XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR: HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO NA AMAZÔNIA BOLIVIANA

NATHALIA CLARO MOREIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - DOUTORADO

NATHALIA CLARO MOREIRA

XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR: HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO NA AMAZÔNIA BOLIVIANA

DOURADOS/MS
2025

NATHALIA CLARO MOREIRA

XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR: HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO NA AMAZÔNIA BOLIVIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.
Área de concentração: Povos indígenas e tradicionais: Territórios, Políticas e Etnoconhecimentos.
Orientador: Prof. Dr. Protásio Paulo Langer

DOURADOS/MS
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M838x Moreira, Nathalia Claro

XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR: HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO NA AMAZÔNIA BOLIVIANA [recurso eletrônico] / Nathalia Claro Moreira. -- 2025.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Protásio Paulo Langer.

Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2025.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio

1. Protagonismo Indígena. 2. Amazônia Boliviana. 3. Llanos de Moxos. 4. História de Longa Duração. 5. Etno-História. I. Langer, Protásio Paulo. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

NATHALIA CLARO MOREIRA

XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR: HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO NA AMAZÔNIA BOLIVIANA

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTORA NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em 26 de março de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Presidente/Orientador: Prof. Dr. Protásio Paulo Langer (UFGD)

1º Examinador: Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD)

2º Examinador: Prof.ª. Dr.ª. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal (UNESP)

3º Examinador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

4º Examinador: Prof. Dr. Guilherme Galhegos Felippe (UFSM)

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. - Davi Kopenawa Yanomami.

O El Dorado, o Paititi, já se não pôde chamar um reino imaginário, como outrora (...) O rei é o Gran Moxo. Seu palácio é um prodígio de gosto, de luxo e de opulência. É uma maravilha, como nenhuma (...) eis a trindade santa, que me guiará na descoberta d'esse paiz sertanejo, por onde a mão de Deus parece ter derramado a maior somma de suas grandezas - Franklin Tavora,

Quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários, em meio a suposta mudança de todas as coisas, do antigo conserva-se muito mais do que se poderia crer, integrando-se com o novo uma nova forma de validez. - Hans-George Gadamer.

Roots, bloody Roots! – Sepultura

AGRADECIMENTOS

Há 10 anos, iniciei minha graduação em História no município de Corumbá/MS, no Campus Pantanal da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS/CPAN). Nesse período, tive o privilégio de conviver com uma grande diversidade de povos: bolivianos, paraguaios, palestinos, entre outros. O contato com essas culturas me revelou que, para sobreviverem no estrangeiro, era necessário que esses povos preservassem suas diferenças enquanto, ao mesmo tempo, construíam pontes com o outro. Quando visitei Llanos de Moxos, na Bolívia, durante uma viagem despretensiosa ao Beni, em 2016, fiquei impressionada ao descobrir que os povos daquela região, unidos sob a etiqueta "*índios del Beni"*, eram tão diversos entre si e possuíam uma história milenar. Descobri que eles haviam domesticado a paisagem e mantido suas histórias vivas, apesar dos impactos do processo colonial que assolou a América Latina desde 1492.

Essas histórias, no entanto, não podem ser compreendidas apenas através do trauma da colonização. Elas transcendem a visão europeia, são mais amplas do que a invenção de conceitos como "*razão*", "*civilidade*" e "*raça*". São mundos com regras, mitos e significados próprios, entrelaçados à paisagem, às lendas, aos deuses, às estrelas, ao sangue, à guerra e, acima de tudo, à alteridade. Por isso, sou grata a todos os povos com os quais tive o privilégio de interagir em minha trajetória, do Pantanal sul-matogrossense à Amazônia boliviana, que me ensinaram a reconhecer o significado e o valor da "*diferença*".

Aos 22 anos, tornei-me mãe da minha primeira filha, Helena. Aos 26, tive minha segunda filha, Lou Salomé. Conciliar a maternidade com a pesquisa não foi uma tarefa fácil, e, por muitas vezes, temi não conseguir dar conta de ambos os desafios. Contudo, fui capaz de equilibrar esses dois mundos, na medida do possível, graças ao apoio incondicional de meu esposo e grande amor, Fabrício. Em todas as vezes que precisei viajar para a Bolívia e ficar ausente de casa, você me acolheu e manteve nossa família unida. Sua paciência, compreensão e incentivo foram fundamentais para que eu chegasse até aqui, feliz, segura e amada. Você embarcou nas minhas loucuras, me acompanhou nos arquivos e, com suas palavras, me fez acreditar que eu não era menor que ninguém e que, com empenho, poderia alcançar qualquer objetivo. De qual estrela nós caímos?

Agradeço ao professor Protásio Paulo Langer, orientador desse estudo e grande responsável por meu amadurecimento crítico sobre as fontes. Agradeço às nossas conversas e aos seus apontamentos, sempre rígidos e sempre elucidativos. Você me abriu os olhos para a *Historiologia Indígena* de Llanos de Moxos enquanto eu ainda estava presa a uma *Historiografia*. Agradeço aos membros da banca de qualificação e de defesa, inicialmente pelo aceite em fazerem parte desse momento crucial da pesquisa. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. À CAPES, pela bolsa de doutorado de Demanda Social (DS).

Aos meus irmãos, Nicole e Ramon, que tanto amo. À minha mãe, Katia, minha grande inspiração. Aos colegas da turma de mestrado e doutorado do ano de 2021. Aos amigos da Revista Eletrônica História em Reflexão (REHR). Aos antigos amigos da UFMS, da UCDB e da UERJ. Ao município de Corumbá/MS e, sobretudo, à Bolívia e ao povo indígena da Chiquitania e do Llanos de Moxos.

E, claro, às minhas crianças, Helena, Salomé e Benjamin. *Achalaw!* (Como são lindos!).

RESUMO

A presente tese tem como objetivo compreender a alteridade como uma forma de protagonismo que conecta a história indígena pré-colonial da Amazônia boliviana, região conhecida como Llanos de Moxos, ao período pré-republicano da Bolívia. Para isso, utiliza-se uma metodologia historiológica de longa duração, que integra dados provenientes da arqueologia, da etnografia e da documentação histórica em um recorte temporal amplo. A hipótese central propõe que, em Llanos de Moxos, diferentes povos indígenas se engajaram de diversas formas para preservar suas particularidades étnicas. Essa preservação manifestou-se tanto na relação antropogênica com a paisagem amazônica, no manejo agroflorestal e na construção de estradas, diques, terraplenagens e lagoas há mais de mil anos, quanto na manutenção, durante o período colonial, de elementos de suas cosmovisões e organizações societárias originárias. Esses esforços também resultaram em um leque variado de adaptações, que incluíram tanto a recepção quanto a oposição aos missionários jesuítas e, posteriormente, aos reformadores ilustrados. As histórias desses povos apresentam pontos de convergência que sugerem a existência de uma "história pristina amazônica". Entretanto, também revelam divergências que delineiam as especificidades da alteridade de cada etnia. Os múltiplos agenciamentos demonstram que os povos de Moxos não apenas mantiveram suas distinções culturais e sociais ao longo do tempo, mas também traçaram seus próprios caminhos e tomaram decisões estratégicas dentro das possibilidades disponíveis. Isso ocorreu mesmo diante das reiteradas tentativas coloniais de uniformizá-los e subordiná-los à lógica ocidental.

Palavras-chave: Protagonismo Indígena. Amazônia Boliviana. Llanos de Moxos. História de Longa Duração. Etno-História.

ABSTRACT

This thesis aims to understand alterity as a form of agency that connects the pre-colonial history of the Bolivian Amazon, specifically the region known as Llanos de Moxos, to the pre-republican period of Bolivia. To achieve this, it employs a historiological methodology that integrates data from archaeology, ethnography, and historical documentation, adopting a long-term perspective. The central hypothesis suggests that in the Llanos de Moxos, different Indigenous peoples engaged in various ways to preserve their ethnic particularities. This preservation manifested both in their anthropogenic relationship with the Amazonian landscape—through agroforestry management and the construction of roads, dikes, earthworks, and ponds over a thousand years ago—and in the maintenance of elements of their original worldviews and societal organizations during the colonial period. These efforts also resulted in a wide range of adaptations, encompassing both the reception of and opposition to Jesuit missionaries and, later, Enlightenment reformers. The histories of these peoples interestingly reveal points of convergence, suggesting the existence of a "pristine Amazonian history." However, they also highlight divergences that delineate the specificities of each ethnicity's alterity. These diverse strategies demonstrate that the peoples of Moxos not only maintained their cultural and social distinctions over time but also charted their own paths and made strategic decisions within the possibilities available to them. This occurred even in the face of repeated colonial attempts to homogenize them and subordinate them to Western logic.

Keywords: Indigenous Protagonism. Bolivian Amazon. Llanos de Moxos. Long-Term History. Ethnohistory.

RESUMÉN

La presente tesis tiene como objetivo comprender la alteridad como una forma de protagonismo que conecta la historia precolonial de la Amazonía boliviana, región conocida como Llanos de Moxos, con el período prerepublicano de Bolivia. Para ello, se utiliza una metodología historiológica que integra datos provenientes de la arqueología, la etnografía y la documentación histórica, adoptando una perspectiva de larga duración. La hipótesis central propone que, en los Llanos de Moxos, diferentes pueblos indígenas se involucraron de diversas maneras para preservar sus particularidades étnicas. Esta preservación se manifestó tanto en la relación antropogénica con el paisaje amazónico, en el manejo agroforestal y la construcción de caminos, diques, terraplenes y lagunas hace más de mil años, como en la conservación, durante el período colonial, de elementos de sus cosmovisiones y organizaciones sociales originarias. Estos esfuerzos también dieron lugar a un abanico de adaptaciones, que incluyeron tanto la recepción como la oposición a los misioneros jesuitas y, posteriormente, a los reformadores ilustrados. Las historias de estos pueblos revelan puntos de convergencia que sugieren la existencia de una "historia prístina amazónica". Sin embargo, también destacan divergencias que delinean las especificidades de la alteridad de cada etnia. Los múltiples agenciamientos demuestran que los pueblos de Moxos no solo mantuvieron sus distinciones culturales y sociales a lo largo del tiempo, sino que también trazaron sus propios caminos y tomaron decisiones estratégicas dentro de las posibilidades disponibles. Esto ocurrió incluso frente a los reiterados intentos coloniales de homogeneizarlos y subordinarlos a la lógica occidental.

Palabras clave: Protagonismo Indígena. Amazonía Boliviana. Llanos de Moxos. Historia de Larga Duración. Etnohistoria.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Localização de Llanos de Moxos entre a Amazônia e os Andes.....p. 96

Figura 02. Captura de tela de uma animação 3D do sítio arqueológico Cotoca no Llanos de Moxos.....p. 105

Figura 03. Distribuição dos Complexos Cerâmicos de Llanos De Moxos.....p. 108

Figura 04. Mapa dos canais pré-hispânicos de Llanos de Moxos.....p. 113

Figura 05. Estrutura básica de um *camellón (*campo elevado).....p. 114

Figura 06. Lagos Artificiais de Moxos capturados por imagem de satélite do *Google Earth*.....p. 118

Figura 07. *Nouvelle carte de l'Amérique méridionale et des Iles qui en dépendent* [*zoom* de material cartográfico].....p. 181

Figura 08. Localização da Lagoa Rogoaguado (Bolívia).....p. 181

Figura 09. Pictografia 13: o Paititi de Blas Valera.....p. 192

Figura 10. Pictografia 14: o Paititi de Blas Valera.....p. 193

Figura 11. Captura de tela de trecho do documento GRM MyCh 8. VI [digitalizado] ..... p. 253

LISTA DE QUADROS

Quadro 01. Distribuição dos Complexos Cerâmicos de Moxos e das tecnologias culturalmente associadas.....p. 108

Quadro 02. Grupos etnolinguísticos isolados de Llanos de Moxos.....p. 157

Quadro 03. Grupos étnicos e suas respectivas famílias linguísticas em Llanos de Moxos ao período colonial.....p. 169

Quadro 04. Missões de Moxos (1682-1744) .....p. 199-200

LISTA DE MAPAS

Mapa 01. Distribuição Territorial de Llanos de Moxos entre a Bolívia e o Brasil.....p. 14

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....p. 13

CAPÍTULO I – HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO: POSSIBILIDADES E PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS.....p. 26

1.1. A CRISE DA HISTÓRIA.....p. 33
1.1.1. Os *Annales* e a História-Problema.....p. 39
1.1.2. A Resposta de Fernand Braudel à crítica de Lévi-Strauss.....p. 42
1.1.3. Braudel e a Arqueologia Brasileira.....p. 48
1.1.4. Fractalidade e Ecologia Histórica.....p. 57
1.1.5. Aportes da Etno-história.....p. 70

CAPÍTULO II - OS ENGENHEIROS DE MOXOS: A HISTÓRIA ANTIGA DA AMAZÔNIA BOLIVIANA.....p. 75

2.1. A SUPERIORIDADE DOS ANDES E O INFERNO VERDE AMAZÔNICO: UM PARADIGMA ARQUEOLÓGICO ULTRAPASSADO.....p. 78
2.2. A ENGENHARIA PRÉ-HISPÂNICA EM MOXOS E AS EVIDÊNCIAS DE UMA AMAZÔNIA ANTROPOGÊNICA.....p. 90
2.1.1. Cronologias e possíveis divisões geográficas dos sítios arqueológicos de Llanos de Moxos.....p. 107
2.1.2. As tecnologias de Llanos de Moxos: respostas conjunturais a necessidades de ordem prática e simbólica.....p. 111
2.1.3. Um "Estado" na Amazônia pré-hispânica? As tecnologias de Llanos de Moxos sob a perspectiva de uma ocupação heterárquica.....p. 121
2.1.4. As implicações da engenharia de Moxos para a História Indígena da Amazônia.....p. 124

CAPÍTULO III – OS NOBRES DE PAITITI: PLURALIDADE ÉTNICA E IMAGINÁRIOS EURO-INDÍGENAS EM MOXOS.....p. 127

3.1. INTRODUÇÃO À ETNOGRAFIA DOS LLANOS DE MOXOS: BREVES APONTAMENTOS.....p. 130
3.2. O PROVÁVEL MOSAICO ÉTNICO DE MOXOS À ÉPOCA COLONIAL.....p. 136
3.2.1. Os Grupos Isolados.....p. 137
3.2.1.1. Os Itonama.....p. 138
3.2.1.2. Os Cayubaba.....p. 144
3.2.1.3. Os Canichana.....p. 150
3.2.1.4. Os Movima.....p. 156
3.2.2. Os Arawak.....p. 157
3.2.2.1. Os Mojo .....p. 157
3.2.2.2. Os Baure.....p. 159
3.2.3. Os Mestiços.....p. 167
3.3. O MITO DE PAITITI E A INDIGENIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO EUROPEU.....p. 171

3.3.1. Paititi: a passagem de uma geografia mítica para uma paisagem real.....p. 172
3.3.1.1. Paititi e o ideário nativo: uma chefatura entre os Cayubaba e um gentílico do Lago Rogoaguado.....p. 175
3.3.1.2. Paititi e a *Tierra Sin Mal:* narrativas transversais entre os Chiriguanos e o território de Moxos.....p. 184
3.3.1.3. Paititi e a indigenização do imaginário cristão: a utopia de Blas Valera.....p. 191

