, meu amor, obrigada pela preocupação e proteção; Júlia, minha flor, obrigada pelas palavras de incentivo em momentos decisivos; Júnia, minha parceira das madrugadas, obrigada pelas músicas que me despertavam às 5 da manhã, amo você; Lílian, minha luz, obrigada por me fazer acreditar e por sempre estar ao meu lado; Rogério, meu sorriso, obrigada por me ensinar a abraçar de verdade; Valéria, minha paz, obrigada pelo afago; Yoko, minha heroína, obrigada pelas confidências e confiança.

A todos os amigos da Katakumba, Luis Cayon, Adolfo, Carlos Alexandre, Márcia, Elena, Silvia, Fernando, Gleides, Fernanda, Martina, Sandro, Júlio, Mariana, Luis Guilherme e Aina. Ao meu grande companheiro de sala, Gonzalo Diaz, obrigada pela constante preocupação e apoio. Marcus Cardoso, obrigada por ser tão insuportável e tão agradável. Odilon Rodrigues, meu guia espiritual, amigo e irmão, você tem toda a minha admiração.

Aos meus amigos da Colina, Bernhar, Lindemberg, Carlos, Vicente, Walisson, Patrick, Lúgia e Ju. Às minhas companheiras de moradia, Jackeline, Fernanda, e as Lilians. À minha eterna companheira de quarto, Valzinha.

Aos meus amigos de Goiânia, sempre preocupados com minha “nova” vida em Brasília e sempre reclamando do meu sumiço das “nights” goianas, Manoel, Marcelo Brice, Marcelo Batalha, Aline, Thierre, Ana Júlia, Harley, Luciana, Juliana e Cláudia. À Gláucia Peclat pela doçura e amizade.

Aos secretários do DAN, Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento e Paulo Gomes.

A Dona Iracilda Rocha da Silva que nos ajuda manter o espaço da Katakumba.

À Professora Joana Aparecida por todo o material concedido e preocupação ao longo da elaboração dessa dissertação.

Nas aldeias, sou grata ao Cirilo Rupe, Cleonice de Fátima Rupe e seus filhos que me receberam com enorme generosidade na aldeia Fazendinha. Dona Rosália, Sr. José Ito e sua esposa, D. Lucinda, da aldeia Acorizal, muito contribuíram com seus conhecimentos. Ao Sr. Lourenço Rupe por toda magia e estima.

Ao professor e orientador José Pimenta pelas aulas e pela clareza, paciência e dedicação com que compartilhou seu conhecimento comigo, ajudando-me a organizar minhas idéias.

Às Professoras Karenina e Silvia, agradeço a disponibilidade e gentileza por terem aceitado o convite para compor a banca examinadora desta dissertação.

Por fim, agradeço ao meu irmão, Álvaro, que inesperadamente quebrou um silêncio de cinco anos que havia entre nós. A você dedico esta dissertação.

E peço desculpas àquelas em que o nome não consta aqui, mas deixo meus protestos de agradecimentos e estima, pois seus lugares estão guardados em minha memória.

Sumário

Introdução, 09

- Localizando os Chiquitanos, 10
- Apresentação do problema, 14
- História indígena como ferramenta de análise, 15
- Sistema de Interdependência Regional, 17
- O Trabalho, 22

Capítulo 1: Os Chiquitanos e suas trajetórias históricas na região do Gran Chaco, 25

- 1.1 - Panorama atual, 26
- 1.2 - Cenário geográfico regional, 35
- 1.3 - Imagens sobre o Gran Chaco, 39
- 1.4 – As formações étnicas no período pré-conquista: revisitando as fontes históricas, 41
- 1.5 – As interações com outros grupos, 51
- 1.6 - As alianças interétnicas, 55
- 1.7 – O sistema de interdependência regional do Chaco, 59

Capítulo 2: Diversidade lingüística e confusões étnicas - sociabilidades e simbioses na Missão de Chiquitos, 62

- 2.1 – A conquista colonial na região chaqueña, 63
- 2.2 - A ocupação do espaço pelas ordens religiosas – o projeto missionário para a área do Gran Chaco, 69
- 2.3 - O plano urbanístico das missões e suas fronteiras, 80
- 2.4 - A normatização lingüística na Gran Chiquitania, 84
- 2.5 – O cotidiano na Missão de Chiquitos: a pluralidade étnica como problema ou emblema?, 90

Capítulo 3: A conquista territorial na região do Chaco: consolidação das fronteiras nacionais e desterritorialização dos povos Chiquitanos, 95

- 3.1 – Os curas e os Chiquitanos – (re) invenções administrativas e territoriais, 96
- 3.2 – Os limites territoriais e os deslocamentos chiquitano, 98
- 3.3 – O povoamento da fronteira: obstinação da guarda dos territórios, 103
- 3.4 - Anexação de Chiquitos – fragmentação territorial e imposição das fronteiras nacionais, 106
- 3.5 - Guerra do Chaco – a guerra dos índios andinos, 109
- 3.6 - Território indígena e território simbólico, 113

Considerações Finais, 116

Referências Bibliográficas, 120

Mapas

Mapa 1 – Mapa da área de ocupação chiquitano, 12

Mapa 2 - Localização atual das comunidades Chiquitanos no Brasil, 13

Mapa 3 – Mapa político da Bolívia, 37

Mapa 4 – Tribos do Gran Chaco: assentamentos quando do primeiro contato com o europeu, 45

Mapa 5 – Grupos étnicos do *Gran Chaco* e de sua periferia em 1720, 46

Mapa 6 - Mapa das Cortes, 73

Mapa 7: Mapa da área Mojos e Chiquitos, 102

Figuras

Figura 1 – Plano do *pueblo* de S. José Missão de Chiquitos, 82

Figura 2 - Vista da plaza de San José de Chiquitos, 82

Introdução

Esta dissertação é uma análise histórica dos deslocamentos territoriais dos Chiquitanos, um grupo indígena que vive na fronteira Brasil-Bolívia e que no período pré-conquista era denominado Chiquitos. Quando comecei a trabalhar com este grupo em 2004 percebi que há um conjunto de temas recorrentes na literatura historiográfica e antropológica, nas conversas nas aldeias e com indigenistas. Esses temas falam sempre de histórias de misturas, de trocas interétnicas e deslocamentos territoriais. Comecei a refletir sobre as razões dessa recorrência e o melhor caminho para abordá-la. A pesquisa, em primeiro lugar, teria que ser capaz de reconstituir a história dessa sociedade para depois explicar esses deslocamentos e trocas historicamente localizadas.

Para a sociedade nacional o termo “mistura” remete a uma “falta” de “pureza” e a um questionamento da identidade. Em poucas palavras: os Chiquitanos não seriam mais índios ou não seriam “índios de verdade”. Meu trabalho tem como objetivo questionar essa idéia. Para tal, procuro mostrar que as “misturas” e “trocas interétnicas” constituem um amplo sistema de comunicações que permitiu a mobilidade histórica dos Chiquitanos e os processos constantes de reconfigurações territoriais. Minha proposta, portanto, é investigar a historicidade dessas trocas interétnicas e explicar a multietnicidade dos Chiquitanos. Procurarei desvendar as dinâmicas identitárias deste grupo, situado numa região de fronteira entre as Coroas portuguesa e espanhola e, posteriormente, entre o Brasil e a Bolívia.

Dois motivos principais me levaram a optar por esta pesquisa. O primeiro é estritamente antropológico. Penso que um dos critérios básicos que deve orientar a escolha e o recorte de uma pesquisa dessa natureza deve ser a importância que ela tem para o grupo estudado. É impossível desenvolver uma pesquisa quando não há interesse dos nossos interlocutores. Em muitos casos, os grupos que estudamos também exigem que nossas pesquisas tenham uma utilidade para eles, fomentando, por exemplo, suas reivindicações territoriais. Embora a continuidade histórica não seja um fator determinante no processo de demarcação de uma Terra Indígena, ao fazer um relato histórico sobre os deslocamentos territoriais chiquitanos ao longo da fronteira Brasil-Bolívia, procurarei mostrar que o território no qual residem hoje foi historicamente ocupado por eles.

O segundo motivo que me levou a escolha desse tema diz respeito a questões sobre etnicidade e nacionalidade em região de fronteira, entraves que dificultam a implementação de políticas públicas. Para os funcionários das agências estatais existem muitas dúvidas sobre a nacionalidade dessa população. Trata-se de “índios bolivianos” que migraram para o Brasil ou de “índios brasileiros”? Esse embate tem gerado uma série de conflitos entre os Chiquitanos e a sociedade regional. Alguns políticos do estado do Mato Grosso, por exemplo, voltaram-se contra a demarcação do território desse grupo por acreditarem que isso ameaçaria a “soberania nacional”.

A identidade étnica dos Chiquitanos é questionada. Trata-se de “índios” ou não? Os próprios Chiquitanos se questionam. Alguns negam reiteradamente sua origem indígena, o que tem gerado uma série de conflitos e brigas internas entre os que afirmam a identidade étnica e os que a negam. Não há um consenso nas comunidades sobre o discurso étnico que ainda é motivo de debate entre eles.

Essa confusão de vozes e afirmações se torna compreensível a partir de uma reflexão sobre a história dos Chiquitanos, e a multietnicidade desse povo. As etnicidades vistas como produtos históricos, dinâmicos e flexíveis, que continuamente se transformam a partir do contato com outros grupos, conduzem à idéia de identidades plurais, multiétnicas, e à percepção de que as categorias étnicas são historicamente construídas (Baines e Cardoso de Oliveira, 2005).

A partir dessa perspectiva, este trabalho busca refletir sobre a multietnicidade dos Chiquitanos, entender como são e foram construídas historicamente as relações sociais e territoriais intra e interétnicas na região do Gran Chaco.

Localizando os Chiquitanos

Estimado entre 40 e 60 mil indivíduos, os Chiquitanos são, provavelmente, o grupo mais numeroso da Bolívia oriental (Silva, 2004). Na Bolívia, vivem nos municípios de Ñuflo Chávez, San Ignacio, Velasco e na Província de Pando, todos situados na porção oriental do país. No Brasil, vivem cerca de 2.400 Chiquitanos, distribuídos em 22 comunidades no estado de Mato Grosso, ao longo da região de fronteira com a Bolívia, nos

municípios de Vila Bela, Cáceres e Porto Esperidião¹. Todas essas comunidades possuem relações de parentesco, partilham trocas e festas (Silva, 2004).

No Brasil, os Chiquitanos sempre foram reconhecidos pela população regional como “índios bolivianos”. Apenas recentemente, há cerca de 10 anos, o órgão indigenista oficial (FUNAI) reconheceu a existência dos Chiquitanos em território brasileiro. Até a realização de uma perícia em 1998, decorrente da construção de um trecho do gasoduto que liga o Brasil à Bolívia, os Chiquitanos eram “invisíveis” no Brasil. Eram vistos como migrantes bolivianos, trabalhadores regionais e, pejorativamente chamados de *bugres*. Desqualificados regionalmente como *índios sem terra e bugres*, o que chama a atenção é que se discute muito, até hoje, se eles são, de fato, indígenas.

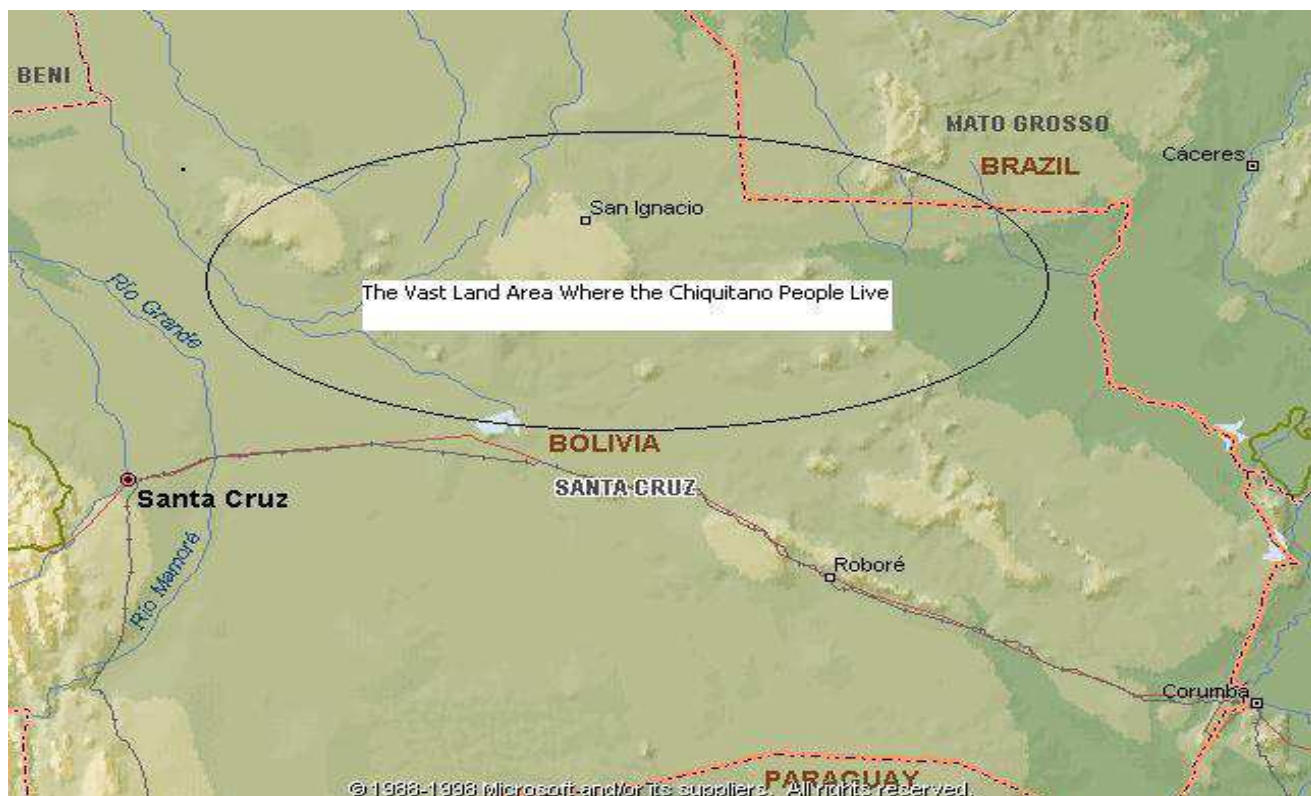
As comunidades chiquitanas no Brasil vivem situações muito diversificadas. Algumas estão instaladas à beira de rodovias, outras encontram-se em áreas concedidas pelo exército brasileiro e são ditas “permissionárias”. Recentemente, com o início da atuação da Funai, começaram os trabalhos de demarcação de uma Terra Indígena² que abriga duas comunidades: Fazendinha e Acorizal. Localizadas em uma área do Destacamento Militar de Fortuna. Em 2006 realizei uma pesquisa de campo nestas duas comunidades durante um mês para a elaboração da minha monografia de graduação.

¹ Além desses, existem cerca de 900 indivíduos que vivem em áreas urbanas (Silva, 2004).

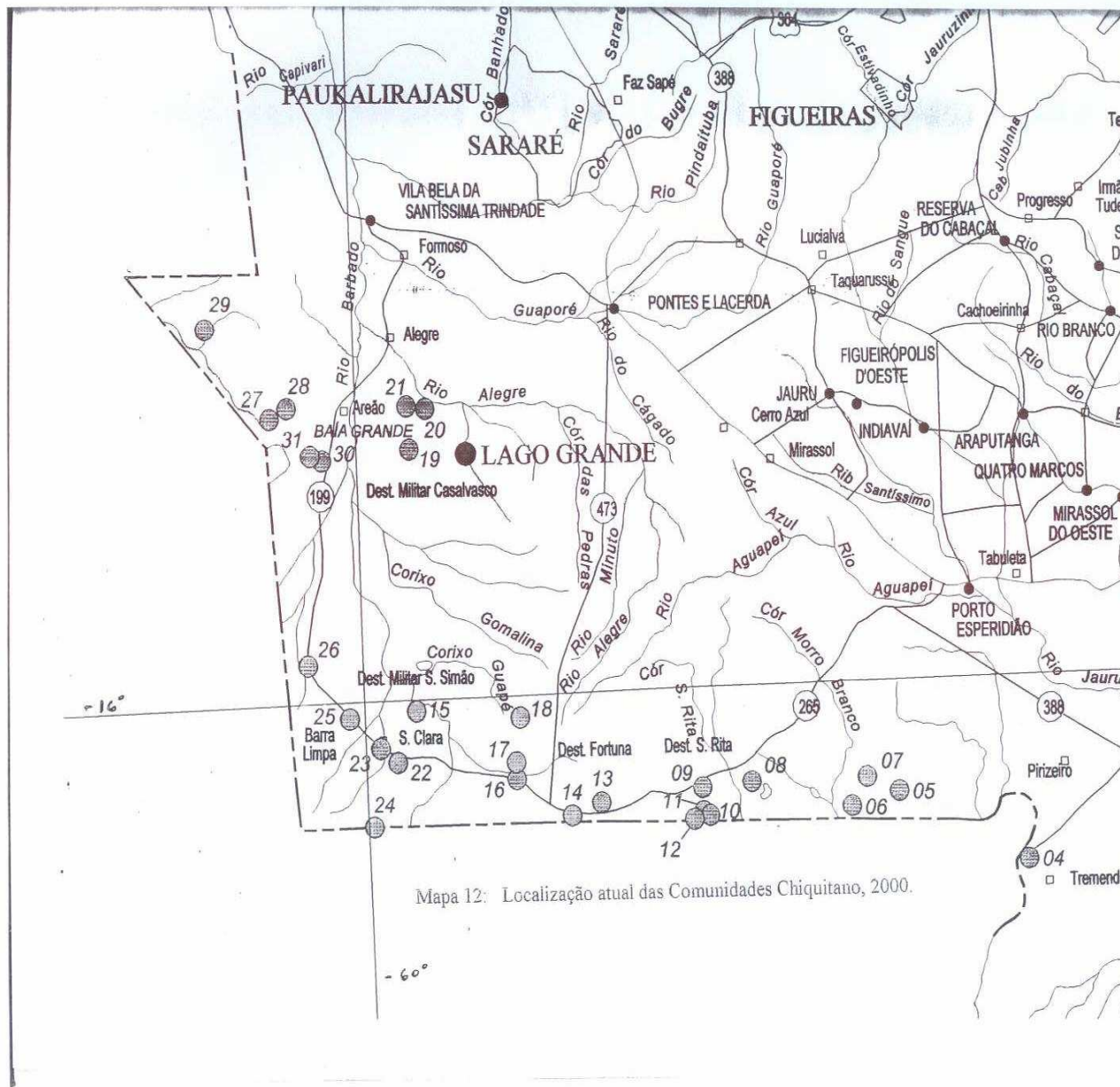
² Trata-se da Terra Indígena Portal do Encantado, com cerca de 40.000 hectares, localizada no município de Porto Esperidião, cujo processo encontra-se em tramitação na FUNAI.

Mapa 1: Mapa da área de ocupação chiquitano.

Fonte: (http://jupiter.umsanet.edu.bo/misc/la_paz/camino/pueblos/pueblos.html).



Mapa 2: Localização atual das comunidades Chiquitanos no Brasil (Fonte: Silva, 2004).



Apresentação do problema

A pesquisa que realizei em 2006 em duas comunidades Chiquitanos, Fazendinha e Acorizal, tinha como objetivo investigar as relações interétnicas do grupo e tentar perceber suas construções identitárias como brasileiros, como bolivianos, como indígenas ou como não-índios. As próprias contradições em relação à afirmação do “discurso étnico” chamaram minha atenção.

Essa contradição é impensável para os agentes da FUNAI que ressaltavam a todo momento que o grupo deveria ter um único discurso, uma única afirmação, a que eram índios. A partir de 2004, com a instalação do posto indígena entre as comunidades de Fazendinha e Acorizal, a auto-identificação como “índio” passou a ser imposta e exigida.

Durante esse processo de afirmação étnica, a imagem dos Chiquitanos perante a sociedade nacional tem mudado. Tem ocorrido uma transição da categoria “bugre” para a de “índios”, sujeitos de direitos. Isso vem acontecendo desde o reconhecimento do grupo pelo órgão indigenista em 1998. A partir desse momento, os Chiquitanos vem buscando o direito de permanecer em seus territórios tradicionalmente ocupados. Começaram a utilizar algumas “estratégias de mobilização” e atraíram a atenção da mídia e do Ministério Público do Estado do Mato Grosso para sua realidade social. Os Chiquitanos, portanto, tornaram-se um caso público do Estado e deixaram de ser apenas comandados e ameaçados pelos fazendeiros locais.

Em campo, percebi que os discurso dos Chiquitanos são constituídos de várias vozes. Não há um consenso nas falas, nem nos discursos dos líderes das comunidades. Essa polifonia provocou embates entre a lealdade para com o grupo étnico Chiquitano *versus* a lealdade para com a família ou unidade doméstica. Este tipo de antagonismo gera conflitos e tensões constantes.

Este é o cenário atual no qual os Chiquitanos se encontram. Estão ao mesmo tempo num processo de fortalecimento da identidade étnica Chiquitano e mergulhados em conflitos identitários: ser “índio”, *bugre*, boliviano ou/e brasileiro é uma questão em aberto e, na maioria das vezes, contextual. Em razão de sua presença em dois países (Brasil e Bolívia), os Chiquitanos passaram por constantes manipulações tanto de sua identidade quanto de sua nacionalidade. O debate não se limita à questão identitária dos Chiquitanos,

passando também pela nacionalidade do grupo. Existem vários vínculos históricos entre as comunidades do Brasil e da Bolívia, laços de parentesco, amizade e compadrio³.

Todas essas relações estabelecem uma territorialidade para além das fronteiras nacionais e das cercas das fazendas. As visitas, festas e rituais são realizados a despeito dos limites territoriais e políticos entre os dois países. Se existe uma divisão territorial há, ao mesmo tempo, uma continuidade social e cultural.

Esses constantes deslocamentos dos Chiquitanos entre as fronteiras nacionais foram alterados a partir 1976 com a regularização fundiária promovida pelo INCRA no estado de Mato Grosso. Esse processo fez com que as comunidades (hoje “aldeias”) se espalhassem ao longo da fronteira com o Brasil com o intuito de evitar os constantes deslocamentos do grupo, sua histórica mobilidade espacial. No entanto, esse processo “expansionista” limitou os movimentos, mas não os anulou.

Vários documentos, assim como relatos dos próprios Chiquitanos, comprovam que eles percorriam todo o seu território; um território que foi “retalhado” pela imposição das fronteiras políticas nacionais. É este cenário de fronteira, com conflitos em relação à identidade e nacionalidade, que caracteriza a situação dos Chiquitanos e que pretendo discutir neste trabalho. Pretendo analisar a etnicidade do grupo, não como um dado imutável ou um aspecto “essencial” desse povo, mas como algo que pode ser modificado, recriado e construído de acordo com as necessidades dos atores. Quero demonstrar, a partir do meu trabalho, que a identidade chiquitana é historicamente conflituosa e múltipla, repleta de encontros e reencontros. “Ser” chiquitano é fazer parte de um mosaico étnico historicamente construído.

História indígena como ferramenta de análise

A antropologia, em sua busca de compreender as atuais circunstâncias das sociedades indígenas, tem dialogado tanto com o tempo histórico quanto com o significado do passado para o estudo etnográfico (Whitehead, 2003). Se faz necessário, portanto, na tarefa etnográfica, reconhecer a consciência histórica das sociedades indígenas, sua criatividade

³ O compadrio é uma instituição forte entre os Chiquitanos. Trata-se de uma forma de parentesco simbólico que cria laços de afinidade e lealdade política dentro de um sistema de prestações e contraprestações.

simbólica e política. A construção da história produzida pelas sociedades indígenas revela uma complexidade sem precedentes, já que estas sociedades reúnem aspectos cognitivos, simbólicos e políticos, ou seja, seus sistemas cosmológicos estão inter-relacionados a sua história social (Albert, 2002).

Os estudos sobre história oral, memória e etnohistória dos povos indígenas refletem uma tomada de consciência sobre a importância dessas culturas, problematizando a imagem tradicional que remetia a memória indígena ao mundo intemporal do mito. Porém, como abordar a história indígena? Os documentos coloniais apresentam muitas lacunas e favorecem especulações pouco verificáveis.

Os estudos sobre a história indígena, contudo, têm contribuído de forma significativa para a compreensão das realidades dessas sociedades. Vem buscando fazer uma história sensível à agência humana, tomando, em particular, os indígenas não como vítimas passivas do processo colonial, mas como agentes de sua própria história. Essa mudança de perspectiva foi, sem dúvida, um passo decisivo para repensar a inserção indígena nas histórias coloniais e nacionais da América.

A história indígena, dessa forma, tem contribuído com o debate sobre a profundidade histórica e temporal das populações indígenas, isso porque o desenvolvimento das trajetórias culturais, pensando em termos históricos, é diverso e multilinear (Heckenberger, 2002).

Em contraposição às formulações de alguns antropólogos da década de 70, que ignoraram a importância das histórias locais e regionais, hoje estas conquistaram o seu espaço (Hill, 1988). A historiografia brasileira também vem, nos últimos anos, despertando para a questão indígena, abrindo discussões críticas, construindo novas concepções que revisaram e revisam os planos teórico-metodológicos tradicionais acerca da história indígena.

Essa tomada de consciência tem proporcionado, cada vez mais, a intensa produção de histórias sobre as sociedades ameríndias. Ela nos mostra que o conhecimento histórico de uma determinada sociedade ou cultura é parte de uma ampla epistemologia, que requer uma leitura mais sutil da historicidade indígena e também uma clara apreciação e questionamento do nosso conhecimento histórico.

É importante observar que, dada à visibilidade política que as populações indígenas vêm conquistando, é cada vez mais necessário se reconsiderar a maneira de se pensar a história do contato interétnico. Neste cenário, vale ressaltar que estão sendo produzidos estudos que enterram definitivamente a imagem do índio como vítima apenas de extermínio ou figurante mudo de uma história alheia. Estudos como as coletâneas organizadas por Carneiro da Cunha (1992) e Albert e Ramos (2002) entre outros, nos levam a refletir sobre a história indígena entendida não apenas como a história dos índios (em termos ocidentais), mas a construção indígena da história em seus próprios termos.

As pesquisas etnográficas e históricas sobre os processos de mestiçagem na América também têm conduzido à idéia de identidades plurais e à percepção de que categorias étnicas são historicamente construídas e adquirem significados distintos conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em contato. Nesse sentido, a história indígena (Cunha, 1992; Albert e Ramos, 2002) recebeu novas indagações, preocupações e ferramentas conceituais para lidar e refletir sobre os encontros interétnicos e os processos de mestiçagem sociocultural. Novas abordagens estão sendo feitas, seja na história do passado mais longínquo, que reconhece, por exemplo, os índios como agentes históricos e sociais que transformam e são transformados pelo processo colonial, seja na história mais recente, em vários exemplos de “ressurgimento étnico”.

A aproximação cada vez mais intensa entre História e Antropologia tem conduzido a novas proposições teóricas e conceituais sobre as relações interétnicas que permitem um novo olhar sobre o contato entre os índios e as sociedades coloniais e pós-coloniais. Conceitos básicos para o estudo dessa temática, tais como etnicidade e cultura, são repensados, e a partir de abordagens interdisciplinares ampliam-se e complexificam-se. Nas últimas décadas, inúmeros estudos de casos têm revelado realidades múltiplas e complexas sobre as interações entre os mais diversos grupos étnicos e sociais nas Américas.

Sistema de Interdependência Regional

Tendo em mente esta dinâmica histórica, a minha proposta neste trabalho é analisar as principais formações étnicas que faziam parte do Gran Chaco, assim como suas intensas relações no período pré-colonial, missionário e pós-missão. Inspirada pela idéia de Arvelo-

Jimenez e Morales (1981) que pensaram um “*sistema de interdependência regional*” na região do Orinoco, chamarei essas relações de um amplo “sistema de comunicações”.

Faço uso dessa ferramenta teórica porque meu principal pressuposto é que a região do Gran Chaco abarcava o que posso nomear de “sistemas interétnicos”, ou seja, antes mesmo da chegada dos colonos e jesuítas, já existiam trocas, contatos interétnicos que tomavam a forma de circuitos de aliança ou guerra. Ressalto que, quando pacíficas, estas trocas não tinham como principal característica o comércio, sendo também acompanhadas por intercâmbios sociais e culturais, acordos políticos, circulação de notícias e informações. De uma forma geral, todas estas trocas estabeleciam vínculos entre os povos da área em destaque.

É possível então pensar na existência de um “sistema de interdependência regional” na região do Gran Chaco? A história regional, como mostrarei adiante, registrou várias etnias que se interconectaram umas as outras, desaparecendo ou formando novos grupos, estabelecendo um fluxo contínuo de migrações e, conseqüentemente, de novas formações sociais em meio às condições mais adversas. A interação entre os diferentes povos nesta área também desencadeou uma série de conflitos, já que existiam relações hostis entre grupos inimigos, e posteriores fusões intertribais.

Arvelo-Jimenez e Morales (1981), a partir de suas investigações na região do Orinoco, comprovaram a existência desse sistema, que seria uma espécie de circuito controlado pelos Kariña, com suas particularidades culturais e ecológicas. Para estes autores, o intercâmbio comercial não é apenas um vínculo interno, restrito à comunidade, é sim o estabelecimento de uma ampla rede de conexões com outras populações indígenas. Em termos gerais, o que fundamenta este sistema é que

“(...) Esos grupos compartían matrices culturales similares, es decir, pertenecían los antiguos y pertenecen los actuales a un mismo horizonte civilizatorio: el denominado orinoco-amazónico. Al tener estos grupos matrices culturales similares, compartían también recursos culturales e instituciones sociales, valores y creencias, etc. Esto generaba una menor distancia estructural entre las sociedades involucradas. (...)” (Castillo, 2005: 85).

A partir dos dados históricos da região do Orinoco, a proposta de Arvelo-Jimenez e Biord (1994) é interpretar o “circuito” das relações interétnicas nesta região, ou seja, eles percebem essas relações não como um dado isolado, mas com diferentes níveis de

integração sociocultural. Em termos gerais, sua análise extrapola as fronteiras étnicas e locais e se estende a uma região e às suas variadas sociedades.

A partir de suas pesquisas na região do Orinoco, Morales e Jimenez (*ibid*) apresentam o “sistema de interdependência regional” como um instrumento para assegurar a eficácia das alianças regionais. Esse vasto sistema de interdependência regional também se caracterizava pelo multilinguismo. Sua principal característica era a ausência de uma organização política hierarquizada devido a inexistência de grupos dominantes. No plano sociolingüístico, as diversas línguas tinham um status semelhante, ou seja, não houve qualquer tentativa de uniformidade lingüística. Os vários grupos da região e suas línguas coexistiam. O sistema de interdependência regional do Orinoco pode ser definido, portanto, como um sistema horizontal principalmente porque era constituído por segmentos culturais e lingüisticamente diferenciados, mas que possuíam o mesmo *status* social e político (Castillo, 1985).

A integração nesse sistema, na região do Orinoco, devia-se às redes de comercialização e redistribuição de bens e produtos. No entanto, os vínculos entre os grupos não eram apenas econômicos, mas também sociais. O intercâmbio permitia o estabelecimento de uma ampla rede de conexões com outros grupos, para além das fronteiras étnicas.

“The overall outcome was the creation of recurrent mechanisms of conjunctions and alliances, that is, networks of social, economic, and religious prestations and counterprestation that we have conceptualized as the System of Orinoco Regional Interdependence, within which no ethnic group achieved the political or economic supremacy to control the cultural decisions and resources of the others” (Arvelo-Jimenez e Biord, 1994: 58).

Algumas etnografias (Hill e Santos-Granero, 2002; Heckenberger, 2005; Renard-Casevitz, 1992; Gow, 1991; Gallois, 1986) têm demonstrado esse caráter dinâmico das formações étnicas, ressaltando as trocas interétnicas, sua fluidez para além das fronteiras geográficas e espaciais. Esses trabalhos são as minhas principais fontes de inspiração teórica porque retratam que a multietnicidade e as construções étnicas são dados que merecem um esforço analítico de caráter histórico.

Segundo Hill e Santos-Granero (2002), ao longo dos séculos, a população Arawak se espalhou por grande parte da América Latina e Caribe ocupando vastas áreas ao longo do

rio Amazonas e Orinoco. Esta ampla dispersão geográfica testemunha sua dinâmica, seu fluxo contínuo de trocas e migrações. A diáspora Aruak é uma evidência empírica de que os padrões de dispersão em regiões distantes precederam a colonização européia. Os autores acrescentam que a investigação dessas práticas e deslocamentos tem como principal finalidade a recusa em reduzir estas populações a meros remanescentes do passado. Assim, a história indígena é um recurso para descrever as várias formas organizacionais das populações autóctones e como elas foram ganhando novas reformulações a partir do contato com outros povos.

Outros trabalhos também destacam as relações comerciais e guerreiras entre povos indígenas em diferentes regiões. Renard-Casevitz (1992), por exemplo, percebeu um “*sistema de parentesco e aliança*” entre os Arawak e os Pano e indicou que os intercâmbios também tinham um caráter estratégico, pois diante de uma ameaça maior, como a expansão dos Incas ou a chegada dos colonizadores, as populações indígenas rivais tornavam-se aliadas para lutar contra um inimigo comum.

Pesquisada por Heckenberger (2002, 2005), a região do Alto Xingu também se caracterizou como um “sistema intercomunitário”, onde grupos de diferentes famílias lingüísticas (arawak, carib, tupi e trumai) estabeleciam redes de intercâmbio envolvendo casamentos, rituais e trocas materiais (Heckenberger, 2005). De acordo com a definição de Heckenberger (*ibidem*), a sociedade xinguana pode ser vista como um mosaico de comunidades interconectadas e compartilhando os mesmos sistemas de valores culturais, simbólicos, rituais e cosmológicos. Segundo o autor, é um erro perceber essas sociedades como rigorosamente fechadas, isso seria ignorar as interações e dinâmicas regionais.

Gallois (1986) também chamou a atenção para a importância dos processos de fusão interétnica e mostrou o quanto esses processos caracterizaram a história das sociedades indígenas. Sua pesquisa, entre os povos da área sudeste das Guianas, chamou a atenção para o caráter desigual dos diferentes grupos envolvidos nessa “trama étnica”, na qual as relações entre diferentes etnias não podem ser consideradas “neutras”, sendo produtos de intensas negociações e estratégias: ou se é aliado e agregado, ou se é inimigo. “(...) *os ‘outros’ ou são integrados ou são eliminados*” (*idem*, 1986: 176).

Através das análises das fontes bibliográficas sobre a região do Gran Chaco e de suas sociedades consegui visualizar diferentes níveis de integração interétnica, seja através das

trocas e alianças, dos inter-casamentos, das guerras. Porém, isso não está presente apenas no período pré-conquista. Pensando em termos históricos, as missões e a formação das fronteiras nacionais também contribuíram para o intercâmbio e a comunicação interétnica.

Uma vez que privilegio a análise de um sistema de alianças e comunicações, me concentro nas disputas, guerras e deslocamentos que eram estrategicamente elaborados pelos grupos étnicos da região do Gran Chaco, em específico pelo Chiquitanos. Dessa forma, meu interesse na história dessas populações e em suas várias formas de organização política e social não deve ser orientado somente pelas representações construídas no contexto colonial que serviam, e curiosamente ainda servem, como estratégias de dominação e conquista. Além de não retratarem a dinâmica e historicidade das sociedades indígenas, elas carregam os preconceitos ocidentais sobre os índios. As fontes históricas sobre a região deverão, portanto, ser analisadas com um olhar crítico.

Da mesma forma, ao chamar a atenção para esta “rede multiétnica”, Arvelo-Jimenez (2001) prioriza a história indígena e problematiza os relatos dos viajantes, cronistas e missionários, que não possuíam a sensibilidade etnográfica de perceber as teias de relações historicamente construídas pelas populações nativas:

“Los cronistas y pensadores europeos de los siglos XVI al XVIII inventan un limbo histórico para referirse a los modos de vida de los pueblos indígenas que encontraron a su paso los conquistadores de América asumiendo que de esta manera racionalizan su presencia en suelo americano. Limbo histórico o inexistencia de la historia antes de la invasión europea con lo que creyeron justificar la dominación, la conquista y la expropiación de riquezas indígenas y la esclavitud de los Pueblos y gentios que los europeos fueron contactando (...)” (Arvelo-Jimenez, 2001: 04).

Contrariamente à posição vigente dos relatos de missionários que percorreram o Gran Chaco e caracterizam os grupos étnicos da região como sociedades autocontidas e “insulares”, além de conceberem as interações extralocais ou interétnicas como estritamente comerciais, procurarei mostrar como a história indígena deve ser pensada num nível de integração cultural para além do local e do étnico (Arvelo-Jimenez e Biord, 1994).

Seguindo a proposta de Arvelo-Jimenez (2001) procuro reconstruir, mesmo que parcialmente, os vários encontros, trocas, inserções e misturas interétnicas na região do

Gran Chaco em períodos anteriores à conquista e após esta. Tentarei mostrar como todas essas relações iluminam o cenário interétnico contemporâneo.

Entender as configurações regionais ameríndias tem uma grande importância para a compreensão e formulação do que chamamos hoje de “identidade nacional”, assim como da formação das identidades regionais do país. Essas configurações nos ajudam a desmistificar os termos “sociedades”, “povos”, “grupos étnicos”, “formações sociais” como portadores de unidade cultural, lingüística e identitária. Os sistemas interétnicos regionais geraram uma menor distância estrutural entre as sociedades envolvidas, devido ao intercâmbio de informação, de produtos diversos e o estabelecimento de alianças, isso porque as vinculações nesses sistemas eram múltiplas. As trocas interétnicas fizeram constantes entrelaçamentos étnicos, reforçaram e desfizeram laços de afinidade e consangüinidade, redefiniram limites territoriais e conquistaram novos espaços sociais.

Ao procurar evitar a guerra e os confrontos, as alianças interétnicas também contribuíram para a sobrevivência dos grupos indígenas da região. Como procurarei mostrar ao longo desse trabalho, a região do Gran Chaco constituía um verdadeiro mosaico étnico. Essa sociodiversidade era composta por várias sociedades que falavam línguas agrupadas em determinados troncos lingüísticos, como as famílias arawak, chapacura, otuque e guarani⁴. O parentesco lingüístico indica um grande número de matrizes culturais compartilhadas e, conseqüentemente, uma menor distância estrutural entre os grupos. Assim, nesse mosaico étnico, grupos de diferentes troncos lingüísticos compartilhavam um maior número de traços culturais e de instituições sociais.

O Trabalho

No processo de construção deste estudo, realizei uma pesquisa bibliográfica nos arquivos da Universidade Federal de Mato Grosso, em Cuiabá, e na Universidade do Estado do Mato Grosso, em Cáceres, no ano de 2006. No mesmo ano estive nos arquivos da APCOB (Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano) e da UDABOL (Universidad de Aquino Bolivia), ambas em Santa Cruz de la Sierra.

⁴ Brinton (1898) divide as populações autóctones do Chaco em quatro principais troncos lingüísticos: os Guaycuru, Mataco, Vilela e Payagua.

Minha procura centrou-se no processo de formação das fronteiras nacionais entre o Brasil e a Bolívia, as Missões de Chiquitos e na situação pré-contato desta população. Esses temas me auxiliaram na problemática central do meu trabalho: a multiétnicidade dos Chiquitanos e seu constante deslocamento territorial.

No primeiro capítulo, procuro, a partir da bibliografia disponível, caracterizar a organização social atual dos Chiquitanos da Bolívia e do Brasil, assim como caracterizá-los no período antes da conquista europeia. Faço uma análise das constantes alianças e trocas entre os grupos étnicos do Oriente boliviano, especificamente os Chiquitanos. Uso o termo “Sistemas regionais interétnicos”, proposto pela antropóloga Nelly Arvelo-Jimenez (2001), para melhor analisar os dados disponíveis.

No segundo capítulo, apresento um panorama da época da conquista. Reflito sobre a chegada dos colonos e dos jesuítas que marcaram profundamente a vida dos Chiquitanos. Quais foram as mudanças e transformações vivenciadas pelos Chiquitanos nessa época? Como a chegada dos europeus transformou as dinâmicas territoriais e organizacionais dos Chiquitanos? Também apresento as práticas missionárias de “aglutinação” étnica que evidenciam a formação multiétnica dos Chiquitanos. A Missão de Chiquitos, em poucas palavras, foi uma espécie de “caldeirão” étnico e seu fim provocou o deslocamento em massa dessas populações. A partir do material histórico, tento reconstruir o sentido das missões com suas políticas de catequização e normatização lingüística. As fontes escritas dos viajantes, agentes missionários ou de governo que, no passado, administravam ou transitaram pelos territórios da Missão de Chiquitos, foram cuidadosamente analisadas.

Tenho consciência da natureza diversificada e não sistemática das fontes consultadas, e da dificuldade metodológica de tal exercício de reconstrução histórica. A maioria dos escritores era viajantes, naturalistas, missionários ou funcionários do governo. No geral, não tinham muita sensibilidade etnográfica. Seus escritos descrevem as populações indígenas encontradas com os preconceitos da época e buscam satisfazer os interesses da administração colonial ou dos organismos que financiavam suas expedições. Missionários, governadores, militares e exploradores, exprimem, com frequência, juízos de valor e uma clara visão etnocêntrica em relação aos índios.

Apesar dos limites desses documentos, eles comprovam a presença histórica dos Chiquitanos na região. Procurei vencer as dificuldades articulando uma leitura minuciosa e

comparativa das fontes, com o conhecimento atual sobre os Chiquitanos e com as informações etnográficas e teóricas trabalhadas no primeiro capítulo.

No terceiro e último capítulo faço uma discussão sobre a formação das fronteiras nacionais e seu impacto nos Chiquitanos. Para esse grupo étnico, a consolidação da fronteira internacional Brasil-Bolívia no século XIX traduziu-se por novas fendas territoriais, constantes agrupamentos (alguns forçados) e deslocamentos.

Capítulo 1: Os Chiquitanos e suas trajetórias históricas na região do Gran Chaco

Neste capítulo pretendo delinear um panorama dos povos indígenas da região chaqueña nos séculos XVI e XVII. Minha preocupação, neste primeiro momento, é fazer uma discussão das agências sociais que perpassaram historicamente as unidades étnicas, mostrando as articulações interétnicas na região do Gran Chaco, em especial aquelas relativas a seus “principais” e mais documentados habitantes: os Chiquitanos. Isso requer um esforço na análise dos dados históricos, com o objetivo de compreender a configuração dessa sociedade. Tratarei, portanto, das formações e reformulações étnicas historicamente experimentadas pelas populações indígenas dessa região.

É difícil traçar um quadro exato sobre as formações étnicas autóctones na região do Chaco devido à escassez de fontes históricas. Somente é possível fazer um esboço de algumas delas com base nos escritos de alguns cronistas que deixaram registros de seus “olhares”. Dentre estes escritos, encontramos os de Ulrico Schmidel ([1625] 1986), um padre da Companhia de Jesus; Fernández (1895), também padre da mesma Ordem; e D’Orbigny ([1863]1944) um naturalista francês. Todos eles percorreram a região entre os séculos XVII e XIX em busca de informações sobre o ambiente físico do Chaco; porém, deixaram também algumas informações sobre o “componente humano”.

Em suas expedições os espanhóis encontraram inúmeras sociedades indígenas. A partir da visão dos cronistas e documentos da época procurarei traçar um panorama sobre os povos Chiquitos e alguns outros no intuito de visualizar a histórica dinâmica interétnica da região nos séculos XVI e XVII.

Além da escassez de fontes, as falsas impressões, confusões e distorções existentes nos relatos dificultam a elaboração de um panorama dos grupos étnicos que habitaram a região nos primeiros anos da colonização espanhola. Nas fontes disponíveis não há consenso, pois cada uma serviu a diferentes interesses. Talvez venha daí a contradição em algumas informações.

Também faço uso também das etnografias, como as de Riester (1976), Freyer (2000) e Maldí, (1988, 1989). Esses trabalhos permitem compreender melhor não apenas a trajetória histórica das populações indígenas chaqueñas, mas também sua situação atual. Confrontando a análise de trabalhos recentes com a análise dos relatos dos cronistas, creio

ser possível visualizar o que estou chamando de “sistema de comunicação interétnico” na região do Gran Chaco, tendo como ponto de partida os povos Chiquitanos.

1.1 – Panorama atual:

1.1.1 - os Chiquitanos na Bolívia:

Em termos populacionais, o grupo étnico Chiquitano é a maior sociedade indígena da região oriental da Bolívia. Conta com cerca de 40.000 indivíduos que se encontram dispersos numa zona que abarca cinco províncias: Ñuflo Chavez, Velasco, Chiquitos, Sandoval y Germán Busch. Esta região também é conhecida como *Gran Chiquitanía* (Thiele e Nostas, 1994).

A partir das considerações de Thiele e Nostas (1994), que fazem um panorama do contato dos Chiquitanos do período de colonização, que se iniciou no século XVI, até a atualidade, é possível visualizar o atual território Chiquitano, limitado ao sul pela linha férrea Ferrocarril que liga Santa Cruz de la Sierra a Corumbá, ao norte pelo rio Itenez, também conhecido como Guaporé, a leste pela fronteira com o Brasil (Mato Grosso), e a oeste pelo Rio Grande.

Neste território há diferentes tipos de estabelecimentos nos quais os Chiquitanos vivem e se organizam. Existem os *ranchos*, uma espécie de “aldeia indígena” onde vivem apenas os Chiquitanos; as *estancias*, que se encontram dentro das grandes propriedades da região, nestes locais os Chiquitanos não apenas trabalham, mas também residem permanentemente; os *pueblos*, que são as antigas missões, hoje cidades turísticas onde os Chiquitanos vivem na periferia e arredores; há também os *pueblos* construídos ao longo da *Ferrocarril* que contou com a mão-de-obra de vários Chiquitanos que resolveram permanecer no local.

Na obra de Riestler (1976), *Em busca de la Loma Santa*, é possível visualizar a condição atual das comunidades chiquitanas na Bolívia. A condição social e econômica dos Chiquitanos varia de acordo com o estabelecimento em que vivem. Nos *ranchos*, por exemplo, todos são agricultores e cultivam a plantaçaõ de *maíz* e *yuca* em família. Vivem em condições seguras quanto ao seu território devido à *Reforma Agraria* ocorrida na região do oriente boliviano na década de 70. Com essa reforma o governo boliviano entregou

oficialmente às comunidades chiquitanas os títulos de posse do território que ocupavam. Logo após, a divisão das terras ocorreu em conjunto dentro das próprias comunidades, ou seja, foram os próprios Chiquitanos que fizeram a repartição do território.

Porém, essa “tranqüilidade” não é percebida nos outros estabelecimentos onde vivem os Chiquitanos. Nas *estancias* são obrigados a grandes jornadas de trabalho impostas pelos fazendeiros como retribuição por estes “cederem” o espaço no qual vivem. Nos *pueblos*, homens e mulheres são acionados como mão-de-obra em diversos empregos: peões, domésticas e outros.

Com a construção da ferrovia Santa Cruz – Corumbá no início da década de 40, vários Chiquitanos foram contratados para a obra. Após seu término, poucos regressaram às suas respectivas comunidades. A maioria permaneceu nos arredores de Corumbá e Santa Cruz de la Sierra. Em sua pesquisa, Riester (1976) encontrou, nas proximidades desta cidade, vários Chiquitanos que se estabeleceram junto a outras etnias da região, como os Guarayos, Chiriguanos e Izozeños. Preferiram permanecer com seus “inimigos” históricos a voltar às antigas comunidades. Procuraram reunir forças, esquecer antigos embates e congregar aliados para reivindicar seus direitos com mais força política.

Esta aliança com outros grupos étnicos da região também foi notada por Thiele e Nostas (1994) e causou um aumento no número de comunidades indígenas. Outro fator que também contribuiu para este aumento foi a quantidade de terras disponíveis. Até o início da década de 40, os fazendeiros da região não cercavam suas propriedades e não se sabia ao certo que porções de terras pertenciam às comunidades e aos fazendeiros.

Os Chiquitanos passaram a ser “classificados” como *campesinos*. Viviam em unidades campesinas e pequenas comunidades caracterizadas por sua relação direta com o mercado e comércio regional (Thiele e Nostas, 1994). Produziam pequenos excedentes agrícolas, como cana e milho, que eram vendidos nas rotas comerciais da *Ferrocarril (ibidem)*.

Uma das principais características do campesinato em geral é o uso da mão-de-obra familiar no trabalho agrícola. Toda a família ajuda no processo de produção e aquisição de renda. Thiele e Nostas (1994: 22-23) trabalharam com o campesinato na Bolívia e apresentam três elementos para caracterizar uma comunidade como “campesina”:

“(i) controla los medios de producción: tierra, capital y mano de obra; (ii) la unidad de producción, que es también, simultáneamente, una unidad de consumo, depende básicamente de la mano de obra de la familia, así la intensidad de uso de los medios de producción depende de las necesidades de reproducción de la familia; (iii) el carácter parcialmente mercantil de la producción campesina no representa una economía ‘natural’ de subsistencia, participa en el mercado ofreciendo sus productos y/o fuerza de trabajo, y basa su estrategia de supervivencia en el uso de la fuerza de trabajo” (Thiele e Nostas, 1994: 22-23).

Segundo esses autores, as comunidades chiquitanas na Bolívia também podem ser consideradas como campesinas porque apresentam uma economia baseada na atividade agrícola. Em seu sistema de produção agrícola, grande parte do cultivo é para consumo próprio e não para venda. Dessa forma, a unidade de produção também é a unidade de consumo e depende, basicamente, da mão-de-obra familiar. Mas até os dias de hoje, a atividades de caça está presente com grande frequência entre os Chiquitanos, é comum em todas as famílias das comunidades.

Não tenho dados disponíveis que indiquem se os Chiquitanos da Bolívia se auto-identificam como “campesinos”. O que posso afirmar é que o Estado boliviano classifica todas as comunidades chiquitanas do oriente boliviano como “campesinas”, e eles também são reconhecidos pela população regional como agricultores (Thiele e Nostas, 1994: 22).

De certa forma o campesinato e a estrutura agrária na Bolívia reflete a organização social das comunidades chiquitanas. Cada uma tem um chefe que permanece na liderança por períodos que podem variar de 3 a 5 anos. Também existem *consejeros* que monitoram as atividades dos chefes e executam suas ordens. A junção dos chefes e dos conselheiros forma os *cabildos*, instituição que, segundo a literatura, surgiu no período missionário e permanece até os dias de hoje.

Segundo Riestler (1976) a tarefa dos *cabildos* se refere à administração interna das comunidades: trabalhos públicos de limpeza da aldeia e do cemitério, organização das festas e rituais, etc. Também possuem funções jurídicas, como a resolução dos conflitos intra-étnicos. Embora as questões internas sejam importantes, a principal função do *cabildo* é tratar das questões externas à comunidade e negociar com setores da sociedade nacional. A partir de 1972 a fluência no espanhol passou a ser uma exigência para o ingresso no *cabildo*. Riestler (*ibidem*: 147) afirma que “(...) *as comunidades aisladas o conscientemente tradicionales, que em 1963 tenían todavía un cabildo constituido por ancianos, en 1972*

estaban compuestos en su mayoría por jóvenes que se encargaban de las negociaciones con la sociedad nacional (...)”. Dentro das comunidades, o *cabildo* não exerce muita influência e não possui o prestígio dos chefes dos *sibs*.

Os Chiquitanos estão organizados em *sibs*, que são compostos por membros consaguíneos. Cada *sib* é liderado por um ancião, cuja esfera de obrigações se reduz apenas ao seu *sib*. São eles que solucionam as desavenças entre os membros, aprovam os casamentos, aconselham para o cultivo, etc (Riester, 1976: 146).

A maioria das comunidades na porção oriental da Bolívia está também ligada por estradas que garantem uma comunicação regular. Além disso, os laços cerimoniais as mantêm interligadas através da realização de festas de consumo coletivo de *chicha* (Maldi, 1988).

A organização social deste grupo e as suas trajetórias históricas, que serão melhor visualizadas a seguir, foram os fatores principais de fortalecimento étnico no cenário boliviano. Posso afirmar que as comunidades estão interligadas não apenas por caminhos espaciais, mas também por laços de solidariedade e políticos.

Entretanto, este grupo convive diariamente com os espólios e a discriminação da sociedade boliviana. Os membros da classe dominante da Bolívia referem-se aos Chiquitanos e aos outros campesinos do oriente boliviano como *cambas*. Este é um termo pejorativo utilizado para desqualificar os que são conhecidos como “*socialmente marginados*”. Um outro termo também utilizado de forma depreciativa é *paico*, que seria “mestiço” ou “bugre”. É assim que os “regionais”, fazendeiros, comerciantes e outros chamam os Chiquitanos (Riester e Zolezzi, 1987).

Na Bolívia, a convivência entre os Chiquitanos e a sociedade envolvente se caracteriza por relações assimétricas. “*Los chiquitanos intercambian alcohol, jabón, vestimentas, sandalias y escopetas, por leña, hamacas tejidas, productos de la tierra y trabajo, es decir el lavado de ropa en el lago, el transporte de agua potable y el cultivo (...)*” (Riester, 1976: 142). A remuneração por estes serviços é, na maioria das vezes, muito baixa.

No seu artigo publicado na revista *América Indígena*, Graciela Zolezzi (1987) apresenta casos de grupos étnicos da região oriental da Bolívia que buscam ativar antigos contatos interétnicos para exigirem melhoras nas condições sociais das populações

indígenas. Nesse contexto, os povos Chiquitanos, juntos com os demais do oriente boliviano, têm reivindicado um apoio maior do Estado. Solicitam, por exemplo, uma proteção mais eficaz de seus territórios sujeitos a uma intensa invasão e denunciam a exploração econômica caracterizada por grandes jornadas de trabalho em troca de salários irrisórios. Exigem o fim da discriminação e o respeito às suas diferenças étnicas. Uma de suas reivindicações pode ser resumida da seguinte forma:

“(...) *que el estado boliviano como país tiene que ser un estado plurinacional, donde todos los grupos sociales puedan participar con voz y voto en las decisiones gubernamentales. Es la única alternativa para que haya una democracia verdadera con amplia participación de las bases*” (Zolezzi, 1987: 447).

O *I Encontro de Poblaciones Indígenas del Oriente Boliviano*, ocorrido em 1982, possibilitou o reencontro de diferentes grupos, historicamente aliados ou inimigos, e foi o primeiro passo em direção a efetivação dessas exigências. Ayoréode (também conhecidos como Zamucos), Izoceño-guarani, Ava-guaraní, Chiquitano, Guarayos, Sirionós e outros povos se uniram para dar início a um processo de organização coletiva em defesa de seus territórios. Segundo os próprios participantes do Encontro, o objetivo era “*darse las manos, unificar las comunidades y aunar esfuerzos en la lucha que tiene como objetivo común la propia defensa de las comunidades nativas*” (Zolezzi, 1987: 438).

Por diversas razões⁵, os grupos *Ayoréode* constantemente empreendiam expedições em direção a territórios alheios, geralmente dos Chiriguanos e Sirionós. Também são historicamente conhecidos os assaltos dos Guarayos aos territórios dos Chiquitanos, assim como as relações de animosidade entre os Ayoréode e os Sirionós (Riester, 1976: 70). Mas este cenário mudou, as divergências cederam lugar às convergências entre os povos indígenas do oriente boliviano.

Neste contexto foi criado a Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano - CIDOB, com o objetivo principal de organizar as sociedades indígenas dessa região para além de suas diferenças étnicas e culturais na defesa de seus territórios. Um fato interessante neste entremeio é que no processo de consolidação do CIDOB os povos Guarayo, Ava e Izoceño se encontraram e se reconheceram como “*parientes*”, intercambiando suas histórias passadas e traçando caminhos de ações conjuntas para o

⁵ Escassez de alimentos, dívidas, guerras de vingança, etc. (Riester, 1976).

futuro (Zolezzi, 1987: 441). O maior interesse dessa instituição é promover a solidariedade entre os povos indígenas da Bolívia.

A fala de um índio chiquitano esclarece melhor o objetivo deste Encontro e da formação do CIDOB: “*Yo soy chiquitano y siento de la misma manera que mis compatriotas, los guarayos, chiriguano o cualquier otro indígena, porque vivimos en la misma sociedad. Si estamos unidos, somos fuertes*” (Zolezzi, 1987: 431).

Segundo Riester (1976), um dos organizadores do CIDOB⁶, este posicionamento de congregação talvez tenha se iniciado a partir do movimento *Loma Santa*. Trata-se de movimento messiânico que reuniu diversas etnias da Bolívia, dos mais diferentes troncos lingüísticos. A busca da *Loma Santa* pode ser caracterizada como a busca da *tierra sin maldad*. Esse movimento indígena resultou dos choques culturais entre as sociedades indígenas e a sociedade boliviana, quando esta passou a ocupar o território dos povos nativos e os forçou a uma vida de servidão. Não foi um movimento localizado, desde o século XIX existia essa movimentação dos povos da região.

“*Puedo consignar en total, tres grandes movimientos ocurridos después de 1900, los mismos que tuvieron como zona de origen: San Lorenzo, San Francisco y San Ignacio de Moxos. La primera oleada de la guerra del Chaco y la tercera alrededor de 1962. Todas las migraciones tuvieron una misma meta: el descubrimiento de Loma Santa, que se presumía se hallaba en las estribaciones orientales de los Andes*” (Riester, 1976: 313).

A *Loma Santa* era definido como o lugar da justiça, de segurança material com alimentos e ferramentas suficientes. No pensamento nativo, era o lugar onde os Movinas, Yuracarés, Sirionós, Guarayos, Chiquitanos, Mosetenes, Chimanes teriam tudo, e os *karaiyana*⁷ nada.

Este movimento também causou novas ondas de deslocamento dos povos da região. Vários povos saíram de seus *pueblos* em busca de novos territórios, para isso mantiveram contatos entre si e intercambiavam informações sobre os espaços. A esperança de encontrar um lugar favorável e livre da pressão dos *karaiyana* motivava esses grupos. Na visão de

⁶ O papel dos antropólogos do CIDOB é exigir das autoridades o cumprimento de suas obrigações procedendo à desapropriação de todos os territórios indígenas ocupados por empresas extrativistas ou fazendas de gado. Para isso reúne um amplo acervo bibliográfico sobre a maioria dos povos indígenas dessa região, relatos históricos e documentos oficiais.

⁷ Nome dado aos colonos e a sociedade regional pelos Chiquitanos (Riester, 1976: 324).

Riester (1976: 321) o significado deste movimento para os povos nativos era que: *“La Loma Santa significa, como se ha dicho anteriormente, bienestar material, pero para los indigenas es algo más, pues reúne ambos elementos: seguridad material y libertad econômica e independencia dos karaiyana. Entonces habrá una vida de comunidad”*.

1.1.2 – os Chiquitanos no Brasil

Vários fatores explicam a dispersão dos Chiquitanos para o “território brasileiro”: o fim das missões, a Guerra do Chaco que obrigava os Chiquitanos a se engajarem para lutar na guerra, a escravidão e desrespeito com que muitos fazendeiros bolivianos os tratavam, etc.

No Brasil, eles se estabeleceram em pequenos “núcleos” ou “comunidades” ao longo da fronteira com a Bolívia. Eram reconhecidos pela população local como “migrantes bolivianos”, ou seja, diferentemente do contexto boliviano, não eram vistos nem como indígenas nem como camponeses. Viveram numa espécie de “limbo” social, um total esquecimento no que diz respeito às políticas estatais.

Em território brasileiro, a situação deste povo começa a ser ameaçada com a regularização fundiária promovida pelo INCRA em meados da década de 70, que trouxe várias empresas agro-pecuárias para ocupar o território mato-grossense (Silva, 2004). Essa regularização fez com que os núcleos familiares (hoje “aldeias”) se espalhassem e que a população das comunidades (cerca de 22 ao longo da fronteira com o Brasil) diminuísse. Essas aldeias são dirigidas por lideranças antigas e há uma tendência a constantes fissões e fusões. Existem conflitos internos visíveis nestas comunidades, mas, como dizem, *não há mais para onde ir*, uma vez que as fazendas lhes tiraram sua histórica mobilidade espacial.

A situação territorial das 22 comunidades ao longo da fronteira brasileira é diferente da situação dos Chiquitanos na Bolívia. Algumas estão em área coincidente com destacamentos militares ou próximas deles (comunidades de São Simão, Fazendinha, Acorizal, Asa Branca, Casalvasco, Palmarito); outras se encontram em áreas próximas a estradas (Vila Nova, Limão); também há comunidades em “assentamentos” criados pelo INCRA (Nova Fortuna, Osbi, São Fabiano) (Silva, 2004). Apenas duas comunidades,

Fazendinha e Acorizal, possuem um processo de delimitação de Terra Indígena, feito em 2004, mas que até hoje aguarda publicação no *Diário Oficial*.

A maior parte das comunidades chiquitanos no Brasil tem a mesma origem, ou seja, é resultante de um movimento migratório originado na Bolívia e motivado por expulsões de terras que foram ocupadas por fazendas. A lógica dos deslocamentos e dispersões dos Chiquitanos era baseada no critério de fixação em um local que não estivesse ocupado por outros grupos ou fazendas. A presença de água potável e terras cultiváveis também eram aspectos importantes.

“(...) o padrão Chiquitano de assentamento obedecia a uma lógica própria, a da cultura, ao invés de obedecer a lógica dos limites geopolíticos dos dois estados nações em que foram inseridos. A forma de utilização do espaço tem sido, historicamente, após a expulsão dos jesuítas, a de estabelecimento de famílias, em geral de siblings, em áreas distantes umas das outras, em consonância com a possibilidade de acesso aos recursos naturais” (SILVA, 2004:19).

Essas dispersões, que ocorrem até os dias de hoje, são lideradas por um homem, o líder do *sib*, acompanhado por um grupo de irmãos. Em decorrência dessa liderança, os filhos, quando se casam, tendem a estabelecer sua moradia perto da casa de seus pais. As filhas mulheres tendem a seguir o padrão da virilocalidade, ou seja, passam a viver na casa de seus sogros: *“mesmo que chore um pouco no começo, tem que ir morar na casa do marido”* (José Mendes, morador de Fazendinha). Este modelo de residência permite que os líderes mantenham seus filhos próximos, o que auxilia a economia do grupo doméstico, e fortalece politicamente as famílias que tenham mais filhos homens. Assim, as famílias das noras tornam-se também potenciais aliados políticos (Silva, 2004).

Existem muitos vínculos entre as comunidades do Brasil: laços de parentesco, amizade e compadrio (Silva, 2004). O compadrio é uma instituição forte entre os Chiquitanos. Ele estabelece laços de afinidade e lealdade política, articula as diversas comunidades. Em sua tese sobre a organização social dos Chiquitanos, Bortoletto (2007) afirma que existe uma relação estreita entre parentesco e compadrio.

“A relação de compadrio pode ser passada de pai para filho [...]. Cabe aos padrinhos cuidarem dos afilhados, em caso de morte dos pais, ou acolhê-los em caso de dificuldades, como se fosse um filho. Além disso, os afilhados devem respeito aos padrinhos, do mesmo modo que aos pais” (Bortoletto, 2007: 179).

Alguns de seus rituais são o *carnavalito*, bailes e festas, sendo que a mais famosa é a do *curussé*⁸. Há também procissões e torneios de futebol. Todos esses eventos mantêm extensa a rede de relacionamentos entre as comunidades e contam sempre com a presença da *chicha*, que é uma bebida fermentada de milho (Silva, 2004). Estes rituais também provocam um fluxo entre as fronteiras nacionais, nestas festividades a demarcação é desaparecida e sobreposta.

Vários documentos assim como relatos dos próprios Chiquitanos comprovam que eles percorriam todo o seu território, progressivamente “retalhado” com a imposição das fronteiras políticas. Pelo fato de residirem em uma área delicada “política e estrategicamente”, os Chiquitanos não possuem qualquer documentação que comprove sua posse da terra e o acesso a seus locais de caça foi proibido após a chegada dos fazendeiros.

Essa dispersão territorial também foi relatada por João Severiano da Fonseca (1880) que afirma:

“(...) são estas bandas povoadas pelos restos das nações dos Chiquitos e Bororós, aldeados outrora pelos jesuítas hespanhoes. S. Mathias é toda de Chiquitanos. Os homens, conquanto, andam inteiramente à vontade entre os seus, quando sahem para os povoados, vestem camisa, calça e chapéo, sinão também jaqueta, trazendo sempre na cintura uma banda ou facha vermelha (...) Fallam estas gentes mais ou menos quatro idiomas: o chiquitano, o bororó, o hespanhol e o portuguez. Ora, de um povo, que dispõe assim de tão vastos conhecimentos lingüísticos, longe deve ir a idéia de dize-lo curto de civilização” (1880: 364).

O deslocamento territorial resulta também em um deslocamento lingüístico. Surge então a instabilidade lingüística e identitária dos Chiquitanos. Ainda não há trabalhos que comprovem a filiação lingüística do grupo, é um assunto que provoca dúvidas entre lingüistas. Assim como a questão lingüística, a questão identitária é até hoje motivo de conflitos intra e interétnicos. Entre os Chiquitanos no Brasil, há os que afirmam serem “índios brasileiros”, nascidos em solo nacional, aqueles que dizem serem “índios brasileiros” mas de pai e mãe bolivianos, e os que negam reiteradamente a categoria “índio”. Esse desencontro de “discursos” tem sido uma ferramenta utilizada pelos os regionais para descaracterizar o grupo.

⁸ Dança tradicional Chiquitano realizada por ocasião dos festejos do Carnavalito, em homenagem aos santos padroeiros ou simplesmente pelo prazer de bailar (Costa, 2006).

Os mato-grossenses, em sua maioria fazendeiros, questionam a legitimidade da identidade étnica “chiquitano”, buscando confundi-los com os moradores locais e dando subsídios às autoridades competentes para legitimar a extinção e/ou sobreposição de suas comunidades. Destaca-se a acusação freqüente de oportunismo político desse grupo no sentido de “inventar” uma identidade para obter vantagens econômicas, sobretudo territoriais.

Ao tratar desse problema, João Pacheco de Oliveira (1999) destacou a complexidade da questão, enfatizando que a identidade de um grupo jamais se constrói a partir do nada. Ao contrário, o sentimento de coletividade e de pertencimento ao grupo a partir de alguma procedência comum são fatores essenciais, bem como um certo compromisso entre os membros nas ações presentes e futuras. Não há como, segundo o autor, se pensar em individualidades quando se trata de reivindicar direitos coletivos concedidos a grupos que, de uma forma ou de outra, têm alguns elementos em comum para se identificarem.