CAPÍTULO IV – XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR.....p. 197

4.1. A COMPANHIA DE JESUS E A FUNDAÇÃO DAS *MISIONES DE MOXOS* (XVII-XVIII).....p. 198
4.1.1 Uma paz negociada: as *malocas cruceñas* e a conversão como sobrevivência em Moxos.....p. 200
4.1.2. Uma floresta escura de demônios: xamãs e padres na disputa pelas almas de Moxos.....p. 205
4.1.3. As pestes como instrumento de conversão e de exaltação do mérito apostólico em Moxos.....p. 214
4.1.4. Um pouco de chicha é coisa de Deus, muita chicha é coisa do diabo.....p. 217
4.1.5. A cruz, o sangue e a arte dos neófitos: a retórica cristã dos *índios misioneiros*.....p. 222

CAPÍTULO V - CACIQUES, CURAS E GOVERNADORES LAICOS: O PROTAGONISMO INDÍGENA NA ERA DA ILUSTRAÇÃO.....p. 230

5.1. *LO EXTRAÑAMIENTO*: A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS PELA COROA ESPANHOLA EM 1767.....p. 233
5.2. OS CACIQUES DENUNCIANTES: A ESCRITA DOS ÍNDIOS NO APARATO COLONIAL ESPANHOL.....p. 249
5.2.1. As denúncias escritas por indígenas das *Misiones de Moxos*.....p. 251
5.3. INSURREIÇÕES NAS *MISIONES DE MOXOS* (1790-1805).....p. 261
5.3.1. Pedro Ignácio Muíba e Juan de Maraza: a irredutibilidade das diferenças étnicas no protagonismo indígena pós-reforma.....p. 275

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....p. 281
REFERÊNCIAS.....p. 280

INTRODUÇÃO

Em Santa Ana del Yacuma, circula uma lenda chamada *Una Tigresa Movima*. [1] Nela, uma *Choquiwa* (bruxa)[2] com o poder de se transformar em "*tigre*" (onça-pintada) é enganada por uma consulente interessada em descobrir seu segredo de metamorfose. A consulente embriaga a Choquiwa com chicha, despertando sua ira. Possuída pelo antigo espírito Cayubaba, a tigresa busca vingança e ameaça devorar os filhos da mulher. No entanto, os dois irmãos, ao se banharem nas águas energizantes do rio Mamoré, enfrentam a Choquiwa e, com grande esforço, conseguem derrotá-la.

Essa narrativa, popular no Departamento do Beni, Bolívia (Simo & Pinto, 2023), preserva elementos centrais do imaginário dos Movima e de outros povos indígenas da região, como os Itonama, os Cayubaba e os Canichana: a zoomorfização, a veneração à onça (*deus Jaguar*), a relação anímica[3] com a paisagem e outros aspectos compartilhados

---

[1] O folclore da *Tigresa Movima* foi registrado com recorrentes alterações na literatura beniana. A versão mais conhecida foi concebida pela escritora boliviana Gaby Cuellar Camacho em um conto homônimo. O registro desse conto se encontra transcrito no artigo de Ester Simo & Auxiliadora dos Santos Pinto (2023, p. 28-29), o qual reproduzimos a seguir: "En Sta. Ana del Yacuma, vivía una choquiwa, que hacía toda clase de "trabajos de hechicerías" y macumbas. Era muy aficionada a la bebida y aprovechando esta debilidad, la choca Juana, que era su fiel clienta y seguidora comprándole sortilégios, pócimas de amor y otras brujerías, logro convencerla con regalos de bebidas y dinero en efectivo para que le enseñe a convertirse en jaguar. Quebrantando las leyes chamánicas, la choquiwa, le enseño y le dio su cuero de tigre. Pero sucedió que la mujer "carayana" al convertirse en jaguar era poseída por el maléfico dios Calibaba Kilure, que la impulsaba a buscar niños para devorarlos. Una tarde, dos Hermanos se bañaban en el río cuando la tigresa atacó y arrastro al más pequeno, hacia la maleza. Desesperado, el Hermano mayor, buscó un arma de defensa hasta que halló um grueso palo con el que los seguió, pero llegó demasiado tarde y aterrorizado, pudo ver que la tigresa ya había devorado a su pequeño hermano y convertida en una mujer, completamente desnuda se dirigía al rio a lavarse la cara ensangrentada.La desmayó de un garrotazo y la arrastró de los cabelos a la aldea gritando a voz en cuello:-Aquí está la mujer que se convierte en tigre y há devorado a cuatro niños. Acaba de comerse a mi Hermano!-Todos salieron a constatar el hecho y luego la ahorcaram y quemaron con su cuero de tigre, que según dicen rugía como una fiera viva.Desde entonces, ningún choquiwa o chamán traicionó su secreto, de hecho, ni siquiera hablan de él". Cf. SIMO, Ester Chao; PINTO, Auxiliadora dos Santos. La tigresa Movima. **Culturas & Fronteiras**, v. 7, n.º 01, Rondônia, p. 22-33, 2023.

[2] Para os Movima era uma bruxa, enquanto para os Itonama era uma espécie de espírito maligno que assumia forma humana. Cf. CHÁVES SUAREZ, José. **Historia de Moxos**. La Paz: editorial Don Bosco, 1986.

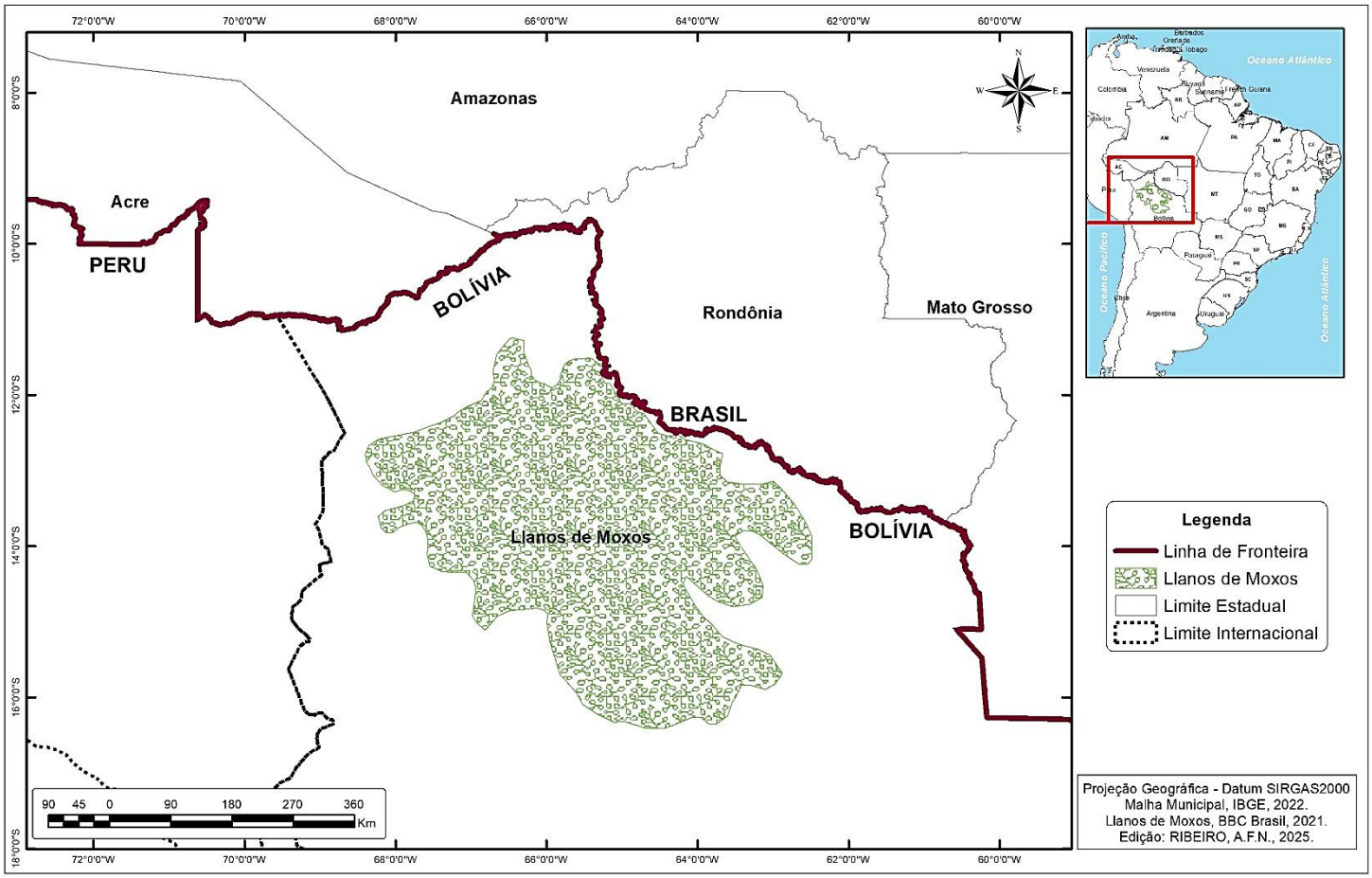
[3] Aprofundaremos a relação anímica dos povos de Moxos nos próximos capítulos. Cumpre explicar, por hora, que o animismo é uma noção antropológica e filosófica que descreve uma forma de perceber o mundo em que entidades não-humanas – como plantas, animais, objetos inanimados, ou até mesmo elementos da paisagem, como montanhas ou rios – são consideradas possuidoras de consciência, alma, ou, em termos acadêmicos, agência. Em outras palavras, esses elementos não são vistos como meros objetos inertes, mas como sujeitos comunicativos com os quais é possível interagir e estabelecer relações. Embora o termo tenha sido historicamente associado a práticas e crenças de povos indígenas e sociedades tradicionais, estudos antropológicos, como os de Tim Ingold, Nurit Bird-David e Philippe Descola, mostram que o animismo continua relevante em muitas culturas contemporâneas, especialmente entre comunidades intimamente conectadas aos seus ecossistemas locais. Essas comunidades frequentemente adotam uma postura relacional, tratando o mundo natural como uma rede de interações vivas, em oposição à visão moderna e ocidental, que tende a separar sujeito (humano) e objeto (não-humano). Cf. HORNBORG, Alf. Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world**. Ethnos,** 71(1), 21–32,

da cosmologia amazônica. Não obstante, ela também revela rivalidades ancestrais, como a relação antagônica dos Movima com os Cayubaba, mantida ao longo dos séculos. Em geral, tais etnias, identificadas como povos de línguas isoladas do Guaporé-Mamoré (Crevels, 2002ª; 2002b; Van der Voort, 2015), enfrentaram prognósticos pessimistas no século XX sobre sua sobrevivência (Metraux, 1942; Key & Key, 1967). Contudo, resistiram. Suas narrativas e práticas culturais persistem, mesmo diante da cristianização ocorrida durante o período colonial em territórios amplamente ocupados por missionários jesuítas, originando passados híbridos em que o cristianismo se entrelaçou às cosmologias locais, revelando uma dialética entre o novo e o ancestral (Block, 1997; Roca, 2009).

No século XVI, os espanhóis denominaram como “Moxos” ou “Llanos de Moxos” (Justel, 2023) o território que hoje corresponde ao Departamento do Beni, no noroeste da Bolívia —como podemos observar no mapa a seguir**,** o qual destaca essa vasta região da Amazônia boliviana. A nomeação buscou unificar sob o termo “Mojeño” uma diversidade de grupos étnicos distintos, impondo uma identidade generalizada sobre povos que, na prática, mantinham formas próprias de organização, cosmologia e língua. Apesar dessa tentativa de homogeneização, as *naciones mojeñas* preservaram suas distinções, que ainda hoje são reconhecíveis, transmitidas de geração em geração sobretudo pela resistência linguística e cultural. O processo de apagamento, no entanto, foi intenso: durante o período colonial e, posteriormente, no republicano, os indígenas de Moxos passaram a ser vistos como um obstáculo à formação do Estado-nação. O intelectual Gabriel René-Moreno, expoente do pensamento republicano do século XIX, expressou essa concepção ao afirmar que os indígenas apresentavam uma “[...] *condição refratária às adaptações do progresso caucasiano*” (René-Moreno, [1888], 1973, p. 130. Trad. nossa). A intensificação da extração da borracha no auge do século XIX agravou esse cenário: o Beni foi invadido por tratores, armas e doenças. Ainda assim, como indica o próprio mapa ao registrar a permanência de territórios indígenas, os povos de Moxos resistiram, sustentando suas práticas e distinções culturais até os dias atuais.

2006. É interessante mencionarmos que Bruno Latour propõe uma abordagem chamada de "antropologia simétrica", que questiona a pretensa separação entre "modernos" e "pré-modernos". Ele sugere que a análise do animismo não deve se limitar às práticas de povos considerados "não-modernos", mas também deve investigar como os próprios ocidentais animam objetos e atribuem significados a coisas como tecnologia, dinheiro, ou instituições. Latour questiona se a objetificação promovida pelo pensamento cartesiano – a separação radical entre mente (sujeito) e matéria (objeto) – é de fato universal ou um produto das condições sociais, culturais e históricas específicas do Ocidente moderno. Cf. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MAPA 01. DISTRIBUIÇÃO TERRITORIAL DE LLANOS DE MOXOS ENTRE A BOLÍVIA E O BRASIL



Fonte: Projeção Geográfica elaborada por RIBEIRO, A. F. N, 2025.

O mapa apresentado ilustra a localização geográfica dos Llanos de Moxos, região que constitui o objeto central desta pesquisa. Situada na Amazônia boliviana, próxima às fronteiras com o Brasil e o Peru, a área demarcada em verde permite-nos visualizar com precisão a extensão territorial onde se desenrolam as histórias de longa duração analisadas nesta tese. Essa planície, que corresponde em grande parte ao atual Departamento do Beni, abriga a trajetória de mais de trinta povos de variados troncos linguísticos que habitaram e habitam a região ao longo de milênios.

Essas histórias convergem em determinados aspectos, sugerindo uma "*história prístina amazônica*", mas também divergem, delineando contornos específicos no núcleo de alteridade de cada etnia. Em alguns desses passados, evoca-se as riquezas naturais da floresta amazônica boliviana, as quais seduziram os incas e os espanhóis a ponto de acreditarem que em Moxos se localizava o mítico "*El Dorado*", ou, mais precisamente, o

"*Paititi*" (Aguillera, 2019; Tyuleneva, 2018). Há, nesse mesmo contexto, passados de um proto-urbanismo associados à Cultura Casarabe e aos povos de língua Arawak, antepassados dos povos Mojo e dos Baure, que provavelmente introduziram tecnologias avançadas na savana, tais como pirâmides, estradas elevadas e lagos artificiais (Prümers *et al.,* 2022; Betancourt, 2016, 2017). Há histórias de grupos de línguas isoladas e de baixa densidade populacional, como os Itonama, Movima, Cayubaba e Canichana, os quais, no entanto, resistiram aos séculos e mantiveram-se, ainda no século XXI, com suas línguas e cosmologias vivas. Por outro lado, há também passados traumáticos marcados pela chegada dos espanhóis, pela escravização de povos indígenas promovida pelas *malocas cruceñas* e pela assimilação forçada de mais de 20 mil indivíduos nas reduções missionárias dos jesuítas nos séculos XVII e XVIII (Avellaneda, 2016; Barnadas, 2005). Ainda assim, o evento colonial foi integrado às cosmologias locais, não se sobrepondo as narrativas ancestrais, mas resultando em passados híbridos nos quais o cristianismo foi ajustado às divindades e práticas nativas (Block, 1997; Carvalho, 2015; Limpias-Ortiz, 2011). Todos esses contextos emergem de diferentes fontes materiais, etnográficas, diplomáticas e simbólicas que, invariavelmente, evidenciam, ao nosso ver, o protagonismo milenar dos povos indígenas de Moxos na preservação de seus signos diacríticos antes, durante e após a colonização.

Sob tais considerações, a hipótese proposta é que, na região amazônica de Llanos de Moxos, os povos indígenas locais engajaram-se de múltiplas formas para preservar suas particularidades étnicas: seja no manejo agroflorestal, na construção de estradas, diques, terraplenagens e lagoas há mais de mil anos, seja na preservação, durante o período colonial, de aspectos de suas cosmovisões (no consumo da chicha, nos rituais xamânicos, na preservação de línguas e vestimentas), o que também ensejou um variado leque de adaptações tanto na recepção quanto na oposição aos missionários jesuítas e, posteriormente, aos reformadores ilustrados. Esses múltiplos agenciamentos revelam que os povos de Moxos não apenas mantiveram suas distinções ao longo do tempo, mas também traçaram seus próprios caminhos e tomaram decisões dentro das possibilidades disponíveis. Isso ocorreu mesmo diante das reiteradas investidas coloniais para uniformizá-los e subordiná-los à lógica ocidental.

Para abordarmos a complexidade desses agenciamentos, a tese adota uma análise etno-histórica[4] de longa duração, buscando compreender a alteridade como uma forma de

[4] Explicaremos no que consiste a Etno-história no Capítulo I.

protagonismo que conecta a história antiga da Amazônia boliviana ao período pré-republicano da Bolívia. O conceito de protagonismo é aqui fundamentado na definição de Maria Leônia Chaves de Resende (2017), que o entende como a necessidade de reconhecer o agenciamento dos sujeitos indígenas, sejam eles indivíduos ou coletividades, em diversos contextos e dinâmicas históricas. Para Resende (2017, p. 16), "(...) *essas releituras historiográficas evocam a atuação dos povos indígenas como epicentro de análise para a compreensão, explicação e construção de outras narrativas que manifestam formas criativas de resistência*".

Quanto à *alteridade*, a tese adota a definição de Bartolomeu Meliá (1999), apresentada em seu artigo *Educação indígena na escola*. Meliá entende a alteridade indígena como um conjunto de estratégias próprias de vivência sociocultural que permite a cada povo, em sua historicidade, continuar sendo ele mesmo, assegurando a transmissão de suas culturas por gerações. Não há uma fórmula fixa para essa alteridade, pois ela varia de povo para povo. No caso de Moxos, por exemplo, enquanto os Canichana preservaram sua identidade cultural mantendo-se em estado constante de guerra e estabelecendo alianças pontuais e estratégicas com os espanhóis, os Mojo seguiram um caminho distinto: assimilaram as insígnias jesuíticas, autodenominando-se "inacianos" e "trinitários" e integrando as narrativas cristãs às suas cosmovisões. Em ambos os casos, ainda que com ganhos e perdas, foram preservados elementos ancestrais que Meliá denominou os "*círculos de uma cultura integrada*": a língua, o parentesco e a cosmovisão. Além disso, preservaram, como veremos, suas inimizades interétnicas, um aspecto que, paradoxalmente, serviu como marcador de identidade e resistência cultural em Moxos.

Argumenta-se, portanto, que a história indígena de Moxos não deve ser reduzida a narrativas exclusivamente centradas unicamente nos traumas da colonização – se assim o fizéssemos, não compreenderíamos, por exemplo, a relação antropogênica dos povos de Moxos com as florestas e rios, nem os ciclos de estabilidade e instabilidade entre os diferentes grupos étnicos da região cujas rivalidades se mantiveram mesmo depois dos espanhóis os aldearem. A abordagem de longa duração, fundada no início do século XX por Fernand Braudel (1978) e apropriada pela arqueologia brasileira desde a década de 1980 (Brochado, 1984; Noelli, 1993; Eremites, 2002, Neves, 2001) permite-nos desafiar a ideia de que modelos hierárquicos e centralizados de Estado sejam inevitáveis ou universais; no caso de Moxos, houve uma deliberada rejeição à criação de um "*estado mojeño*" em prol da manutenção das diferenças étnicas. Isso, no entanto, não fez esses

povos viverem como "*ilhas*", afinal estavam todos conectados com um todo integrado – a paisagem amazônica -, o que pode ser compreendido na perspectiva da fractalidade que sustenta, ao nosso ver, as cosmologias amazônicas.

Ao rejeitar narrativas lineares de progresso e pressupostos eurocêntricos, este estudo defende que os etno-historiadores devem adotar perspectivas mais próximas das cosmovisões indígenas, que enfatizam a diversidade cultural e as formas específicas de organização social desses povos. Para isso, utiliza-se uma abordagem historiológica – distinta da historiografia tradicional – que intercambia a análise dos artefatos materiais, etnográficos, documentais, bem como a análise das paisagens antropicamente moldadas e da manifestação do sagrado. Apropria-se, nesse sentido, ainda que de modo indireto, da hermenêutica diatópica proposta por Boaventura de Souza Santos (1997), que reconhece que todas as culturas devem se reconhecer como incompletas, uma vez que nenhuma é capaz de abarcar a totalidade da experiência humana. Esse reconhecimento é o ponto de partida para um diálogo intercultural, no qual diferentes premissas culturais, podem ser confrontadas e ressignificadas. Na história indígena, proposta pelo método interdisciplinar etno-histórico, isso implica repensar categorias como tempo, espaço e agência histórica, à luz das cosmologias e epistemologias indígenas para a compreensão de nossos próprios mundos.

Por fim, acreditamos que tal perspectiva contribui, ainda, para reinterpretarmos a história indígena como um componente essencial da compreensão do passado da própria América, o que alguns autores como Eduardo Neves (2023) e Marcos Magalhães (2023), dentre outros, têm convencionado chamar de "*História Antiga da América*" e, em particular, "*História Antiga da Amazônia*"[5], ao mesmo tempo em que se desafia modelos ocidentais monotemáticos de leitura do passado.

Nesse sentido, nos capítulos subsequentes, fontes arqueológicas, etnográficas e documentais foram integradas para evidenciar os passados dos povos indígenas de Moxos e suas interações ao longo do tempo. No que diz respeito aos dados arqueológicos, sublinha-se que estes não foram obtidos diretamente em campo, mas resultam de uma revisão integrativa da literatura clássica e recente, como Nordenskiöld (1916; 2022), Denevan (1966; 2006), Erickson (2000; 2005; 2008), Walker, (2008a, 2008b), Dougherty

[5] Escreve Neves (2023, p. 12): "Para que essa perspectiva mude, será importante abandonarmos o termo "pré-história" e passarmos a falar em "antiguidade" no campo do conhecimento referente a história do brasil antigo. Embora singela, essa simples operação garantiria aos povos indígenas o direito à História, que também lhes foi usurpado pela violência". Cf. NEVES, Eduardo Goes. Esboço de uma História Antiga da Amazônia. **Revista Brasileira,** v. out./no/dez./2023, n. 117, 2023.

& Calandra (1984), Prümers & Betancourt (2014), Prumers *et al* (2022), dentre outros. Quanto às missivas jesuíticas, grande parte já se encontrava transcrita em tomos jesuíticos como nas obras *Historia de la Mision de Mojos,* de Diego de Eguiluz (2010) e no sexto volume de *História de La Compañia de Jesus em Assistencia a La España.* de Antonio Astrain (1912), o que facilitou a análise do conteúdo.

Não obstante, também foram utilizados documentos inéditos, coletados *in loco* no *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, pertencentes as coleções *Gabriel René-Moreno* (GRM) e *Audiencia de La Plata* (ALP). Esses manuscritos, a maioria datada do período pós-1767 nas missões jesuíticas dos Llanos de Moxos, apresentam excelente estado de preservação e reprografia, de modo que foram transcritos e traduzidos quando necessário. Adicionalmente, foram consultados arquivos de grande relevância histórica, como o *Archivo General de Indias*, o *Archivo General de Simancas*, o *Archivo Histórico Nacional de España*, o *Arquivo Ultramarino de Lisboa*, a *Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* e o *Arquivo Histórico de Cuiabá*, com acesso realizado majoritariamente por meios virtuais.

Ao longo deste estudo, categorias interpretativas como "*engenharia indígena*", "*filosofias indígenas*" e "*protagonismo*" foram empregadas de forma crítica e consciente. Embora sejam categorias oriundas de epistemologias ocidentais, foram utilizadas como instrumentos heurísticos para construir pontes entre diferentes regimes de saber, respeitando a complexidade e a singularidade dos conhecimentos indígenas. Reconhece-se o risco de certa generalização implícita nesse uso; contudo, considera-se que essas categorias, se mobilizadas com rigor e sensibilidade, podem enriquecer a análise sem incorrer em reducionismos. Trata-se de um esforço de tradução e de diálogo interdisciplinar que visa não apenas reinterpretar a história indígena de Moxos, mas também propor novas abordagens críticas, capazes de captar a profundidade e a resiliência das epopeias amazônicas em sua longa duração para leitores indígenas e não-indígenas.

O mesmo princípio orientou a escolha do título da tese. A adoção do termo "*xamã*", em vez de uma designação propriamente amazônica, fundamenta-se em duas razões principais. Em primeiro lugar, no contexto hispano-americano, especialmente na documentação missionária jesuítica referente à Amazônia boliviana, o termo *chamán* consolidou-se como a designação mais frequente e genérica para os líderes espirituais indígenas. Importa ressaltar, contudo, que seu uso nas fontes coloniais era impregnado de conotações negativas, associado à resistência ativa à evangelização e ao repúdio aos valores cristãos. Os xamãs eram, invariavelmente, descritos como opositores da missão

religiosa e da ordem colonial, convertendo-se em emblemas da resistência espiritual e cultural frente à dominação europeia.

Essa carga histórica de enfrentamento, ao nosso ver, confere ao termo uma potência simbólica que, não ao acaso, foi reapropriada por muitos líderes indígenas contemporâneos, especialmente em países sul-americanos de língua espanhola, como a Bolívia, onde a autodenominação *chamán* tornou-se comum, sem prejuízos à preservação de suas cosmologias originárias. Dessa maneira, o uso do termo "xamã" nesta tese não apenas garante consonância terminológica com o *corpus* documental analisado, mas também reconhece a história de ressignificação e afirmação identitária que o termo passou a carregar.

Cumpre observar que *Xamã* deriva do espanhol "*chamán"*, que, por sua vez, é uma apropriação do termo russo "*shaman"*, proveniente das línguas tungúsicas da Sibéria, particularmente do *evenki šamán*. Introduzido no espanhol no século XVII, o conceito passou a ser utilizado de modo analógico para nomear práticas espirituais diversas, inclusive nas Américas. Assim, ainda que se reconheça a origem exógena e generalizante do termo, seu uso contemporâneo foi ressignificado em muitos contextos indígenas como uma categoria de autoafirmação cultural, tal como ocorre com o próprio termo "*indígena*". A escolha pelo termo "xamã" nesta pesquisa, portanto, não visa homogeneizar a diversidade das tradições espirituais amazônicas, mas reconhecer tanto os processos históricos de categorização colonial quanto os movimentos contemporâneos de resistência e reinterpretação identitária, movimento que será realizado ao longo de todo estudo. Por fim, ressalta-se que, no Capítulo III desta tese, será realizada uma análise crítica das categorias espirituais específicas dos povos de Moxos, recuperando, sempre que possível, as denominações em suas respectivas línguas originárias, em um esforço consciente de respeitar a alteridade epistemológica e as concepções próprias desses povos.

Sobre a divisão dos capítulos da tese

Com tal premissa epistemológica que se apropria de uma metodologia interdisciplinar, o estudo objetivou destacar os seguintes pontos que caracterizam as cinco partes da tese: o Capítulo I, **HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO: POSSIBILIDADES E PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS** explora a proposta de uma abordagem interdisciplinar considerando que o termo "*historiografia*" não captura

a complexidade do passado indígena, o qual foi registrado de maneiras diversas—na paisagem, na oralidade e na cultura material —além do registro escrito. Subsidiando-nos na metodologia da Etno-história, defende-se no capítulo uma perspectiva "*historiológica*", a qual integra múltiplas formas de registro (documentais, arqueológicos, paisagísticos, dentre outros). Nesse capítulo, exploramos a crise da história no século XX, a emergência da Escola dos Analles e o surgimento da História de Longa Duração, bem como sua recepção na arqueologia brasileira. Além disso, aborda-se a interdisciplinaridade nos estudos sobre os passados indígenas que buscam se orientar por uma perspectiva não-dualista onde paisagem, tempo, língua e seres humanos formam um tecido inter-relacionado. Busca-se explicar que a fractalidade revela a constituição das fronteiras étnicas, baseadas nas complexas relações de parentesco, domesticação da paisagem, predação e demais estratégias das culturas indígenas amazônicas, antes e depois da invasão europeia; ainda, destaca-se a constribuição dos estudos da Ecologia Histórica à Etno-História e a relação dessas com a História Indígena;

O Capítulo II, **OS ENGENHEIROS DE MOXOS: A HISTÓRIA ANTIGA DA AMAZÔNIA,** retoma o debate epistemológico da arqueologia acerca da ocupação antrópica da Amazônia e traça as particularidades da ocupação na Amazônia boliviana. Esse capítulo explica os desdobramentos na arqueologia até a década de 1950 e sua transição de uma perspectiva evolucionista para uma perspectiva antropogênica, sobretudo no que tange a ocupação humana em diferentes regiões da Amazônia. Aprofunda-se no capítulo os estudos sobre as ocupações indígenas na região boliviana e as respectivas tecnologias desenvolvidas na paisagem, tais como terraplenagens, canais, lagoas artificiais orientadas por posições astronômicas, campos de agricultura elevados, *camellones,* zanjas, fortificações, dentre outros. A partir da análise de dados arqueológicos oriundos de escavações em Llanos de Moxos, sugere-se que tais tecnologias foram o resultado histórico de um conhecimento humano que buscou interagir e domesticar os recursos naturais disponíveis, combinando cosmologias prévias e demandas práticas de sobrevivência. Portanto, ao invés de serem dominados pela natureza ou de terem controlado a natureza como mero recurso, consideramos que os habitantes de Moxos compreenderam os ambientes em que viveram, promoveram a diversidade natural em seu próprio benefício, favorecendo a distribuição geográfica dessa diversidade enquanto também diversificavam suas próprias expressões culturais. No entanto, como bem escreveu Magalhães (2016, p. 87), "[...] *uma vez que estamos falando do homem como um ser diacrônico, toda essa experiência integrativa só foi possível através de um*

processo histórico de longa duração, com emergências e perspectivas futuras". Paralelamente, as expressões culturais das nações de Moxos se diversificaram com a invasão europeia, surgindo desenvolvimentos, permanências e descontinuidades.