Esse panorama sobre os povos Chiquitanos nos dias atuais fornece uma base para pensar a sua trajetória histórica, que se entrelaça com a de outros povos, com diferentes culturas, organizações sociais e de diversas línguas. Antes de considerar esse sistema interétnico e suas transformações históricas, é necessário definir o espaço da minha análise: a região chaquenha boliviana.

1.2 - Cenário geográfico regional

A região do Gran Chaco abarca a cidade de Santa Cruz de la Sierra⁹ até a região sudoeste de Mato Grosso, desde os Rio Madeira e Abuná ao norte até o Chaco boreal ao sul. É um território com características etno-históricas e ecológicas próprias, fruto de inter-relações sociais e culturais em uma determinada geografia.

O território do Gran Chaco foi formado pelo rebaixamento da área central da América do Sul, abrangendo parte dos atuais territórios das Repúblicas da Argentina, do Paraguai, da Bolívia e do Brasil, se considerarmos sua extensão até o Pantanal. Seu interior é cortado, no sentido oeste-leste, por três rios de maior porte: o Pilcomayo, o Bermejo e o Salado. Esses

⁹ As cidades Santa Cruz de La Sierra e Assunção resultam da ocupação dos europeus no planalto chiquitano e na planície de Mojos (Maldi, 1989).

rios o dividem em sub-regiões geográficas: o Chaco Boreal ao norte do rio Pilcomayo; o Chaco Central entre o rio Pilcomayo e o rio Bermejo, e o Chaco Austral entre o rio Bermejo e o rio Salado. No sentido norte-sul, o rio Paraguai demarca a fronteira natural do Chaco com o Pantanal e a fronteira política entre Brasil, Bolívia e Paraguai (Loureiro, 1933). No mapa a seguir é possível visualizar a região.

Mapa 3: Mapa político da Bolívia (Fonte: www.mapsorama.com/political-map-of-bolivia).



Do ponto de vista antropológico o conceito de território requer uma perspectiva analítica que transcenda o nível puramente espacial e geográfico. Somente assim é possível dar conta das complexas dinâmicas sócio-culturais e políticas das populações que habitam a região e que também são responsáveis pela definição e caracterização do espaço.

Fontes históricas e geográficas sobre a região (Loureiro, 1933; Susnik, 1978) reiteram que o espaço vital dos indígenas do Chaco era as *praças* de caça, de coleta ou de pesca. Também afirmam que esses territórios tinham limites bem demarcados por acidentes geográficos ou por elementos naturais. Para os diferentes povos, esses limites implicavam num direito exclusivo de exploração de recursos que lhes era atribuído, podendo ser compartilhado ou disputado conforme a disponibilidade do sítio. Importante ressaltar que este era o cenário do Chaco pré-contato, onde os limites territoriais eram definidos pelas próprias populações nativas.

O "deserto", expressão recorrente entre os cronistas da época (Maldi, 1989), conformado entre a Bolívia e o Paraguai, foi o cenário no qual comunidades indígenas da região disputaram entre si o controle sobre as águas, as plantas e os animais; combateram os horticultores-cultivadores Aruak e Guarani, bem como os conquistadores espanhóis e bandeirantes portugueses. Os povos indígenas dessa região foram cristianizados pelos jesuítas e ajudaram na cristianização de outros povos. Lutando por manter seu território livre, em fins do século XVIII e início do XIX, migraram para localidades mais amenas, nas margens do "Grande Rio" e do Rio Guaporé, onde venderam sua força de trabalho para sustentar suas famílias e, gradativamente, viram suas formas organizacionais serem "desestruturadas" pela expansão européia e pela formação das fronteiras nacionais.

No plano demográfico, o grupo étnico que quantitativamente melhor representa essa região são os Chiquitanos. Segundo o último Censo realizado em 2001, eles são 2,22% da população boliviana, o que corresponde aproximadamente a 40.000 indivíduos, e o grupo étnico mais numeroso do oriente boliviano (Costa, 2006). Por essa razão, a região que habitam foi denominada de "região de Chiquitos". Fazer uma história social dessa região é investigar os grupos que entraram em contato com os Chiquitanos e refletir sobre a formação sociocultural do oriente boliviano ou região de Chiquitos. Todos esses povos sofreram profundas modificações com as reduções que os jesuítas espanhóis estabeleceram entre 1691 e 1767.

1.3 – Imagens sobre o Gran Chaco

A região do Gran Chaco, especificamente o oriente boliviano, foi tida como um campo inculto no qual se plantou a civilização. Como disse anteriormente, era visualizada pelos cronistas e expedicionários como um “deserto”. A maioria das imagens sobre o Chaco refere-se à existência de uma natureza virgem, terras desabitadas, vazias da ação humana. O território aparece numa cor única, em geral o branco.

Ao chegar à região, Ulrico Schmidel ([1625] 1986), um expedicionário da Companhia de Jesus, cujo objetivo era relatar à Companhia as ações dos jesuítas na colônia, descreveu a paisagem encontrada como quase destituída de sinais de interferência humana e na qual só perambulavam índios:

“al andar de bosque en bosque y de desierto en desierto, hallando allí diez, acullá veinte, y aquí tres, y allí ciento, que muchos juntos no los hemos hallado sino en partes, y cuando hallaba pocos juntos, me paraba con ellos muy despacio.” (Schmidel, [1625] 1986: 127).

Se a região era considerada “vazia e desértica”, seus habitantes eram “bárbaros e infieis”, carentes de “civilização”. As populações que habitavam essa região eram consideradas um “papel em branco”, uma cera a ser moldada. Os povos indígenas estavam, dessa forma, na infância da humanidade. Eram considerados sujeitos (ou seriam apenas objetos?) em formação, mas, segundo as informações de Fernández (1895), um padre da Companhia de Jesus que transitou pela área no século XVIII, constituíam também uma ferramenta importante para os planos de colonização da região.

No imaginário do europeu, o índio era o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, o de transformar o espaço desconhecido em território plausível, a partir dos códigos culturais europeus. Diante de um espaço indefinido e indefinível, que abrigava uma humanidade igualmente sem “parâmetros” de civilização, a ação colonizadora partiu da sua negação para empreender o expansionismo (Pratt, 1999).

Alguns cronistas descreveram o Chaco como sendo, em termos gerais, o refúgio de sociedades “arcaicas”. A sensação provocada pela leitura dessas crônicas é a de que a vida, a história e o movimento transformador emanavam somente dos estabelecimentos europeus;

o “resto” do território, ocupado pelas sociedades indígenas, era considerado isolado e um espaço natural fora da história.

As referências aos territórios indígenas como “desertos” são recorrentes na literatura etnográfica. Ao analisar a história da colonização acreana, Pimenta (2003), mostrou como a imagem do “deserto” integra o imaginário ocidental e seu projeto colonial. O Acre, como a Amazônia de modo geral, foi visto pelos europeus como uma região despida de “civilização”, uma “terra sem história”: “(...) *para o Ocidente, a Amazônia é vista, por essência, como um espaço natural, ou seja, um espaço virgem de cultura que deve ser explorado e ‘civilizado’ (...)*” (Pimenta, 2003).

A idéia de “deserto” foi construída a partir da oposição entre colônia e metrópole, criando uma dicotomia entre o espaço considerado “civilizado” (metrópole) e aquele considerado “selvagem” (colônia). Não se trata, portanto, de um “deserto” físico ou climático, mas de um espaço caracterizado por um “vazio” de civilização, ou seja, de colonos e missionários. Assim, a palavra que inicialmente indicava um lugar “vazio” foi gradativamente ganhando o significado de região inóspita e sem lei. O Gran Chaco contrastava com as imagens ideais do espaço urbano da Europa colonial. Os cronistas carregavam esse imaginário colonial. Para o viajante, o Gran Chaco era um território sem ação humana; havia apenas florestas, campos e solidão. Essa visão só seria modificada com a ocupação colonial do território.

A conquista da atual Bolívia começou a partir do Paraguai, onde os espanhóis foram atraídos por rumores sobre os “*fabulosos tesoros de oro en la Sierra de la Plata*”, que acreditavam estar no Peru. Fundaram a cidade de Assunção no Paraguai em 1537 como ponto de partida para as expedições rumo a Serra (Freyer, 2000: 18).

O espanhol “conquistador” era motivado pela magia de uma terra rica, coberta de minérios e riquezas, assim como pelo desejo de buscar “novos” horizontes até então desconhecidos. “*A procura do ouro é a fantasia, a mudança, a partida. É também a aventura, encarnada por pequenos Dom Quixote, jograis de Deus, humanistas e andarilhos*” (Maldi, 1989: 117).

Foi com este sentimento que avançaram pelas planícies orientais da Bolívia atual. No meio do caminho, as expedições se depararam, pela primeira vez, com várias sociedades indígenas que passaram a ser chamadas genericamente de “Chiquitos”.

Ñuflo de Chavez foi o comandante da primeira expedição. Atravessou a região enfrentando sérios embates com os povos denominados Chiquitos que ali viviam. Chegou na região do povo *Tamacoci* no Rio Guapay e dos *Gorgotoquis* que resistiriam à chegada da expedição. Depois de vencê-los, fundou, em 1561, a cidade de Santa Cruz de la Sierra, hoje San José de Chiquitos. Nesta região também viviam os *Peñoqui*, *Quibaraco*, *Quicme*, *Parani*, *Subareca* e *Chané* (Freyer, 2000).

A fundação de Santa Cruz de la Sierra era necessária para o estabelecimento da colonização espanhola. Santa Cruz, nessa época, era apenas formada por assentamentos dos expedicionários e tornou-se necessário criar um sistema administrativo local, com uma política e jurisdição próprias. Indígenas foram sedentarizados, recrutados para trabalhar no sistema de *encomiendas* e passaram a pagar impostos. Esses mecanismos dariam um aspecto de cidade aos assentamentos.

Os Chiquitos também foram usados para proteger a cidade de Santa Cruz dos ataques dos portugueses e dos índios hostis da região, principalmente os Chiriguanos. Devido aos numerosos conflitos com os povos nativos, no ano de 1595, os espanhóis se viram obrigados a mudar a cidade de Santa Cruz mais para o oeste, região onde ela se encontra até hoje. Essa mudança foi comemorada pelos grupos indígenas que viram suas vidas voltarem à normalidade, e pensavam estar livre das imposições coloniais. Porém, como veremos, essa relativa tranquilidade só durou até a chegada dos jesuítas.

1.4 – As formações étnicas no período pré-conquista: revisitando as fontes históricas

Na maioria dos escritos sobre os povos autóctones da região chaquenha, uma informação sobressai: a inviabilidade de se traçar um panorama etnográfico da área devido à multiplicidade de etnias e às “misturas”. D’Orbigny ([1863]1944) foi o único a se arriscar nesta tentativa. Segundo ele, no período pré-conquista, viviam nesta região treze “nações” diferentes, porém, não isoladas: *Chiquito*, *Zamuco*, *Paiconeca*, *Saraveca*, *Otuque*, *Curiminaca*, *Corabeca*, *Covareca*, *Tapié*, *Curucaneca*, *Curave*, *Chapacura* e os *Xaraye* (ou *Jaraye*). De todas estas, a “nação” Chiquita era a mais importante, talvez por ser a mais

numerosa e por ser um conglomerado de diversos grupos relativamente “pequenos” quantitativamente.

Segundo os escritos de Fernández (1895), os Chiquitos receberam esta denominação dos espanhóis, a quem lhes chamou atenção o tamanho das portas de suas casas, crendo que os moradores eram de baixa estatura. Chiquitos é uma denominação imposta “de fora”, mas hoje utilizada como auto-denominação. Este “vácuo” etnográfico, ou seja, a despreocupação dos cronistas da época em registrar a real auto-denominação desses povos solapou qualquer idéia de diversidade que a região ostentava. Inúmeros grupos étnicos foram genericamente denominados de Chiquitos.

Antes da chegada dos colonos espanhóis e, posteriormente, dos jesuítas existiam na área, que depois ficou conhecida como *Gran Chiquitania*, vários grupos étnicos das mais diferentes filiações lingüísticas. Esses grupos se deslocavam com frequência, porém, sempre dentro de seus limites territoriais.

A região abrigou sociedades muito diversificadas. Os jesuítas listaram uma grande quantidade de grupos étnicos, mas, provavelmente, grupos considerados autônomos poderiam ser, na verdade, subgrupos de uma unidade maior (Maldi, 1988: 65).

1.4.1 – Os povos Chiquitos antes da conquista

O primeiro documento que descreve os diversos povos denominados de Chiquitos é do Padre Ulrico Schmidel ([1625] 1986), Procurador Geral da Companhia de Jesus pela província do Paraguai. Ele listou 28 povos que reunidos formavam o conglomerado Chiquito. São eles: *Piñocas*, *Quiviquicas* (*Quibiquías*), *Tubasis*, *Penoquis*, *Tabicas* (*Tobicas*), *Guapas*, *Taus*, *Guarayos* (*Guadores*), *Curuminas*, *Coes*, *Guatos*, *Curucanes* (*Curucones*), *Borasíes*, *Xarayes* (*Sarabes*), *Boros*, *Penotos*, *Taotos*, *Cusicas* (*Curicas*), *Tamacucas*, *Xamarus* (*Chamoros*), *Tanipicas* (*Taniquipas*), *Pequicas*, *Quimes*, *Suberecas* (*Subercias*), *Paramíes*, *Simiquies*, *Taucas*, *Payores* e outros não mencionados.

Vale ressaltar que a identificação destes povos contém alguns erros. Por exemplo, Schmidel ([1625] 1986) menciona os *Taus* e os *Taucas* como sendo duas etnias distintas, quando, na verdade, hoje sabemos que se trata do mesmo grupo étnico, pois o sufixo *ca* é usado na língua chiquita para a formação de um substantivo plural (Charupá, 2002). Este

erro é um indício do desconhecimento da língua indígena por parte de Schmidel, que quando menciona as “*naciones de Chiquitos*” se limita simplesmente a listar as diversas etnias, sem qualquer critério cultural, muito menos lingüístico. Porém, essa primeira descrição é importante porque ela permite visualizar a diversidade étnica da região.

Os Chiquitos eram formados por diversas etnias de línguas Tao, Piñoco, Manasi e Peñoqui, e também foram chamados por diversos nomes, como *Trabasicosis*, *Tupuymirí*, *Choropa* e *M’oñeyca*, o que significa “los hombres” no idioma Chiquito (Seckinger, 1974).

Durante o período das reduções, os militares de Santa Cruz de la Sierra chamavam os Chiquitos de *Choropa*, o que pode estar relacionado à palavra *ichurapa* que na língua chiquitano quer dizer “amigo”. Os primeiros documentos escritos no século XVI se referem aos Chiquitos como *Trabasicosis*. O jesuíta Diego de Samaniego, em uma carta escrita no ano de 1617 destinada aos oficiais da Companhia de Jesus, assinala que em Santiago del Puerto haviam se rebelado contra os espanhóis: “*os índios Trabasicosis, ó Chiquitos por otro nombre*” (Samaniego *apud* Charupá, 2002:224).

“(...) *los Tavaçicoçis, o por otro nombre Chiquitos, sí dichos no porque lo sean el cuerpo, sino porque sus casas son pequenas y las puertas mucho más que es menester para entrar en ellas ir a gatas y a vezes pecho por tierra*” (*ibidem*, 2002:226).

Já os *Chiriguanos* se referiam aos Chiquitos como *Tapuymirí*, “escravos de coisas preciosas” (Charupá, 2002). Os Chiquitos foram ainda denominados como *Lenguas*.

“*The Lenguas whom M. Demersay found in this locality lived north of the Rio Pilcomayo, near the Quartel del Cerrito, and were fast disappearing (...) Some of the Chiquitos were certainly called Lenguas. Father Fernandez mentions a tribe so named, speaking Chiquito, who dwelt near Lake Nengetures, thirty leagues from the Rio Piray*” (Brinton, 1898: 196-197).

Outras informações sobre os Chiquitos provêm de Hernandez (1852), cronista da expedição de Cabeza de Vaca que, em 1543, encontrou índios com certa quantidade de ouro e prata. Informou “*que los índios se llaman Tarapecocies, los cuales tienen bastante bastimentos*” (Hernandez, 1852: 588). Os Tarapecocies, Tobacicosis ou Tibicicosis, como também apareciam na literatura da época, estavam localizados ao sul da Província de Chiquitos e eram certamente um grupo de língua chiquitana, uma vez que os Guarani, que acompanhavam a expedição, diziam não compreendê-los.

O que mais chama atenção nestes escritos dos cronistas é a multiplicidade de etnias que foram denominadas “Chiquitas” sem qualquer tipo de diferenciação cultural ou lingüística. Havia os “*chiquitos-hablantes*”, mas também havia grupos pertencentes às famílias lingüísticas arawak, chapacura, otuque e guarani (Riester, 1976).

Mas quem eram afinal os Chiquitos? Apesar de informações desconstruídas nas fontes históricas, podemos levantar a hipótese que se tratava dos *Tarapecoci*. Possuíam inúmeros objetos de ouro e prata, não pelo fato de habitar uma região rica em minérios, mas, provavelmente, em razão dos intercâmbios comerciais com as populações andinas, especificamente os Incas (Freyer, 2000: 19).

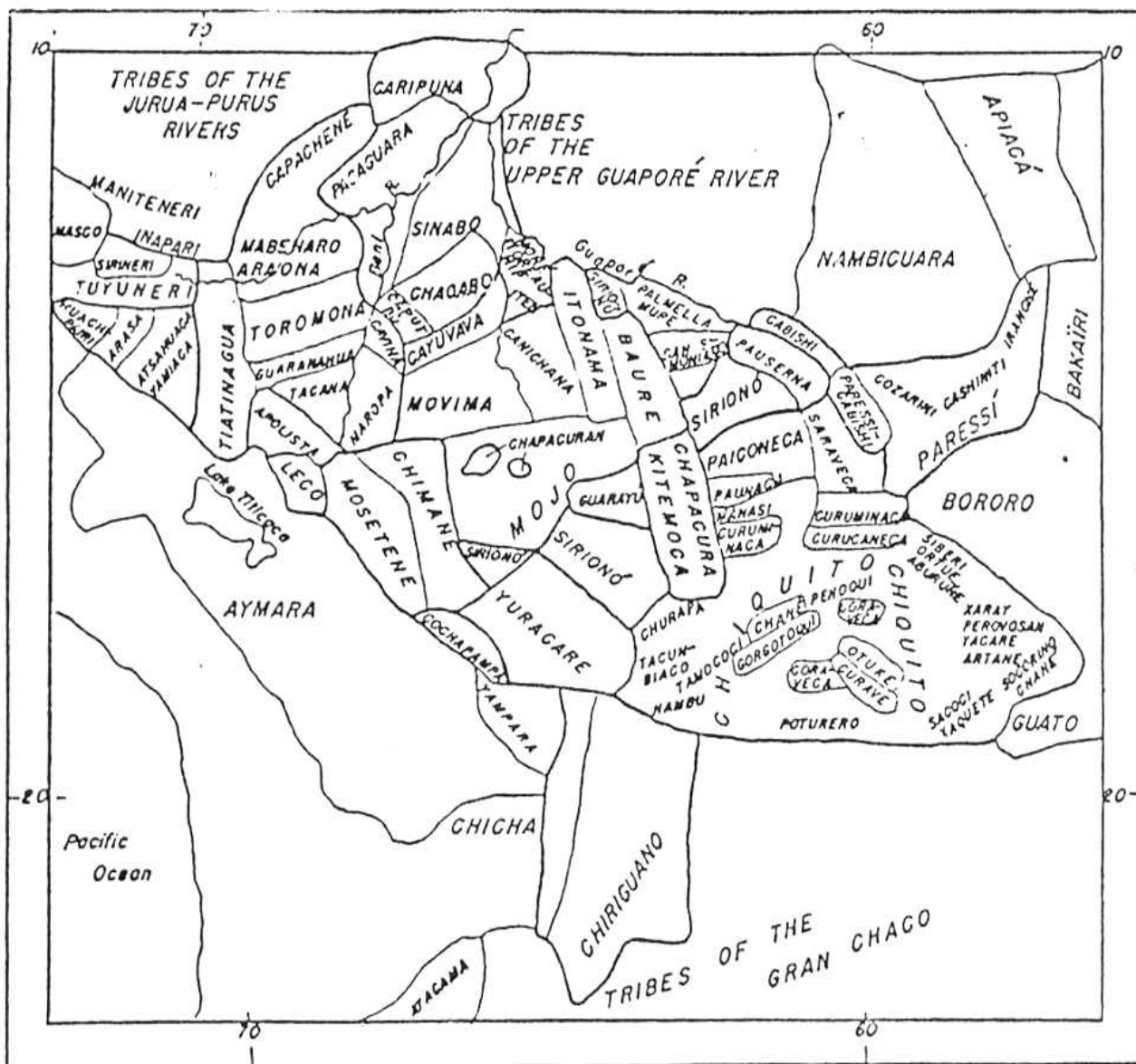
Os grupos mais numerosos no oriente boliviano eram os falantes da língua chiquito, subdividida em quatro dialetos: *tao*, *piñoco*, *manaci* e *penoqui* (Freyer, 2000: 28). Entretanto havia grupos que pertenciam às famílias lingüísticas arawak, chapacura, otuque e guarani.

A quantidade de etnias denominadas genericamente como Chiquitos explica a dificuldade em se determinar com precisão, até os dias de hoje, a família lingüística deste povo. A língua chiquitana continua sendo um enigma. Durante muito tempo ela foi considerada uma língua isolada por não ter equivalência com outros troncos lingüísticos. No entanto, Riester (1976: 76) contesta essa afirmação baseado na análise do lingüista americano Müller (*apud* Riester, 1976) que descreve o chiquito como pertencente à família Bororo. Já Greenberg (*ibidem*) sugere que o chiquito seja incluso no tronco lingüístico Macro-Gê. O principal argumento desses lingüistas é que na língua chiquito há uma diferenciação entre a fala masculina e a feminina, uma das características do tronco Macro-Gê. D’Orbigny ([1863]1944: 137) considerou que:

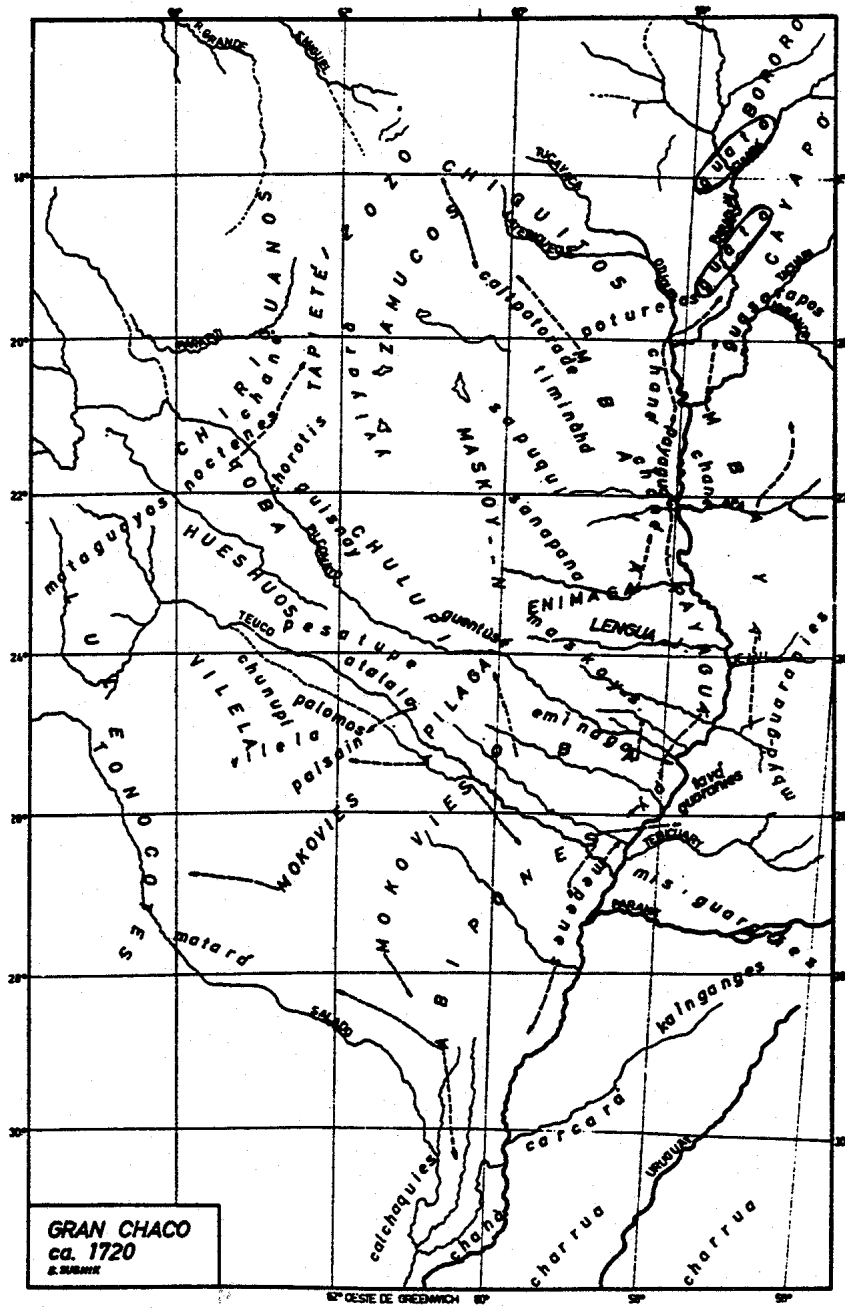
“(...) *la lengua Chiquita es una de las más completas de América; sobre todo de una ilimitada fecundidad, en cuanto a la combinación de partículas. Es una lengua afijadora, que usa prefijos y sufijos, y tiene dos clases de declinaciones, por posesivos y por casos. Otra de sus características, es que un mismo objeto es llamado de diferente forma por el hombre y por la mujer*”.

Os mapas a seguir exemplificam o aglomerado de etnias que existia na região do oriente boliviano.

Mapa 4: Tribos do Gran Chaco: assentamentos quando do primeiro contato com o europeu [Extrato] (Fonte: MÉTRAUX, Alfred. *Ethnography of the Chaco*. In: STEWARD, Julian (Ed.). *Handbook of South America Indians*. V. 1. Washington: Cooper Square Publishers, 1963).



Mapa 5: Grupos étnicos do Gran Chaco e de sua periferia em 1720 (Fonte: Susnik, 1978).



1.4.2 – Organização social dos Chiquitos

Os grupos Chiquitos viviam em comunidades de diferentes tamanhos, algumas chegando ao total de 20.000 habitantes, em territórios delimitados. Politicamente, as aldeias apresentavam chefias independentes, além de desfrutarem de autonomia sócio-econômica, política e cerimonial (Susnik, 1978: 41).

Iriabo era o termo para designar, ao mesmo tempo, o xamã e o chefe. Este último era escolhido entre os homens que se destacavam nas guerras e era assistido por um conselho de anciãos. Seu poder como chefe era restrito aos momentos de guerra e nas saídas para as caças e pescas coletivas (Freyer, 2000).

O sistema de produção destes grupos se baseava nas relações de parentesco, ou seja, o acesso aos meios de produção e as relações de produção eram baseadas na reciprocidade e na redistribuição entre os parentes. Segundo Hoffman (1979: 5-6) *“ellos practicaban la agricultura de corte e quema. Producían maíz y yuca, además de maní, pina y calabazas, ocupando la misma zona durante unos 4 a 5 años antes de tumbar monte en otro lugar. La caza, la pesca y la recolección eran también muy importantes”*.

A poligenia, normalmente a sororal, era um dos atributos da chefia e aparece relacionada a um outro atributo do chefe, a generosidade, avaliada pelo tamanho das festas de *chicha* que podia proporcionar: *“Solamente los caciques toman dos y tres mujeres y estas aunque sean hermanas ...”* (Fernández, 1895:37). Já os demais membros do grupo eram monogâmicos: *“Los particulares no se pueden casar sino con una sola mujer, bien que pueden echarla de casa cuando se les antoja y tomar otra”* (Ibid, pg. 38).

As numerosas aldeias dos Chiquitos estavam situadas em terrenos elevados para evitar inundações. A comunicação entre as aldeias dispersas era garantida por várias estradas. As aldeias formavam uma espécie de “unidade social básica”, ligada umas às outras pela solidariedade de uma língua comum e laços de parentesco. Do ponto de vista morfológico, as casas estavam dispostas em áreas abertas, que os espanhóis chamaram de *plazas* (Maldi, 1989: 32).

A despeito da independência das aldeias, os contatos eram não só constantes mas estimulados socialmente através de festas onde a música tinha um lugar primordial (Maldi, 1989), característica que persiste até os dias de hoje. A coesão entre as diferentes aldeias se

manifestava e era mantida através, sobretudo, de cerimônias de consumo coletivo de *chicha*. A intervalos regulares, os habitantes de uma determinada aldeia se reuniam com outros, durante cerca de três dias, para beber, dançar e conversar. A *chicha* tinha uma evidente função de unificação social (Maldi, 1989: 33).

As festas, cuja organização era tarefa das famílias, serviam também para conceder prestígio dentro da comunidade. Uma outra fonte de prestígio eram as *mincas*, que eram ajudas mútuas que se realizavam dentro das comunidades, uma espécie de “rede de reciprocidade” entre famílias. Por este sistema se edificavam novas casas, realizavam caças e colheitas coletivas. Estas relações de “obrigações sociais” gestadas nas relações de reciprocidade eram e ainda são básicas para a organização das comunidades chiquitanas (Riester, 1976: 148-149).

A vida cotidiana dos Chiquitos estava baseada nas festas, nas trocas entre as aldeias, nas colaborações mútuas, mas também na religiosidade. Para os Chiquitos a natureza que os rodeava eram espécies de “deuses”, *hichi* na língua chiquito, sendo que havia uma distinção entre os deuses da selva, dos montes, da água e das planícies. Antes da saída para a pesca, a caça ou a plantação, os Chiquitos faziam oferendas aos respectivos “deuses” na esperança de obter sucesso nos empreendimentos.

“Hay un hichi-tuúrsch, amo del agua (tuúrsch-agua); hichi-káarsch, amo de las piedras o de los cerros (káarsch-piedra); hichi-schóes, amo de la pampa (schóes-pampa); e hichi-iúrsch, amo de la selva (iúrsch-selva)” (Riester, 1976: 150).

Havia também a figura do médico-sacerdote, os *cheeserúsch*. Sua função social era de propiciar a cura das enfermidades, o que lhe concedia um posicionamento político dentro das aldeias. Para os Chiquitos, toda a enfermidade era consequência de males exteriores que se apoderavam dos corpos podendo causar graves doenças e até mesmo a morte. Estes males só podiam ser localizados e erradicados pelos *cheeserúsch* com suas *fuerzas especiales* (Riester, 1976). Após a morte do enfermo, ele também era responsável por “cerrar” a boca e o nariz do morto para que a alma deste não pudesse regressar. *“El cheerúsch induce también a los parientes más cercanos del muerto a saltar sobre la tumba abierta para engañar la alma”* (*ibidem*, 1976: 161). Essa prática é explicada pela crença dos Chiquitos no pluralismo das almas. Com a morte, as almas abandonavam o corpo pela boca e vagavam pela aldeia. Caso houvesse algum barulho ou ruído na casa do morto ou de

seus parentes, chamava-se o *cheeserúsch*, único capaz de conduzir as almas errantes para fora da aldeia (*ibidem*, 1976: 162).

Apesar de sua importância para a organização social da aldeia, o *cheeserúsch* vivia na periferia da aldeia e, de certa forma, se excluía espacialmente da vida comunitária. Não se sabe ao certo as razões de seu isolamento. Alguns autores, como Riestler (1976), apenas assinalam o seu posicionamento reservado: “(...) *El comportamiento del cheeserúsch frente a la comunidad que lo respecta y reconoce, era siempre reservado. Raras veces intervenía en las fiestas grandes, y si es que alguna vez participava, se mantenía apartado (...)*” (*ibidem*: 163).

No que diz respeito à autoridade numa aldeia chiquitana, faz-se necessário mencionar não apenas os chefes, mas também o *cheeserúsch*, já que este detinha o respeito e o reconhecimento de todos os habitantes da aldeia. Foi somente com as missões que surgiu a figura social do “chefe” com poderes amplos e coercitivos. No período pré-jesuítico, a autoridade nas aldeias era frágil, o que mantinha a coesão entre elas eram suas redes sociais (Maldi, 1989: 32).

Os Chiquitos eram hospitaleiros, realizavam visitas recíprocas entre comunidades, geralmente depois da época anual da caça. Nestas visitas se reuniam não apenas as famílias que pertenciam ao mesmo grupo, mas também outras consideradas aliadas (Fernández, 1895). Uma vez toda a comunidade reunida, começava uma série de festas que duravam de dois a três dias, com imensa quantidade de *chicha*, bebida preferida dos Chiquitanos até os dias de hoje.

Uma visita sempre exigia uma contraprestação. Os hóspedes recebiam *chicha* e a comida era compartilhada com todos os visitantes. Depois de comer e beber à vontade, havia bailes e jogos. Os Chiquitos eram assim conhecidos por sua grande “vivacidade festeira” (Susnik, 1978: 78).