O capítulo III denominado **OS NOBRES DE PAITITI: PLURALIDADE ÉTNICA E IMAGINÁRIOS EURO-INDÍGENAS EM MOXOS** se refere ao exercício de distinguirmos etnicamente os povos de Moxos no período colonial (período em que tal tarefa nos é permitida em razão dos registros coloniais produzidos com os contatos e com as missões). É válido observar que a historiografia e a arqueologia tradicional da América convencionaram uma diferenciação modal entre as cordilheiras dos Andes e as planícies amazônicas, onde na primeira supostamente prevaleceram os "*nobres governantes incas*" e na segunda os "*súditos selvagens ou tribais*" (Lathrap, 1970; Fausto, 2008; Erickson, 2008). É bem verdade que essa convenção foi interposta pelas sociedades andinas em tempos pré-coloniais, as quais generalizaram os povos a leste dos andes como "*chunchos*", "*moxos*" ou "*antis*", generalizações que correspondiam aos intentos dos incas de integrarem os povos amazônicos ao Tawantinsuyu[6] (Fausto, 2008). Com a chegada dos invasores europeus, no entanto, essas atribuições foram repassadas aos colonizadores e disseminadas em seus registros históricos. Ao mesmo tempo que generalizaram as sociedades das "terras baixas", tais atribuições consolidaram no imaginário histórico uma clara diferenciação social, caracterizando as sociedades do Antisuyu como pequenas, tribais e empobrecidas. Na contramão dessas convenções, busca-se na segunda parte estabelecer um contraponto à visão depreciativa das nações de Moxos, questionando que tais designações, emolduradas por evidente etnocentrismo, não encontram respaldo nas pesquisas arqueológicas recentes. Ademais, destacaremos que as nações do Antisuyo, sobretudo as amazônicas, eram personagens de uma famosa notícia rica, a lenda do *Paititi*. Ao contrário do que tentaram estabelecer os incas e os espanhóis, as nações de Moxos possivelmente despertaram o interesse de povos circunvizinhos, os quais se impressionaram com as tecnologias e prosperidades ali presentes. Nessa possibilidade, a narrativa do *Paititi* se apresenta como o fio de Ariadne que conduz os historiadores a uma "nova Creta", isto é, a uma nova visão mais sofisticada e que não deixa dúvida sobre o protagonismo indígena em Moxos.

---

[6] "*Tawantisuyu*" é um título na língua quéchua que designa os territórios anexados ao império inca. "*Antisuyo*" era uma porção deste território, qual correspondia as chamadas "*terras ao leste dos Andes*" ou "terras baixas". Usaremos, mormente, "Antisuyo" para designar o território dos Llanos de Moxos e regiões adjacentes. Cf. PÄRSSINEN, Martti**. Tawantisuyo**. The inca state and its political organization. Helsinki: Tiederkirja, 1992.

No capítulo IV, **XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR,** analisamos os contatos dos missionários cristãos com os povos de Moxos a partir da análise das cartas dos jesuítas que fundaram missões nessa espacialidade durante os séculos XVI, XVII e XVIII. O objetivo do capítulo é desconstruir as dicotomias tradicionais que representavam o processo de colonização, como inteiramente aculturador das identidades ameríndias pré-hispânicas. Aborda-se cinco aspectos temáticos, a saber, a negociação da "Pax jesuítica", ou seja, as motivações subjacentes que levaram aquelas nações índias a aceitarem o sistema de reduções, dentre elas a entrada de malocas para a escravização de nativos; o uso das doenças trazidas pelos europeus e da cura fornecida pelos remédios dos padres como discurso de convencimento e de exaltação missionária; a presença da chicha e dos rituais envolvendo o álcool, os quais se mantiveram ao longo de todo o projeto missionário; o antagonismo dos xamãs e a resistência direta desses ao projeto catequético; a reinterpretação do cristianismo pelos indígenas batizados. Assim, buscamos revelar uma retórica mais complexa de construção do "outro", sem desconsiderar os traumas causados pela chegada dos espanhóis, como o aprisionamento de indígenas pelas malocas *cruceñas* e a violência da assimilação forçada nas reduções missionárias. Ao contrário, procuramos demonstrar que, nessa dialética, o empreendimento dos colonizadores europeus de catequisar e subordinar os ameríndios dependeu da adaptação do cristianismo aos costumes nativos. Seja como parte da estratégia persuasiva dos jesuítas, seja pela vontade e resistência dos próprios indígenas – ou por uma combinação de ambos – as acomodações e intercâmbios no contexto missionário de Moxos permitiram, ainda que de maneira árdua, a preservação de importantes elementos indígenas pré-hispânicos, evidenciando uma interação mais ativa e complexa por parte dos povos indígenas do que, anteriormente, se supunha.

O capítulo V, **CACIQUES, CURAS E GOVERNADORES LAICOS: O PROTAGONISMO INDÍGENA NA ERA DA ILUSTRAÇÃO,** aborda o período pós-1767, marcado pela expulsão dos jesuítas e pela reestruturação das missões de Moxos sob as diretrizes do reformismo bourbônico do rei Carlos III. Essa seção examina o impacto desse processo a partir de registros de governadores como Don Antonio Aymerich y Villajuana, primeiro governador secular de Moxos, Don Miguel Zamora Triviño e Don Pedro Pablo Urquijo, além de missivas de religiosos como os bispos Don Francisco Ramón Herboso e Don Alejandro José de Ochoa, ambos diretamente envolvidos nesse emblemático evento.

Em geral, a expulsão dos jesuítas representou um marco paradigmático na história dos povos de Moxos. Se a chegada dos jesuítas havia desafiado as cosmologias nativas, exigindo uma plasticidade diante do desconhecido, sua expulsão trouxe novos traumas e demandas de adaptação. Entre esses traumas destaca-se a chegada de clérigos de outras ordens, sobretudo dominicanos, que foram amplamente acusados de transgressões e violências contra as comunidades indígenas das reduções de Moxos. Não se trata de idealizar os jesuítas em relação a seus sucessores; buscamos argumentar que o que ocorreu foi que os crimes dos novos curas foram deliberadamente divulgados pelos governadores laicos como parte de uma estratégia para reduzir o poder eclesiástico nas missões, um objetivo alinhado ao projeto reformista espanhol.

Por um lado, os governadores alegavam buscar a emancipação dos indígenas em relação aos abusos religiosos; por outro, promoviam a diminuição da influência indígena nos cabildos missionários, ampliando, simultaneamente, as jornadas de trabalho. Assim, ao longo da última década do século XVIII, às insatisfações indígenas com os abusos dos clérigos substitutos se somou o descontentamento com os governadores laicos, que implementaram medidas restritivas sob a justificativa de promover uma "civilidade ilustrada". Essa combinação de fatores resultou em revoltas, especialmente durante o governo de Don Miguel Zamora Triviño (1792-1795) e, posteriormente, sob o governo de Don Pedro Pablo de Urquijo (1805-1811).

Essas mobilizações, que se estenderam por quase duas décadas, evidenciam a energia e a resistência dos indígenas reduzidos de Moxos ao denunciarem e enfrentarem seus novos algozes. Entre os exemplos mais notáveis estão as atuações de caciques como Juan Maraza, da etnia Canichana, e Pedro Ignácio Muiba, da etnia Moxo. Por outro lado, também é possível identificar indígenas que colaboraram com os padres transgressores em atividades ilícitas, como o contrabando com os portugueses do forte Príncipe da Beira, ou mesmo que auxiliaram as tropas dos governadores ao denunciarem seus próprios pares. Esses registros revelam formas complexas e multifacetadas de agência indígena em um contexto de extrema instabilidade social.

Conclui-se que a atuação indígena em Moxos revela uma multiplicidade de facetas, desconstruindo a narrativa linear e heroica comumente atribuída aos protagonistas ocidentais – figuras mormente inventadas com traços éticos imutáveis ao longo de jornadas idealizadas. A vida real, assim como os mundos ameríndios, é marcada por complexidades e ambivalências. Os protagonistas indígenas deste estudo assumem papéis que, sob uma lente ocidental, podem parecer contraditórios: ora engenheiros

amazônicos ou predadores da floresta, ora facilitadores do contrabando interimperial e soldados da Coroa, ora denunciantes de padres e governadores corruptos, ora xamãs revoltados ou pregadores do evangelho. O que importa não é a moralidade ocidental que se possa imputar a essas ações, mas o fato de que eles agiram e, ao agir, escreveram sua própria história. Suas escolhas e trajetórias foram moldadas pelas condições que lhes foram impostas e pelas alteridades que fundamentam suas cosmovisões. Essa multiplicidade não é uma fraqueza, mas uma expressão da força adaptativa e criativa que caracteriza sua agência histórica.

CAPÍTULO I - HISTÓRIA INDÍGENA DE LONGA DURAÇÃO: POSSIBILIDADES E PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS

Na antiguidade grega, Demócrito afirmou: "*Por convenção (nomos) existe o doce; por convenção há o quente e o frio. Mas na verdade há somente átomos e vazio*" (Demócrito, 1996, 72). [7] Essa frase antecipa um dilema que ainda hoje desafia a teoria do conhecimento: se tudo o que percebemos é mediado por convenções, é realmente possível acessarmos a realidade em sua essência? Existe, de fato, uma realidade fixa por trás das aparências, ou todo conhecimento é inevitavelmente condicionado pela "medida humana"? Essas questões, que à primeira vista parecem restritas ao domínio da filosofia, nos conduzem a uma reflexão inevitável sobre a história: afinal, se nossas percepções do cotidiano são invariavelmente moldadas por juízos particulares, seria possível haver apenas uma única forma de representar o passado? Dado que existem diferentes maneiras de nos relacionarmos com o tempo, o espaço e com as próprias fontes históricas, podemos realmente falar de uma "História" (Com H maiúsculo)? Haveria uma História Universal que subjaz às múltiplas narrativas, ou essas múltiplas histórias são autônomas e destituídas de um fundamento último, refletindo as diversas formas com que os seres humanos se relacionam e se expressam no mundo? [8]

---

[7] Como explica Thomas Fuchs (2017), desde Demócrito até Kant, conceitos como cor, sabor e som foram vistos como construções subjetivas, enquanto a consciência era entendida como um receptáculo de representações mentais, dissociadas das coisas em si. Essa perspectiva subjetivista ganhou foro de respeitabilidade científica com René Descartes em suas "Meditações Metafísicas", onde o filósofo argumentou que nossas percepções sensoriais podem ser enganosas, pois não refletem necessariamente a realidade externa de forma precisa. Para Descartes, a percepção é um processo interno da mente, onde as imagens mentais formadas podem não corresponder à realidade tal como ela é em si mesma. Essa ideia é central ao seu famoso "cogito, ergo sum" (penso, logo existo), que sugere que a única certeza absoluta é a existência do próprio pensamento. Tudo o mais, incluindo a existência do mundo externo, é suscetível de dúvida, uma vez que pode ser uma construção ou ilusão da mente. Descartes, assim, posicionou a mente como ponto de partida para o conhecimento, tornando a realidade externa algo acessível apenas por meio das percepções e cognições da mente. Esse pensamento influenciou o idealismo subsequente em filósofos como Locke, Hume, Fichte e Schopenhauer. No entanto, desde o final do século XIX, filósofos como Nietzsche se opuseram à primazia da subjetividade, argumentando que o corpo, e não apenas a mente, é essencial para a interpretação do real. Mais tarde, fenomenólogos como Martin Heidegger e Merleau-Ponty defenderam que a interpretação do mundo é condicionada pela topologia do ser, sugerindo que não existe uma única maneira de apreender a realidade, mas sim uma interpretação situacional e de herança histórica. Cf. FUCHS, Thomas**. Ecology of Brain**. The Phenomenology and biology of the embodied mind. London: Oxford Press, 2017.

[8] Desde o século XX, as pesquisas no campo da Filosofia da Mente têm revelado que tanto nossos juízos quanto nossa posição em relação ao ambiente moldam nossas perspectivas sobre os fenômenos. Isso foi evidenciado inclusive na neurociência, como ocorreu nas pesquisas de Held & Hein (1963) com animais que demonstraram que a percepção é corporificada e depende da interação física e sensorial com o ambiente. Em seus experimentos com gatinhos, ficou claro que a percepção espacial e a orientação dependem da capacidade de movimento e interação com o espaço, desafiando a ideia de que a percepção seja apenas uma construção interna da mente. Em outras palavras, não vivemos apenas de cognição, mas de nossa conexão física com o mundo ao nosso redor. Tal ideia vem sendo particularmente analisada em

No terreno de onde surgem tais reflexões, a investigação e a escrita da(s) história(s) dos povos indígenas emergem como um dos grandes dilemas e, simultaneamente, como uma das maiores oportunidades de repensarmos a teoria da história diante das crises do Antropoceno[9]. De um lado, confrontamos um problema epistemológico ao abordarmos *tradições ágrafas*[10], cujos registros históricos se fundamentam na oralidade e no acervo material – fontes que, frequentemente, encontram maior afinidade metodológica com as pesquisas em arqueologia, em etnologia e em antropologia do que com a história em si. Além disso, enfrentamos o desafio ontológico de lidarmos com estruturas de sociabilidade enraizadas em relações de reciprocidade, parentesco e ancestralidade, tanto com o ambiente quanto com os animais. Essas relações estão mormente inseridas em uma estrutura semântica de perspectiva sujeito/sujeito, mediadas por uma temporalidade mítica em evidente contraste com a *summa divisio* entre natureza e cultura, sujeito/objeto e temporalidade linear (Pardini, 2020; Assy & Rolo, 2019).[11]

Por outro lado, toda pesquisa científica deve ser conduzida dentro dos parâmetros científicos, os quais seguem regras de aplicabilidade generalizada e exigem resultados

---

certos nichos da arqueologia, sobretudo no que tange ao envolvimento das sociedades indígenas com o meio ambiente e como essa interação impacta em suas cosmovisões e estratégias societárias. Cf. Held, R., & Hein, A. Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior**. Journal of Comparative and Physiological Psychology,** 56 (5), 872, 1963.

[9] O "*Antropoceno*" é a denominação proposta para a época geológica atual, caracterizada pelo impacto significativo das atividades humanas nos sistemas naturais da Terra. O termo sugere que a influência antrópica se tornou um fator determinante na dinâmica planetária, modificando a composição atmosférica, os ciclos biogeoquímicos e os ecossistemas em uma escala sem precedentes. Segundo Lewis & Maslin (2015), a expressão foi popularizada pelo químico atmosférico holandês Paul Crutzen, laureado com o Prêmio Nobel de Química em 1995 por suas pesquisas sobre a camada de ozônio. Crutzen argumentou que as intervenções humanas—como a queima de combustíveis fósseis, o desmatamento em larga escala e a poluição industrial—provocaram alterações tão profundas que justificariam a distinção de um novo período geológico, distinto do Holoceno. A palavra "*Antropoceno*" deriva do grego *anthropos* (humano) e *kainos* (novo), enfatizando o papel central da humanidade na reconfiguração dos processos naturais do planeta. Cf. LEWIS, S. & MASLIN. M. Defining the Anthropocene. **Nature,** 519, 171–180, 2015.