É importante ressaltar o caráter belicoso dos Chiquitos. A literatura histórica apresenta inúmeros relatos que fazem referência a esta característica e ao poder das “flechas envenenadas” dos Chiquitos. Sabe-se que as guerras eram freqüentes porque as aldeias eram protegidas com paliçadas e cercadas também de espinhos, o que servia para evitar a invasão de guerreiros inimigos (Métraux, 1942). Em uma expedição entre os anos de 1557 e 1558, Nuflo de Chaves encontrou, dentre outros grupos, os Chiquitos, chamados

Tapuy miri pelos Chiriguano, e refere-se a eles como “*gente belicosa de yerba*” (Mujiá *apud* Métraux, 1942: 122). Ruiz Dias Guzmán, em sua obra “*La Argentina*”, escrita em 1612, também aponta para esse caráter belicoso das populações Chiquitos e de sua arma mais utilizada e documentada: “as flechas envenenadas”.

“Caminó el general con su campo por unos bosques muy ásperos en demanda de los Trabasicosis, por otro nombre Chiquitos, (...) es gente muy belicosa y indómita (...) procurando impedir el paso a los nuestros, y se les antepusieron en una fuerte palizada, convocándose para ello todos indios de aquella comarca y visto pelo general e pelos demás capitanes, determinaron atacarlos, y ganarles el fuerte, dominando su soberbia para ejemplo de las demás naciones, sin embargo de saber la muchedumbre de su gente y flechería de palos venenosísimos” (Dias de Guzmán, [1612] 1945: 85).

A vida cotidiana dos Chiquitos se caracterizava pelas constantes guerras com as diversas nações vizinhas, como os Zamucos, Chiriguanos, Guaicuru, dentre outras. Isso fez com que eles alcançassem uma certa supremacia sobre as demais etnias, devido à coragem sempre relatada dos Chiquitos e pelo emprego das “flechas envenenadas” (Charupá, 2002: 173). O veneno dessas flechas era retirado de uma árvore da região que se chamava *oboxoos* e tinha efeito quase que imediato nas vítimas (*ibidem*).

Segundo os relatos dos cronistas, essas “flechas” não eram uma exclusividade dos Chiquitos. Vários outros grupos também faziam uso delas. Fernández (1895), ao tentar explicar o porque da denominação Chiquito, deixa claro que o grupo também temia as flechas das outras populações:

“Las casas no son más que unas cabañas de paja dentro de los bosques, una junto a otra sin algún orden o distinción; y la puerta es tan baja que solo se puede entrar a gatas, causas porque os españoles les dieran el nombre de Chiquitos; y ellos no dan otra razón de tener así las casas sino que lo hacen por librarse del enfado y molestia que les causan las moscas y mosquitos, de que abunda extrañamente en el país en tiempo de lluvias, y también porque sus enemigos no tengan por donde flecharlos de noche, lo cual sería inevitable se fuese grande la puerta” (Fernández, 1895: 53-54).

Tudo leva a crer que os Chiquitos eram temidos por seus vizinhos não devido ao uso das “flechas”, já que estas não eram uma arma exclusiva deles, mas sim porque constituíam

o grupo numericamente mais importante, o que lhes dava uma grande vantagem nos conflitos com outros povos.

Os motivos para os conflitos eram variados mas, na maioria dos casos, eram devidos à transposição dos limites territoriais e também à disputa por lugares de caça e pesca. Existem, ainda, relatos que afirmam que muitos conflitos eram motivados apenas para adquirir o status de “guerreiro”.

“Los motivos para la guerra eran en la mayoría de los casos asaltos enemigos, el cruce de límites territoriales por grupos ajenos y la conseguinte disputa por los territorios de caza e pesca, la intención de someter a otros grupos o el temor de ser dominado. Algunos conflictos también eran provocados para adquirir fama por valentia o haciendo prisioneros” (Fernández, 1895: 37).

Entretanto, o contato com outros grupos não se reduzia apenas a relações de animosidade. Segundo Krekeler (1995), os Chiriguano tinham um sistema de comércio com os Chanés e com os índios do altiplano, o que de certa forma lhes concediam uma capacidade enorme de articulação.

1.5 – As interações com outros grupos

1.5.1 - Chiriguano

Os Chiriguano foram descritos por vários cronistas coloniais como “(...) *savages, barbarians and cannibals*” (Alconini, 2004: 394), já que ameaçavam a ordem colonial. Todas essas características justificavam a ação missionária. Mas, afinal, quem eram os Chiriguano?

“Scant ethnohistoric information suggest that the Chiriguano were linguistically part of the Guaraní-speaking groups that extended widely across the Amazonian basin. Some ethnohistorical accounts also suggest that these Guaraní groups migrated there from the Paraguayan Chaco and defeated a range of earlier groups of Arawak and Carib affiliation” (Nordenskiöld apud Alconini, 2004: 399).

Os Chiriguano eram horticultores e viviam em casas circulares feitas nas margens dos rios. Alimentavam-se dos produtos de suas lavouras tais como milho, batata, abóbora e mandioca, cultivadas também entre seus vizinhos Chané, já “guaranizados”. As aldeias eram formadas por famílias extensas, com mais ou menos 100 pessoas em cada uma destas,

sob o comando de um sub-líder, cujo cargo era hereditário, e de um grande líder que congregava um enorme contingente em tempos de guerra.

A cultura dos Chiriguanos foi analisada por Metraux (1942: 117) em conjunto com a cultura dos Chané, em função da estreita relação que os dois povos mantinham. Os Chiriguanos dominaram vários povos da região e adotaram muitas de suas tradições, principalmente a produção de milho, que relegou a caça a uma atividade secundária. A cerâmica era de rara beleza, ostentando pinturas decorativas geométricas. Em contraste, as cerâmicas guarayo, pauserna, chiquito e mojo foram consideradas extremamente simples. Até o século XVII, os Chiriguanos não apresentavam muita diferença com os Guarani do Paraguai: andavam nus, habitavam grandes casas comunais e praticavam o canibalismo cerimonial. Porém, um de seus vizinhos, os Chiquitos, conseguiu influenciá-los no uso de um ornamento masculino: a tipóia.

Os Chiriguanos, assim como os Guarayos, são descendentes dos Guarani do Paraguai que, no final do século XV e começo do século XVI, atravessaram o Chaco e a província de Chiquitos em numerosos grupos para alcançar as fronteiras do Império Inca (Maldi, 1989: 40). Nesses deslocamentos, os Chiriguanos ocuparam novas áreas com extrema violência convertendo os grupos que encontravam pelo caminho, caso, por exemplo, dos Chané-Arawak e dos Guaicurus, dominados e transformados em servos.

Segundo Alfred Metraux (1942: 130), as migrações aconteceram em sucessivas ondas. A primeira ocorreu, provavelmente, durante o reinado do inca Tupac Yupanqui, em 1476. Outras migrações foram realizadas entre 1519 e 1523, precisamente na região do Itatim em direção a Santa Cruz, e que contribuiu para a formação dos *Guarayo-Pauserna*. Outro movimento ocorreu entre 1521 e 1526 e ficou famoso porque alguns europeus o acompanharam. O marinheiro português Aleixo Garcia tomou parte dessa migração que atravessou o Chaco e alcançou as fronteiras do Império Inca. Mas os Chiriguanos recuaram. Temendo a população da região, resolveram permanecer nas proximidades do rio Paraguai, juntamente com os índios Chané e Tarapicosi (Chiquitos) que se submeteram a eles. Depois da travessia, os Chiriguanos mataram Aleixo Garcia.

Neste cenário, a tarefa dos jesuítas foi adentrar o Chaco Boreal e apaziguar, através da cristianização, esses indígenas que constantemente assaltavam a cidade de Santa Cruz de la Sierra e as reduções de Chiquitos nos séculos XVI, XVII e XVIII.

Os Chiriguanos resistiram obstinadamente à conquista por quatro séculos. Atacaram várias expedições enviadas para puni-los. Em 1609 foi feita a primeira tentativa de catequese por dois frades franciscanos, sem êxito. Em 1727 houve uma grande rebelião dos Chiriguanos contra os missionários estabelecidos em seu território. A revolta foi esmagada por tropas de Santa Cruz, auxiliadas por alguns Chiriguanos já catequisados e índios Chiquitos. Temendo a escravidão, aceitaram a catequese no início do século XVIII (Maldi, 1989: 43).

É importante chamar a atenção para as interações incessantes entre as etnias dessa região. Seria prematuro dizer que os Chanés, os Pausernas ou seus demais vizinhos desapareceram por causa dos Chiriguanos. No entanto, sabemos que houve intensos contatos entre esses grupos e deslocamentos que provocaram importantes modificações.

1.5.2 - Zamucos

Os jesuítas encontraram tanta semelhança entre os Zamucos e os Chiquitos que D'Orbigny ([1863]1944) considerou-os um só povo. Entretanto, a despeito das similaridades, eram outra sociedade. Falando uma língua específica, a Zamuco, considerada até hoje uma língua isolada, ocupavam um território fértil ao longo do Rio Guapay e na região do rio Guaporé.

Constituíam um grupo de caçadores-coletores que também se deslocava por amplas áreas; moviam-se ao sul, costeando a Serra dos Chiquitos, ocupando o extremo norte do Chaco. Foram "ilhados" em uma terra inóspita devido a pressões dos Mbayá-Gaycurus, o que causou a fragmentação dos grupos locais e aumentou as lutas intertribais por "cazaderos" potenciais. Este claustro e suas conseqüências também foram uma das causas do "fracasso" das missões jesuíticas entre esta etnia no século XVIII¹⁰.

Os *Zamucos*, apelido dado pelos Chiquitos e que significa "cão", vieram, de acordo com Susnik (1978), do norte do território do Chaco Boreal. Pressionados pelos Chiquitos e Mbayás que avançavam para o sul, foram obrigados a se deslocar para a região do rio Guapay e para o centro do semi-árido chaquenho.

¹⁰ A Missão de San Ignacio foi uma raridade dentre as outras missões da região de Chiquitos, pois reuniu apenas os grupos Zamucos (Maldi, 1989).

Em 1717, o padre Zea, um missionário da Companhia de Jesus, chegou até os Zamuco que o receberam amistosamente e aceitaram formar uma Missão. Dessa forma, somente os Timinahá, não conversos, permaneceram no Chaco. Naquela época, os jesuítas desejavam fazer da redução de San Ignacio de Zamuco uma base para a exploração e conquista espiritual das regiões desconhecidas do Chaco (Maldi, 1989). O que levou os Zamuco a aceitar a redução jesuítica foi, em grande parte, o assédio dos cavaleiros e senhores das terras interioranas, os Guaicuru, ávidos por obter maior quantidade de cativos para suas lavouras. Os que não aceitaram a catequese dispersaram-se pelas amplas áreas da região chaquenha e, em busca de ferro, assaltavam, ocasionalmente, algumas residências ou comboios de colonos europeus.

Além da fragmentação constante, as fusões intertribais também ocorriam com frequência entre todos os grupos de língua Zamuco. Essas fusões deram origem a uma nova etnia conhecida pelos colonos como Guarañoca que, subdividida em vários grupos, tendia ao isolamento, apesar de sua enorme dispersão pelo território do Chaco Boreal. A essa etnia juntaram-se os Ayoréos, que hoje estão no Paraguai e também são conhecidos como Moros ou Morotocos.

1.5.3 – Os Mojo

Entre os povos Arawak, os que mais estiveram em contato com os Chiquitos foram os Mojo. Estes teriam chegado tardiamente a planície, vindos do norte. Seu território mais antigo abrangia as planícies a leste do Mamoré e seus tributários. A área total limitava-se ao sul com o território dos Chiquitos e ao sudoeste pelas cordilheiras da cidade de Santa Cruz de la Sierra (Maldi, 1988: 66).

Segundo Alfred Métraux (1942), a influência andina deve ter atingido os Mojo através dos Mosekene, grupo que vivia entre eles e os Aymara, na região próxima às cabeceiras do rio Beni. Comerciantes Mojo trocavam penas e peças de algodão por objetos de metal. Desse modo, muitos objetos peruanos entraram na planície e de lá alcançaram o rio de La Plata. Com os objetos viajaram também as lendas criadas em torno das fábulas e riquezas do império inca, contribuindo para a criação do “reino de Gran Mojo” na imaginação dos espanhóis.

Segundo Denevan (1966), as comunidades Mojo eram provavelmente autônomas, mas se comunicavam e estavam interligadas pela autoridade dos sacerdotes e xamãs (chamados “feiticeiros” pelos jesuítas). Do ponto de vista econômico, os Mojo eram eficientes produtores de alimentos. Tinham relações de comércio com outros grupos, inclusive com os Chiriguano de Santa Cruz de la Sierra, dos quais obtinham sal, e os Chiquitos do rio Guaporé, dos quais recebiam sal e facas. Os implementos de pedra (ausente na planície) eram adquiridos dos grupos próximos dos Andes e das terras altas de Chiquitos. Suas manufaturas eram de alta qualidade. Faziam vestimentas de cascas de árvore e de algodão. Usavam arco e flecha e dardos envenenados, assim como os Chiquitos.

Segundo o levantamento de Metraux (1942), os Mojo, na realidade, se dividiam em pequenos grupos independentes: os *Suberiono*, *Casaboyono*, *Guanapeano*, *Apereano*, *Boseano*, *Arebecono* e *Mubocono*. A profusão de nomes se deve a diferentes registros de cronistas e essa listagem é importante porque pode permitir uma identificação de grupos Mojo na leitura de fontes primárias.

1.6 - As alianças interétnicas

Como as fontes indicam, havia interações incessantes entre as etnias dessa região. Mas isso não é um fato isolado. A história dos povos indígenas indica que a convivência entre diferentes etnias ocorria já antes da chegada dos europeus. Essa convivência foi fonte de tensões e conflitos, mas também de alianças. A identidade é uma construção social resultante de interações e de lutas culturais e políticas entre grupos. No caso dos Chiquitos, não existe uma identidade fixa e coesa, mas uma identidade relacional, interligada a um circuito de trocas comerciais, culturais e simbólicas com outros grupos.

Assim, a identidade dos Chiquitos no período pré-conquista se afirmava nas alianças e interdependência com os outros grupos. As constantes trocas interétnicas tiveram papel fundamental na organização do parentesco e reprodução social do grupo. Elas foram a via de resolução dos conflitos e permitiram a expansão do campo social, com constantes deslocamentos territoriais.

Devido à presença de vários povos de diferentes línguas, o comércio dos produtos excedentes era, na maioria das vezes, gestual. Os locais de encontro para este fim eram previamente delimitados. D'Orbigny ([1863]1944: 42) relatou que:

“Cuando ya se ven, los primeros ponen sus pescados en el suelo y retornan, entonces vienen los otros con su carne ya secada, también la dejan allí en la misma cantidad, toman el pescado y se van, entonces a veces también los otros buscan la carne que se les vendió y ambas partidas con griterío se van de nuevo a sus bosques”.

O comércio também facilitava a mobilidade e, com as migrações, contribuiu para a identidade múltipla dos Chiquitos. As constantes migrações ocasionaram redes de interdependência e criaram um comércio regional com outros grupos da região. A circulação econômica entre as sociedades indígenas era guiada pela lógica da reciprocidade, ou seja, as trocas comerciais não se restringiam apenas ao caráter econômico. Como demonstra Susnik (1978:19), essa era uma postura muito freqüente entre os povos da região em análise:

“Al iniciarse la Conquista hispánica, los pueblos del Gran Chaco manifestaban un estado de efervescencia migratoria y se hallaban en plena belicosidad interétnica, luchando por cazaderos y pescaderos substancialmente más aptos. Tal situación se debía a varias olas de desplazamientos precolombinos en la periferia misma del Gran Chaco, circunstanciando diversos contactos interétnicos e comerciales entre los grupos (...)”.

As trocas comerciais não eliminavam a possibilidade de hostilidades e rivalidades. Havia uma fronteira tênue entre a amizade e a hostilidade. A ameaça de guerra era permanente; as trocas apenas a deixava “em suspenso” por um determinado tempo. A aliança política, as trocas reais e simbólicas e a guerra funcionavam como operadores que articulavam as relações interétnicas.

Havia na região, portanto, um sistema complexo de alianças, seja através da guerra e/ou do comércio entre diferentes povos indígenas. Este sistema, de uma certa forma, interferiu na formação de uma unidade étnica entre os Chiquitos. A circulação de pessoas entre aldeias de um mesmo grupo ou de grupos étnicos diferentes era algo cotidiano. Grupos inteiros também se deslocavam para criar novas localidades. Esses dois movimentos foram fundamentais para a constituição dessa população (Susnik, 1978).

A dinâmica territorial estava ligada à dinâmica identitária. Foi a partir das disputas e dos deslocamentos que os Chiquitos se tornaram um grupo disperso, sem uma unidade claramente identificada. Porém, essa situação não é específica da região do Chaco. Gallois (1986), por exemplo, demonstrou que esta característica também esteve presente entre os Waiãpi das Guianas¹¹. Da mesma forma que os Waiãpi, as fronteiras culturais e territoriais dos Chiquitos eram abertas e flexíveis criando relações intra e inter-regionais. As relações entre os grupos vizinhos também levaram ao multilinguismo.

Dessa forma, as populações Chiquitos, ao longo dos séculos, se espalharam por quase toda a porção oriental do Chaco. Essa ampla dispersão geográfica é testemunha da dinâmica desses grupos, dos fluxos contínuos de trocas e das migrações. A diáspora dos Chiquitos é mais uma evidência empírica de que os padrões de dispersão indígena em regiões distantes precederam a colonização européia.

Nesses deslocamentos, os Chiquitos foram capazes de se aliar às populações indígenas que encontravam em seu caminho, ocasionando o que Hill e Santos-Granero (2002), ao analisar a situação da selva peruana, chamaram de *identidades transétnicas*. Os grupos *transétnicos* problematizam a idéia de “áreas lingüísticas” ou “áreas culturais” claramente definidas, já que não se encaixam em nenhum desses modelos (*ibidem*). Revisitando os conceitos de “áreas culturais” e “famílias lingüísticas” à luz da recente etnografia, esses autores mostram a insuficiência dessas noções para dar conta da dinâmica interétnica e da história indígena.

Os *Chiriguanos*, que viviam próximo à cidade de Santa Cruz, eram uma das diversas etnias que habitavam a região de Chiquitos no período pré-conquista. Havia também os *Gorgotoquis* e os *Chanés* que eram, depois dos Chiquitos, os mais numerosos. Assim, em 1585, Santa Cruz de la Sierra¹² era rodeada de grupos étnicos: a leste havia os *Itatines*, ao norte os *Chiquitos*, a oeste os *Chiriguanos*, *Jores*, *Tamacocés* e *Yuracarés*, e ao sul os *Morotocos* (Maldi, 1989). Estes grupos viviam em constante articulação étnica, cultural e territorial.

¹¹ “No que diz respeito aos Waiãpi, ficou clara a inexistência de uma unidade centralizada, pois os grupos territoriais, ao longo de seus respectivos movimentos migratórios, atuavam separadamente (...)” (Gallois, 1986: 167).

¹² Santa Cruz de la Sierra, devido a sua proximidade, foi a cidade que maior influência exerceu sobre os povos das reduções. Esta cidade foi fundada em 26 de fevereiro de 1561 pelo capitão D. Ñuflo de Chaves (Maldi, 1989).

As relações interétnicas não procuravam aniquilar o vizinho. Cada grupo procurava estabelecer seus limites espaciais, mas também mantinha relações interdependentes, de trocas econômicas, sociais e culturais com os vizinhos. Como mostrou Ramos (1980), ao estudar as relações dos Sanumá com seus vizinhos Ye'kuana, podemos caracterizar estas relações como simbióticas, na medida em que elas não visam ao extermínio de uma etnia pela outra, mas sim a coexistência das diferenças étnicas.

Encontramos processos semelhantes de articulações étnicas na região do *Bajo Urubamba* investigada por Gow (1991) que mostrou a dificuldade de se estabelecer uma identificação étnica única para as populações da região. Algumas pessoas eram identificadas por uns como Piro, por outros como Campa, e por outros como *mestiço*. As auto-identificações, inclusive, podiam variar. Essa situação complexa leva Gow a problematizar o termo *identidade étnica*, assim como ao termo *etnicidade*, já que ele percebe a dificuldade em se definir uma única identificação em uma região onde há uma multiplicidade de identidades. O interesse de Gow (*ibid*: 32) não é com a etnicidade ou com as relações inter-étnicas, mas como as pessoas do *Bajo Urubamba* classificam-se e classificam os outros. A existência de múltiplas identidades em um sistema social não o torna contraditório, confuso ou instável. Demonstra sim sua capacidade em articular as diferenças, em formar alianças e adquirir aliados, mesmo que sejam de línguas ou culturas diferentes.

As populações do *Bajo Urubamba* podem ser consideradas “misturadas” devido aos inter-casamentos com pessoas de diferentes grupos e línguas. Mas isso não quer dizer, como argumenta Gow (*ibid*: 37), que essas populações sejam “aculturadas”, mas sim que elas possuem maneiras próprias de sociabilidade. Como propõe o autor, precisamos substituir as explicações que apresentam essa população como “tradicionais” ou “aculturadas” por uma análise mais fina que reconheça a complexidade e agencialidade das populações amazônicas. As abordagens dicotômicas são simplistas e deficientes em relação à complexidade histórica e cultural da região amazônica.

De forma semelhante, percebo que as populações indígenas do Chaco, longe de constituírem grupos homogêneos e auto-suficientes, são produtos de vários encontros e articulações históricas, em processo constante de recriação. Os inter-relacionamentos não provocaram ruptura ou desintegração cultural. A transformação e o movimento foram

processos constantes na região do Chaco, já que este nunca foi um lugar de uniformidade cultural. É difícil pensar em uma identidade única e intransponível entre os Chiquitos, com regularidades e padrões culturais definidos. Onde há diversidade cultural, há mudanças e descontinuidades, intercâmbios e trocas. Nas palavras de Gow (2001), a cultura é uma forma de transformação exuberante.

As relações dos Chiquitos com os demais povos da região foram, em alguns momentos, relações de animosidade e disputa, mas também de convívio e complementaridade. As análises de Gow (1991, 2001), Gallois (1986), Santos-Granero (2002), e outros, ajudam a perceber que as relações interétnicas são primeiramente relações simétricas e de reciprocidade, e não relações hierárquicas e de poder.

1.7 – O sistema de interdependência regional do Chaco

Como se pôde observar, a maioria das etnias que habitavam a região do Gran Chaco antes da conquista e colonização ibérica era formada por grupos com alta mobilidade que exploravam o meio ambiente e interagiam com os grupos vizinhos. Nesse sentido é importante ressaltar que não existia uma língua dominante, assim como não havia grupos politicamente dominantes. Havia sim etnias numericamente superiores, mas isso não indicava uma supremacia em relação às outras. A supremacia dos Chiquitos em relação aos outros grupos só se manifestou com a chegada dos espanhóis e jesuítas, que utilizaram essa superioridade numérica dos Chiquitos para subjugar os demais grupos étnicos.

A diversidade lingüística da região chaquenha também impedia a existência de um “imperialismo” lingüístico. Existia uma grande profusão de línguas em razão dos casamentos interétnicos, criando “*redes lingüísticas*”, termo utilizado por Castillo (2005). Este autor explica que essas *redes* eram o resultado das constantes interconexões entre os diversos grupos lingüísticos da região do Orinoco, e que o fato de não ter existido uma “supremacia lingüística” facilitava a coexistência das diversas línguas.

Na região do Chaco, os matrimônios interétnicos também facilitavam a ocorrência de situações bilíngües e multilíngües: “*Los miembros de otros grupos eran integrados en la comunidad y tratados como parientes, casándolos con las propias hijas*” (Fernández,

1895). Isso indica que o contexto multilíngüe deste sistema interétnico regional do Gran Chaco não era formado por sociedades hierárquicas ou “cacicados”.

“(…) *se trataba primordialmente de sociedades igualitarias, y no de ‘cacicazgos’, ya que estos últimos suelen estar caracterizados por grandes territorios culturales y políticamente expansivos, por la generación de excedentes, un sistema de clases, esclavitud y em parte por una organización teocrática con un jefe-sacerdote (...)*” (Freyer, 2000: 51).

Ao procurar evitar a guerra e os confrontos, as alianças interétnicas também contribuíram para a sobrevivência dos grupos indígenas da região. Como procurei mostrar ao longo deste capítulo, a região do Gran Chaco apresentava, em épocas pré-hispânicas, um verdadeiro mosaico étnico. Tal heterogeneidade de *pueblos* e línguas indígenas poderia nos levar a pensar, de maneira errônea, de que eram sociedades estanques, separadas por fronteiras rígidas e sobrepostas. Na realidade, esses grupos étnicos possuíam múltiplos vínculos e mecanismos de articulação e interação social. Além disso, compartilhavam aspectos culturais e lingüísticos.

Essa sociodiversidade era composta por várias sociedades que falavam línguas agrupadas em determinados troncos lingüísticos, como as famílias arawak, chapacura, otuque e guarani. O parentesco lingüístico indica um grande número de matrizes culturais compartilhadas e, conseqüentemente, uma menor distância estrutural entre os grupos. Assim, nesse mosaico étnico da região chaquenha, grupos de diferentes troncos lingüísticos compartilhavam muitos traços culturais e instituições sociais formando “*identidades transétnicas*” (Hill e Santos-Granero, 2002).

A história e a dinâmica indígena da região do Chaco foram profundamente transformadas pela chegada dos europeus e o avanço da colonização. A região chaquenha é apenas um exemplo do processo de ocupação e exploração de áreas fornecedoras de matéria prima para satisfazer a cobiça dos europeus. A exploração dependia em grande medida da força de trabalho indígena. O avanço colonial deu início ao processo de desorganização tribal, de imposição de uma nova ordem social e de subordinação da mão-de-obra indígena às regras do mercado colonial.

De modo geral, como veremos a seguir, o processo de colonização da região chaquenha, de inspiração mercantilista, provocou a reorientação social e espacial dos povos que ali viviam e modificou suas relações. O domínio indígena sobre seu território foi

ameaçado com a chegada das frentes de colonização e, posteriormente, com as missões. Cada um desses processos teve como principal característica, respectivamente, a competição por territórios visando o controle dos recursos naturais e a cristianização das populações autóctones.

Capítulo 2: Diversidade lingüística e confusões étnicas - sociabilidades e simbioses na Missão de Chiquitos

A atual região de fronteiras entre o Brasil e a Bolívia se consolidou, historicamente, sobre o território dos Chiquitanos. Esta região, desde os tempos pré-coloniais, foi cenário de disputas territoriais por parte dos diferentes grupos étnicos do Gran Chaco que percorriam constantemente este território, estabelecendo inúmeras redes de comunicação para além de suas fronteiras étnicas.

Este cenário modificou-se com a intervenção européia e os violentos processos de expansão colonial que se iniciaram no século XVI em toda a América Latina. A chegada dos europeus inaugurou uma nova etapa para as populações indígenas da região. As fronteiras pré-existentes, originadas pelas disputas territoriais entre os vários grupos étnicos, foram sobreposta por outras dinâmicas sócio-culturais e políticas derivadas dos processos de dominação européia. A colonização conduziu ao estabelecimento das fronteiras coloniais que se consolidaram com as disputas territoriais entre espanhóis e portugueses. Por sua vez, estes processos históricos-culturais provocariam, posteriormente, a formação das atuais fronteiras nacionais entre o Brasil e a Bolívia.

Os processos de expansão colonial dos espanhóis e portugueses na região do Gran Chaco significaram uma intensa modificação nas territorialidades indígenas. A imposição de uma nova ordem sócio-política, com o estabelecimento dos regimes coloniais, inicia um novo processo que se traduz nas disputas pela posse dos territórios e, conseqüentemente, dos povos que os habitavam. Estas disputas territoriais tiveram conseqüências dramáticas para os povos indígenas da região, tanto no nível físico, com o extermínio da população por epidemias e violência, como no nível sócio-cultural, com processos de dominação política e imposição de elementos sócio-culturais de origem européia, tais como uma nova religião, língua, valores, que mais tarde seriam incorporados por esses povos.

A partir de 1543, com a chegada dos primeiros conquistadores na região, houve uma mudança radical na dinâmica territorial das sociedades indígenas, com seus constantes deslocamentos. Os territórios indígenas foram fragmentados. Novos limites e marcos foram impostos pelos colonos que procederam a novos reordenamentos do espaço, dizimando as populações nativas da região.

Neste capítulo apresento as conseqüências históricas da conquista colonial espanhola, apontando para descontinuidades e reconfigurações sociais que resultaram na construção de novos perfis sociais e territoriais na região. Chamo atenção para a especificidade da história do Gran Chaco, percebido como cenário de processos de etnocídio e transformações sociais, marcado pela imposição da fé cristã às populações autóctones.

A cegueira dos jesuítas em relação às diferenças locais, étnicas e lingüísticas provocou uma espécie de “confusão étnica”. Muitos documentos e relatos sobre esse período específico mostram que pouca atenção foi concedida às inúmeras diferenças étnicas presentes na região. Essa postura é característica da historiografia da época, muito mais interessadas em relatar e discorrer sobre os grandes acontecimentos, as grandes construções e os grandes feitos da humanidade. Como procuro demonstrar neste capítulo, as missões mudaram a organização social e a vida cotidiana de muitos povos.

2.1 – A conquista colonial na região chaqueña

O início da ocupação das porções meridionais da América pelos colonizadores europeus remonta ao século XVI, período em que esta área estava destinada aos domínios espanhóis por força do Tratado de Tordesilhas¹³, firmado entre as Coroas Ibéricas e o Papa Alexandre IV em 1494. O século XVI caracterizou-se por um duplo movimento espanhol nesta região: (i) a consolidação da conquista das populações andinas Peru-Bolívia e o início da exploração intensa dos minérios que esta zona propiciava; (ii) uma lenta e gradual exploração do vasto território que circundava a bacia do Rio da Prata, com seus principais tributários, os rios Paraguai, Paraná e Uruguai.

Inicialmente o Gran Chaco não tinha nenhum atrativo econômico para os colonos. Esta região só passou a atrair o interesse da colonização espanhola a partir da segunda

¹³ O Tratado de Tordesilhas definiu a região do Pantanal como pertencente à Coroa espanhola, compondo, assim, o Vice-reino do Peru até o ano de 1535. Após esta data passou a pertencer ao Vice-reino da Prata, e de 1617 a 1750 ficou sob a administração do Governo do Guairá. Com a assinatura do Tratado de Madrid, a área foi oficialmente incorporada ao território brasileiro sob o domínio da Coroa portuguesa. As disputas por questões territoriais, tanto em nível diplomático como militar, entre portugueses e espanhóis, permaneceram ininterruptas de 1640 até 1750. Em decorrência dessas lutas, as coroas assinaram os tratados de Madrid (1750) e de Santo Ildefonso (1777), que estipularam claramente o rio Paraguai como limite, desde o rio Ipané ao rio Jauru, incorporando ao território brasileiro (Maldi, 1989).

metade do século XVI, quando descobriram ouro e prata nas minas de Potosí e também perceberam o interesse lusitano nessa área.

Os primeiros conquistadores espanhóis chegaram em 1537, vindos do Paraguai, em busca do “Eldorado”, um lugar de riquezas inestimáveis que incentivou processos de ocupação de diferentes áreas da região e, conseqüentemente, da expulsão dos seus antigos habitantes. O interesse dos espanhóis, ou *ixaaras* como os chamam os Chiquito (Susnik, 1978: 40), por essa região explicava-se pelo fato do Gran Chaco ser o caminho mais curto até as terras peruanas ricas em ouro e prata.

“Ayolas en 1537 con 160 hombres, remonta el río Paraguay en procura de las míticas riquezas del Rey Blanco y de la Sierra de la Plata. (...) En aquella zona los expedicionarios, después de algunas refriegas, se hacen de gran cantidad de oro, plata y otras riquezas” (ibidem, 1978: 36).

Ao fazer um panorama da área do Chaco Boreal, Susnik (*ibid*) ofereceu uma descrição dos sucessivos deslocamentos das populações dessa região frente à colonização. Com a chegada dos espanhóis, as migrações indígenas eram realizadas, principalmente, na direção oposta às frentes extrativistas.

O auge das práticas extrativistas significou a escravização das populações indígenas, principais fontes de mão-de-obra. O aprisionamento dos indígenas era uma estratégia de guerra dos europeus, pois só assim conseguiriam reprimir os constantes levantes. Os europeus voltaram-se, nesse momento, para a exploração dos recursos naturais e da mão-de-obra dos grupos indígenas conquistados. Surgia, então, o sistema de *encomiendas*, no qual os índios eram forçados a trabalhar nas minas de ouro de Potosí, ou ainda, nas fazendas agrícolas de proprietários espanhóis, que começavam a se formar na época.

Existiam, basicamente, três formas de capturar os indígenas:

“(...) El rescate, que consistía en el intercambio de algunos productos españoles (hachas, cuchillos, caballos, ropa) por indígenas que otros grupos habían capturado en sus guerras internas; la guerra, que se daba a los grupos que resistieran el someterse al régimen español; y, finalmente, el maloqueo, que consistía en incursiones armadas a las rancherías de los indios con el fin único de capturar prisioneros” (Susnik, 1978: 47).

No sistema de *encomiendas* as fazendas ficavam praticamente isoladas e seus donos eram também proprietários de seus empregados (em sua maioria índios) que eram “animalizados” e viviam como servos sujeitos às arbitrariedades cometidas pelos

latifundiários. Várias etnias dessa região foram dizimadas nesse período. “*En Santa Cruz, la población pasó de unos 16.000 indios encomendados a solo 1.000 en lapso de 1575 a 1620 (...)*” (Alarcón, 2001, 138).