[10] Apesar de tradicionalmente consideradas ágrafas no sentido sistemático da escrita, as culturas ameríndias desenvolveram formas diversas de registrar sua cultura, tanto que alguns estudiosos sugerem que havia uma escrita topográfica pré-colonial em diversas regiões da América, como na Amazônia boliviana. Cf. AGUILLERA, Emir Artin Iskenderian. **Escritura en mojos precolombino Registros en caña, piedra, cerámica, cuentos, paisajes e idioma** [online]. 2010. Disponivel em: https://www.academia.edu/10991994/2010_ESCRITURA_EN_MOJOS_PRECOLOMBINO.

[11] Adotamos o "*multinaturalismo*", como proposto por Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas Canibais*, não como uma estrutura universal compartilhada por todos os povos indígenas, mas como uma contra-invenção ao modelo ocidental sobre o qual as tradições ameríndias se estruturam. Em outras palavras, as culturas indígenas são fundamentadas em uma assimetria em relação à lógica ocidental. Como argumentam Assy & Rolo: "*O pensamento ameríndio não é simplesmente o oposto do europeu, mas seu absolutamente outro; na análise das multiplicidades indicadas pelos dualismos, percebe-se que o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos*". Cf. ASSY, B.; ROLO, R. A concretização inventiva de si a partir da perspectiva do outro: Notas a uma Antropofilosofia Decolonial em Viveiros de Castro**. Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 4, p. 2367–2398, out. 2019.

replicáveis e verificáveis, de acordo com o método cartesiano de evidência, análise, ordenação e enumeração de resultados (Köche, 2009) - critérios que muitas vezes se mostram inadequados para captar aquilo que Eduardo Viveiros de Castro chamou de "*perspectivismo indígena*" (Viveiros de Castro, 2018), ou seja, os modos próprios de subjetividade dos povos indígenas. Nesse contexto, a própria noção de uma "história indígena", em sentido estrutural, se apresenta como uma "*história-problema*"[12] para a ciência histórica, sendo esta última orientada pelos modos de ser ocidentais.

Em geral, os desafios de apreensão e reflexão sobre os passados indígenas refletem o diagnóstico de uma crise mais ampla no modelo de historiografia desenvolvido no Ocidente. Até o século XIX, nas investigações históricas realizadas nas universidades, os fatos do passado e os julgamentos contemporâneos sobre esses fatos foram frequentemente concebidos como representações de dois polos opostos: objetividade e parcialidade. Segundo Reinhart Koselleck (2006), a objetividade era atribuída aos fatos, enquanto a parcialidade era associada aos julgamentos dos historiadores. Nesse sentido, até o Iluminismo, a história foi vista como um "*espelho da vida humana*", onde o historiador deveria refletir os fatos sem deformá-los ou interpretá-los, visão expressada pela famosa metáfora da "*verdade nua e crua*". O postulado científico da imparcialidade, segundo Koselleck (2006), manteve-se ao longo do século XVIII defendido por diversos pensadores, como Fénélon, Gottsched, Bayle, Gottfried Arnold, Voltaire e Wieland, os quais argumentavam, cada um a sua forma, que a História (com H maiúsculo) deveria ser narrada "*sem embelezamentos*". E, embora essa perspectiva tenha sido criticada como um anacronismo do Iluminismo, ela persistiu no historicismo positivista de intelectuais como Leopold Von Ranke, quem, mesmo com reservas, ainda se apegava à ideia de uma história objetiva e impessoal (Koselleck, 2006; Reis, 2010).

A partir da ascensão dos estudos hermenêuticos na Europa e com a transição da *Historie* para a *Geschichte*[13] na filosofia alemã do final do século XIX, porém, a ideia de

---

[12] Refiro-me aqui ao conceito de "*histoire-problème*", abordagem da história defendida pela primeira geração da Escola dos Annales, cujo apanágio era opor-se a história narrativa. Esse conceito, associado aos historiadores da escola dos Annales como Lucien Febvre e Marc Bloch, enfatizou a análise crítica e a formulação de perguntas para explorar os processos históricos em sua totalidade. Cf. FEBVRE, Lucien. **Combats pour l'histoire.** Paris: A. Colin, 1953.

[13] Como explica Karl Lowith (1996), a palavra "*Geschichte*" em alemão, que significa "história," possui uma etimologia complexa. Ela deriva do verbo alemão "*geschehen*", que significa "acontecer" ou "ocorrer." Portanto, "*Geschichte"* pode ser entendida literalmente como "o que aconteceu" ou "os acontecimentos." A palavra reflete uma perspectiva dinâmica da história, enfatizando o processo dos eventos, ao invés de uma mera coleção de fatos. Diferente do termo latino "*história*", que se originou do grego "*ἱστορία*" (história), significando "*investigação*" ou "*conhecimento adquirido através da investigação*", "*Geschichte*" carrega em si a ideia de algo que foi "*feito*" ou "*formado*" pelos eventos e ações humanas ao longo do tempo. Essa

que a história poderia servir como um "*reflexo especular da realidade*" foi amplamente questionada (inclusive, passou-se a usar "*história*" com "*h*" minúsculo). Segundo Koselleck (2016, p. 165): "*A história moderna surgiu a partir do movimento reflexivo da história sobre seus pressupostos de ação e de conhecimento, o que deu origem a um novo conceito de "história"* [*Geschichte*]". Na apreciação do historiador, o que distinguiu a *Gestchichte* dos modelos anteriores foi o estabelecimento de um elemento reflexivo (*Aufkliirer*) de uma história em si e para si, destituída de um objeto de conhecimento. Ou seja, a história tornou-se, essencialmente, uma problematização e não uma apologia de um evento ou de um herói como um instrumento moral de organização do futuro.

Diante da crise da subjetividade moderna, uma grande leva de intelectuais como Friedrich Nietzsche, Lucien Febvre, Marc Block, Jacques Le Goff, Walter Benjamin, Hayden White, Michel Foucault, dentre outros, destacaram que, na prática da pesquisa histórica, a distinção entre objetividade e parcialidade revela-se ilusória, uma vez que os próprios "*fatos históricos"* são moldados pelos julgamentos interpretativos dos historiadores dentro de contextos históricos específicos (Burke, 2011; Reis, 2010). Em outras palavras, os eventos históricos não geram dados objetivos independentes, mas são construções interpretativas que dependem do contexto e do método com os quais são analisados.

Como bem resumiu Frank Ankersmit (2012), em todos os modos de representação do passado algo está ausente, de modo que seria muita pretensão supor que a historiografia é capaz de apreender a *totalidade* de um mundo. Fazer história é, essencialmente, um ato de interpretação, no qual algo é capturado e algo inevitavelmente escapa. "*Como corolário, tanto historiadores quanto filósofos da história estiveram frequentemente conscientes de que havia alguma coisa peculiarmente problemática sobre sua disciplina (...) o que eles chamaram de inerradicável subjetividade do historiador*" (Ankersmit, 2012, p. 38). Ao ver de Ankersmit (2012), embora os historiadores contemporâneos tenham reconhecido as consequências da dificuldade de se expulsar o sujeito do conhecimento da ordem social, eles raramente abordaram o problema em sua raiz. Assim, tornou-se cada vez mais consensual que a suspensão total da subjetividade do pesquisador é uma tentativa inviável. No entanto, isso não deve nos impedir de refletir

---

etimologia também sugere que a história não é algo fixo ou estático, mas algo que está em constante movimento, moldado por forças e acontecimentos que continuam a influenciar o presente. Assim, a palavra "*Geschichte*" capta a essência da história como um processo contínuo de desenvolvimento e transformação. Cf. LÖWITH, Karl. **Geschichte und historisches Bewußtsein**. JB Metzler, Berlim, Heidelberg, 1966.

sobre o problema; a questão é, portanto, desenvolvermos um método adequado às particularidades da historicidade que buscamos compreender.

Como, então, poderíamos acessar a historicidade dos povos indígenas? Será que nós, historiadores não-indígenas, somos insuficientes para compreender mundos que escapam de nossa metafísica? Para iniciarmos esta tese, é necessário afirmar que consideramos possível refletir, analisar e escrever sobre a história indígena, desde que nos afastemos da antiga concepção de "*Historie*" e de sua pretensão de ser "*Magistra Vitae*".[14] A ideia romântica de indígenas como "*eternos guardiões da floresta*", a busca por "*heróis indígenas*" em constante revolta contra os invasores europeus, a tentativa de se evitar abordar rituais e práticas consideradas violentas ou imorais segundo a perspectiva ocidental,[15] a noção de que "*os indígenas não formaram grandes civilizações*" por não

[14] No estudo *Historia Magistra Vitae: Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento*, Koselleck discute a persistência do conceito de "*história*" e da expressão "*historia magistra vitae*" (a história é a mestra da vida) até o século XVIII, mesmo diante das transformações modernas. Segundo o autor, a expressão influenciou significativamente a forma como os historiadores entenderam e produziram seus trabalhos. Como exemplo, o texto menciona os intelectuais Montaigne e Bodin, dois contemporâneos que usaram a história de maneiras opostas: Montaigne via nela uma forma de questionar generalizações, enquanto Bodin a usava para encontrar regras gerais. Cf. KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição Semantica aos Tempos Históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

[15] O "*canibalismo*" e o "*infanticídio*" permanecem como temas delicados e controversos nas pesquisas da história indígena, o que explica por que muitos etno-historiadores tendem a evitá-los, considerando o complexo debate moral, jurídico e sensacionalista que suscitam entre os não-indígenas. Embora atualmente sejam práticas raras, com pouca incidência nas etnografias dos séculos XX e XXI, registros de infanticídio aparecem em etnografias mais antigas, especialmente em comunidades amazônicas. A análise desses registros, no entanto, deve ser feita sem os moralismos e dogmatismos ocidentais. Um exemplo relevante é o estudo de Fernando Santos-Granero. No artigo Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira, Santos-Granero (2011) explora como as concepções indígenas amazônicas de "*pessoa" e "humanidade*" diferem das ocidentais. Nas sociedades ocidentais, segundo o autor, as noções de pessoa e humanidade são geralmente vistas como inseparáveis; já nas ontologias ameríndias, essas condições são independentes. Para os indígenas amazônicos, todos os seres vivos podem ser "pessoas", mas a "humanidade" é uma qualidade específica de certos seres, chamados "*pessoas de verdade*". Cf. SANTOS-GRANERO, F. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. **Mana,** v. 17, n. 1, p. 131–159, abr. 2011.

Apesar da importância de refletir sobre tais práticas para uma melhor compreensão das ontologias ameríndias, elas se tornam politicamente perigosas na atualidade, considerando a constante tensão entre os povos indígenas e o regime ocidental. Um exemplo disso é o Projeto de Lei 1057, apresentado ao Congresso Federal em maio de 2007 pelo deputado Henrique Afonso. Conhecida como Lei Muwaji, a proposta homenageia uma indígena Suruwaha que supostamente se recusou a matar sua filha Iganani, portadora de paralisia cerebral, e busca criminalizar o infanticídio indígena, embora sua redação seja suficientemente genérica para criminalizar outras práticas culturais indígenas. Sobre essa proposta, João Pacheco de Oliveira (2009) argumentou que a campanha liderada pela ATINI e pelo Projeto de Lei Muwaji não são realmente "pró-vida", mas sim uma tentativa de criminalizar as comunidades indígenas, retratando-as como irracionais e perversas. O antropólogo destacou, ainda, que o infanticídio indígena é raro e, quando ocorre, é uma resposta a circunstâncias extremas que afetam a criança, sua família e sua comunidade. Pacheco de Oliveira (2009) também criticou a proposta de retirar a guarda das crianças indígenas dos pais e colocá-las sob a proteção do Estado, uma vez que o Estado. Ele afirma ainda que a Declaração Universal dos Direitos Humanos não deve ser usada como um instrumento para afirmar a superioridade moral de grupos favorecidos sobre os marginalizados. Cf. PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Infanticídio entre as**

terem um modelo urbano ou estatizado, ou a visão dogmática de que a cultura indígena é "*estática e incapaz de transformação frente ao contato externo*" (o que supostamente teria resultado em aculturação ou coisa similar), refletem uma dependência persistente das idealizações ocidentais de uma história moral e universal (Santos-Granero, 2011; Pacheco de Oliveira, 2009).[16] Esses enfoques revelam uma postura limitada pelos condicionantes metafísica ocidental, que ainda impregna o pensamento de historiadores, ao invés de uma análise verdadeiramente crítica e descolonizada das historicidades indígenas.

Da mesma forma, é crucial reconhecer que o termo "*historiografia*" não captura plenamente a complexidade do passado indígena nas Américas, o qual foi registrado de maneiras diversas—na paisagem, na oralidade, na cultura material, entre outras—além do registro escrito. Assim, acreditamos ser mais apropriado adotarmos uma perspectiva '*historiológica*"[17], como a defendida pelo campo[18] da Etno-história, a qual integra as múltiplas formas de registro e entendimento do passado indígena, não se restringindo ao que foi documentado em papel. Essa abordagem, ao nosso ver, expande consideravelmente os horizontes da investigação histórica, geralmente centrada apenas nos impactos da colonização europeia sobre a história ameríndia.

Um argumento que atravessa essa tese é que, no caso dos povos indígenas, cujas identidades étnicas são moldadas ao longo de séculos por fatores como língua, cosmologias e ambiente, as análises de curto prazo frequentemente falham em capturar a

---

populações indígenas. Campanha humanitária ou renovação de preconceito?" Disponível em: http://www.abant.org.br. Acesso em setembro de 2024.

[16] Isso ocorre - e com muita incidência - na História Afro-diaspórica. É interessante reflexionarmos as dificuldades que os historiadores dessa área tem em relação a questão da agência africana, a qual diz respeito à capacidade dos povos africanos de agir e influenciar as dinâmicas do período colonial, ao invés de serem apenas objetos passivos das ações dos europeus. Isso inclui não apenas a análise de como esses povos resistiram à escravidão e como participaram de processos de criação de identidades e culturas afro-atlânticas, mas também sobre como os africanos moldaram as condições de seu próprio engajamento no comércio transatlântico de escravos. Infelizmente, muitas pesquisas sobre essa temática acabam servindo de arsenal para discursos racistas e reacionários que buscam diminuir a violência europeia no processo colonial, o que justifica certo "moralismo" em relação a essas temáticas. Cf. FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. "'O quarto mundo': as sociedades indígenas do Atlântico e do continente americano". In:_____. **1492: o ano em que o mundo começou.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 324-367.

[17] Etno-Historiologia também seria apropriado, como bem apontou Viveiros **de** Castro (1993, p. 25) na clássica introdução de *História dos índios no Brasil* de Manuela Carneiro da Cunha. Comumente, define-se "historiologia" como filosofia da história, enquanto a historiografia seria a ciência da história. No entanto, essa distinção parece ser cabível apenas entre povos centrados no registro gráfico. De modo que abordar uma "historiologia" indígena parece-nos mais conveniente, além do fato do termo ter surgido justamente na crise do cientificismo histórico no século XIX, o que proporcionou uma história reflexiva. MEGILL, Allan. Historiologia/filosofia da escrita histórica. *In*: MALERBA, Jurandir. **História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica.** Petrópolis: Vozes, 2016.

[18] Na última sessão deste capítulo, debateremos sobre a questão da Etno-história ser um campo ou método.

essência ancestral dessas culturas, que é dinâmica, não-linear e circunscrita radicalmente no ambiente e no parentesco, sendo a história de longa duração (*longue dureé*) a abordagem mais adequada. A nosso ver, as abordagens que se concentram em recortes temáticos e temporais curtos tendem a negligenciar continuidades e rupturas cujos dados não estão presentes na documentação colonial, nem em etnografias recentes, mas que são encontrados em evidências arqueológicas e geográficas. Deste modo, para fundamentarmos nossa hipótese, realizaremos o estudo de caso de uma região amazônica boliviana chamada Llanos de Moxos.

Especificamente no que tange aos povos indígenas de Moxos, povos da Amazônia boliviana, foco desta tese, uma análise limitada ao período de contato com os espanhóis não nos permitiria compreender, por exemplo, a relação antropogênica com a paisagem amazônica, a alternância entre os ciclos de centralidade política e aldeamentos, e as diferenciações pré-coloniais que persistiram entre os diversos grupos do oriente boliviano, mesmo após a criação das reduções jesuíticas e a imposição de uma língua comum. Para apreendermos a história indígena de Moxos, portanto, acreditamos ser fundamental expandirmos nossas concepções de tempo e espaço, incorporando as orientações que embasam as próprias ontologias indígenas, como as relações de parentesco, o tempo mítico e as estruturas cosmológicas do ambiente. Se a ancestralidade é o alicerce das identidades étnicas e o ambiente é um elemento ativo e regulador do horizonte de expectativa dos povos indígenas, o passado deve ser entendido como uma trama de eventos entrelaçados em múltiplas direções, com o espaço atuando como um agente dinâmico em constante interação com as coletividades indígenas, o que abordaremos na perspectiva do conceito de "*fractalidade*" (Luciani, 2001; Nunes; 2021). Retornaremos nessa questão nas próximas seções.

Embora haja um risco inerente de generalização ao não nos concentrarmos em períodos ou grupos específicos, a proposta visa explorar questões que transcendem a factualidade e a subjetividade moderna. Aceitando esse risco, buscamos promover uma reflexão epistemológica sobre os modos de ser indígenas, que não se restringem ao sujeito singular, são receptivos ao ambiente e se baseiam em uma ancestralidade coletiva reafirmada em uma reiterada manutenção das diferenciações étnicas, o que é evidenciado tantos nas evidências agroarqueológicas como em etnografias recentes, no caso de Llanos de Moxos. Desse modo, ao adotarmos a Longa Duração como método de análise dessa espacialidade, pretendemos oferecer novas perspectivas sobre a própria teoria da história,

proporcionando uma compreensão crítica aos próprios pressupostos que orientam a metafísica vigente.

1.1. A CRISE DA HISTÓRIA

Entre os séculos XVII e XIX, a historiografia ocidental passou por profundas transformações que redefiniram tanto sua prática quanto sua compreensão. Esse período foi marcado pela crítica ao pensamento medieval e pelo surgimento de novos paradigmas, como a matematização da natureza, o idealismo hegeliano, o positivismo lógico, o historicismo alemão e o giro linguístico da filosofia, movimentos que deixaram uma marca indelével nas humanidades (Ankersmit, 2012; Reis, 2010). Em geral, como elucidou Reis (2010), a modernidade trouxe uma nova forma de entender o tempo e o espaço diante da matematização das entidades naturais, as quais foram gradativamente subordinadas pela dedução lógica. De Galileu Galilei à René Descartes, os avanços nas ciências naturais romperam com o transcendentalismo do período medieval, de modo que a teoria do conhecimento produzida na Europa se fragmentou em valores imanentes sob a égide da razão e da pesquisa empírica. Nesse contexto, como observou Max Weber (2002), o espírito capitalista, frequentemente associado à burguesia, emergiu como uma força moderna, caracterizado por um "*desencantamento com o sagrado*" e pela emergência das abordagens seculares que estabeleceram uma sensível tensão entre o homem e a especulação metafísica (Weber, 2002; Reis, 2010).[19]

Na França, o Iluminismo e os movimentos revolucionários contra o absolutismo introduziram ao longo do século XVIII a ideia de "*progresso histórico*" e exemplificaram a possibilidade de que a História poderia servir como um movimento de realização da razão através da ideia de revolução (Hobsbawn, 1977). Nesse contexto, a História (ainda

[19] A partir dessas considerações Weber elaborou o famoso conceito de "*desencantamento de mundo*" (*Entzauberung der Welt*) em *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* e nos *Ensaios de Sociologia*. O conceito se refere ao processo de desmagificação e racionalização das explicações e práticas humanas. Ele não implica uma perda emocional, como desapontamento ou desilusão, mas sim a superação da visão mágica e encantada do mundo. No pensamento de Weber, o desencantamento do mundo representa um fenômeno multifacetado, podendo significar tanto desmagificação quanto perda de sentido, dependendo do contexto. É uma característica central da modernidade, na qual as explicações mágicas e espirituais cedem espaço à racionalidade científica e às estruturas burocráticas. Segundo Cardoso (2014, p. 118): "*O resultado da racionalização, na sociedade moderna, levou as estruturas metafísicas para o reino do irracional, elas que antes tão cuidadosamente habitavam a realidade humana. O espírito racional cria uma autonomia das esferas da vida, de forma que os conjuntos das atividades sociais se libertam do domínio das tradições ou daquilo que se entendia como sagrado, transcendente, para se definirem em função de uma lógica própria onde impera a eficiência e o cálculo*". Cf. CARDOSO, Matêus Ramos. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. **Revista EDUC – Faculdade de Duque de Caxias**, v. 1, n. 2, p. 106, jul./dez. 2014.

com “H” maiúsculo) começou a ser propagada pelos iluministas como uma disciplina capaz de oferecer conhecimento útil para a transformação da sociedade vigente, refletindo a crença no poder do domínio humano sobre o passado como um instrumento teleológico e político. Foi nesse bojo “*esperançoso*” que Montesquieu interpretou a História não mais como a realização de um plano divino, mas como o resultado das ações humanas e das leis naturais, o que resultou na obra *O Espírito das Leis* de 1748. Nessa obra, Montesquieu (2000) argumentou que as instituições políticas e sociais são moldadas por fatores geográficos e culturais e, em sua crítica à Rousseau, quem supostamente era avesso a historiografia, Montesquieu argumentou que, para se falar do direito positivo dos governos estabelecidos, era necessário dedicar-se ao estudo da história do direito político para a possibilidade de organizá-lo. Ou seja, a História deveria servir como “*guia”* para a formação política de novos mundos ideais.

Nesse mesmo período, na Alemanha, os estudos de Hegel compartilharam com os iluministas franceses a crença na razão como uma força fundamental para o progresso da humanidade. No entanto, Hegel integrou as ideias ilustradas a uma base filosófica idealista, de modo que, para o filósofo, a História não deveria ser compreendida meramente como uma sequência de eventos contingentes que levam ao esclarecimento empírico, como pressupunham os iluministas, mas como o próprio “*desdobramento da razão no tempo*”, um desenvolvimento orientado para um objetivo final: a realização do Espírito Absoluto (*der Absolute Geist*). Em *A Fenomenologia do Espírito*, Hegel antecipou a concepção de uma História na perspectiva de uma “*totalidade*”, isto é, como uma grande estrutura que expressava a significatividade racional de uma época. De modo que, segundo Hegel, para se captar essa totalidade, o historiador deveria refletir a dialética entre o espírito do tempo e a objetividade histórica de um evento singular (Hegel, 1992; Mattos, 2015)[20].

Apesar de antecipar um conceito central para a historiografia crítica do século XX, como a noção de "*história total*", Hegel manteve uma perspectiva conservadora sobre a História: ele a via como um movimento progressivo em direção a um estágio final de

[20] Hegel compreendeu a História como um movimento dialético, no qual uma tese (ideia ou estado inicial) é confrontada por sua antítese (seu oposto ou contradição), culminando em uma síntese (uma resolução que incorpora aspectos de ambos). Esse processo se repetiria ao longo do tempo, impulsionando o desenvolvimento do Espírito em direção à sua realização plena. Nesse contexto, a célebre afirmação de Hegel de que "a razão governa o mundo" reflete sua visão de que a História é o campo onde a razão confronta a irracionalidade, resultando no progresso moral e espiritual da humanidade. Cf..MATTOS, Delmo. Razão e historicidade em Hegel. **Revista Expedições:Teoria & Historiografia**, V. 6, N.2, Agosto -Dezembro de 2015.

desenvolvimento, no qual a autoconsciência e a liberdade seriam plenamente realizadas, permitindo ao Espírito (a consciência social) alcançar sua forma mais elevada. Para Hegel, a História era um processo universal de desenvolvimento da liberdade, no qual diferentes épocas e civilizações, mesmo com suas variadas formas de atuação, representavam etapas de um único processo universal. Em outras palavras, Hegel ainda estava preso à ideia teleológica da História, um pensamento característico de sua época, que concebia a evolução histórica como um caminho predeterminado rumo a um fim específico (Hegel, 1992; Mattos, 2015).

Em todo caso, a visão hegeliana influenciou profundamente uma geração de intelectuais críticos da burguesia europeia, dentre os quais o alemão Karl Marx, que adaptou a dialética de Hegel para desenvolver sua própria teoria: o materialismo-histórico. Não obstante, Marx rejeitou a perspectiva idealista de Hegel, estipulando que, em verdade, as ideias e as superestruturas (como a política, a religião e a cultura) são apenas reflexos das condições materiais, particularmente das relações de produção. Ou seja, não é a consciência (nos termos de Hegel, o "*Espírito"*) que determina a vida fática, mas sim a vida material que determina a consciência. José Carlos Reis (2010) observa que Marx "*virou de cabeça para baixo a dialética hegeliana*", substituindo o desenvolvimento do Espírito pelo desenvolvimento das forças produtivas materiais e das relações de produção. Nesse sentido, Marx & Engels argumentaram na obra *A Ideologia Alemã*, de 1846, que a História, ainda no sentido universal hegeliano, é essencialmente a história da luta de classes, onde cada etapa histórica é definida pela relação de dominação entre diferentes classes sociais, como senhores feudais e servos, ou burgueses e proletários. Essas lutas resultam, segundo os autores, em transformações sociais que levam à criação de novas formas de organização econômica e social. Para Marx & Engels (2007), portanto, a História não segue uma lógica espiritual ou teleológica, apesar de ser universal; mas é um processo maior de mudanças impulsionado por contradições do campo imanente.

É importante destacar que, no mesmo contexto em que Marx & Engels publicavam suas teorias, outra corrente significativa emergiu na França pós-revolução: o positivismo. Em resposta ao "*caos social"* e à crítica à modernidade desencadeada desde 1789, Auguste Comte[21] e seus seguidores procuraram enfrentar a crise moral e

[21] Apesar de ser seu principal expoente, o positivismo não surgiu no século XIX com Augusto Comte. Segundo Medeiros (2011), as raízes do positivismo podem ser encontradas no empirismo, já na antiguidade. Mas as bases concretas e sistematizadas dele estão, seguramente, nos séculos XVI, XVII e XVIII, com

epistemológica com ideias que promoviam a manutenção da ordem social através de uma abordagem imanente da realidade. Ao contrário de Marx & Engels que defendiam a revolução do proletariado como etapa final rumo ao comunismo (um modelo ideal de sociedade, ao ver desses intelectuais), os positivistas franceses como Saint-Simon, Durkheim e o próprio Comte, revisitaram conceitos conservadores para adaptá-los aos interesses da sociedade capitalista a fim de se atingir um patamar supostamente mais sofisticado dessa sociedade, que seria o "*estágio positivo*" (Quintaneiro, 2003). De forma geral, o positivismo defendia que o verdadeiro conhecimento deveria estar fundamentado em provas empíricas, não em especulações metafísicas, para o ordenamento correto de uma "*sociedade saudável*", buscando-se estabelecer o que foi denominado de "*Física Social*". Para tanto, Comte introduziu a "*Lei dos Três Estados"* na obra *Curso de Filosofia Positiva* de 1830, o qual descrevia a evolução do conhecimento humano em três fases: o *estado teológico*, onde os fenômenos são explicados por agentes sobrenaturais; o *estado metafísico*, onde esses agentes são substituídos por forças abstratas; e o *estado positivo*, onde se buscaria entender as leis e relações naturais sem tentar descobrir origens ou destinos absolutos. Para a transição dessas fases, Comte estruturou seu pensamento em três temas principais: uma filosofia da história para justificar a supremacia do pensamento positivo, uma fundamentação e classificação das ciências baseada nesse pensamento, e uma sociologia para orientar a reforma prática das instituições (Medeiros, 2011).

A abordagem positivista teve um impacto significativo na historiografia, dando origem a uma forma radical de historicismo. Pensadores como o alemão Leopold von Ranke procuraram entender a História de maneira mais científica, sistemática e modelar, contrastando com o historicismo idealista e dialético predominante em outras correntes acadêmicas, como a hegeliano-marxista. Embora Ranke não tenha adotado o materialismo histórico de Marx, suas abordagens foram moldadas pela necessidade de responder às críticas e alternativas propostas por Marx. Nesse sentido, Ranke buscou tornar científico o tratamento dos eventos históricos ao tentar reconhecer uma conexão entre os acontecimentos históricos, traçar a sequência dos grandes eventos que supostamente "*entrelaçam as nações e controlam seus destinos*", e investigar a vida da humanidade e as peculiaridades das nações proeminentes a partir de uma "*investigação*

Bacon, Descartes, Hobbes e Hume. Emerge como uma reação à filosofia especulativa, especialmente a representada pelo idealismo clássico alemão (Kant e Hegel), que imperava no pensamento europeu da época de Comte. Essa filosofia se colocou no extremo oposto da especulação pura, exaltando, sobretudo, os fatos. Cf. MEDEIROS, Simone. Bases Epistemológicas do positivismo e do materialismo dialético: Notas para Reflexão. **Itinerarius Reflectionis,** Goiânia, v. 6, n. 2, 2011.

crítica" e uma "*síntese inteligente*" (Ranke, 2002). Para Ranke, assim como para Comte, a História precisava extrair das ciências naturais os seus métodos de análise, estabelecendo "(...) *o lócus metódico como base de sua análise tinham a certeza da construção de um saber objetivo e acima de tudo científico*" (Ranke, 2002, p. 09). No entanto, como bem observa o historiador Rodrigo Santos de Oliveira, o passar das décadas demonstrou que *"[...] a objetividade, erroneamente "roubada" das Ciências exatas e naturais, deixava muitas lacunas e erros, que foram se tornando mais do que evidentes*" (Oliveira, 2014, p. 363).

O historicismo de base cientificista avançou de Ranke com historiador Johann Gustav Droysen, quem buscou separar a história da filosofia. Como explicitou Pedro Spinola Caldas (2006), Droysen compartilhava uma certa afinidade com Hegel, especialmente na ênfase de Hegel de compreender a filosofia como uma "*ciência do espírito*" que se "*sustenta*" e se "*autoalimenta*" sem necessidade de outras ciências. Droysen, em sentido similar a Hegel, portanto, procurou estruturar a autonomia do pensamento histórico, mas enfrentou um dilema: como considerar a historiografia uma ciência autônoma se ela não é filosofia? E como ele poderia construir a "*Historik*" (sua teoria da história) como uma ciência filosófica do espírito enquanto dispensava a filosofia como base? Segundo Caldas (2006), a questão central no pensamento de Droysen foi a noção de "*totalidade relativa"* que buscou estabelecer critérios próprios para a historiografia, distantes da filosofia, mas enfrentando o desafio de se emancipar da filosofia enquanto buscava uma base sólida para sua autonomia teórica. Embora sua proposta de entender o objeto histórico não apenas como uma evidência empírica isolada, mas como uma apreensão subjetiva que busca a totalidade relativa da experiência histórica tenha influenciado historiadores dos Annales no século XX, Droysen não conseguiu superar o que chamou de "*simples erudição acumulativa*" sem fornecer uma alternativa clara que integrasse efetivamente a totalidade e a contextualização necessárias para uma compreensão completa da história.