Com a exaustão das minas e o fim da exploração em 1595, chegou-se também ao fim o sonho do Eldorado. A colonização mudou seu foco e os espanhóis passaram a fundar povoados nos territórios não explorados. Estes povoados se tornariam grandes cidades. Inicialmente, constituíram-se pequenos centros de povoamento, como Santa Cruz, Potosi e Sucre na Bolívia. Não existia uma integração efetiva entre estes estabelecimentos, nem um planejamento da ocupação do espaço. Apesar das determinações da administração metropolitana para a organização urbana nas periferias dos núcleos de povoamento, as terras eram distribuídas de acordo com as relações políticas locais, sem ordenação estratégica que visasse uma ocupação mais permanente. A legislação da Coroa espanhola para as Índias de 1523, por exemplo, estabelecia:

“Procuren tener el agua cerca, y que se pueda conducir al Pueblo y heredades, derivándola si fuera posible, para mejor aprovecharse de ella, y los materiales necesarios para edificios, tierras de labor, cultura e pasto, con que excusáran el mucho trabajo y costas, que se siguen de la distancia. No elijan sítios para poblar en lugares muy altos, por la molestia de los vientos y dificultad del servicio y acarreto, ni en lugares muy bajos, porque suelen ser enfermos: fúndese en los medianamente levantados, que gocen descubiertos los vientos del Norte y Mediodía: y si hubieren de tener sierras, ó cuestas, sean por la parte de Levante y Poniente

Ordenamos que el terreno y cercanias, que se ha de poblar, se elija en todo lo posible el más fértil, abundante de pastos, lema, madera, metales, aguas dulces, gente natural, acarreos, entrada e salida, y que no tengan cerca, lagunas ni pantanos, en que se crien animales venenosos, hi haya corrupción de ayres, ni águas” (Loureiro, 1933: 104).

Diante deste quadro, percebe-se que a administração espanhola, apesar de seu interesse em consolidar sua presença na região andina durante o século XVI, não o fez de forma planejada e nem mesmo continuada. Para isto contribuíram uma série de fatores, tais como: (i) a falta de uma atividade econômica que exigisse a presença mais ostensiva de uma estrutura burocrática e administrativa; (ii) os poucos recursos econômicos dos primeiros colonizadores; (iii) a presença de populações indígenas que ofereceram resistência aos novos invasores; (iv) a distância dos centros coloniais prioritários, como o Peru, e as dificuldades de ligação terrestre e fluvial entre estes centros e os novos núcleos;

(v) a própria dimensão territorial da região, que exigia o aporte de levadas significativas de colonizadores para uma ocupação mais consistente ainda no século XVI.

Nesse cenário, o território dos índios Chiquitos tornou-se um centro econômico para exploração de recursos agrícolas e pecuários, o que facilitava o comércio e o intercâmbio entre Peru e Paraguai e funcionava, também, como baluarte defensivo contra os Chiriguano, indígenas mais belicosos e agressivos que já haviam impedido a ampliação da ação colonial. Desde 1532, o Ouvidor de Charcas, Juan de Matienzo, demonstrava interesse em estabelecer uma rota segura de comunicação com as terras platinas, propondo a *El Rey*, Felipe II, vários itinerários que, a partir de Santa Cruz, alcançassem o curso alto do Rio Paraguai, de onde se pudesse navegar até Assunção e Buenos Aires (Maldi, 1989).

2.1.1 – Redefinições territoriais

Nas primeiras décadas do século XVI, no Gran Chaco, ocorreram as primeiras grandes transformações na estrutura social e territorial dos povos indígenas da região com os aldeamentos e os descimentos, que proporcionaram uma redefinição dos territórios indígenas. Estas eram as principais práticas utilizadas pelos espanhóis para a formação dos novos povoados.

Desde as primeiras expedições de reconhecimento e captura de nativos na década de 1520 até meados de 1550, a conquista do Gran Chaco teve os descimentos como principal atividade para a consolidação do seu domínio e a formação das cidades. Os descimentos, processo de captura de índios de distintas etnias para o aldeamento ou para servirem de escravos nas obras públicas e para a elite dos núcleos coloniais, e as agarrações de índios para serviços compulsórios foram elementos perenes da política colonial durante o processo da conquista dos territórios e dos corpos indígenas. Os indígenas eram aglomerados nas aldeias que funcionavam como reserva de mão de obra não só para os missionários, que já exploravam a região, como também para os núcleos coloniais emergentes mais próximos.

Este período inicial foi marcado pela conquista e pacificação das populações que se opunham à intervenção colonial, como era o caso dos Chiquitos, Zamucos, Chiriguano, Guarayos e Arawak (Susnik, 1978). A exigência era que “(...) *se poblasse el pueblo de*

españoles en los llanos de la barranca, para la pacificación de los indios chiriguano y limpiar la cordillera de ellos (...) (ibidem, 1978: 37).

A construção de Santa Cruz de la Sierra só se tornou possível depois da vitória de Ñuflo de Chaves sobre “*los crueles indios Chiquitos*” e sua “*flecheria envenenada, (...) de cuya ferida nadie escapaba*” (Diaz de Guzman, 1945: 185). O missionário Bartolomé de Mora, em seus manuscritos sobre as ofensivas dos espanhóis contra “*los nobles y feroces Chiriguano*” (Mora, 1931), também se refere aos Chiquitos como peça importante nessas batalhas ocorridas no início do século XVII, já que eles ajudaram os espanhóis na conquista de outros povos¹⁴.

A conquista colonial neste período se acentuou, intensificando a escravidão indígena e provocando diversos fluxos migratórios e o despovoamento da região chaquenha. Nesta época também se intensificaram as “caçadas” aos diversos grupos indígenas dos rios Guaporé ocorrendo diversas ondas migratórias e guerras interétnicas e intertribais. Uma vez escravizados, os espanhóis promoviam o agrupamento de vários povos, desfazendo as aldeias indígenas, diluindo as especificidades culturais, lingüísticas e organizacionais dessas populações.

Essa diluição se efetivava, principalmente, através de um amplo e variado processo de mestiçagem que, sem dúvida, ocorria no interior dos aldeamentos missionários. Apesar da imprecisão das fontes, é possível afirmar que, além da mistura de diferentes grupos étnicos num mesmo aldeamento, era freqüente a presença de não índios em seu interior. Assim, nas aldeias coloniais, os chamados “índios aldeados” (como eram identificados pelas autoridades coloniais e metropolitanas) eram obrigados a conviver e se misturar com negros, brancos pobres e mestiços.

Podemos considerar que na segunda metade do século XVII (talvez antes), já era difícil distinguir as populações indígenas aldeadas por sinais diacríticos, laços consangüíneos e/ou caracteres físicos distintos dos demais grupos com os quais se relacionavam. Unificava-os a idéia de pertencer à aldeia e o compartilhamento de um

¹⁴ Entre 1650 e 1660, de acordo com relato de Fernández, os grupos do alto Mamoré, Mojo e Chiquitos, começaram a fazer viagens regulares pelo rio Guapay para trocar produtos artesanais por mercadorias de origem européia. Esses povos se aliaram aos espanhóis para combater seus inimigos, Chiriguano, Sirionós e outros. Vendo uma chance de adquirir escravos, os espanhóis aceitaram a aliança e, em 1667, tropas e alguns jesuítas foram enviados à planície (Maldi, 1989: 71).

passado comum que remontava à fundação da aldeia e à aliança com os espanhóis. Portanto, é possível afirmar que os índios aldeados na região em análise, na segunda metade do século XVII, já haviam vivenciado um longo processo de misturas e transformações, desenvolvido na experiência comum do processo de territorialização nas aldeias coloniais, no sentido dado por Oliveira (1999)¹⁵. Assim, podiam identificar-se ou serem identificados como índios ou como mestiços, conforme circunstâncias e interesses.

Foi nesse cenário que a Coroa espanhola, com o apoio dos jesuítas, construiu uma cosmografia colonial (Little, 2002: 04) formada com elementos missionários e militares, com um forte *ethos* mercantil. Refiro-me aqui a *superimposição de territórios*, que sempre aconteceu com a chegada de novos atores sociais numa determinada região, com diferentes interesses econômicos e com diferentes níveis de poder (*ibidem*). O que interessava, naquele momento, não eram as identificações territoriais nativas, mas sim as do colono europeu. Isso levou a uma nova dinâmica territorial e à imposição de novos limites e fronteiras.

Assim, a conquista de um povo também é a conquista de espaços sociais e uma redefinição de territorialidades. Houve, portanto, um reordenamento territorial dos povos indígenas em função da geopolítica colonial. Os aldeamentos e as novas cidades passaram a representar os interesses da Espanha sobre um território que, uma vez conquistado, precisava ser administrado. A conversão dos gentios em cristãos e a imposição de uma cosmografia colonial era o principal objetivo para o êxito da conquista colonial.

Minha proposta é avançar para além da constatação da “perda” e da “resistência cultural”, em direção a processos históricos que alteraram tanto europeus como as sociedades indígenas, fazendo surgir os hibridismos decorrentes da experiência colonial.

¹⁵ Segundo Oliveira (1999: 20), o processo de territorialização leva a formas de reorganizações sociais das sociedades indígenas frente à imposição territorial colonial e, posteriormente, dos Estados-Nação. Ele implicaria: “i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”.

2.2 - A ocupação do espaço pelas ordens religiosas – o projeto missionário para a área do Gran Chaco

A criação das reduções jesuíticas entre os Chiquitos e vários outros povos da região do Chaco, especificamente o oriente boliviano, obedeceu a um planejamento maior do que a simples conversão dos indígenas à religião católica. Era também fruto de um projeto que visava reduzir os problemas gerados pela falta de comunicação entre as cidades de Assunção e Santa Cruz de la Sierra, diminuir as distâncias e criar, dessa forma, um caminho seguro através do qual se poderia trafegar entre as duas cidades.

Esse projeto permitiria, assim, maior controle sobre a tênue fronteira que separava os domínios das coroas de Espanha e Portugal na América do Sul e viabilizaria a exploração de novos recursos. A longo prazo, o novo caminho também poderia ser útil como rota alternativa para o escoamento da produção de metais das minas de Potosí, sem o incômodo das taxas alfandegárias cobradas nos antigos caminhos ou os constantes assaltos sofridos pelos comboios que trafegavam por eles.

“Las misiones tenían también como intento abrir nuevas rutas de comunicación. Por ejemplo, las misiones de Chiquitos se iniciaron en 1668, con el fin de tener una escala en el camino al río Paraguay. Las excursiones de los Mamelucos y bandeirantes brasileños que asolaban al Guairá, parte del Paraguay y Chiquitos, para esclavizar indígenas y venderlos en el Brasil, fueron siempre un terrible obstáculo contra la paz y progreso de las misiones. No obstante, los ataques de los paulistas pudieron ser rechazados y los misioneros continuaron el cultivo espiritual de sus neófitos” (Gandía, 1935: 162-163).

As missões serviram também como proteção frente ao avanço dos bandeirantes paulistas. Como “guardiões da fronteira”, entre 1637 e 1735, os índios Chiquitos foram amplamente requisitados pelos jesuítas para as mais diversas atuações na fronteira, desde o combate a grupos inimigos até trabalhos de vigilância, o que contribuiu para acirrar a perseguição dos bandeirantes paulistas.

O índio como “guardião da fronteira” é, sem dúvida, uma das mais significativa representação do índio na mentalidade da época. Essa representação foi construída a partir de elementos que refletiam os ideais de conquista, povoamento, defesa, além de caracterizar um estado permanente de guerra (Farage, 1991).

Para os colonizadores, a ação missionária dos padres da Companhia de Jesus foi de fundamental importância por vários motivos. Primeiro, possibilitou o desbravamento do interior e a pacificação dos indígenas hostis encontrados no caminho; segundo, com a criação das reduções, implementou uma economia capaz de suprir as necessidades da população local e ainda gerar excedente para comércio, construindo estâncias de gado, cultivando alimentos, extraindo produtos nativos como erva-mate, sal e cera, fiando algodão e tecendo as fibras em panos (Maldi, 1989); terceiro, foi criado um corpo de "soldados indígenas", com baixíssimo custo de manutenção, para defender as fronteiras dos territórios.

Os missionários, visando o êxito de seu projeto, construíram no imaginário europeu a alteridade indígena, recorrendo à revisão e rearticulação de categorias religiosas como a profecia, a feitiçaria e a esfera demoníaca. O “projeto missionário” buscou a realização do desenho provincial da pregação do Evangelho.

A partir da chegada dos jesuítas, houve de maneira direta ou indireta, a consolidação da Igreja Católica, de modos diversos. Acompanhando os conquistadores ou acompanhados por eles, os emissários da Santa Sé cumpriam a missão da qual estavam imbuídos: levar a crença em um só Deus e os valores europeus para um mundo ainda desconhecido. O método mais eficaz que a Igreja utilizou para levar a cabo tal intento foi à construção de reduções, verdadeiras cidades autônomas cujo planejamento e execução eram reflexo da racionalização e individualidade que se esboçava no início do Renascimento europeu. Nesse sentido, as missões eram consideradas como as “primeiras” cidades modernas do Novo Mundo e as populações indígenas, conseqüentemente, também deviam tornar-se “modernas”.

Com a clara intenção de reunir os diversos grupos, reduzir as dispersões e facilitar o avanço da colonização espanhola, as missões foram erguidas na região do Chaco e serviram de “isca” para a atração dos vários povos. Com a criação das Missões de Mojos¹⁶ e Chiquitos, vários grupos foram atraídos graças à distribuição, promovida pelos jesuítas, de roupas, acessórios e ferramentas (Costa, 2006).

¹⁶ Mojos foi uma Missão vizinha à Missão de Chiquitos. A população Mojo possuía cerca de 40.000 pessoas distribuídas em 72 aldeias (Maldi, 1989: 32).

Os missionários vieram com o objetivo de disseminar a “civilização” entre os nativos. Em seu trabalho sobre os povos indígenas do Rio Negro, Andrello (2006) mostrou que as missões desempenharam um papel de autoridade local, fazendo às vezes do próprio Estado nacional. A semelhança dos jesuítas entre os Tupinambá (Viveiros de Castro, 2002), os costumes nativos eram os principais inimigos dos missionários, pois apresentavam-se como os grandes obstáculos à conversão. A conversão exigia enquadrar os índios em uma estrutura ocidental e impor novos costumes.

Com esta função, Whitehead (2003) esclarece que os missionários trouxeram uma variedade de idéias para a tarefa da conversão, dentre elas estava a reunião e separação dos grupos ou pessoas que possuíam uma “capacidade racional” para o entendimento da doutrina cristã daqueles outros grupos “primitivos” e sem qualquer vocação para os dotes cristãos. O que demonstra a falta de sensibilidade dos jesuítas para as diferenças étnicas da região que ocupavam.

Na Missão de *Chiquitos* foram aldeados pelo menos vinte povos indígenas provenientes de várias regiões ao sul do Guaporé¹⁷, incluindo alguns que estariam em território hoje considerado brasileiro. Ao reunir esse conjunto de povos, os jesuítas tinham como principal estratégia promover uma homogeneidade lingüística e cultural, padronizando as diferenças entre os grupos reduzidos com as práticas cristãs (Maldi, 1989).

Com o incentivo do governo de Santa Cruz de la Sierra, a partir de 1691, os padres da Companhia de Jesus fundaram várias missões religiosas na província de Chiquitos: San Xavier, San Rafael, San José, San Juan Bautista, Concepción, San Miguel, San Ignacio de Zamucos, San Inácio, Santiago, Santa Ana e Santo Corazón (Costa, 2006). Os objetivos religiosos das missões estavam estritamente ligados à preocupação política e econômica das autoridades espanholas, pois cabia aos jesuítas converter ao cristianismo as inúmeras etnias da região e controlar os colonos espanhóis e os nativos já cristianizados.

Porém, depararam-se com obstáculos. San Ignacio de Zamucos foi um exemplo. Fundada em 1724, teve que ser abandonada em 1745 devido aos conflitos entre grupos indígenas rivais que compunham a redução. Foi um caso emblemático do empreendimento missionário, pois nela foram reunidas duas etnias historicamente inimigas: os Zamucos e os

¹⁷ Piñocas, Tubasis, Tabicas, Taus, Guarayos, Curuminas, Guatos, Curucanes, Bororo, Xarayes, Taotos, Cusicas, Trabasicosis, Tamacucas, Xamarus, Tanipicas, Pequicas, Quimes, Suberecas, Paramíes e os Payores (Maldi, 1989).

Uganones. O resultado dessa junção foi o conflito e o abandono da Missão por seus sacerdotes responsáveis (Costa, 2006).

É possível perceber que o objetivo principal dos jesuítas não era com os históricos conflitos interétnicos da região, mas sim com a consolidação e posse do território em análise. No mapa a seguir é possível visualizar a localização da Missão de Chiquitos, assim como ter uma noção da importância desse empreendimento para a defesa do território espanhol. A importância estratégica da Missão de Chiquitos reside no fato dela ter representado o “ponto-chave” para o domínio da bacia do Paraguai e a comunicação de Mato Grosso com o alto Peru e a região amazônica (Maldi, 1989: 89).

Mapa 6: Mapa das Cortes (Fonte: Fundação Odebrecht, 1985).



Os protagonistas da experiência missioneira foram os jesuítas e os nativos Chiquitano, ou nativos cruceños. Como mostrei no primeiro capítulo, entre as numerosas etnias que povoavam a região durante o período jesuítico, as nações de língua chiquita, chamados de “chiquitos”, constituíam o grupo étnico mais importante, tanto pelo número de seus povoados como pelo prestígio que haviam alcançado ante as etnias vizinhas, devido, sobretudo, a sua supremacia bélica. Os Chiquitos ofereciam, portanto, uma garantia militar contra os ataques de colonos à missão e aos povos reduzidos.

A política das missões era de “concentração e isolamento”, ou seja, de agregação sistemática de parcialidades étnicas. Os missionários executaram essa política de concentração da população indígena a partir da criação dos *pueblos* reduccionais. Ao isolar os indígenas, evitava-se de todas as formas o contato desses grupos com os colonos espanhóis da região.

A Coroa espanhola chegou a reconhecer que somente era possível “cristianizar” efetivamente os indígenas das *tierras bajas*, mudar suas culturas e explorá-los, se os juntassem em *assentamentos fixos* também conhecidos como *pueblos*. A *Chiquitania* (Missão de *Chiquitos*) foi a concretização de tal empreendimento. Cada missão possuía inúmeros *pueblos*, que funcionavam como “bairros” indígenas, lugares de convivência cotidiana. Segundo Riester (1976), os *pueblos* eram as aldeias indígenas dentro das missões. “*El centro vital del pueblo era la Plaza, muy grande y de forma más o menos cuadrada. Uno de cuyos lados estaba presidido por la Iglesia, el colegio, los talleres, el cementerio y otras dependências y servicios de la reducción*” (*ibidem*, 1976: 81).

Como todas as reduções da Missão de Chiquitos eram compostas por indígenas de povos diversos, falando idiomas diferentes, a primeira preocupação dos padres foi unificar as línguas e o modo de vida indígena. Os jesuítas, dessa forma, designaram funcionários especiais para atender a esses grupos díspares dentro de um *pueblo*.

Cada *pueblo* tinha um alcaide que antes da conquista tinha sido cacique. Esses representantes eram supervisionados por um cabildo, e sua liberdade de ação eram restringidas pelos missionários que detinham o poder religioso, administrativo e jurídico das missões. “(...) *Los caciques transmitían a los demás indígenas las ordenes de los misioneros; sólo aparentemente poseían autoridad; en realidad, dependían completamente de la voluntad del misionero* (Riester, 1976: 124).

Os missionários aproveitaram o carisma dos chefes indígenas, reforçaram sua autoridade concedendo-lhes privilégios e transferindo-lhes funções específicas. Os chefes eram responsáveis pela supervisão dos trabalhos e da organização das cerimônias coletivas, assim como da execução dos castigos.

Ao se tornarem chefes das reduções, e não mais de suas aldeias, teriam de renunciar ao privilégio concedido pelo seu status anterior, ou seja, o fato de poder se casar com várias mulheres, já que a poligamia era proibida nas missões. A proibição da poligamia nas reduções também proporcionou às mulheres uma atitude antes não permitida, a escolha do marido. “(...) *Com la abolición de la poliginia y por las nuevas prescripciones matrimoniales fue fortalecida la posición de la mujer, que ahora podía elegir ella misma a su marido y ya no podía ser expulsada*” (Freyer, 2000: 93).

Havia em cada missão oito cargos administrativos que eram exercidos pelos índios, todos subordinados à autoridade máxima, que era o cura missionário. Os cargos estavam subdivididos hierarquicamente: 1) o corregedor (chefe da missão); 2) o “teniente”; 3) o alferes; 4) o alcaide primeiro; 5) o alcaide segundo; 6) o comandante; 7) o chefe de justiça; 8) o sargento maior. Cada um destes cargos tinha suas atribuições específicas e juntos formavam o *cabildo* (Maldi, 1989: 80).

O *cabildo* era, evidentemente, uma instituição colonial. Os cargos administrativos não faziam parte do cotidiano das populações indígenas antes da redução e estimularam o surgimento das “elites” formadas pelos colaboradores dos padres (Maldi, 1989: 84).

O sistema jesuítico também necessitava dessa hierarquização política para controlar as populações reduzidas. Como ressalta D’Orbigny ([1863]1944:138):

“Esta multiplicación de empleos, necesario en toda buena administración, tenía también el propósito de estimular el celo de los indígenas, y recompensar su buena conducta y destreza, de donde resultaba un gran emulación”.

O *cabildo* funcionou como “fiscal” dos jesuítas. Foi um aparelho punitivo para coibir os ‘excessos e descuidos’ acontecidos e inculir nos indígenas a noção corretiva do castigo físico. Segundo o padre Diego Mastrilli Durán, eles “*cuydan del concierto de toda la comunidad de dirigirlos en sus empresas, de castigarlos en sus excesos y descuydos conformemente / a la prudencia y facultad de los P.es*” (apud Riester, 1976: 41).

A razão principal desta preocupação com o controle era manter os indígenas distantes de possíveis “influências negativas”, daquilo que os missionários designavam como vício desonesto, ou seja, as “antigas” práticas das populações indígenas. A consolidação do “novo” modo de vida cristão só seria possível a partir de uma mudança nas práticas culturais, religiosas e sociais das populações autóctones. Por exemplo, “*en las reducciones el matrimonio era ley para restringir el libertinaje sexual. Los varones tenían que estar casados a los 14 años, las muchachas a los 11 o 12 años, viudos y viudas tenían que contraer de nuevo matrimonio a los seis meses después de la muerte de su cónyuge*” (Schmidel, [1625] 1986: 264).

Uma vez garantida a infiltração no universo indígena, abriam-se as portas para a imposição dos valores da sociedade ocidental. O processo era mediado pela figura do jesuíta, doutrinado em uma disciplina peculiar criada especificamente para atender às demandas de um mundo em expansão.

Visando o bom funcionamento das missões, estratégias foram acionadas para compensar o despovoamento das reduções, seja devido à morte ou devido à fuga dos indígenas. Os missionários passaram a adotar o sistema de “entradas” ou “descimentos”, com o objetivo de deslocar grupos indígenas de seus territórios tradicionais e incorporá-los às reduções. Para efetuar a atração dos povos dispersos nos redutos missionários eram realizadas expedições regulares.

“Los padres partían a pie. Frecuentemente, el camino por el denso monte bajo tenía que ser abierto con el machete. Para el camino de retorno escondían maíz y yuca como provisiones. Tan pronto como habían localizado a un grupo, el tropel se dividía y los cercaba a una gran distancia para que ninguno de sus miembros pudiera escapar. Entonces el misionero se ponía al frente e intentaba a través del intérprete tomar contacto con el grupo para convencerlo de acompañarlos con la promesa de alimentación y seguridad. Siempre se dirigían al jefe al que regalaban herramientas para él y para repartirlas entre otros miembros del grupo. Si no se lograba motivar al grupo a ir con ellos, de cuando en cuando se repetían los intentos de evangelización de dos a tres veces, a menudo sin éxito cuando todo el grupo se había retirado” (Freyer, 2000: 84).

O contato, nesse caso, era pensado como pacífico, usando-se a persuasão e a brandura para convencer os indígenas da necessidade do deslocamento para ganharem proteção oficial. Porém, na prática, passaram a ter um caráter de verdadeira “caça ao índio”.

Para localizar possíveis assentamentos de outros grupos, os jesuítas contaram com a contribuição dos Chiquitanos, da sua experiência com a região.

“En sus expediciones de evangelización, los jesuítas dependían de las experiencias de los chiquitanos, ya que éstos sabían leer los rastros dejados por humanos y descubrir dónde se encontraba un hogar y por consiguiente un asentamiento. Ya desde lejos podían reconocer incendios provocados por descuido, puesto que el humo hace en las alturas sus nubes a las que saben distinguir perfectamente de las otras que no provienen de fuego, y esto desde un gran distancia” (Freyer, 2000: 85).

Os Chiquitanos eram os responsáveis para darem as “boas vindas” aos grupos que chegavam, lhes davam vestimentas para que não transitassem pelo *pueblo* desnudos. Assim que chegavam eram recebidos com música e danças e conduzidos, rapidamente, para a igreja (Freyer, 2000: 85).

Vale frisar que a Companhia de Jesus tinha um caráter empresarial, já que um de seus principais objetivos era a formação de mão-de-obra, e expansionista. Existia uma logística na execução de seus ditames e os sacerdotes estavam sempre em busca de adeptos e aliados que proporcionassem a viabilidade de sua missão. A Companhia de Jesus era uma espécie de milícia da fé, disposta a integrar povos e regiões ao reduto da Coroa Espanhola. A missão como “instituição de fronteira” foi uma característica da colonização ibérica em muitas áreas, e tinha caráter de empresa, uma “instituição religiosa moderna” nas palavras de Weber (1999). Pode-se dizer que fronteira e conquista são duas categorias indissociáveis.

Luiz Baeta Neves (1978) explicou o caráter colonialista presente nas práticas da Companhia de Jesus. No Brasil, os jesuítas necessitaram do apoio político e militar do Governo Geral para desenvolverem sua “missão expansionista” e viabilizar a catequese dos indígenas.

“A Cia. de Jesus não está nem contra a colonização nem alheia a ela; o que variam são suas formas de aproximação, aliança, afastamento ou ruptura com setores sociais determinados na colônia e/ou com certas políticas governamentais de colonização. O caráter corporado, o poder advindo das instituições que controla, a capacidade de estabelecimento de políticas personalizadas, enfim, um conjunto múltiplo de fatores dá à Cia. de Jesus um peso singular que marca sua ação que, nem por isso, deixa de se inserir na expansão européia, moldada pelo mercantilismo” (Neves, 1978:106).

Na América espanhola, os jesuítas precisavam de uma zona de influência para exercer suas diretrizes (Costa, 2006). Para alcançar seus objetivos, a Companhia promoveu a criação de Doutrinas e Missões. As primeiras eram agrupamentos de índios cedidos pelos missionários aos colonos com a garantia de evangelizá-los. As missões, também conhecidas como Reduções, tinham como objetivo a catequização dos índios em aldeamentos.

Nos escritos da época havia muitas confusões entre esses dois termos. Não existia um consenso ou uma distinção rigorosa. O único ponto em comum entre eles era que todos estes agrupamentos eram regidos pela *Recopilacion de las leyes de Índia* de 1680. Todos os atos e decisões deviam estar de acordo com esta Ordem normativa que concedia legalidade aos atos dos missionários (Costa, 2006). O processo de catequese, amparado por esta Ordem, tentou minar os conteúdos simbólicos dos vários povos indígenas da região, eliminar as concepções míticas e rituais, reordenar o espaço, atomizar os grupos e impor uma ordem religiosa e moral, expressa nos batismos, casamentos e confissões.

O quadro a seguir apresenta os dados demográficos da Missão de Chiquitos, entre 1746-1766.

População da Missão de Chiquitos dos anos 1746-1766¹⁸

Ano	Número de Reduções	Habitantes	Ano	Número de Reduções	Habitantes
1746	6	14,999	1757	9	19,234
1747	6	13,385	1760	10	21,019
1748	7	15,649	1761	10	20,866
1749	7	15,788	1762	10	22,010
1750	7	16,159	1764	10	22,600
1755	9	18,227	1765	10	23,288
1756	9	18,734	1766	10	23,788

Observa-se que em 20 anos a população total de índios catequizados aumentou consideravelmente, produto das práticas de sedentarização impulsionadas pelos jesuítas. As reduções se transformaram numa espécie de “casa espiritual” dos nativos.

¹⁸ Fonte: Maeder *apud* Justiniano (2004:77).

A sedentarização de sociedades que tinham na mobilidade uma característica histórica era outra ferramenta utilizada para o êxito do projeto missionário. “(...) *El trabajo de las misiones jesuítas entre los diversos grupos que conformarían el grupo chiquitano consistió básicamente en su sedentarización. Los indígenas eran traídos de los alrededores donde habían vivido anteriormente una vida de movilidad en pequeños grupos*” (Thiele e Nostas, 1994: 12).

Era necessário a sedentarização para consolidar o isolamento das missões. Porém esse isolamento das *reducciones* era relativo. Os Padres eram minoria, geralmente havia apenas um padre para comandar mais de 400 almas, oferecendo a possibilidade de conservação de alguns elementos culturais e religiosos. O ideal de isolamento buscado pelos padres não tinha condições estruturais de se realizar e a falta de controle permitia aos indígenas interpretar a religião cristã à sua maneira.

“Iglesia y chiquitanos se encuentran en lo formal, pero muchos de los símbolos y ceremonias son interpretados por los chiquitanos como elementos indígenas. Los sacramentos tan fundamentales para la Iglesia oficial, no tienen importancia para los chiquitanos, y los santos en muchos casos han reemplazado a los amos de la naturaleza [hichi], pero mantienen hacia éstos el mismo culto que hacia aquellos” (Fischermann, 1996:107).

É interessante notar que os jesuítas também integraram as tradições chiquitanas ao processo de cristianização, dando-lhes interpretações novas. Conservando elementos essenciais das percepções indígenas, podemos presumir que o Cristianismo dos índios formava somente uma “capa” em relação às complexas crenças nativas dos Chiquitanos. Riester (1976) apresenta alguns exemplos para demonstrar que a influência das missões não levou ao desaparecimento dos elementos das culturas indígenas.

“(...) por ejemplo, hombres y mujeres observan reglas estrictas durante el embarazo y el nacimiento. La agricultura, que juega el papel más importante en la vida de los chiquitanos está fundada en una red de ritos para la fertilidad, magia, para la lluvia y el viento y otras reglas que hay que observar durante la siembra, la maduración y la cosecha” (Riester, 1976: 169).

Trata-se, como se pode observar, de algo mais do que a possibilidade de convivência de diferentes credos ou de um sincretismo. O que está em jogo, como bem mostrou

Viveiros de Castro (2002), é a relação com a crença: mais importante do que aquilo em que se acredita, é o modo como se acredita.

O mesmo tipo de relação inconstante com a crença pode ser observado em diversos índios sul-americanos na atualidade. Os Wari de Rondônia, por exemplo, estudados por Vilaça (1996) converteram-se ao cristianismo da Missão Novas Tribos do Brasil alguns anos após o episódio conhecido como pacificação. No entanto, as razões que levaram os Wari a se converterem remetem a valores intrínsecos a cultura Wari: os ensinamentos cristãos foram adaptados aos seus códigos culturais e à sua cosmologia. O “olhar” Wari descobriu, na prática cristã, valores de sua própria cultura, que dizem respeito a um ideal de “consaguinidade generalizada” (Vilaça, 1996: 127).

O processo de cristianização não poderia assim ser isolado de outros processos de entrada no mundo ocidental. Embora os fatores sócio-econômicos tenham que ser considerados, o interesse dos nativos pela nova religião deve ser procurado no mencionado encontro ideológico entre a mensagem cristã e princípios culturais nativos, bem como no movimento ativo dos povos ameríndios em direção ao Outro e a tudo que ele traz consigo.

2.3 - O plano urbanístico das missões e suas fronteiras

A implantação física das missões implicava no domínio sobre um determinado território. Na Europa, na Idade Média, as terras de uma abadia eram concedidas pelos senhores detentores dos feudos. Alguns séculos depois, na América colonial platina, foram os governadores de Santa Cruz de la Sierra, com permissão da Coroa Espanhola, que concederam as terras para os “Pueblos de Índios”.

Os limites territoriais de uma missão nem sempre foram claros e rígidos. Em alguns casos, a definição de fronteiras com as missões vizinhas chegou a gerar conflitos. O território que separava cada uma das missões, segundo relatos de D’Orbigny ([1863]1944:173), poderia ser percorrido em um dia de caminhada.

A escolha do local para instalação do povoado missioneiro exigia um extenso e profundo conhecimento sobre os complexos mosaicos das diversas paisagens da região. As florestas eram necessárias para o plantio da horticultura indígena e para as atividades de agricultura européia com o arado. Os campos serviam para a reprodução dos rebanhos de

gado e as manadas de cavalos. A escolha do local também era guiada pelo critério da necessidade de água para o povoado. Havia uma lógica da água, de suas fontes, relacionada à vida comunitária: canalização em direção às oficinas artesanais e à cozinha, contenção em açudes, irrigação etc. Assim, o sítio eleito deveria ter águas abundantes, mesmo em períodos de seca prolongada.

A escolha do local de instalação de uma missão só foi possível com colaboração dos vários povos indígenas da região. Só eles conheciam o Chaco em detalhe, sabiam da localização de cada rio e dos campos cultiváveis. Isso mostra que a consolidação das missões só foi possível com a contribuição da população autóctone.

As missões possuíam uma estrutura urbanística peculiar. San José de Chiquitos, por exemplo, o principal *pueblo* da Missão de Chiquitos, ordenava-se em torno de uma praça central, a “plaza mayor” espanhola com um longo eixo que cortava todo povoado. O conjunto era simbolicamente ordenado, pois o eixo separava o *pueblo* em duas partes. O leste indicava todos os dias o nascer do sol e a entrada do *pueblo*. O oeste indicava o por do sol e as florestas próximas. Tanto pela manhã como pela tarde, o sol - fonte da vida - estaria sempre iluminando o interior da igreja, pelas suas aberturas laterais. Nada mais simbólico do que direcionar (ou coagir) os olhares para a instituição suprema das missões, a igreja. Em poucas palavras, as construções coloniais-jesuíticas eram estrategicamente localizadas de acordo com suas funções. As figuras 1 e 2, retratam o *pueblo* de San José de Chiquito, e oferece uma idéia dessa planificação urbana.

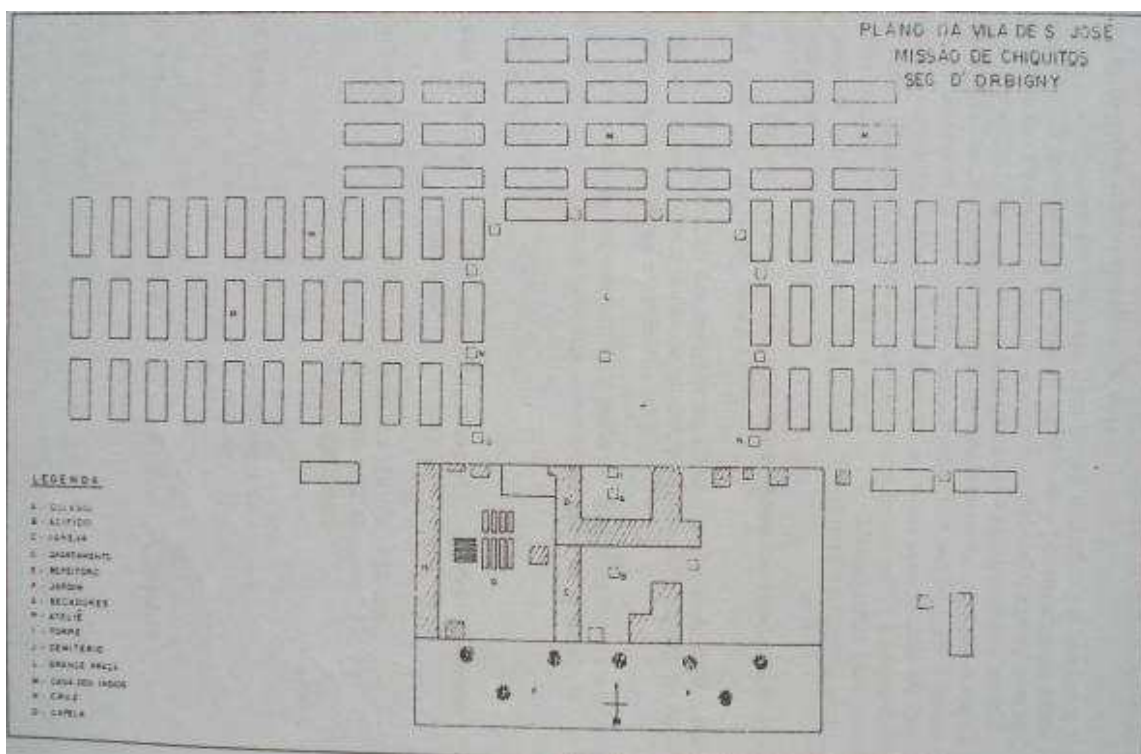


Fig. 1: Plano do *pueblo* de S. José Missão de Chiquitos segundo D'Orbigny. Fonte: Maldi, 1989.

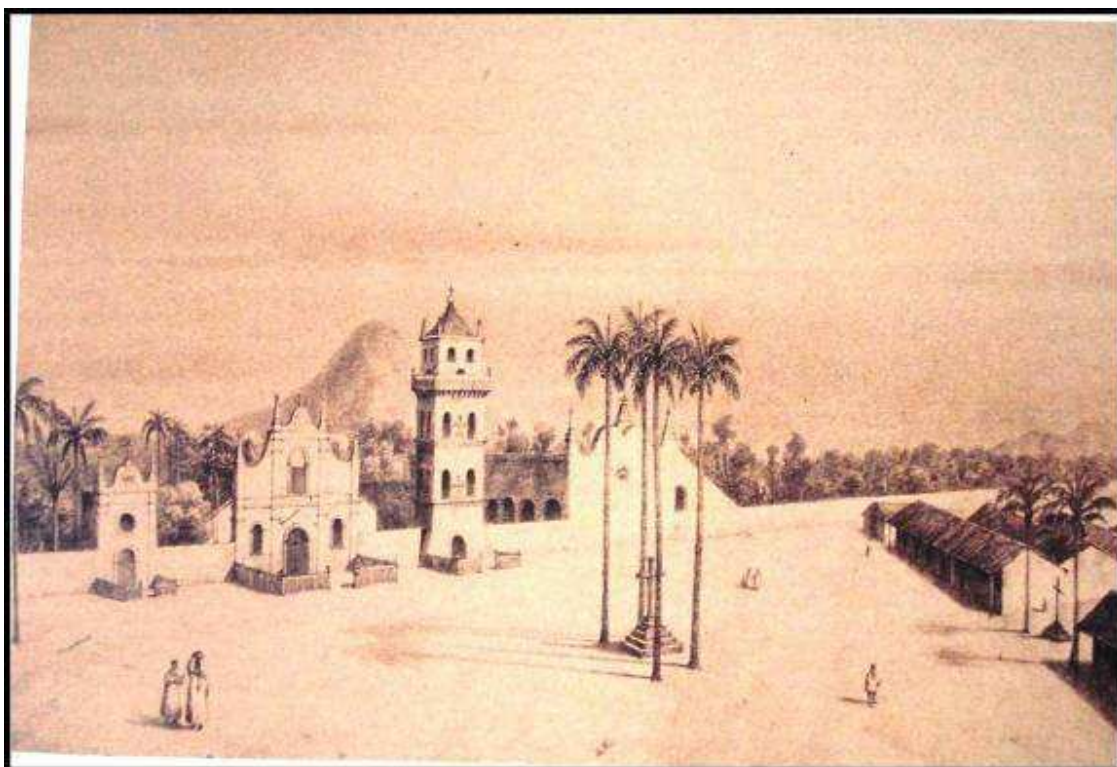


Fig. 2: Vista da plaza de San José de Chiquitos segundo Alcides D'Orbigny. Fonte: Maldi, 1989.

Na praça central do *pueblo* de San José existiam quatro pequenas capelas, uma em cada ângulo. No centro da praça, havia uma cruz rodeada de palmeiras. O acesso do *pueblo* se dava pela *Betania*, uma pequena capela isolada, localizada no acesso principal do *pueblo* (Maldi, 1989).

Apesar de sua característica colonial, as missões também deram proteção territorial às etnias reduzidas. Paradoxalmente, a missão, que se propunha cristianizar e disseminar a religião cristã, era obrigada a se armar com tropas. Geralmente formadas pela milícia indígena, raramente pelo exército espanhol, elas não se destinavam apenas à defesa do povoado. Apesar de terem sido criadas para a defesa dos territórios coloniais espanhóis platinos contra as investidas dos bandeirantes brasileiros, as milícias indígenas também atacavam sempre que necessário: ataques a Santa Cruz de la Sierra durante uma rebelião contra o governador, aos índios “infiéis” Chiriguano, aos portugueses da Colônia de Sacramento, etc (Alarcón, 2001).

O “isolamento” das missões também era importante para garantir essa proteção. Havia um controle rigoroso quanto à entrada de estrangeiros nos *pueblos*, pois poderiam introduzir epidemias. Essa “ruptura” com o mundo externo lembrava também características de uma “comunidade fraterna”, ligada por laços de religiosidade, conduzida pela “obediência e a humildade”¹⁹.

Na Missão de Chiquitos, essa proteção foi garantida e ampliada pelo regime econômico de autarquia e auto-suficiência do povoado. Cada *pueblo* produzia tudo o que era necessário à vida da comunidade, o que possibilitava conter o trânsito entre os povoados. Segundo Costa (2006: 55), essa missão detinha também uma autonomia administrativa em relação à Província Jesuítica do Paraguai, à qual estava subordinada. Os jesuítas eram responsáveis pelas decisões internas às reduções e também tiveram um papel importante para conter o avanço dos indígenas sobre as propriedades espanholas na região. Seus *pueblos* serviram como barreiras contra os *malones*²⁰ promovidos pelos indígenas.

Ao se isolar, a Missão de Chiquitos criou uma “fronteira” interna e externa. A primeira delas referia-se à separação em *pueblos*, aos quais foram impostos limites, ou seja,

¹⁹ Neves (1978) esclarece que esse papel de isolamento e proteção era desempenhado, nas origens da Idade Média, pelas muralhas que envolviam os mosteiros medievais, protegendo os monges dos contatos externos, fossem eles fraternais ou belicosos.

²⁰ *Malones* refere-se a levantamentos indígenas como revoltas, assaltos, ataques e saques de povoados, ranchos e estâncias (Costa, 2006).

o trânsito entre os *pueblos* era controlado pelos jesuítas. As fronteiras externas, por sua vez, separavam o território “cristão”, as missões, das áreas ocupadas pelos colonos espanhóis, constituída de centros urbanos e fazendas adjacentes.

2.4 - A normatização lingüística na Gran Chiquitania

A partir dos relatos dos viajantes, é possível visualizar que o principal propósito das missões jesuíticas era transformar comunidades “sem lei nem governo” em comunidades que refletissem as concepções européias de uma sociedade ordenada no século XVII. A pintura “oficial” que foi dada a essas missões, no caso de Chiquitos por exemplo, apresenta várias versões, mas todas pressupõem um sistema baseado na religião e no trabalho comunitário.

Nas missões havia presença da cultura indígena e da religiosidade cristã. Block (1980), em sua obra sobre a entrada dos espanhóis na região de Mojo e Chiquitos, ressalta que nas missões fundadas nesses lugares havia uma confusão de perspectivas: ora se exaltava a nativa, ora a cristã: “(...) *in San Ignacio in which the indians danced, sang in native language, and played their flutes inside the church sanctuary (...)*” (*ibidem*: 290).

O sentido comunitário das sociedades nativas, que refletia sua organização social baseada no parentesco, nos laços simbólicos-cerimoniais e em seus sistemas de reciprocidade, como a festa da *chicha* por exemplo, foi estrategicamente mantido pelos jesuítas, pois só assim conseguiam a permanência e a harmonia dos grupos nas missões. Os jesuítas foram perspicazes para perceber que os ritos indígenas agiam como mecanismo de coesão e estabilidade social. Estas cerimônias, na visão dos jesuítas, possuíam tanto aspectos positivos quanto negativos e podiam ser úteis a catequese ou dificultá-la. Por um lado, fortaleciam a participação comunitária, os momentos de conjunção, de reunião, seja qual fosse o pertencimento étnico dos celebrantes. Por outro lado, muitos desses cultos eram considerados “mágicos”, coordenados pelos xamãs que utilizavam o fumo e a fumaça como símbolo cerimonial (Riester, 1994: 42).

Criar uma harmonia entre os diferentes povos dentro das missões não era uma tarefa fácil para os jesuítas. A repartição “igualitária” dos alimentos e utensílios de uso diário, por exemplo, era uma regra básica para evitar conflitos interétnicos. As ferramentas de ferro,

que antes eram motivos de guerra e disputas entre os grupos que agora estavam no mesmo “território”, eram colocadas à disposição de todos os habitantes dos *pueblos* (Freyer, 2000: 92).

Apesar de todos estes esforços dos jesuítas para manter a paz e a ordem nas missões, inúmeros conflitos locais surgiram entre os integrantes das diferentes etnias. Os grupos utilizavam de diferentes estratégias, seja para “fingir” uma suposta “harmonia interétnica”, seja para provocar a expulsão de diversas famílias extensas²¹ dos *pueblos*. “Harmonia” havia ante a presença dos missionários, mas, no cotidiano das missões, no trabalho, nas casas, o que prevalecia era o apego aos valores específicos, à língua específica, às práticas culturais específicas²². Para os índios, uma vez inseridos em uma densa rede de relações intertribais, era melhor tentar conservar sua autonomia, apropriando-se das estruturas criadas pelos brancos, como a promoção da homogeneização lingüística.

Pensando nesses termos é fácil visualizar a supremacia dos Chiquitos em relação aos demais grupos aldeados, pois eram o grupo lingüístico mais importante das reduções. Foram eles que serviram de base social, cultural e religiosa à evangelização jesuítica. Tornaram-se, graças a essa grande influência, ponto-chave para o sistema reducional. Uma vez reunidas, as diversas etnias deviam compartilhar certos critérios, entre eles, o uso da língua geral: o *chiquito*.

Esta aglutinação de diversos grupos nas *reducciones* exigia uma ampla normatização lingüística, necessária em razão da diversidade de idiomas. Como os grupos de fala *chiquitana* tinham a língua predominante na Missão de Chiquitos e foram os primeiros a “deixar-se evangelizar”, foram tomados como referência e sua língua foi declarada língua geral (Maldi, 1989). O grande objetivo era dissolver a diversidade étnica regional na homogeneidade Chiquito. Na visão dos missionários, essa homogeneidade Chiquito era o primeiro passo para a homogeneidade cristã.

Os colonizadores espanhóis e, conseqüentemente, os jesuítas, nunca demonstraram interesse pelas línguas indígenas. A idéia era impor o uso do espanhol. Assim a expressão “nativos Chiquitano”, no contexto dos séculos XVI-XVIII, indica todos os indígenas da

²¹ Na definição de Melatti (2007), famílias extensas são um conjunto de várias famílias elementares que vivem agregadas e desenvolvem suas atividades de modo coordenado.

²² “(...) os conversos podem se desconverter; podem estar fingindo uma conversão que não só visa objetivos de ordem bem diferentes da considerada espiritual; podem manter ao lado de seu ‘catolicismo’ vários elementos – até mesmo religiosos – de sua cultura original (...)” (Neves, 1978: 61).

região chiquitana, sem nenhuma distinção de origem étnica ou lingüística (Chiquitos, Zamucos, Guarayos, Baures, Xarayes²³, Otuques, Manasicas²⁴).

“(...) *A finales del siglo XVI poblaban las inmediaciones de Santa Cruz de La Sierra, los gorgotoquis y los chanés; al norte de la misma ciudad, los chiquitos y los parecés; al sur, los morotocos; al este, los chiriguano itatines, antecesores de los guarayos; al noroeste, por la zona del rio Paraguay, los xarayes; y al oeste, por el rio Guapay, los tamacocés y los jores (...)*” (Charupá, 2002: 297).

Assim, a identidade Chiquitano passou também a designar todos os nativos reduzidos que incorporaram a língua chiquito como meio de comunicação habitual²⁵.

As missões significavam um reduto seguro, capaz de sempre receber mais índios. Em 1721, San Miguel foi fundada para acolher parte da população de San Rafael, já que esta estava destinada a recrutar mais índios. A Missão de Chiquitos, em geral, foi capaz de reunir uma parcela significativa de grupos com filiação lingüística aruak, otuque²⁶ e guarani, como os *Guarayos, Xarayes, Parabacas, Curuminas*, e dos *Parisis*²⁷, entre outras etnias (Costa, 2006).

As diversas etnias que foram reunidas nas reduções Chiquitanas constam na tabela seguinte, apresentada por Charupá (2002: 276-277).

²³ Os *Xarayes* e os *Baures* são da família lingüística Aruak.

²⁴ As populações *Manasica* tinham costumes muito diversos das demais etnias chiquitas, como, por exemplo, a prática da antropofagia (Krekeler, 1995).

²⁵ O dialeto *tao* era o mais difundido nas reduções chiquitanas (Charupá, 2002).

²⁶ Susnik (1978) crê que os Otuquis sejam o ramo ocidental dos Bororo, sendo que a família Bororo compreende os grupos Umutina, Kuruminaka, Otuque, Koraveka, Kurubeca, Kurucaneca, Tapü, e comenta que os Bororo, por motivos desconhecidos, se deslocaram do sul da Bolívia para o território brasileiro.

²⁷ Os *Parecis* são da família lingüística Arawak.

Etnias	Conhecidas também como	Família lingüística	Reducciones (1745)	Reducciones (1767)
1 – Batasis	Batasicas	Aruak	San Rafael	San Rafael
2 – Baures	Burecas	Aruak	San Xavier	San Xavier
3 – Caipotorades		Zamuca		San Juan Batista, Santiago
4 – Carabecas	Coraberas	Otuqui	San Miguel	Santo Corazón
5 – Carapaenos		Zamuca		
6 – Carerás		Zamuca		
7 – Choyarás	Choyatas	Aruak		
8 – Cosiricas		Aruak		
9 – Cozocas		Aruak		
10 – Cucutades	Cururares, Cucurates	Zamuca	San Juan Bautista, San Ignacio de Zamucos	San Juan Bautista, Santo Corazón
11 – Cupíes	Cubies, tupis	Aruak	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	Guarani	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 ²⁸	Concepción
19 – Ororobates	Ororobedas	Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
20 – Otuquis	Otuque	Otuqui	San Miguel	Santo Corazón
21 – Paicones	Paiconecas	Aruak	Concepción	San Xavier, Concepción
22 – Panonos	Pananas	Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
23 – Parabacas	Tarabacas, paraibas	Aruak	San Miguel	San Miguel
24 – Parisis	Parresí, parresíes	Aruak	Concepción	San Ignacio
25 – Paunacas	Paunas	Aruak	Concepción	Concepción

²⁸ Concepción era uma das reduções mais pluriculturais, onde se falava ao menos quatro línguas, fora a língua geral chiquitana (Barbel, 2000).

26 – Puizocas	Pisocas	Puizoca	San Rafael	Concepción
27 – Quidagones	Quidabonecas, guijones	Aruak		San Rafael
28 – Quíes	Coes	Otuqui	Concepción	
29 – Quitemas	Quitemos	Chapacura	Concepción	Concepción
30 – Tapacuras	Tapacuracas	Chapacura	San Jose, San Ignacio de Zamucos	Concepción
31 – Tapis	Tapios	Otuqui		San Jose
32 – Tapuris	Tapuricas	Otuqui		San Ignacio
33 – Terenás	Terenoá	Aruak		
34 – Tieques		Zamuca	San Juan Bautista	San Juan Bautista
35 – Tomoenos	Tomodenos	Zamuca		San Juan Bautista
36 – Tunhachos		Tunacha	San Ignacio de Zamucos	Santiago
37 – Ugarafios	Ugarafios, ugarones	Zamuca	San Rafael,	San Jose, Santiago
38 – Veripones	Vejiponecas	Aruak	San Rafael	San Rafael
39 – Xarayes	Zarabes, saravecas	Aruak	San Ignacio de Zamucos	Santa Ana
40 – Zamucos		Zamuca	San Ignacio de Zamucos	San Juan Bautista, Santo Corazón
41 – Zatiensos		Zamuca		
42 – Zeriventes		Zamuca		San Juan Bautista

Assim, essa tabela atesta que nas reduções não foram reunidos apenas grupos da língua chiquitana, mas também *arawak*, *chapacura*, *manaci* e *otunque*. No entanto, todos foram denominados “Chiquitanos” (Freyer, 2000: 13). Percebe-se que Chiquitos foi uma missão com notável pluralidade étnica. San Ignacio, por exemplo, foi fundada em 1689 na margem direita do Rio Tijamuchi, afluente do Mamoré. Aldeava grupos *Mojo* e as sociedades *Rokorono*, que viriam a ser a primeira sociedade *Txapacura* nas missões. Ao longo do Mamoré também foram criadas outras missões. Em 1691 foram fundadas San Javier e San José; em 1693 foi criada San Francisco de Borja nas cabeceiras do rio Rapulo, afluente do Mamoré, para aldear índios *Mojo*, *Rokorono* e *Movima*. Em 1700 foi fundada San Raphael no rio Rapulo, também para aldear, além dos grupos *Mojo* e *Movima*, alguns

Chiriguanos. Em 1702, o Pe. Diego Fernandez fundou San Miguel no alto rio Beni, onde aldeou índios *Morotoco* e *Otuque* (Maldi, 1989: 74-75).

Esses exemplos mostram que a diversidade étnico-linguística sempre foi uma característica da região e estava presente já nos primeiros anos das reduções chiquitanas. Além da chiquitana, é preciso assinalar a presença de três famílias linguísticas: a guarani, representada pelos *Guarayos*; a chapacura, representada pelos *Tapacura*; e a otuque, representada pelos *Curucanes*.

A partir desse momento, as missões formaram uma verdadeira corporação de índios cristãos. A principal arma utilizada na formação dessa “corporação” foi a uniformização, ou seja, a neutralização das diferenças linguísticas e culturais. Não poderia haver dissidências nesse exército, porque onde não há diferenças, não há conflitos. Nada mais pragmático para superar esses conflitos do que a liquidação das diferenças e diversidades étnicas e linguísticas. O principal instrumento para essa normatização foi a língua dos Chiquitanos.

Dessa forma, a tarefa dos missionários tornou-se complexa. Precisaram reduzir a diversidade linguística da região numa única língua geral (a chiquito), porém, nem todos os índios reduzidos aceitavam os dogmas como intocáveis e indiscutíveis. Como lidar então com a *descrença* destes indígenas ímpios? Nesses casos, a punição era a ferramenta mais utilizada.

Assim, fica claro que o projeto colonial-cristão para a região de Chiquitos era proporcionar uma suposta unidade, diluir as diferenças étnicas e culturais e construir um sistema reducional onde todos estivessem em sintonia. Porém, os planejadores deste empreendimento esqueceram do poder que os grupos étnicos possuíam frente a situações tão adversas. O fato de todos os grupos serem obrigados a falar uma só língua não exclui que continuassem a falar suas línguas próprias, que mantivessem suas perspectivas culturais, seus mecanismos rituais, suas práticas xamânicas, organização social e ritual. Em poucas palavras, os aldeamentos tinham uma voz em comum, mas continuavam plurais em todos os outros aspectos.

2.5 – O cotidiano na Missão de Chiquitos: a pluralidade étnica como problema ou emblema?

Nesse “hibridismo étnico”, diversas etnias foram submetidas a um regime forçado de tarefas e obrigadas a conviver, em alguns casos, com inimigos tradicionais. A Missão de Chiquitos, especificamente, pode ser caracterizada como um “lugar de convivência interétnica” regional, sendo que seu objetivo era romper com as fronteiras étnicas que existiam entre as populações indígenas da região oriental da Bolívia, formando uma *região cultural* (Costa, 2006). A fé cristã e os Chiquitos foram os elementos aglutinadores e estabilizadores dessa região pluriétnica. Assim, a identidade Chiquitano apresenta-se como uma superposição de várias identidades, de línguas e territórios.

“El caso de los chiquitanos, hoy en día no se trata de una unidad étnica, ni de unos grupos de habla exclusivamente chiquita, sino más bien, de grupos étnicos diferenciados por culturas e lenguas. Por tanto, ha de entenderse el nombre chiquitano como un nombre colectivo para grupos de habla chiquita (...)” (Krekeler, 1995: 26).

As reduções podem ser caracterizadas como espaços que reuniam um mosaico de etnias, línguas, crenças e costumes. Eram verdadeiros laboratórios lingüísticos e culturais. Em um lugar como tanta diversidade, como poderia haver ordenamento? É notável como a colonização, tanto espanhola quanto a portuguesa, assim como o projeto missioneiro, reconfiguraram os territórios indígenas, transformaram as espacialidades indígenas, ou seja, a geopolítica indígena foi submetida à geopolítica colonial. As missões procuraram reduzir a difusão dos índios e proporcionar uma “otimização” do espaço. Concentrar para dominar. Esse foi o método geral empregado na maioria das reduções jesuíticas. Como demonstra Bartolomé (2006: 41):

“(...) Muitos dos grupos que originalmente conheceram os europeus eram sociedades relativamente recentes, derivadas de processos migratórios, conquistas, deslocamentos, fusões de coletividades menores, fissões de agrupamentos maiores, incorporações ou fragmentações políticas etc. Esse é o caso dos Chiriguano das atuais Bolívia e Argentina, que são o testemunho do disparatado esforço expansivo de parte dos Guarani do Paraguai até o Império Inca; seus vizinhos e subordinados Chané eram (e são) um grupo arawak guaranicizado (...)”.

Os processos de colonização e aldeamento procederam a uma reformulação do cotidiano das sociedades indígenas, transformando seus padrões de assentamento e limitando sua mobilidade. Durante a época colonial, vários grupos desapareceram, mas outros surgiram devido aos deslocamentos, congregações e alianças. Embora destruidores, esses processos também possibilitaram a (re) produção e (re) constituição cultural de coletividades indígenas.

Nas missões, os reduzidos estavam sob a tutela da Companhia de Jesus e deviam cumprir com as obrigações religiosas, como ir à missa regularmente, cultivar os produtos agrícolas para a própria subsistência e para o comércio com o Ocidente andino. A desobediência às normas impostas era punida com castigos corporais e com prisões (Costa, 2006). Os jesuítas tinham como principal missão “disciplinar” os nativos da região, instituindo uma rotina de orações e trabalhos.

A vida cotidiana nas missões era marcada pelo trabalho nas plantações, no engenho e no rebanho. Trabalhavam tanto para os missionários quanto para a própria família. Seguindo uma divisão pré-estabelecida, três dias da semana eram dedicados ao trabalho para os padres, o restante para a família.

A atividade de caça permaneceu entre os povos nativos depois de reunidos nas missões que eram rodeadas de áreas verdes ideais para a prática. O que mudou foi o tempo dedicado a essa atividade. Nas missões, apenas um ou dois dias por semana podiam ser dedicados às caçadas e as saídas eram feitas por apenas um ou dois homens. “(...) *Como se documenta a continuación, cazaban con arco e flecha, macanas y a veces también mediante batidas*” (Freyer, 2000: 36).

A divisão sexual do trabalho continuou a mesma. O trabalho dos homens correspondia à caça e agricultura; já as mulheres eram responsáveis pela busca de água, lenha e plantas. Dentre suas obrigações domésticas, era também dever da mulher confeccionar as roupas de seus maridos e as redes de sua família (Freyer, 2000: 41).

A rotina das missões não era apenas trabalho; a religião predominava em todos os âmbitos. As missas eram diárias e o não comparecimento era motivo de punição e castigos severos. Era nas missas que o “ser índio” era substituído momentaneamente pelo “ser cristão”. “*Los chiquitanos atendían la misa diaria en las reducciones sin adornos. No se*

pintaban los rostos ni llevaban plumaje, ya que esto estaba prohibido en la iglesia” (Freyer, 2000: 70).

O consumo da *chicha* era a única ocasião em que os indígenas não faziam questão de esconder sua indianidade na presença dos padres. Vários meios foram utilizados pelos padres para tentar diminuir o consumo desta bebida e todos fracassaram. Qualquer restrição ao consumo da *chicha* não era tolerada pelos povos reunidos que eram capazes de fazer levantes contra os padres, inclusive armados (Freyer, 2000: 46).

No intuito de “civilizar” a região, os missionários recorreram às punições para os “desvios” dos indígenas, que em muitos casos poderiam ser classificadas como tortura. O não comparecimento às missas e a embriaguez com *chicha* poderiam acarretar a transferência dos infratores para outro *pueblo* (Costa, 2006).

Os missionários também eram tidos pelos grupos indígenas de forma mais positiva. Eles eram protetores, por meio da cruz e das armas; provedores de bens, pois forneciam roupas, acessórios e ferramentas aos indígenas; e, às vezes, também eram considerados mágicos, já que eram capazes de fazer chover em determinados contextos (Alarcón, 2001).

As missões eram, portanto, grandes corporações disciplinares, capazes de ofuscar anteriores conflitos que existiam entre os reduzidos, impor-lhes uma nova fé, treiná-los para o confronto bélico com invasores, capacitá-los para a vida agrária fornecendo instrumentos para o êxito mercantil e ainda garantir-lhes segurança. Com tantos benefícios, por que determinados grupos ainda resistiam à vida nas Missões? Segundo D’Alincourt (1953) e D’Orbigny (1944), os Mbayás, Payaguás e Guaikuru demonstraram forte resistência à ocupação de seus territórios, promovendo intensos levantes para expulsar os “invasores, mas acabaram sucumbidos pela fé cristã.

Para Monteiro (1994), ao implementar um projeto de aldeamento, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestruturação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho escravo. A intenção inicial de proteger as populações indígenas acabou acelerando o processo de desintegração dessas comunidades. À medida que os jesuítas subordinaram novos grupos à sua administração, os aldeamentos tornaram-se concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas.

A Missão de Chiquitos abrigava, para os jesuítas, “almas” perdidas que precisavam ser “salvas”, mas, para os colonos, era o lugar onde podiam encontrar mão-de-obra. Os jesuítas, ao forçarem o isolamento e a contenção dos indígenas nos *pueblos*, tornaram-se um empecilho para o “desenvolvimento” da região. Se antes eles eram importantes para a contenção de assaltos de etnias da região às fazendas dos colonos, passaram a ser um obstáculo para o “progresso” destas propriedades. Os colonos, insatisfeitos com os missionários, tornaram-se fortes opositores do regime das missões e das práticas dos jesuítas. Aliaram-se para derrotar o “grandioso” e “lucrativo” projeto jesuítico na região do Gran Chaco.

A derrota do projeto missionário e a expulsão dos jesuítas dos territórios americanos acabou com o antigo sonho da Companhia de Jesus e da Coroa espanhola da evangelização dos nativos chaquenhos. Com o fim das missões jesuíticas no Chaco, a Espanha também perdeu o domínio sobre parte do território, deixando-o vulnerável aos ataques lusitanos.

Durante todos os anos de atuação, a Missão de Chiquitos foi um ponto de apoio tanto para a conquista e pacificação das nações indígenas chaquenas quanto para o “desbravamento” e ocupação do território pelos colonos espanhóis.

A principal razão da derrocada do projeto missioneiro na região do Gran Chaco foi o embate entre jesuítas e colonos espanhóis. Com o aumento dos conflitos, os jesuítas não conseguiram fôlego para prosseguir com suas práticas e esbarraram na resistência dos grandes proprietários de terra que necessitavam dos indígenas no trabalho de suas fazendas. Essa foi a principal razão para a expulsão definitiva dos jesuítas desse território em 1767. Uma vez que os missionários já tinham catequizado as populações nativas, lhes ensinado a obediência e o valor do trabalho, não havia mais necessidade de continuarem na região.

Com o fim da Missão de Chiquitos, os colonos da região passaram a ter mais influência na administração do tráfico de índios escravos, promovendo a consolidação da ocupação colonial. Os colonos passaram a ocupar os *pueblos* em busca de mão-de-obra e riquezas deixadas pelos jesuítas, o que causou o completo abandono da Missão pelos índios.

“La disolución de los antiguos pueblos los entregó a la arbitrariedad de los patronos. Las plantaciones y estancias estatales pasaran, em gran parte, a manos de particulares que, por lo general, no vivían en el recinto de las viejas reducciones sino en las afueras del pueblo. Si los indios empezaban a trabajar para los nuevos dueños, caían

pronto en una situación de dependencia de la cual no se podían liberar más” (Hoffmann, 1979: 98).

Em San Ignacio de Velasco, por exemplo, os espanhóis se apoderaram das casas dos indígenas situadas em frente à *Plaza*, obrigando-os a se deslocarem para além da fronteira da missão. Caso semelhante ocorreu em Santa Cruz de la Sierra: “*Los habitantes de Santa Cruz empezaron a apoderarse de las tierras, a establecer estâncias y haciendas y a manejarlos exclusivamente con trabajadores indígenas (...)*” (Freyer, 2000: 96).

Uma outra razão para o fim das missões foi a ameaça portuguesa. A missão serviu também para espionar as movimentações que os paulistas e demais portugueses faziam no território ocupado pelos Zamuco, Chiquitos e Chiriguano em busca de recursos humanos para as lavouras e de metais preciosos para os cofres da Coroa Portuguesa. Com a fundação de Cuiabá, em 1734, as ameaças portuguesas tornaram-se frequentes. O avanço lusitano em direção ao Chaco fez com que as missões perdessem seu caráter de “intocabilidade”. Elas não estavam preparadas para conter a entrada dos portugueses e mostraram sua fragilidade.

Com o fim das missões, a violência contra a população indígena aumentou, acarretando uma evasão de índios da margem ocidental do Chaco para a margem oriental. “*Em 1778 ocorreu a maior emigração de índios da Província de Chiquitos para Mato Grosso*” (Maldi 1989:161), o que exigiu a fundação da cidade de Vila Maria, hoje Cáceres, no Estado do Mato Grosso. A expulsão dos jesuítas fomentou, novamente, a batalha territorial entre as duas Coroas. Para a efetivação da posse lusitana na região do Guaporé, ou oriente chaquenho, era necessária a construção de cidades, povoados, com o objetivo de intimidar os “vizinhos” espanhóis. Todos esses eventos provocaram, novamente, reordenamentos territoriais entre os Chiquitanos. Finalmente livre das práticas jesuíticas, esse povo indígena tornou-se alvo dos conflitos para a formação das fronteiras nacionais entre o Brasil e a Bolívia.