Curiosamente, enquanto Droysen buscava afastar o espírito "filosófico" da historiografia, foi justamente no campo da filosofia que a História ganhou um novo contorno. Na segunda metade do século XIX, a crise do historicismo foi levada às últimas consequências pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Em 1874, Nietzsche publicou o ensaio *Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida*, que ilustrou a crise do historicismo ao criticar o idealismo alemão e a noção de "verdade objetiva". Em geral, Nietzsche desafiou a visão tradicional da História (com H maiúsculo) como um passado

fixo e a ideia de progresso linear ou teleológico; em seu ensaio e em outros trabalhos posteriores, Nietzsche argumentou que a história é uma construção humana, moldada por valores, moralidade e poder, e que o conceito de "verdade" é, na realidade, uma expressão de forças imanentes e interesses específicos, o que ficou conhecido mais tarde como teoria do "*perspectivismo*".[22] Para Nietzsche, a "*verdade*" é uma construção mais dependente da capacidade humana de transformar metáforas intuitivas em esquemas do que uma "*revelação direta*" da realidade imediata (Nietzsche, 2017).

O perspectivismo de Nietzsche e sua proposta de transvaloração de todos os valores exerceram uma influência decisiva sobre diversos movimentos intelectuais dos séculos XIX e XX. Sua crítica à modernidade, ancorada no conceito da "*Morte de Deus*"[23], desestabilizou os fundamentos metafísicos do pensamento ocidental e abriu caminho para novas formas de compreender a realidade, a verdade e os valores. Um de seus desdobramentos mais significativos ocorreu no chamado *giro linguístico* (*linguistic*

[22] Acredito que conceito de "*perspectivismo*" é particularmente relevante para a crise da historiografia e para o debate em torno de uma historiologia indígena. Afinal, pensar em perspectivas é precisamente o que tem sido explorado na antropologia com a emergência das discussões sobre ontologias e subjetividades não-ocidentais. No entanto, abordá-lo a partir de Nietzsche desviaria o foco de nossa investigação. É essencial destacar que o perspectivismo nietzschiano sustenta a ideia de que todo conhecimento é necessariamente condicionado por uma perspectiva, o que significa que não há um acesso direto e objetivo à realidade, mas apenas interpretações determinadas por distintos pontos de vista. Conforme argumenta Thiago Mota (2010, p. 213-214), a célebre afirmação de Nietzsche—"*não há fatos, apenas interpretações*"—expressa essa concepção, sugerindo que o mundo não possui uma estrutura fixa e independente do observador, mas se manifesta conforme as relações de força e os valores subjacentes a cada interpretação. Esse conceito representa um desafio à noção tradicional de teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*), pois Nietzsche não formula uma epistemologia sistemática, mas sim uma crítica incisiva às pretensões absolutistas da metafísica e da ciência moderna. Seu perspectivismo não se restringe ao domínio do conhecimento, estendendo-se à moralidade e à cultura, ao questionar a universalidade dos juízos éticos e epistemológicos. Embora amplamente associado a Nietzsche, o conceito possui antecedentes na história da filosofia, como na teoria das mônadas de Leibniz e na filosofia transcendental de Kant, diferenciando-se dessas abordagens ao rejeitar qualquer possibilidade de uma perspectiva última ou privilegiada. No aforismo "*Nosso novo 'infinito'*", Nietzsche ressalta a impossibilidade de reduzir o mundo a uma única interpretação, enfatizando a irredutível pluralidade de sentidos. Assim, o perspectivismo nietzschiano não apenas desestabiliza a busca por uma verdade absoluta, mas reafirma o caráter dinâmico e múltiplo da realidade, tornando-se uma posição fundamental para os debates contemporâneos sobre conhecimento, linguagem e ética. Cf. MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 27, p. 213-230, 2010.

[23] A crítica de Nietzsche à modernidade é profundamente marcada pelo conceito da "*Morte de Deus*", que ele explora principalmente em sua obra *A Gaia Ciência* (1882). Para Nietzsche, a morte de Deus não é apenas uma metáfora sobre a morte de uma figura religiosa, mas uma reflexão sobre o colapso das certezas metafísicas e religiosas que sustentaram a moralidade e a visão de mundo ocidentais por séculos. Ele argumenta que, com o enfraquecimento da fé em uma verdade absoluta e transcendental, os valores tradicionais de bem e mal também são questionados, levando à necessidade de uma nova fundamentação para a moralidade e para o significado da vida. Nesse contexto, segundo Scarlet Marton (2012), Nietzsche vê a modernidade como uma era de desorientação e perda de sentido, onde os indivíduos precisam criar seus próprios valores e significado, em um processo que ele chama de "*transvaloração de todos os valores*" (Nietzsche, [1882] 2010). Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

turn), movimento filosófico do século XX que enfatizou o papel constitutivo da linguagem na construção das percepções e interpretações do mundo. No âmbito da historiografia, essa inflexão foi particularmente desenvolvida por Hayden White, que, em *Meta-história*, explorou como a narrativa histórica é moldada por tropos linguísticos, destacando o caráter interpretativo e literário da escrita da história—a concepção de que o discurso historiográfico não é uma simples representação objetiva do passado, mas uma construção permeada por esquemas narrativos e estruturas retóricas (White, 2001; Reis, 2010).

É importante destacar que a "*crise da história*", ou mais, especificamente, a "*crise do historicismo"*, não apenas impulsionou o surgimento de novas abordagens históricas, mas também estimulou o desenvolvimento de outras ciências e métodos, como a Etnografia, que se baseava no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Na primeira metade do século XX, Lévi-Strauss argumentou que os eventos históricos não possuem um significado intrínseco isolado, mas devem ser compreendidos dentro do contexto cultural e social em que estão inseridos. Nesse sentido, ele criticou a História por sua suposta limitação ao tratar de povos fora do escopo ocidental, defendendo que os antropólogos deveriam "*abandonar a História em favor da etnografia*" (Lévi-Strauss, 1958), que seria mais capaz de revelar as estruturas subjacentes que organizam a vida social e cultural das comunidades estudadas (Reis, 2008). Além da etnografia, o surgimento de novas disciplinas, como sociologia, psicologia e antropologia social e cultural, desafiou o domínio da História sobre o estudo da condição humana, forçando os historiadores a repensarem suas metodologias e a incorporarem contribuições teóricas e empíricas das áreas emergentes, o que se refletiu em uma maior interdisciplinaridade, como veremos a seguir.

1.1.1. Os *Annales* e a História-Problema

Como visto, entre os séculos XVII e XX, a historiografia ocidental passou por profundas transformações que redefiniram tanto sua prática quanto sua compreensão. É no referido contexto de redefinições do fazer histórico que duas figuras de destaque emergiram no debate intelectual do século XX: tratou-se dos historiadores franceses Marc Bloch e Lucien Febvre, os quais, no auge da crise historiográfica, em 1929, fundaram a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*. O folhetim se tornou, mais tarde, a base para um movimento amplamente conhecido como "*Escola dos Annales"*, um projeto

intelectual de forte envergadura que propôs uma nova orientação para a pesquisa histórica, rejeitando a ênfase excessiva nos eventos políticos em favor de uma análise das estruturas sociais, econômicas e culturais que definem as sociedades ao longo do tempo. Essa abordagem representou uma ruptura com a tendência diplomática que dominava o campo historiográfico francês, e marcou o início de uma nova era na historiografia ocidental, onde a história passou a ser vista como uma ciência social interligada com outras disciplinas, capaz de oferecer uma compreensão mais holística da experiência humana (Reis, 2010; Barros, 2012, Burke, 2011).

A abordagem interdisciplinar dos Annales foi uma resposta à fragmentação das ciências humanas, uma tentativa de superar as limitações do método histórico tradicional, sobretudo o historicista-positivista, que, segundo os fundadores, "*falhava em capturar a totalidade da experiencia humana*" ao focar-se demasiadamente nos eventos de curta duração e de cunho político/panfletário (Barros, 2012, Burke, 2011). Nesse sentido, a ideia de uma "*história total*" tornou-se um conceito central dos *Annales,* desafiando a visão tradicional que priorizava cronologias curtas. Esse conceito, totalidade, não era inédito, afinal já havia sido abordado anteriormente, tanto por Hegel quanto por Droysen (Barros, 2012, p. 306). O diferencial dos *Annales*, porém, foi a ênfase interdisciplinar sobre o estudo da história, em termos de estruturas e processos mais amplos, que incluíam aspectos sociais, econômicos e culturais, sem uma pretensão teleológica. Desse modo, os *Annales* enfatizaram o estudo das "mentalidades" das formas de organização que moldam e influenciam a vida social por gerações, como padrões econômicos, climáticos e sociais, buscando compreender as continuidades e transformações ao longo do tempo.

Desde o século XVIII, a validade da factualidade na historiografia foi questionada e a perspectiva de uma estrutura e de uma totalidade surgiu nos debates intelectuais, fortalecendo a necessidade epistemológica de se superar uma história de "*quinquilharias eventuais*" em favor de uma "*história-problema"* (Barros, 2012; Burke, 2011). Diferentemente de Karl Marx, que baseou-se em um antagonismo fixo de longa temporalidade, *a luta de classes*, e de Friedrich Nietzsche, que enfatizou a busca por indivíduos e eventos excepcionais como "*pontes sobre a torrente selvagem do devir*", os historiadores dos *Annales*, atentos às "*vítimas esquecidas*" e aos "*personagens à margem da sociedade*", promoveram uma reavaliação radical da concepção de tempo e sujeito na historiografia, introduzindo a ideia de uma temporalidade multifacetada e relativa, que permitiu à história explorar temas antes restritos à antropologia e à etnologia. Desse modo, em vez de verem o tempo como uma linha reta e uniforme rumo ao progresso, os

Annales destacaram a complexidade e a multiplicidade das temporalidades que coexistem e interagem na experiência histórica. Essa abordagem - mais elástica - possibilitou a inclusão de novas perspectivas na historiografia ocidental, tornando visíveis outros sujeitos, ambientes e formas de temporalização, como, por exemplo, as perspectivas indígenas (Burke, 2011). A abordagem também marcou o início de uma nova era na historiografia ocidental, onde a história passou a ser vista como uma ciência social interligada com outras disciplinas, capaz de oferecer uma compreensão mais holística da experiência humana (Dosse, 2003; Reis, 2010; Barros, 2012, Burke, 2011). Como bem sintetizou Peter Burke:

> As idéias diretrizes da revista, que criou e excitou entusiasmo em muitos leitores, na França e no exterior, podem ser sumariadas brevemente. Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a lingüística, a antropologia social, e tantas outras. Como dizia Febvre, com o seu característico uso do imperativo: "Historiadores, sejam geógrafos. Sejam juristas, também, e sociólogos, e psicólogos" (Burke, 2011, p. 07).

Foi nesse contexto que Lucien Febvre, em sua obra *O Franco-Condado*, publicada em 1912, propôs uma nova abordagem historiográfica, ao destacar a importância de entender a cultura não apenas como um domínio restrito à elite intelectual ou a uma estética específica, mas como uma experiência vivida por toda a população. Segundo Febvre, a cultura deveria ser vista como um fenômeno abrangente, permeando todos os aspectos da vida cotidiana e exercendo uma profunda influência no desenvolvimento das sociedades (Dosse, 2003; Burke, 2011). Essa perspectiva ampliava a compreensão da cultura, atribuindo-lhe um papel central nas dinâmicas sociais e na formação das identidades coletivas. De maneira semelhante, Marc Bloch desenvolveu uma historiografia interdisciplinar, que não se limitava às fontes tradicionais, mas incorporava também a sociologia, a psicologia coletiva e até os estudos literários. Em sua obra mais famosa, *Os Reis Taumaturgos* (1924), Bloch utilizou a história comparada para examinar a crença de que diferentes monarcas europeus possuíam um poder curativo, capaz de sanar doenças por meio do toque. Essa abordagem permitiu-lhe ir além da história nacional, revelando que práticas e crenças semelhantes emergiam em contextos distintos. Assim, tanto Febvre quanto Bloch desempenharam papéis cruciais no desenvolvimento

da *História das Mentalidades,* ao explorar como as crenças, os mitos e as representações da realidade influenciavam as ações e decisões das pessoas ao longo das épocas. Ambos enfatizaram a ideia de uma "*História total*", que buscaria integrar todos os aspectos da sociedade, sem se restringir à política ou aos eventos isolados.[24]

Ao rejeitarem a concepção de "*tempo linear e absoluto"*, Bloch e Febvre inauguraram uma compreensão mais dinâmica e interconectada dos eventos históricos. Eles passaram a compreender o tempo como uma rede complexa de interações que se manifestam em diferentes escalas e ritmos. Essa abordagem permitiu aos historiadores analisarem como diversas temporalidades — como o tempo imediato dos eventos, o tempo médio das conjunturas e o tempo longo das estruturas — interagem e moldam a evolução histórica (Dosse, 2003; Burke, 2011; Barros, 2022).

1.1.2. A Resposta de Fernand Braudel à crítica de Lévi-Strauss

Há muito o que se falar sobre a primeira geração dos Annales, mas focaremos em uma figura específica que marca a segunda geração: Fernand Braudel. Braudel ampliou significativamente o escopo da escola ao integrar a história com as ciências sociais e naturais em seu trabalho monumental *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II,* de 1949. Nessa obra, Braudel exemplificou a aplicação da *longue durée*, analisando o Mediterrâneo não apenas em termos de eventos políticos, mas como um espaço geográfico, econômico e cultural de longa duração. Para tanto, Braudel introduziu uma nova maneira de pensar sobre a história, dividindo-a em três níveis de tempo: a curta duração dos eventos (*histoire événementielle*), a média duração das conjunturas econômicas e sociais (*histoire conjoncturelle*), e a longa duração das estruturas (*longue durée*). Segundo o francês: "(...) *acima dessa história imóvel, uma história, lentamente*

[24] Apesar das convergências entre Lucien Febvre e Marc Bloch, José D'Assunção Barros (2022) identificou características distintas em cada um, que, embora os aproximem, também os diferenciam. Segundo Barros (2012), Febvre se destaca pelo interesse em analisar o indivíduo como chave para compreender a coletividade e suas bases econômicas, sociais e mentais, enquanto Bloch demonstrou uma preocupação com o desenvolvimento futuro da História Comparada; essa diferença, aliás, gerou críticas sutis de Febvre a Bloch, especialmente pela ausência do indivíduo na história deste último. Além disso, a preferência de Febvre por situar seus objetos de estudo dentro de contextos nacionais, como a França e, ocasionalmente, a Alemanha, contrasta com a abordagem comparativa de Bloch, que procurou ampliar o olhar para diferentes sociedades. Ambos adotaram uma abordagem interdisciplinar, mas com influências distintas: a linguística, por exemplo, teve maior ressonância nas obras de Febvre, que foi influenciado por Antoine Meillet. Cf. BARROS, J. D. Marc Bloch e Lucien Febvre—dois acordes historiográficos: uma análise das influências e aspectos relacionados aos fundadores dos Annales. **Revista Galo**, n. 5, p. 131–147, 1 maio 2022.

ritmada, dir-se-ia de bom grado, não fosse a expressão desviada de seu sentido pleno, uma história social, a dos grupos e dos agrupamentos. Como é que essas ondas do fundo levantam o conjunto da vida mediterrânea?" (Braudel, 2016, p. 14).