Capítulo 3: A conquista territorial na região do Chaco: consolidação das fronteiras nacionais e desterritorialização dos povos Chiquitanos

É chegada a hora de analisar a trajetória dos Chiquitanos desde o fim das missões. Neste terceiro e último capítulo tenho como principal objetivo retratar o percurso dos grupos reunidos na Missão de Chiquitos após o fim desta e a sua entrada no cenário nacional. Fato é que sem os jesuítas as sociedades indígenas desta missão se dispersaram. Visto que a principal característica que posso destacar de início são os constantes deslocamentos dessas sociedades seja por medo dos aprisionamentos empreendidos pelos fazendeiros locais, ou devido à busca de novos territórios sociais. O desordenamento territorial provocado pelas missões teve como extensão a formação das fronteiras nacionais, o que colocou novamente as etnias do Gran Chaco numa situação limite. Alguns aspectos políticos, como o da formação da fronteira nacional, também são relevantes para compreender este contexto.

Mais uma vez as sociedades indígenas chaqueñas viram seus territórios serem alvo de disputa, desta vez não mais entre colonos espanhóis e missionários da Companhia de Jesus, mas sim entre estados nacionais, nesse caso, entre o Brasil e a Bolívia. As redes de interdependência entre os povos indígenas do Chaco foram fragmentadas e sobrepostas pela imposição das fronteiras nacionais, ocasionando a estes povos a busca de novas territorialidades.

A impressionante desagregação pós-jesuítica e a decadência das missões ocasionaram um notável deslocamento dos indígenas para além dos *pueblos*. A imagem do período imediatamente após a expulsão dos missionários é a de caos absoluto. As atividades agrícolas e pastoris decaíram causando o abandono dos campos de cultivo e dos rebanhos nas missões que passaram a engrossar as fazendas dos espanhóis e dos portugueses. As sociedades indígenas da Missão de Chiquitos não tinham mais como sobreviver dentro dos *pueblos* e “(...) *comezaran a retornar a su antigua vida precolombina a ir a servir a los españoles en sus chacras, estancias y yerbales*” (Justiniano, 2004: 92). Esse cenário desencadeou a fuga de vários indígenas para a margem oriental de domínio português.

Com a expulsão dos jesuítas da Companhia de Jesus, os *pueblos* tornaram-se alvo dos colonos espanhóis. Os fatores de atração foram a oferta de mão-de-obra indígena, concentrada nestes centros populacionais e oferecidas pelos curas, assim como pela oferta

de rebanho e pastos em abundância, herança dos missionários. Isto ocasionou a transformação de uma quantidade considerável de índios em peões da atividade agropecuária e agrícola. “(...) *El indígena chiquitano pasó a trabajar tres días por semana para el patrón y los restantes en su propio chaco, estableciéndose así una fuerte explotación de la mano de obra indígena*” (Thiele e Nostas, 1994: 14). Isso não quer dizer que o período pós-missão inaugurou a exploração da mão-de-obra indígena. Esse fato é recorrente desde a conquista espanhola. Após a saída dos missionários essa característica potencializou-se.

A Chiquitanía e seus *pueblos* foram decaindo paulatinamente, os gados e os cultivos foram diminuindo em quantidade até praticamente desaparecerem, o que arruinou a vida nestes redutos. Este cenário teve como principais protagonistas os curas, os governadores e administradores que passaram por Chiquitos.

“Existen noticias de que casi todos los gobernadores de la jurisdicción, aprovecharon su posición de privilegio para obtener jugosas ganancias, particularmente a través del comercio ilícito de artículos, materias primas y ganado, ya sea con Santa Cruz de la Sierra y el Alto Peru como con el Brasil” (Justiniano, 2004: 116).

Esqueçiam estes administradores que a região de Chiquitos era um ponto estratégico, uma área de fronteira entre as Coroas espanhola e portuguesa. Uma vez que estimularam a possibilidade de comércio entre portugueses criaram um cenário propício para o avanço lusitano para além dos limites e tratados.

3.1 – Os curas e os Chiquitanos – (re) invenções administrativas e territoriais

Com a expulsão dos jesuítas da Companhia de Jesus, foram nomeados, pelo arcebispo de Santa Cruz, dois curas para cada *pueblo*. A Audiência de Charcas, no qual a Província de Chiquitos estava subordinada, preocupada com uma transição radical de um governo teocrático para uma organização estatal, contratou curas (subordinados do governador da Audiência de Charcas) para substituir os missionários. Na verdade tentavam copiar o sistema anterior. Mas os curas não conseguiram manter a ordem e tem início uma série de violências entre os índios Chiquitanos e seus novos “tutores”. Segundo Finot (1978: 16), que realizou uma pesquisa sobre essa transição, “*las medidas adoptadas tenían por*

objeto evitar una brusca transición entre el sistema de los jesuitas y la nueva organización mixta. Desgraciadamente carecía del personal idóneo para cumplir ese propósito”.

Alguns elementos que eram combatidos pelos missionários visando uma melhor organização das missões foram sendo progressivamente substituídas pelos curas. Uma vez que assumiram o controle, brancos e mestiços poderiam se instalar no interior dos *pueblos*, o que deu lugar a um lento processo de assentamentos de migrantes provenientes principalmente da cidade de Santa Cruz.

“Los blancos e mestizos de Santa Cruz empezaron a llegar en forma independiente en los últimos años del siglo XVIII. Una gran parte llegaba a los pueblos de San José y Santiago – misiones que representaban puestos de descanso – para luego ocupar tierras más adentro, comprar ganado de los administradores y establecer sus propias estancias en el área” (Thiele e Nostas, 1994: 14).

Os curas permitiram a entrada de comerciantes dentro das missões, aliaram-se a eles criando redes e canais de contrabando. Temendo sanções do governo espanhol, aproximaram-se dos portugueses, que aproveitaram para retirar gado das missões.

As sociedades indígenas da Missão de Chiquitos foram obrigadas a conviver com “novos” moradores, em grande parte produtores e colonos de Santa Cruz de la Sierra, que se instalaram nos *pueblos* e transformaram a dinâmica interétnica nestes redutos missionais. A propriedade comunal das missões se transformaria em propriedade privada dos colonos da região.

Isso causou intensas fugas dos indígenas para além dos *pueblos*. Em 1778 ocorreu a maior emigração de índios da Província de Chiquitos para Mato Grosso. Segundo Maldí (1989: 161-162), tratava-se de índios *Saraveka* que se dirigiram para a margem direita do rio Paraguai.

“(…) luego de la abolición del sistema reduccional se produjo un retorno masivo de los indígenas al bosque, formando ‘rancherías’ y ocupando el espacio de manera dispersa de la misma manera que lo hicieron en el pasado pré-hispánico. Huían de los cruceños que también de forma numerosa ingresaron en la provincia ávidos de fácil fortuna por la mano de obra gratuita que representaban los indígenas, ahora que ya no gozaban de ningún tipo de protección” (Alarcón, 2001: 195).

Os que não fugiram se rebelaram contra a administração dos curas. Os Chiquitanos, insatisfeitos com a transição administrativa das missões, organizaram insurreições dentro

dos *pueblos*, ocasionando em algumas situações a congregação de alguns indígenas “*en la plaza con sus flechas*” ameaçando os curas (Justiniano, 2004: 102).

São recorrentes na literatura etnográfica relatos de rebeliões indígenas frente ao avanço colonial. O que muda são os momentos históricos e as regiões geográficas, mas a maioria representa uma insatisfação, um incômodo das sociedades indígenas ante a desestruturação de suas sociabilidades históricas.

“*A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas (...)*” (Little, 2002: 05).

Visando manterem a soberania de suas práticas tradicionais e de seus intercâmbios sociais, o estabelecimento de comunidades chiquitanas após a desestruturação das missões aconteceu da seguinte forma: alguns Chiquitanos, logo após a expulsão dos jesuítas, fugiram para as regiões próximas dos antigos *pueblos* e formaram *comunidades* fechadas e de difícil acesso até os dias de hoje.

Estes deslocamentos se caracterizam, portanto, através da formação de *comunidades* reconhecidas como tal tanto pelos seus membros quanto pelos de fora. Isso indica que os Chiquitanos são povos que têm uma estrutura comunitária bem estabelecida, cujas raízes históricas e estruturais remontam às antigas missões jesuíticas, além de terem perfis próprios e reconhecidas como entidades sócio-culturais pelos não membros de forma generalizada. Porém, o que permanece até os dias de hoje é a indefinição sobre os direitos desta sociedade sobre seus territórios.

3.2 – Os limites territoriais e os deslocamentos chiquitano

Com a deposição dos curas iniciou-se o governo militar nos *pueblos*, ou seja, o governo “teocrático” dos curas cedeu lugar ao governo laico dos militares e governadores civis, com a clara intenção de salvaguardar o território do avanço lusitano.

A Corte de Madri tinha o conhecimento acerca do perigo da marcha dos lusitanos até o Oeste, primeiramente usurpando e depois reivindicando territórios que pertenciam legalmente a Coroa Espanhola, nesse caso, a região de Chiquitos. A preocupação da monarquia espanhola aumentou depois que os portugueses estabeleceram as cidades de Cuiabá e Vila Bela em 1734 e 1752 respectivamente. Para conter esse avanço e promover a defesa do território de Chiquitos frente ao perigo lusitano, a única alternativa seria armar os índios, que seriam os defensores, os vassalos do rei na defesa de seus territórios tradicionais. Seria necessário então “*Ejercitar... com maña, sagacidade e paciencia en el manejo del fusil, a todos los indios necesarios*” (AGI-Charcas *apud* Justiniano, 2004: 107).

Por estar situada em uma região de fronteira, a população da Gran Chiquitanía, tanto espanhola quanto portuguesa, esteve mobilizada para a defesa territorial. No entanto, existia uma diferença básica entre as duas Américas, decorrente da orientação das metrópoles, apontada pelo historiador Uacury Bastos (1973): a administração espanhola procurou firmar princípios capazes de impedir a destruição do índio. Havia uma nítida preocupação com a preservação do índio, já que destruí-lo seria comprometer a própria atividade colonial, uma vez que a Espanha não possuía estoques humanos suficientes, capazes de substituir os *pueblos*. Nesse sentido, o historiador cita uma série de “ordenanças” através das quais foram fixados elementos de conduta que procuravam criar condições para a conservação e mesmo o aumento da população indígena. Os jesuítas espanhóis conseguiram que os índios ficassem nas missões, através dos processos de sedentarização. De uma maneira geral, essa legislação redundou num processo de *inmobilidade* dos colonos espanhóis, em contraste com o *expansionismo* lusitano. A caça ao índio e a sua escravização foram fatores fundamentais para a conquista e ampliação do território brasileiro.

Não há dúvida de que os índios, nesse caso os Chiquitanos, se associaram inúmeras vezes, ora aos espanhóis, ora aos portugueses. Ambas as Cortes precisavam das sociedades indígenas como guardiões naturais da fronteira (Maldi, 1989: 152)²⁹.

Os portugueses, ao perceberem cada vez mais a vinda de índios castelhanos para seu território, fundaram cidades para comportar essa “nova” sociedade e também para

²⁹ Seria somente a partir da segunda metade do século XIX que os índios do Guaporé, como de resto de toda a Amazônia, começariam a ser considerados empecilhos ao desenvolvimento e as suas terras a serem disputadas (Farage, 1991).

sedimentarem a posse territorial. Cáceres foi uma dessas cidades. Seu capitão-general Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres mandou erigir e consolidar uma povoação “civilizada” para a recepção de novos moradores, “(...) *aonde se congregasse todo o maior número de moradores possível, compreendendo todos os casais de índios castelhanos proxivamente desertados para estes Domínios Portugueses da Província de Chiquitos*” (Maldi, 1989: 162).

Nas duas últimas décadas do século XVIII, as fugas eram constantes. É exatamente este o período histórico fundamental da penetração dos grupos Chiquitanos no Brasil, o que levou a formação das primeiras cidades do estado de Mato Grosso. Ao sul foi erguida a “cidade” de Albuquerque no ano de 1778, estrategicamente situada na margem direita do Rio Paraguai, com a finalidade de proteger os limites da capitania de Mato Grosso e a navegação do rio. A meio caminho entre Vila Bela e Cuiabá foi fundada Vila Maria do Paraguai, também nas margens do Paraguai, fazendo uso dos índios desertores da Missão espanhola de Chiquitos. “*No termo da fundação de Vila Maria do Paraguai, sob o governo de Luís Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, em outubro de 1778, consta que a povoação da vila começou com casais de índios e castelhanos desertados da província de Chiquitos confirmando a presença de Chiquitano*” (Silva e Anzai, 1998: 32). A oito léguas ao sul de Vila Bela foi fundada Casalvasco, em 1783.

Embora não se saiba especificamente quais foram os grupos que migraram, dados de Créqui-Montfort e Paul Rivet (1913) atestam que, em 1831, havia uma comunidade de 50 índios *Kuruminaka*³⁰ em Casalvasco; os *Saraveka* deveriam chegar a 350. Na realidade, o número de índios deve ter sido considerável, embora não existam cifras específicas. Os dados mais significativos são de D’Orbigny ([1863]1944) que, conforme mencionado, esteve em Chiquitos em 1830. É interessante considerar uma cifra fornecida por ele (*ibidem*: 313) sobre a população Chiquitana daquele ano, onde aparece na última linha:

“*En Casalvasco del Brasil (raptados por los brasileños) 300*”

³⁰ As missões mais próximas de Casalvasco e de Vila Bela eram habitadas por povos muito distintos. Segundo dados de D’Orbigny ([1863]1944), em San Xavier vivam grupos Chiquitos subdivididos em vários grupos; em San Miguel, seis grupos falando a mesma língua; em Santa Ana, além de grupos Chiquitanos, grupos *Kuruminaka*, *Koraveka* e *Saraveka*; finalmente, em San Rafael, Chiquitanos, *Kurukaneka* e outros.

D'Orbigny não explica porque os índios foram “raptados” nem os locais exatos onde poderiam estar, limitando-se a citar genericamente Casalvasco³¹. Posso presumir que os indígenas eram a maior riqueza das missões, uma população apta para trabalhar, pois tinham sido “educados” dentro da rígida pedagogia missionária. Como consequência, eram alvos constantes de roubos. O comércio da mão-de-obra indígena surgia como única alternativa econômica para os comerciantes e fazendeiros da região, que preferiam roubar os índios das missões a buscar os povos arredios na mata (Maldi, 1988: 42).

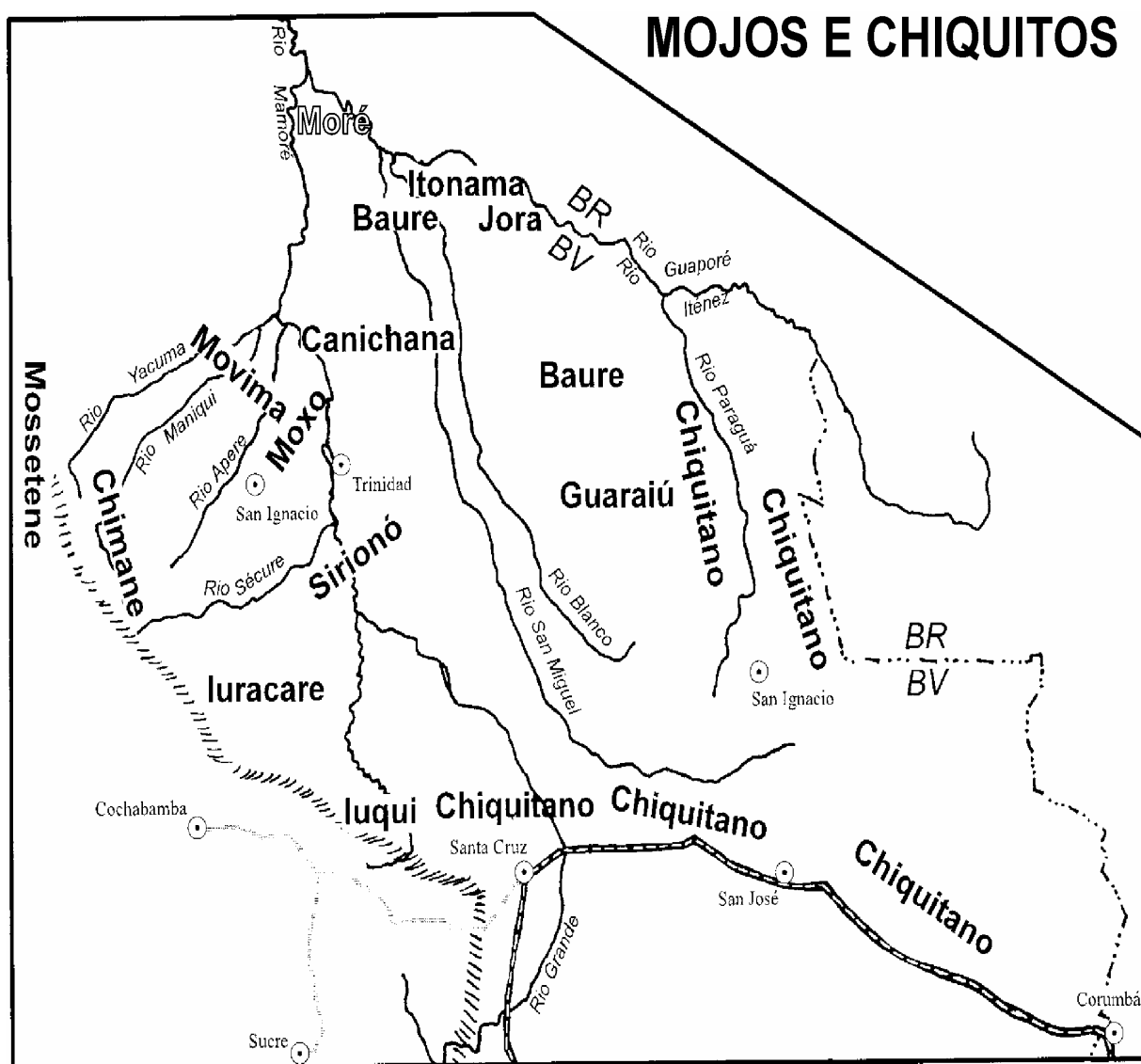
Efetivamente, é preciso recorrer a outras fontes para se compreender o que se sucedeu após o deslocamento dos grupos Chiquitanos para o Brasil. A antiga Fazenda Nacional de Casalvasco foi, inquestionavelmente, um dos locais onde houve maior concentração de indígenas. Em janeiro de 1828, o botânico Riedel e o artista Adrien Taunay, integrantes da célebre expedição de Langsdorff³², encontraram “*índios localmente conhecidos como Chiquitanos*” (Manizer *apud* Maldy, 1988: 44). Isso indica que a população chiquitana formava um *continuum* ao longo da fronteira Brasil-Bolívia.

No mapa a seguir é possível visualizar a proximidade dos *pueblos* em relação a fronteira nacional.

³¹ Casalvasco foi a primeira das fazendas reais e depois nacionais que tiveram função estratégica para manter a população chiquitana que fazia o abastecimento português.

³² Expedição científica do Barão Georg Heinrich von Langsdorff, que percorreu 17 mil quilômetros de 1821 a 1829, desde o Rio de Janeiro até o Amazonas, passando por Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso.

Mapa 7: Mapa da área Mojos e Chiquitos (Fonte: <http://www.unb.br/ics/dan/juliomelatti/ias-h/mojosmp.htm>).



Os últimos anos do século XVIII marcaram, portanto, o início da fragmentação do território missionário e do sistema social indígena do Oriente boliviano. Naquele momento, o acirramento das lutas entre as duas colônias fez com que a Coroa portuguesa tivesse uma política de ocupação territorial sistemática nessa região. Este é o processo inicial de construção do *Estado Colonial Português* naquela região, ou seja, de estatização dos

antigos territórios indígenas, e da sua subordinação a um novo esquema de distribuição de poder.

3.3 – O povoamento da fronteira: obstinação da guarda dos territórios

No início do século XIX a população mato-grossense já havia consolidado a defesa e ampliação dos domínios obtidos pelos bandeirantes. Povoações, fortes, vilas, haviam sido construídas ao longo da fronteira, sendo habitadas por comerciantes, soldados, famílias, funcionários, mineiros, “seus” escravos e “seus” índios. O povoamento ainda era modesto, mas a posse portuguesa já estava caracterizada e os territórios espanhóis fronteiriços foram severamente ameaçados pelo avanço português.

“(...) En este sentido la provincia de Chiquitos, luego de 1767, será objecto de un selectivo como sistemático avance luso-brasileño, que en forma libre y con una débil oposicion, por primera vez se establecerán en forma definitiva en el margen derecha del rio Paraguay”. (Parejas Moreno e Salas, 1992:290).

Lembramos de que toda a área conquistada por portugueses e espanhóis foi em detrimento das sociedades indígenas, quando não eram dizimadas tinham apenas como meio de sobrevivência a rendição, ou então a fuga para locais isolados movendo o fluxo migratório na fronteira.

A política de povoamento ao longo da fronteira da Capitania de Mato Grosso com a província de Chiquitos proporcionou um deslocamento das diversas sociedades reunidas na Missão de Chiquitos para o povoamento dessas áreas. A palavra de ordem era “povoar”. As regiões de fronteira necessitavam de contingentes para demonstrar que esta parte territorial não estava desolada, abandonada. Só havia posse se houvesse pessoas trabalhando e explorando os recursos disponíveis (Costa, 2006).

Do lado espanhol havia o temor de não se colocar em risco a possessão das terras, o que tornava necessário a criação de “*fronts*”, “muralhas” para deter o avanço dos colonos do lado português. De entraves ao desenvolvimento da região no início da colonização, os Chiquitanos tornaram-se novamente aliados dos espanhóis, ou seja, mais uma vez tiveram que estabelecer alianças com seus inimigos, visando conter o avanço luso-brasileiro. Isso

fez da *Gran Chiquitania* uma “pedra” no caminho dos portugueses rumo ao domínio dos territórios espanhóis (Costa, 2006).

Para os índios, essa aliança não visava a defesa do território espanhol, mas de seus próprios territórios, ou seja, os Chiquitanos não estavam defendendo as terras da Coroa espanhola, mas seus territórios tradicionais, seus parentes, suas memórias.

É relevante entender que os habitantes das áreas fronteiriças da Capitania de Mato Grosso também não viviam circunscritos às condições impostas pela Coroa portuguesa. Extraplavam limites num intercâmbio contínuo. Esse aspecto adquire especial importância se levarmos em conta que a Coroa portuguesa, naquele momento, estava mais preocupada com a efetivação da posse dos seus domínios.

Diante disso, o conceito de fronteira deixa de ser a linha de limitação e passa a ser uma possibilidade de sobrevivência, de integração, ultrapassando o limite do permitido e com isso proporcionando um intercâmbio além do econômico, terminando por deixar rastros sócio-culturais em ambos os lados.

A partir daí, é possível entender a fronteira como a limitação de um poder em relação a outro, seria a margem extrema de uma territorialidade. Assim, a fronteira seria encarada como um ponto conflituoso que teria na militarização da defesa a sua principal base de sustentação. Nesse caso, a fronteira aparece como “escudo protetor” de uma determinada espacialidade, dando-lhe contornos demarcatórios territoriais.

A necessidade de integração econômica, social e política justifica a intervenção militar para criar uma “fronteira viva”, ou seja, povoada. De acordo com Mariana Mould de Pease, a necessidade mais efetiva de controle sobre as terras de fronteira não era apenas uma situação vivenciada pelo Brasil. Ao longo do século XIX as Repúblicas hispano-americanas, em especial o Peru, defendiam a ocupação da Amazônia e o posicionamento da região a serviço da industrialização do mundo ocidental (Pease, 1999). Nesse caso tratava-se da criação de projetos que ao mesmo tempo em que garantissem o povoamento da região, também explorasse de forma intensiva e sistemática os recursos disponibilizados pela floresta, de forma a trazer divisas para os países, consolidando, conseqüentemente, o controle dos países latino-americanos na Amazônia.

Teria sido precisamente a preocupação de se efetivar as conquistas de novas terras que fez com que a Coroa Portuguesa procurasse estabelecer núcleos populacionais na

região fronteiriça próxima a província de Chiquitos. A administração da Capitania de Mato Grosso (criada em 1748) teria então um caráter estratégico, sobretudo considerando-se as irregularidades e as incertezas que advinham dos Tratados de Limites e das flutuações das relações Portugal-Espanha. Muitos esforços foram direcionados pelo estado do Mato Grosso, em 1727, para estabelecer uma comunicação com Chiquitos.

“(...) Esta província dispunha, em abundância, de gado vacum e cavalos, tecidos, artigos esses escassos e, portanto, caros em Cuiabá e Mato Grosso. Através de Chiquitos, os cuiabanos poderiam se abastecer, em Santa Cruz de La Sierra, de instrumentos de mineração de lavouras, de sal, enfim, de toda sorte de gêneros alimentícios. Além do mais Chiquitos estava mais próximo do que São Paulo, Pará e Goiás” (Bastos, 1973: 134).

Faço uso do termo “estratégia” por acreditar que venha a ser a palavra-chave para se compreender a política de ocupação nesta região. Uma das decorrências desta política era a “conquista do índio”, elemento catalisador para a detenção e manutenção de um espaço geopolítico, que atuou largamente, não só como trabalhador servil, mas também como soldado para a defesa dos interesses das Metrôpoles. Em função disso, a mão-de-obra indígena foi amplamente disputada, o que configurou uma situação singular na raia ocidental, com roubos de pessoas, contrabandos e acordos fraudulentos envolvendo as sociedades indígenas da região (Maldi, 1988: 39). A historiografia constata amplamente esses fatos: as autoridades lusitanas e espanholas mantiveram, durante longo período, uma guerra ininterrupta pela autoridade temporal sobre os índios.

O que quero demonstrar é que ao falar de colonização nas áreas de fronteiras nacionais durante o século XIX, deve-se conceber este espaço como imensa área marcada por disputas econômicas, coloniais e geopolíticas. No caso do Brasil, a necessidade de manter controle sobre a região parece ter sido a principal motivação do governo, por isso a necessidade da promoção de diversos projetos de colonização; o que por um lado promovia a ocupação desse espaço, por outro, deveria garantir a expansão do aparato estatal, redefinindo os limites territoriais e assegurando a soberania do Brasil nesta região do Gran Chaco.

Na realidade, as carências cotidianas ditavam por si mesmas as linhas fronteiriças. Ou seja, no caso específico da fronteira oeste do Brasil, é possível entender a fronteira como elemento flexível de avanços e recuos. Percebe-se que contatos eram mantidos de acordo

com os interesses contingenciais, produzindo, de certa forma, uma elasticidade às linhas demarcatórias que dilatavam-se e recolhiam-se, menos em nome do poder instituído (que, ao contrário, deixava lacunas no abastecimento de suas colônias), do que no atendimento das necessidades da própria população fronteiriça, inferindo assim uma perspectiva de fronteira como zona de integração.

Reitero que a colonização das regiões de fronteira, muito antes de ser pensada de forma oficial, já vinha sendo praticada em sucessivos fluxos de pessoas. Pensar a colonização desses espaços é pensar não apenas em exercer o controle dessas atividades, é também garantir a soberania dos estados.

O estudo das fronteiras nos leva a identificar dois fatores de motivação para que o Estado inicie um processo de colonização oficial nessa região: a princípio temos a presença constante de populações indígenas que acabam “ameaçando” a soberania nacional; e o segundo fator de natureza econômica diz respeito às riquezas naturais da região, como minérios no caso da fronteira com a Bolívia.

3.4 - Anexação de Chiquitos – fragmentação territorial e imposição das fronteiras nacionais

Em 1820, praticamente todas as colônias ibéricas na América se encontravam politicamente independentes dos impérios luso e espanhol. Apesar das declarações políticas, o fortalecimento dos Estados-Nação na América do Sul foi um processo que, em muitos países, apenas se consolidou entre os anos 1850 e 1880 quando, a maioria deles, adquiriu maior estabilidade em suas instituições internas e encontrou novas formas de inserção econômica no campo internacional e procurou assegurar seus territórios, como elemento essencial na formação dos Estados Nacionais.

A preocupação por manter a independência política e organizar internamente as instituições foi a grande tarefa das elites políticas nos anos anteriores a 1860, quando procuraram dar sentido aos seus espaços nacionais, com a criação ou o fortalecimento de estruturas estatais existentes. Nesse processo foram marcadas suas identidades e diferenças, arquitetadas nos antigos domínios coloniais.

Embora a organização interna fosse a grande prioridade de todos aqueles que lutavam pelo controle do poder em cada país, a política externa foi um dos fatores importantes para dar um novo sentido à constituição dos novos Estados. Dessa forma, as fronteiras políticas foram alvo da ação de todos os governos de ambos os lados do território em disputa.

Na América espanhola, os movimentos de independência, cada vez mais consistentes, agitavam as províncias vizinhas. De forma absolutamente inesperada, os conflitos internos desses movimentos contribuíram para que a margem direita do Guaporé, porção oriental da Bolívia, se tornasse um império de asilados.

Os partidários do rei da Espanha, com a derrota iminente à vista, formularam um movimento de imigração para Vila Bela, Casalvasco e o Forte Príncipe, cidades recém-construídas pelos lusitanos. No início de 1825, o governador de Chiquitos, Don Sebastián Ramos, envia a Vila Bela um ministro, Don José Velasco, que solicita ao governo de Vila Bela a anexação de Chiquitos ao Império do Brasil. Apresentando-se como fidalgo, cavaleiro e capitão do exército do rei da Espanha, afirma não aceitar a entrega dos exércitos e das armas da província de Chiquitos aos chefes revolucionários da Colômbia, Simón Bolívar e Antônio José Sucre. Propõe submeter-se à autoridade de Sua Majestade o imperador do Brasil, D. Pedro I, como a única saída para sustentar os direitos do rei D. Fernando VII da Espanha, até que o soberano reconquistasse a América.

“La provincia de Chiquitos se entregará bajo la protección de S.M.I. hasta que ebaçada la America Española, ô reino del Peru del poder revolucionario comandado por los sediciosos Simón Bolívar e Antonio José de Sucre sea reconquistado por las armas de S.M.C. y reclamada por dito soberano ô por algum general a su real nombre (...) Las producciones, usufrutos e demás que rinde de sus temporalidades la referida provincia, manufacturas y adelantamientos seran considerados del erário de Su Majestad Imperial (...)” (Handelmann apud Maldí, 1989: 154).

A província de Chiquitos pode ser caracterizada como um espaço geopolítico estratégico para as Coroas Espanhola e Portuguesa. Era ocupada por inúmeras sociedades indígenas, de diversas filiações lingüísticas, e por ser uma região fronteira, foi alvo direto da política colonial vigente nas duas Américas, norteada pelo *uti possidetis*³³, o que provocou um povoamento significativo. Além da questão estratégica, a mineração, a

³³ Princípio utilizado na assinatura do Tratado de Madri, em 1750. A posse da terra caberia àqueles que as estivessem ocupando.

procura de mão-de-obra indígena para as fazendas e a coleta das drogas do sertão configuraram o quadro dos determinantes que impulsionaram o povoamento no período colonial.

O extrativismo dos recursos naturais foi uma das “desculpas” por essa invasão. Esta prática, por suas características, leva o colono a penetrar áreas cada vez mais recônditas, ampliando as fronteiras políticas. Mas dificilmente a atividade extrativista efetivava o povoamento, sobretudo a mineradora, desenvolvida precariamente, como foi o caso da mineração aurífera do Guaporé (Maldi, 1988: 46). Ocorria, na verdade, um aglomerado de pessoas em torno de uma lavra, durando o tempo da exaustão. A terra e seus frutos eram usufruídos até se exaurirem, deixando atrás de si um rastro de miséria.

A violência com as sociedades indígenas predominou durante todo o processo de ocupação desta área. De maneira direta, através da usurpação de suas terras, da tomada de suas roças de subsistência, da desagregação de suas famílias. Pensar o episódio da anexação é percorrer o viés fronteiriço em suas peculiaridades, perceber as estratégias que foram circunstancialmente (re) inventadas no desafio da sobrevivência; entender a formação das espacialidades urbanas como produtoras das representações do poder, onde corpos são distribuídos no espaço tendo sua importância medida conforme a função que ocupam. Paralelamente, os grupos indígenas vão se tornando cada vez mais fragmentados, uns em relação aos outros, e cada vez mais se inserindo na órbita de influências estatais. A formação das “aldeias”, na região de fronteira entre os domínios da Bolívia e do Brasil já independente, inaugura uma nova situação política, em que os índios seriam “dirigidos” por representantes do poder de Estado, especificamente pelo Diretório dos Índios.

O *Directório dos Índios*³⁴ tinha como proposta secularizar o serviço de administração dos índios que estava, até então, nas mãos de missionários. A secularização pode ser caracterizada com um verdadeiro “plano de civilização” para as populações indígenas, civilizar e povoar era a sua unidade de pensamento. O propósito era transformar e organizar as aldeias indígenas em futuras vilas e cidades. Para a sua plena realização contou com

³⁴ Nas palavras de Rita Heloísa de Almeida, o Diretório significa “*um documento jurídico que regulamentou as ações colonizadoras dirigidas aos índios, entre os anos de 1757 e 1798 (...) um instrumento jurídico criado para viabilizar a implantação de um projeto de civilização dos índios na Amazônia*” (Almeida, 1997: 14).

políticas favoráveis a seu desenvolvimento, assim como possuía aliados, que eram os próprios empreendedores coloniais (Almeida, 1997).

O *Diretório* foi criado a partir da necessidade de conceitualizar às sociedades indígenas, defini-las em todos os seus pormenores, assim como propor a sua exclusão ou inclusão do mundo civilizado. Pensava-se que uma vez que essas sociedades fossem convertidas, poderiam ser “úteis” economicamente, fariam parte da mão-de-obra regional. Nessa concepção, os índios representavam apenas números, era uma quantia a ser levada em consideração, em termos estatísticos.

Porém, é bom lembrar que o conceito de civilização sempre esteve aliado a idéias autoritárias, a uma espécie de superioridade e hierarquização das relações entre índios e não índios. A partir daí já se percebe o caráter assimétrico do *Diretório* (Almeida, 1997). Nada mais era que um instrumento jurídico camuflado, com práticas de escravização das populações nativas.

É neste contexto que a autonomia dos povos indígenas seria transformada em problema de Estado. A consolidação do poder nas fronteiras nacionais e a formação do estado brasileiro exigiam a liquidação da autonomia e do sistema social indígena. Era necessário também, uma vez estabelecida as definições fronteiriças, regular e monitorar as dispersões indígenas. Os Chiquitanos, mesmo após a consolidação do estado boliviano, continuaram seus deslocamentos para o “território brasileiro”. No século XX o principal fator que motivou esse trânsito foi a Guerra do Chaco que os obrigava a se engajarem para lutar na guerra.

3.5 - Guerra do Chaco – a guerra dos índios andinos

A Guerra do Chaco ocorreu de 1932 a 1935, proporcionando o endividamento dos países participantes, Bolívia e Paraguai. Ambos queriam o petróleo do Chaco. O Paraguai, nesta época, era considerado um país Guarani e as “revoluções” paraguaias pouco afetavam sua estrutura social interna. Com a vitória os militares paraguaios enraizaram-se no poder, e o nacionalismo militar tornou-se vigente. É importante ressaltar que durante o período da guerra do Chaco, todos os esforços militares estavam concentrados nesse conflito externo. O conflito interno, entre brancos e índios, que sempre foi constante nos países participantes, tornou-se inativo (Volpato, 1993).

A guerra teve como principal motivação a derrota boliviana na Guerra do Pacífico, que opôs o Chile e a Bolívia, e ocorreu de 1879 a 1883. Neste conflito a Bolívia perdeu seu litoral para o Chile e levou os bolivianos a procurar outras saídas, buscando um porto no Rio Paraguai. Porém, na Guerra do Chaco, a Bolívia não conseguiu reverter a situação de perda, pelo contrário, parte de seu território foi anexado ao Paraguai.

Essa guerra foi responsável por um intenso deslocamento dos Chiquitanos para *além fronteira*. Pode ser designada como a guerra dos Chiquitanos, pois o *chiquito* foi adotado como língua franca nesta guerra, de acordo com Riester (1976), ou seja, a maioria de seus combatentes eram os povos da Missão de Chiquitos. Foi um momento difícil para os Chiquitanos, porque o exército boliviano obrigava os meninos, mesmo os mais jovens, a se engajarem na guerra.

“(...) quando os homens não bastaram mais, levaram mulheres e crianças. Em 1913, achando-se na cidade de Mato Grosso, um de nossos padres viu descer Guaporé abaixo uma caravana de 60 pessoas, poucos homens, muitas mulheres, algumas de idade bem avançada, alguns meninos de 12 para 14 anos (...)” (Biennes *apud* Silva, 2004: 15).

Havia a promessa por parte do governo boliviano da entrega de terras indígenas e vários outros benefícios da cidadania boliviana aos combatentes. Mas as promessas nunca se cumpriram.

Inúmeros relatos afirmam que várias famílias fugiram da Bolívia para o Brasil para poupar seus filhos da Guerra (Silva, 2004). Segundo Chiavenato (1979), o uso dos indígenas na guerra era uma escolha política, visto que era uma classe “desconsiderada”, de pouca serventia a não ser para lutar nas frentes de batalha. O relatório oficial do governo da Bolívia, em 1904, afirmava:

“(...) É necessário eliminar da população produtiva da nação, o elemento incivilizado (91 mil habitantes) que forma grande parte do território nacional, das fronteiras do Brasil, Peru e Paraguai. Além disso, a classe nativa subjugada (816.166 habitantes) é de pouca importância em relação ao processo econômico (...) a produção nacional está associada somente com a população branca e mestiça, que totalizava 668.185 pessoas. (Chiavenato, 1979:30).

Foi uma guerra sangrenta, que buscava, entre outras coisas, conquistar os territórios habitados por inúmeras populações indígenas. Um dos motivos para a ocupação paraguaia no Chaco foi o desconhecimento dos bolivianos da região, até então pouco explorada. Essa

região ainda se apresentava como uma parte obscura das Américas. Rondon (1938) testemunhou o horror da guerra para os Chiquitanos:

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

A Guerra do Chaco foi um evento importante para a história contemporânea da Bolívia, influenciou a vida econômica e política do país e reordenou seus limites territoriais. Os sujeitos históricos dessa batalha foram, mais uma vez, os Chiquitanos. *“En los cuatro ejércitos que en los tres años de enfrentamientos armados organizó Bolivia, se estima que fueron reclutados alrededor de ocho mil chiquitanos, de los cuales murió un 7 u 8%”* (Justiniano, 2004: 273). O recrutamento nos exércitos bolivianos foi uma alternativa encontrada por estes povos para se livrarem do jugo de seus patrões.

A guerra também foi uma ferramenta utilizada para a fuga, na direção oposta do confronto. Os que não se alistaram, fugiram das frentes de batalha de uma guerra que não entendiam nem queriam, se escondendo em lugares isolados e, na maioria das vezes, inacessíveis. Com o fim do conflito, grande quantidade de Chiquitanos não regressou aos estabelecimentos nos quais estavam empregados, tornando-se pequenos agricultores independentes.

Neste cenário pós-guerra, os Chiquitanos continuaram ligados aos *patrones*, servindo de mão-de-obra barata. Apenas em 1952 romperam-se os elos entre patrões e índios na Bolívia, mas a imagem histórica dos Chiquitanos, segundo Riestler (1976), está impressa pela *encomienda* e pelos trabalhos nos seringais.

Os estabelecimentos eram propriedades rurais onde se combinava a produção agrícola de vários produtos com a criação de gado e outras espécies animais. Alguns autores ressaltam que essas propriedades tinham raízes na figura da *encomienda* devido ao seu sistema “feudal” de produção e exploração. Nestes lugares exigia-se uma grande quantidade de mão-de-obra e a única disponível na época era os indígenas das antigas missões jesuíticas. Alguns foram recrutados para estes trabalhos, mas a grande maioria tomou o caminho oposto tanto dos estabelecimentos quanto dos seringais. O caminho oposto era, inevitavelmente, o Brasil.

“Las exportables riquezas con que cuenta la provincia, se hallan en su mayor parte paralizada por falta de suficiente contingente de brazos que las impulsen; y esto, debido al poco o ningún amparo que se ha prestado a los naturales de los pueblos, los que huyendo de su territorio en busca de mayor amplitud y garantías, han emigrado a territorio brasileño (...)” (Justiniano, 2004: 258).

Os Chiquitanos nos seringais viviam sob o regime de “barracão”, ou seja, um sistema de dívidas que forçava os indígenas a permanecerem na extração. A “lei de dívidas” era, algumas vezes, hereditária, provocando o endividamento de famílias inteiras. Os índios eram obrigados a trabalhar sem descanso durante todo o ano por um pagamento mensal exíguo que os mantinha eternamente endividados.

“A finales del siglo XIX y comienzo del XX se establecen en la región, varias compañías dedicadas al comercio de la goma, cuyos dueños eran en la mayoría de los casos extranjeros, radicados principalmente en Santa Cruz de la Sierra. Y de esta manera se consolida la explotación y el mercadeo del caucho del septentrión chiquitano” (Justiniano, 2004: 230).

No caucho a esperança de vida era de dois ou três anos devido as enfermidades como a malária, febre amarela, sarampo, beribéri e outras. Mas também devido aos acidentes de trabalho decorrentes da extração. A demanda crescente de braços de trabalho deu lugar a um comércio ilegal de trabalhadores “escravos”, chamado “reenganche”, que consistia na compra de indígenas e sua coação para o trabalho da extração (Justiniano, 2004: 232).

Todos estes cenários foram propícios para os deslocamentos dos povos Chiquitanos que percorriam toda a extensão de seu território, a Gran Chiquitanía, em busca de melhores condições sociais, assim como de novos territórios sociais (Little, 2002) onde conseguissem escapar dos maus tratos da sociedade boliviana.

A construção da Ferrocarril Santa Cruz-Corumbá, que aconteceu entre os anos de 1937 a 1964, foi um outro evento que provocou intensos deslocamentos populacionais dos Chiquitanos. Famílias inteiras passaram a migrar de norte a sul, de sul a norte, de leste a oeste e vice-versa. Isso ocasionou também formações e desarticulações de diversas comunidades (Alarcón, 2001).

A construção da linha férrea que liga as cidades de Corumbá a Santa Cruz de la Sierra demandou uma mão-de-obra numerosa. Foram os Chiquitanos um dos principais agentes na construção dessa ferrovia. Deslocaram-se novamente para a região em busca de melhores

salários. Viam o empreendimento como o momento propício para conseguirem a liberdade e a independência de seus patrões *encomenderos*. Essa migração levou ao surgimento de novas comunidades que existem até os dias atuais ao longo da Ferrocarril.

Muitos Chiquitanos permaneceram nas mediações da Ferrocarril. “(...) *Muchos de los cuales luego de concluirse la obra nunca regresaron a sus sitios de origen, asentándose en los centros poblados ubicados a lo largo de la vía férrea, o migraron posteriormente a Santa Cruz de la Sierra o el Brasil*” (Justiniano, 2004: 308).

3.6 - Território indígena e território simbólico

Como já exposto, os Chiquitanos foram, devido a inúmeros processos políticos, desmembrados do seu território tradicional. É possível traduzir esse processo como *desterritorialização*? Os Chiquitanos foram *desterritorializados* de qual território? Ou seja, qual é a concepção de território presente nesse processo que caracterizaria uma *desterritorialização*? Rogério Haesbaert (2004) afirma que dependendo da concepção de território utilizada, muda-se, conseqüentemente, a definição de *desterritorialização* a ser discutida:

(...) *Para uns, por exemplo, desterritorialização está ligada à fragilidade crescente das fronteiras, especialmente das fronteiras estatais – o território, aí, é sobretudo um território político. Para outros, desterritorialização está ligada à hibridização cultural que impede o reconhecimento de identidades claramente definidas – o território aqui é, antes de tudo, um território simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades (...)* (Haesbaert, 2004: 35).

Essa diferenciação faz-se necessária devido à amplitude do conceito e às diversas possibilidades de definições encontradas em outras áreas do conhecimento, como a própria Geografia, a Ciência Política, a Economia e a Antropologia. O conceito de *território indígena* utilizado aqui se baseia nas contribuições da Antropologia que define, usualmente, o território indígena como todo espaço que é imprescindível para que um grupo étnico tenha acesso aos recursos que tornam possível a sua reprodução material e espiritual, de acordo com características próprias da organização produtiva e social (Alarcón, 2001).

Burkhard Schwarz (1994: 190) define o território chiquitano como:

“La organización que, historicamente corresponde a la etnia chiquitana como consecuencia del proceso de su etnogénesis y de la estructuración del nuevo patrón de ocupación espacial en el período jesuítico [...] Al hablar del territorio de un grupo étnico chiquitano en este contexto, se refiere al espacio continuo que corresponde a cada una de las sociedades regionales chiquitanas [Por ejemplo: San Javier, Concepción, San Ignacio, San José, etc], garantizando el control sobre su centro físico y espiritual, así como una suficiente disponibilidad y determinación del conjunto de los recursos naturales culturalmente indispensables”.

Para as sociedades indígenas a terra não é apenas percebida como um meio de produção “(...) *Para las culturas nativas la tierra representa una metáfora básica de la existencia comunitaria, cuyos significados son complejos ya que el territorio es la base de una multitud de simbolizaciones culturales (...)*” (Bartolomé, 1996: 13).

A desterritorialização afeta a unidade do grupo indígena e os maiores conflitos expõem isso de maneira clara, como no caso das comunidades em que os indígenas são obrigados a saírem de sua aldeia para trabalhos em fazendas ou em cidades próximas. No entanto, essas não são as únicas conseqüências da *desterritorialização*. Trata-se também de um processo que gera angústias nos *desterritorializados*, pois estes têm de reconstruir um novo lugar, em outro lugar.

O território é um importante elemento na constituição do poder e controle social. Da mesma forma, o controle sobre o espaço é um importante instrumento de poder e centralização ritual. É o território que situa as artes, a política, os rituais e a mitologia. O poder, portanto, envolve a organização de domínios, é aí que reside o *poder da ecologia* (Heckenberger, 2005).

“(...) entende-se territórios como um espaço no qual se inscrevem relações sociais, visto que nela se projetou trabalho humano, o que lhe confere uma significação histórica (...)” (Faulhaber, 2005: 242-243).

Um dos principais embates se dá entre a hegemonia territorial do Estado-Nação e os vários territórios sociais que ele engloba. Existe um embate entre a razão instrumental do Estado e a razão histórica dos povos indígenas, ou seja, o *sentido* que estes atribuem ao seu território. Vale lembrar que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. É a história cultural de um grupo social que irá definir seus movimentos espaciais (Little, 2002). Os territórios sociais são o lugar da memória, onde existem lugares

sagrados que dotam o espaço de sentimento e significado. A territorialidade indígena geralmente é definida pelo parentesco (Little, 2002).

Little (2002) faz uso do termo *cosmografia*, ou seja, os saberes ambientais, as ideologias e identidades utilizadas por um grupo social para o estabelecimento e manutenção de seu território. O conceito pode ser entendido como a junção entre *cosmologia* e *geografia*, ou seja, visões culturais do mundo (cosmos) são inscritos (grafados) nas áreas geográficas.

As cosmografias dos Chiquitanos foram “pisoteadas” pelas cosmografias ocidentais, primeiro com as missões promovida pelos jesuítas, logo depois pelo Estado nacional, com a formação dos Estados nacionais, e, em seguida pelas cosmografias mercantis (o *boom* da borracha foi um dos mais significativos). Por fim, veio a cosmografia desenvolvimentista, com a introdução de novas tecnologias. Todas elas, de uma certa forma, redefiniram espaços e limites, criaram novos tipos de territórios (Little, 2002).

Os territórios indígenas, assim como as reservas extrativistas, segundo Albert (2002), podem ser caracterizadas como “contra-espços”, ou seja, territórios nem sempre em conformidade com as políticas estatais. O significado dos territórios indígenas não se restringe ao aspecto econômico, vai muito além disso, possui um significado político e social.

Desse modo, os modos de sociabilidade são escritos e inscritos no território. No caso dos Chiquitanos, as casas, assim como as vilas e a praça central são elementos críticos da memória cultural. O passado está inscrito nos corpos, nas narrativas, na cultura material, nos monumentos, que são os “lugares da memória”.

O sistema de dominação instituído pelo Estado Nacional contra os Chiquitanos não destruiu suas formas de organização e resistência. Esse povo indígena conseguiu atravessar mais de dois séculos sendo 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. Aliás, eles continuam a percorrer seus territórios, a despeito das políticas de integração e solidificação da fronteira nacional.

Considerações Finais

Longe de querer esgotar todas as possibilidades de estudos sobre a região do Gran Chaco, procurei oferecer ao leitor um dos possíveis caminhos para uma reflexão sobre o processo da colonização espanhola neste espaço já habitado por diversos grupos indígenas.

Uma grande preocupação teórica norteou esta dissertação desde o início: compreender a configuração histórica de uma região, o Gran Chaco, e de seus povos indígenas, especificamente dos Chiquitanos. Tratando-se, conforme adverti ao leitor, de uma sociedade pouco conhecida na literatura etnográfica, a empresa exigiu um esforço no tratamento das fontes históricas e dos dados etnográficos disponíveis. Nesse sentido, creio que as descrições aqui discutidas podem se apresentar como uma contribuição a mais para esta sociedade.

Na presente análise, minha intenção foi demonstrar a necessidade de revisar a etnohistoria das etnias da região chaqueña e seus processos de colonização, missionarização e sua integração aos Estados Nacionais. Essas etnias aglutinadas possuíam características e organizações específicas que foram obscurecidas e marginalizadas pela maioria das fontes. Muitas dessas populações tinham uma organização social complexa que envolvia milhares de pessoas.

Apresentei o mosaico de populações indígenas presentes ao longo dos rios Marmoré, Guaporé e seus tributários, o que evidenciou, sobretudo, a grande variedade étnica e cultural presente neste espaço. Juntamente com essa diversidade indígena, produziram-se várias formas espaciais que, ao longo de acumulações e substituições, permaneceram na paisagem e que hoje são acessíveis através dos relatos historiográficos.

Apesar de serem incompletas, as pesquisas etno-históricas permitem visualizar a especificidade cultural das etnias que habitavam a região da *Gran Chiquitania*. O encontro ocorrido entre os indígenas e os europeus que chegavam no início do século XVIII gerou várias trocas importantes, e criou uma nova realidade histórica na qual se mesclaram características sociais oriundas de ambos os povos, numa contínua síntese de transformação. Com este encontro, novas espacialidades foram criadas, (re) significadas e (re) elaboradas, muitas vezes com o apoio dos indígenas.

De forma geral, os índios em situações críticas de dominação têm sido enquadrados como vítimas de um processo histórico inevitável e considerados, no âmbito das ciências sociais, como um objeto menor, sendo estigmatizados pelas perdas culturais que sofreram e pela marginalidade a que foram submetidos. Os índios nesta condição foram invisibilizados e tratados como grupos sem cultura e sem história. Os indígenas do Gran Chaco, especificamente os Chiquitanos, se inserem neste panorama, na medida em que foram sistematicamente marginalizados no processo histórico de constituição do Estado-Nação.

Na academia, principalmente na história e na antropologia feitas no Brasil, a percepção crítica desses processos é bastante recente e passa a se consolidar com o processo de afirmação e luta indígena iniciado nos anos de 1970. A visão tradicional da história colonial, marcada pela ideologia nacionalista, ignora o fato de que as transformações indígenas estão relacionadas a conjunturas históricas específicas marcadas pelos conflitos estruturais do contato interétnico. Jonathan Hill (1996) e Robin Wright (2005) mostraram que nos intervalos dos despovoamentos causados pelo avanço do poder colonial, vários grupos étnicos do alto rio Negro puderam se (re) estabelecer e (re) criar suas identidades coletivas.

Com a descrição e análise da conquista colonial no Chaco, vimos as características peculiares de uma história repleta de descontinuidades, principalmente no que se refere ao povoamento da região. Isto nos permitiu caracterizar este espaço como uma fronteira regional, com aspectos sócio-históricos específicos. O Chaco, assim como a região amazônica nunca foi um lugar de uniformidade cultural, esta foi violentamente imposta a partir dos processos de colonização nessas regiões.

As relações entre as sociedades do Gran Chaco eram de amizade e cooperação, mas jamais ao ponto de formarem uma unidade social. Sem dúvida foi o contato intra e interétnico que intensificou as relações intersocietárias, sobretudo através de dois mecanismos: as festas da *chicha* e os casamentos. As festas da *chicha* eram instituições tradicionais da maioria das sociedades chaqueñas, onde as aldeias se alternavam nos papéis de anfitriã/convidada, criando uma rede ininterrupta de solidariedade. Depois do contato com os brancos, as diferentes sociedades, passaram a alternar esses papéis. O casamento intersocietário surgiu face às necessidades demográficas e, com o tempo, serviu para estreitar os laços entre as sociedades. A heterogeneidade lingüística desses sistemas

multiétnicos também revela ser produto de processos históricos complexos e que sua suposta homogeneidade cultural é um fenômeno histórico recente.

Como afirma Carneiro da Cunha (1992), sempre houve reagrupamentos de grupos lingüisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas. As fontes históricas geralmente se referem a grupos indígenas por nomes que, em geral, não correspondem a autodesignação e são, na maioria das vezes, etnônimos atribuídos por terceiros.

A descrição, comparação e classificação das línguas indígenas pode ser um instrumento para a reconstituição de suas histórias. É bom ressaltar que os sistemas sociais da América do Sul existentes no período pré-conquista não eram isolados, autocontidos, eram, sim, amplamente articulados localmente e regionalmente havia vastas redes de trocas que uniam povos e áreas distantes (Fausto, 2005). O comércio, a guerra e as migrações proporcionaram uma articulação entre as populações indígenas de um modo muito mais intenso do que se observa hoje em dia.

Com a chegada dos colonos essas dinâmicas interétnicas mudaram. O cenário que melhor caracteriza a trajetória histórica dos povos Chiquitanos foi as constantes competições entre espanhóis e portugueses pela posse dos seus territórios, sendo que uma das conseqüências dessa disputa foi a desintegração de vários grupos, alguns foram se reconstituindo a partir de fusões com outros grupos e a conseqüente adoção de outras línguas.

Os encontros coloniais não eram encontros casuais, eram sim expedições oficiais que visavam à anexação de novos territórios (Farage, 1991). A conquista de um povo também é a conquista de espaços sociais, de prévias territorialidades. Houve, portanto, uma submissão dos povos indígenas a uma geopolítica colonial, isso porque o que era, inicialmente, aliança, transformou-se em vassalagem.

A resistência dos povos indígenas da Chiquitanía ao domínio espanhol se manifestou também nas migrações intraterritoriais, mediante as quais diversos grupos e famílias desertavam das missões, dando origem ao que poderíamos chamar de “comunidades volantes”. Estas representavam uma corrente de resistência indígena que se manteve durante todo o período colonial. Consistia em pequenos povoados ou acampamentos de parentes (famílias extensas) que não permaneciam por muito tempo no mesmo lugar. Sua

persistência refletia tanto as condições ecológicas da região quanto as estratégias para fugir do controle espanhol e jesuítico.

Isso demonstra que os encontros entre as diversas etnias que habitavam a região eram muito frequentes devido ao comércio e às guerras tribais. Foram, portanto, estas sucessivas trocas culturais e lingüísticas que caracterizaram a chamada *cultura do oriente boliviano*.

A subjugação aconteceu, pois de um total de mais de 20 etnias, restou apenas uma, os Chiquitanos. Por isso, a maioria da literatura sobre este(s) povo(s) insiste em retratá-los como “cultura amalgamada”. Sempre tive problemas com o termo “cultura amalgamada” (Silva, 2004), até porque não concordo com ele e desconfio dessa conjugação de etnias, dessa confusão lingüística. Esse termo remete a uma suposta harmonia e sintonia que não é real nem verificável. Os jesuítas tinham um projeto, colocaram-no em prática, porém, as conseqüências e os resultados não foram tão pragmáticos. A tentativa de uniformidade cultural levou a uma confusão étnica que ecoa até os dias de hoje. Essas etnias foram forçosamente integradas por um mecanismo colonizador e religioso, assim como foram nomeadas indistintamente pelo termo étnico “Chiquitano”.

Referências Bibliográficas

ALARCÓN, Roberto B. 2001. *Tierra, Territorio y territorialidad indígena*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.

ALBERT, Bruce; **RAMOS**, Alcida (orgs). 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.

ALCONINE, Sonia. 2004. “The Southeastern Inka Frontier against the Chiriguano: Structure and Dynamics of the Inka Imperial Borderlands”. *Latin American Antiquity*. Vol. 15, nº 4. (398-418).

ALMEIDA, Rita H. 1997. *Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio*. São Paulo: Editora UNESP; Rio de Janeiro: NUTI.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly. 2001. “Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco”. *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly; **MORALES**, F. 1981. “Hacia un modelo de estructura social Caribe”. In. *América Indígena*. Vol. XLI, nº 4, Caracas.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly; **BIORD**, Horacio. 1994. “The impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco Regional Interdependence”. In: ROOSEVELT, Anna (org). *Amazonian Indians: from prehistory to the present*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press. (55-78).

BAINES, Stephen; **CARDOSO DE OLIVEIRA**, Roberto. 2005. “Introdução”. *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.; BAINES, Stephen Grant (orgs.). Brasília: Ed. UNB. (09-20).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1996. “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”. In: *Série Antropologia*, Brasília.

———. 2006. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. In: *Mana*. vol.12, nº.1.(39-68).

BASTOS, Uacury. 1973. “Os jesuítas e seus sucessores (III). (Moxos e Chiquitos 1767-1830). *Revista de História*. São Paulo, ano XXIV. (121-150).

BLOCK, David. 1980. *In search of Eldorado: spanish entry into Mojos, a tropical frontier (1550-1767)*. Tese de doutorado. Univ. de Austin, Texas.

BORTOLETTO, Renata. 2007. *Os Chiquitanos de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia*. São Paulo: Tese de doutorado.

BRINTON, Daniel. 1898. “The Linguistic Cartography of the Chaco Region”. *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 37, nº 158. (178-205).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

CASTILLO, Horacio B. 1985. “El contexto multilingüe del sistema de interdependência regional del Orinoco”. In. *Antropologica* 63-64. (83-101). Caracas.

———. 2005. “Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa Noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII”. *Diálogos Culturales*. Caracas. (85-120).

CHARUPÁ, Roberto T. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolívia (1691-1767)*. Cochabamba: Talleres Gráficos KIPUS.

CHIAVENATO, Julio J. 1979. *A guerra do Chaco (leia-se petróleo)*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

COSTA, José Eduardo. 2006. *A coroa do mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.

CRÉQUI-MONFORT; RIVET, Paul. 1913. “La langue Saraveka”. *Journal de la société des Americanistes de Paris*. Vol. 10.

D’ALINCOURT, Luiz. 1953. *Memória sobre a viagem do Porto de Santo à cidade de Cuiabá*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.

D’ORBIGNY, Alcides. [1863] 1944. *Viagem a la America Meridional. Brasil, República del Uruguay, República Argentina, La Patagônia. República del Chile, Republica de Bolívia, República del Peru*. Realizado de 1826 a 1833. Tomo III. Buenos Aires: Editora Futuro.

DENEVAN, Willian. 1966. *The Aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Univ. da Califórnia.

DIAZ DE GUZMÁN, R. [1612] 1945. *La Argentina*. Colección Austral. Buenos Aires.

FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FAULHABER, Priscila. 2005. “Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil-Colômbia”. In: *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.; BAINES, Stephen Grant (orgs.). Brasília: Ed. UNB. (241-269).

FAUSTO, Carlos. 2005. “Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu”. *Revistas de Estudos e Pesquisas* 2(2): 9-52.

FERNÁNDEZ, J. 1895. *Relación historial de las misiones de los índios que llaman Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra: UPSA.

FINOT, E. 1978. *Historia de la Conquista del Oriente Boliviano*. 2ª ed. La Paz : Juventud.

FISCHERMANN, Bernd. 1996. “Campeiros e indígenas. La cultura Chiquitan actual”. Kühne, E. *Martins Schmid 1694-1772*. Santa Cruz de La Sierra: Industrias Gráficas Sorena Color. (103-110).

FONSECA, João Severiano. 1880. *Viagem ao redor do Brasil – 1875-1878*, 1º volume. Rio de Janeiro: Typografia de Pinheiro & C.

FREYER, Bärbel. 2000. *Los Chiquitanos: descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*. Santa Cruz – Bolivia: Ed. Jürgen Riester – APCOB.

FUNDAÇÃO ODEBRECHT. 1985. *Real Forte Príncipe da Beira*. Rio de Janeiro: Spala Editora.

GALLOIS, Dominique. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP.

GANDÍA, E. de. 1935. *História de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva republica en Sud America*. Buenos Aires : L.J. Rosso.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood*. Oxford: Clarendon Press.

———. 2001. *An amazonian myth and its history* . Oxford, University Press.

HAESBAERT, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

HECKENBERGER, Michael. 2002. "Rethinking the Arawakan diasporas: hierarchy, regionality and the Amazonian formative". In: **Hill**, Jonathan; **Santos-Granero**, Fernando (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: rethinking language, family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois. (99-122).

———. 2005. *The ecology of power*. Routledge: New York.

HERNÁNDEZ, P. 1852. *Comentarios de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca*. Biblioteca de Autores Españoles, Historiadores Primitivos de Índias. Vol. 1. Madrid.

HILL, Jonathan D. (org.). 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the past*. Urbana: Urbana University Press.

———. (org.). 1996. *History, Power and Identity: ethnogenesis in the Americas, 1492 – 1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

HILL, Jonathan; **SANTOS-GRANERO**, Fernando (orgs.). 2002. *Comparative Arawakan Histories: rethinking language, family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois.

HOFFMANN, Werner. 1979. *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la educación, la ciencia y la cultura.

JUSTINIANO, Oscar T. 2004. *Reseña histórica social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

KREKELER, Brigit. 1995. *Historia de los chiquitanos: pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*. La Paz: Ed. Jürgen Riester.

LITTLE, Paul. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia nº 322. Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais/ Universidade de Brasília. Brasília/DF.

LOUREIRO, P. 1933. *O Chaco Boreal*. Rio de Janeiro : Moderna.

MALDI, Denise. 1988. "Etnohistória do Guaporé". *Relatório de Pesquisa*. Núcleo de Pesquisas etnológicas comparadas – NUPEC, Fundação Universidade de Brasília.

———. 1989. *Guardiões da Fronteira. Rio Guaporé, Século XVIII*. Petrópolis: Vozes.

MELATTI, Julio Cezar. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP.

MÉTRAUX, A. 1942. "The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso". *Bureau of American Ethnologist, Bulletin* 134, 1-181.

MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras.

MORA, B. 1931. "Breve noticia de lo sucedido en la Guerra de Chiriguano". *Rev. Inst. Etnol. Tucuman*. Vol. 2, parte 1.

NEVES, Luiz Felipe B. 1978. *O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

OLIVEIRA, João Pacheco. 1999. "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história". *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. (99-123).

PAREJAS MORENO, Alcides; **SALAS**, Virgilio S. 1992. *Chiquitos: historia de una utopía*. Bolivia: Sirena.

PEASE, Mariana Mould. 1999. "História y Traducción: Presentación de una situación intraamericanista". *Livivs* nº 02. (189-202).

PIMENTA, José. 2003. "A história oculta da Floresta: Imaginário, conquista e povos indígenas no Acre". *Linguagens Amazônicas*, nº 2: 27-44.

PRATT, Mary Louise. 1999. *Os olhos do Império*. Bauru: EDUSC.

RAMOS, Alcida. 1980. *Hierarquia e sibiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1992. "História kampa, memória ashaninca". In: Cunha, Manuela Carneiro (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. (197-212).

RIESTER, Jürgen. 1976. *En busca de la loma santa*. La Paz: Editorial los amigos del libro.

———. 1994. "El estado de las investigaciones sobre la literatura oral de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia". In: *América Indígena*, vol. LIV, nº 3. (39-54).

RIESTER, Jürgen; **ZOLEZZI**, Graciela. 1987. "Lenguas indígenas del oriente boliviano. Classificación pré-liminar". In: *América Indígena*, vol. XLVII, nº 3. (425-433).

RONDON, F.C. 1938. *Na Rondônia Ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. "The Arawakan Matrix: ethos, language and history in Native South America". In: Hill, Jonathan; Santos-Granero, Fernando (orgs.).

Comparative Arawakan Histories: rethinking language, family and culture area in Amazonia. Urbana and Chicago: University of Illinois.

SCHMIDEL, U. [1625] 1986. *Relatos de la conquista del rio de la Plata y Paraguay 1534-1554*. Madrid: Alianza Editorial.

SCHWARZ, Burkhard. 1994. *Yabaicür-Yabaitucürr-Chiyabaiturürp. Estrategias neocoloniales de desarrollo versus territorialidad chiquitana*. La Paz: Semilla.

SECKINGER, R. 1974. "The Chiquitos affair: an aborted crisis in Brazilian-Bolivian relations". *Luso-Brazilian Review*. Vol. 11, nº 1. (19-40).

SILVA, Joana A. F. 2004. *Relatório Circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado* (Povo indígena: Chiquitanos). Brasília, Fundação Nacional do Índio.

SILVA, Joana A.; **ANZAI**, Leni. 1998. "Relatório de Viagem de campo realizada para a identificação de Chiquitano, na área de influência do Gasoduto Brasil-Bolívia (Ramal Mato Grosso), no trecho de Cáceres-San Matias". Estudo das Comunidades indígenas na área de influência do Gasoduto Bolívia – Mato Grosso. Cuiabá, 3 dez. Mimeografado.

STEWART, Julian. 1963. *Handbook of South America Indians*. V. 1. Washington: Cooper Square Publishers.

SUSNIK, B. 1978. *Los aborígenes del Paraguay: etnología del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVIII)*. Assuncion: Museu Etnográfico Andres Barbero.

THIELE, Graham; **NOSTAS**, Thiele. 1994. "Los Chiquitanos del sureste: marginalización y diferenciación". In: *América Indígena*, vol. LIV, nº 3. (09-38).

VILAÇA, Aparecida. 1996. "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(1): 109-137.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. (181-264).

VOLPATO, Luiza. 1993. *Cativos do sertão*. São Paulo: Marco Zero.

WEBER, Max. 1999. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UnB.

WHITEHEAD, Neil L. 2003. "Introduction". In: *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln and London: University of Nebraska Press. (VII-XXI).

WRIGHT, Robin. 2005. “As formações sociorreligiosas da Amazônia Indígena e suas transformações históricas”. *Ciência e Cultura*. 60 (4): 37-40.

ZOLEZZI, Graciela. 1987. “La recuperación de contactos entre pueblos natives: el caso de los izoceños-guaraní”. In: *América Indígena*, vol. XLVII, nº 3. (435-453).