Podemos afirmar que a história de longa duração de Braudel foi uma resposta ao estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, em um momento em que a Etnologia e a Etnografia ganhavam forças nas Ciências Sociais sobre o fazer histórico. Como registrou José Carlos Reis: "*Lévi-Strauss pôs em dúvida a cientificidade da história e até mesmo a sua possibilidade como saber. Em defesa do renascimento da etnografia e da etnologia, ele atacou a sociologia e a história. Quanto à história, ele parecia querer substitui-la pela etnografia* (...)" (Reis, 2008, p. 09). Como mencionado, o estruturalismo objetivava destacar as estruturas subjacentes ao comportamento humano, como as linguagens e os sistemas simbólicos, procurando padrões universais que regem a vida social. Lévi-Strauss, em particular, aplicou o estruturalismo à antropologia, propondo que as culturas humanas poderiam ser compreendidas através de suas estruturas inconscientes. Apesar de a Escola dos Annales e o estruturalismo compartilharem um interesse comum de ir além dos eventos, Lévi-Strauss argumentou que o trabalho do historiador não conseguia acessar os padrões atemporais das estruturas culturais.

Na obra *Antropologia Estrutural*, de 1958, Lévi-Strauss criticou a história por seu foco na singularidade dos eventos contingentes, argumentando que a historiografia, até então realizada, perdia de vista os padrões que atravessam diferentes culturas e períodos. Ao ver do antropólogo, a historiografia fixou narrativas que serviam a propósitos ideológicos ou políticos, construindo mitos de continuidade e/ou de identidade enganosos. Em sua visão, a história frequentemente errou ao tentar explicar as culturas apenas através de mudanças temporais, sem considerar as formas pelas quais as culturas se organizam em torno de princípios estruturais comuns. Nesse sentido, ele defendeu que todas as culturas possuem uma lógica interna e que o verdadeiro entendimento das sociedades humanas viria ao pesquisador quando esse se focasse nas estruturas implícitas que moldam o comportamento e a organização social. Em vez de narrar eventos históricos como se fossem uma sucessão de acontecimentos únicos, ele propôs que os pesquisadores deveriam entender as culturas como sistemas análogos à linguagem, onde as regras estruturais subjacentes são mais reveladoras do que os eventos da superfície (Lévi-Strauss, 1958).

Sob tais considerações, a antropologia estruturalista, proposta por Lévi-Strauss, buscou explorar as estruturas que transcendem o tempo e o espaço, oferecendo uma

alternativa à abordagem histórica tradicional. Uma de suas críticas mais incisivas à história foi sobre a maneira como essa disciplina muitas vezes rejeita as semelhanças e conexões entre culturas diferentes, por não conseguir explicá-las dentro de um quadro histórico conhecido. Para Lévi-Strauss (1958), a antropologia deveria se apropriar do método etnográfico, que antecede o estruturalismo[25], oferecendo uma visão capaz de identificar padrões que são aplicáveis em múltiplos contextos, independentemente de suas circunstâncias geográficas e temporais específicas.

Lévi-Strauss exemplificou essa crítica através da análise de artefatos culturais. Ele observou que artes que remontam a regiões e épocas muito diferentes, e que apresentam entre si analogias evidentes, sugerem aproximações que são incompatíveis com as exigências da geografia e da história: "*Uma ornamentação curvilínea, inesperadamente rica, relacionada com a dos Ainu e Maoris, por um lado, e com as culturas neolíticas da China (Yangshao) e Japão (Jomon) por outro* (...)" (Levi Strauss, [1958] 1975, p. 281-282). O dilema de haver estruturas semelhantes em lugares e tempos dispares levaria os pesquisadores a um impasse: ou se rejeitava a história em favor de padrões universais, ou se ignorava as semelhanças culturais evidentes em nome de uma narrativa histórica rígida. Para Lévi-Strauss, no entanto, a antropologia estruturalista seria capaz de navegar esse dilema ao focar em estruturas simbólicas que expressam parcialmente uma totalidade: "*Procuro a existência de propriedades comuns nestas estruturas que são expressões parciais -mas privilegiadas para o estudo científico - desta totalidade que chamamos de sociedade francesa, inglesa ou outra*" (Levi-Strauss, [1958], 1975, p. 106)".

Uma resposta à crítica de Strauss veio com Fernand Braudel no artigo *História e Ciências Sociais: a longa duração* de 1965. No referido artigo, Braudel (1965) descreveu a história como um processo dinâmico, em que as estruturas são importantes, porém não são imutáveis; para tanto, ele argumentou que a história deveria considerar tanto a permanência das estruturas quanto as transformações que ocorriam ao longo do tempo, contrastando sua proposta com a "*história événementielle*", um conceito cunhado por

[25] A etnografia, enquanto prática de observação sistemática e descrição de culturas, antecede o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Suas raízes remontam a relatos de viajantes e missionários desde a Antiguidade, como os de Heródoto, embora sem método científico. A consolidação da etnografia como técnica central da antropologia ocorreu no final do século XIX, com a profissionalização da disciplina e o desenvolvimento do trabalho de campo direto. A virada metodológica se deu com Bronisław Malinowski, nas primeiras décadas do século XX, ao propor a observação participante como fundamento da prática etnográfica. Desde então, a etnografia tornou-se o principal método de produção empírica da antropologia, tendo se expandido para contextos urbanos e institucionais no século XXI. Cf. MATTOS, CLG. A abordagem etnográfica na investigação científica. *In*: MATTOS, CLG., CASTRO, PA. (orgs). **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2.

François Simiand[26] para descrever a história focada em acontecimentos pontuais. Embora, segundo Braudel, os eventos possam ter significados profundos e causar cadeias de efeitos duradouros, eles muitas vezes são efêmeros, capturando apenas a atenção imediata das pessoas.

Para Fernand Braudel (2016), portanto, a história "*événementielle"* estaria associada ao tempo curto, abrangendo os acontecimentos cotidianos e individuais, sendo o domínio dos cronistas e jornalistas. Essa é a "*história dos jornais*", que relata não apenas grandes eventos históricos, mas também pequenos fatos do dia a dia, como incêndios, crimes e flutuações no preço de *commodities*. Embora aparentemente insignificantes, esses eventos compõem a "*espessura da história*", formando uma base a partir da qual a análise científica pode operar. Braudel (2016) observou que a ciência social de sua época desconfiava dos eventos, considerando-os enganosos e caprichosos, o que acarretou a crise da história tradicional, esta última frequentemente centrada na história política e nos acontecimentos de curto prazo. Com o surgimento da história econômica no século XIX, explica Braudel, o foco das pesquisas deslocou-se para a análises de preços, para a demografia, para os salários, juros e circulação econômica, o que exigiu das pesquisas históricas períodos mais longos de análise. Essa nova perspectiva proporcionou uma narrativa histórica que Fernand Braudel, em *O Tempo no Mundo* (1996), chamou de "*recitativo da conjuntura*" ou "*recitativo do ciclo*", capaz de abranger décadas, séculos e, possivelmente, milênios.[27].

No entanto, o empreendimento ambicioso de Braudel não se limitou ao alargamento do horizonte temporal na reflexão histórica, mas também, e de maneira ainda mais significativa, à valorização do elemento "espaço" em equivalência ao "tempo": a geo-história. A formulação desse conceito ocorreu entre 1940 e 1945, durante o período em que Braudel esteve prisioneiro em campos de oficiais alemães, onde, apesar das

---

[26] O conceito foi formulado por François Simiand em 1903 na obra *Méthode historique et science sociale,* onde ele cunhou a "*histoire événementielle"* (*história dos eventos*) para se referir à abordagem historiográfica centrada no curto prazo, característica do trabalho de jornalistas e cronistas. Simiand criticou a perspectiva de Charles Seignobos, historiador associado ao positivismo ou à metodologia histórica tradicional, e baseou-se nas ideias de Paul Lacombe, que defendia a exclusão dos eventos individuais da análise histórica. A Escola dos Annales, fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre na década de 1920, incorporou e aprofundou as críticas de Simiand, promovendo uma historiografia voltada para estruturas e processos de longa duração. Cf. SIMIAND, François. **Método histórico e ciência social**. Trad. José Leonardo do Nascimento. Bauru: Ed. EDUSC, 2003.

[27] É importante observar que Braudel se inspirou nos chamados "*ciclos econômicos de Kondratieff*", também conhecidos como "*ondas longas*", uma teoria proposta pelo economista russo Nikolai Kondratieff que consiste em ciclos de aproximadamente 50 a 60 anos os quais refletem padrões de expansão e contração na economia global. Cf. BRAUDEL, Fernand. **O tempo no mundo.** São Paulo, Editora Martins Fontes, 3 vol., 1996.

condições adversas, teve acesso a livros e pôde continuar sua reflexão historiográfica. Sua tese de doutorado sobre o mediterrâneo à época de Philippe II, é uma aplicação exemplar da abordagem geo-histórica, pois nela Braudel estruturou sua análise nos três níveis temporais: o tempo curto dos eventos, o tempo médio das conjunturas e o tempo longo das estruturas, sendo que, nesse último nível, a geo-história se apresenta como pressuposto de que a sociedade não pode ser compreendida isoladamente da espacialidade que a sustenta ao longo dos tempos.

O meio ambiente, as formações territoriais e as paisagens culturais, ao ver de Braudel, operam como condicionantes históricos que exercem influência sobre as dinâmicas sociais, políticas e econômicas em longo prazo, demonstrando como o espaço não é apenas um cenário passivo, mas um fator ativo na conformação das civilizações. Esse pensamento pode ser observado em sua trilogia *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*, na qual, inspirado em Karl Bücher e em Friedrich Ratzel, Braudel (1995) identificou a progressiva transição de um sistema econômico agrário para um capitalismo globalizado, analisando as relações entre o desenvolvimento urbano, a constituição dos Estados territoriais e a expansão dos mercados. Ao ver do historiador francês, portanto a geo-história não deveria se limitar à descrição das paisagens, mas investigar as dinâmicas espaciais que determinam as estruturas econômicas e políticas, permitindo uma compreensão mais abrangente da modernidade (Braudel, 1995).

Diante da crise epistemológica enfrentada tanto pela geografia quanto pela história no início do século XX[28], Braudel propôs a geo-história como uma solução para superar as limitações metodológicas dessas disciplinas. Na trilogia anteriormente mencionada, ele argumentou que a geografia padecia de um excesso de descrição, enquanto a história estava presa à linearidade da narração dos acontecimentos. A integração entre espaço e tempo, promovida pela geo-história, permitiria, a seu ver, uma abordagem mais analítica e estrutural, conferindo um novo estatuto à historiografia (Braudel, 1995). Embora Braudel não se inclinasse para um determinismo geográfico, como o de Friedrich

[28] Cabe destacar que, na primeira metade do século XX, a geografia passou por transformações significativas, adquirindo um papel central em diversas abordagens historiográficas. Nesse período, especialmente na Alemanha nazista, a geopolítica ganhou destaque com Friedrich Ratzel e sua noção de "*Lebensraum*" (*espaço vital*), que vinculava "*território*" e "*expansão nacional*". Essa concepção influenciou debates sobre a relação entre espaço e poder, tornando-se uma ferramenta ideológica do expansionismo alemão. Posteriormente, com a história de longa duração de Fernand Braudel, a geografia foi ressignificada, sendo incorporada à análise histórica como um elemento estrutural fundamental, especialmente na abordagem das civilizações e de suas permanências no tempo e espaço. Cf. de Lira, Larissa Alves. **Historical Geography and Geosciences Decolonising and Internationalising Geography**. Disponível em: https://journals.openedition.org/confins/2592?lang=pt. Acessado em 23 de Janeiro de 2022.

Ratzel[29], ele enfatizou a "*ação total do espaço*", o que pode ser entendido como um diagnóstico de interdependência entre espaço, tempo e sociedade. Segundo Ribeiro (2015, p. 608):

> Braudel não separa sociedade e espaço: a história não ocorre primeiro para, em seguida, confrontar-se com o espaço. Sua lição para as ciências humanas é que a história das sociedades é simultaneamente temporal e espacial, e que o espaço, embora alterado, se apresenta como uma estrutura da história (Ribeiro, 2015, p. 608).

Ademais, cabe-nos dizer que, "*observar a longa duração*" não significaria, segundo o próprio Braudel, identificar um "*telos*" para as ações humanas no tempo, mas sim de apreender os elementos que se enraizaram tão profundamente nos horizontes históricos que nem grandes convulsões históricas foram capazes de eliminar. Dessa forma, o historiador argumentou que a totalidade da história poderia ser compreendida a partir de uma infraestrutura temporal, onde todos os níveis, fragmentações e ritmos da história se articulam em torno dessa profundidade quase imóvel: "*Tudo gravita em torno dela*" (Braudel, 1996, p. 17).

Ao rejeitar a ideia de escapar da temporalidade, uma abordagem que Lévi-Strauss adotou ao focar em estruturas atemporais, Braudel criticou Lévi-Strauss por sugerir que se poderia "e*scapar do tempo histórico*" ao estudar sociedades indígenas; do contrário, para Braudel, mesmo os povos indígenas, com suas temporalidades próprias, foram impactados pela "*grande história*", especialmente após o contato com as sociedades coloniais. A etnologia, segundo Braudel, foi suplantada pela história nas sociedades indígenas, cujas '*sociedades frias*" foram arrastadas pela força da história. Concordando com Jacques Revel (2010), quem sugeriu que um pouco de estruturalismo pode afastar a história, mas muito estruturalismo exige o retorno à história, Braudel (1996) enfatizou que os métodos estruturalistas são úteis para observar transformações, mas devem ser usados para se aproximar da realidade histórica, não para fugir dela. Nesse sentido, deveria haver uma imediata interdisciplinaridade, de modo que a história deveria colaborar com as ciências sociais e, ainda, com a filosofia, para obter uma compreensão

[29] Friedrich Ratzel, expoente do determinismo geográfico, argumentava que as condições naturais desempenham um papel determinante no desenvolvimento das sociedades humanas, conferindo ao ambiente natural uma primazia que limita as ações humanas. Enquanto Braudel propôs um modelo de relação reversível, Ratzel privilegia uma "*causalidade linear* "em que o ambiente é a força predominante. Cf.
RATZEL, Friedrich. **Antropogeografia: Fundamentos da aplicação da geografia à história.** São Paulo: Edusp, 1990.

global da vida social, para revitalizar a história e permitir que ela recuperasse sua força analítica.

Apesar das significativas contribuições de Braudel, sua abordagem começou a perder força na historiografia a partir da década de 1980. Como apontou José Carlos Reis (2012, p. 108), a história estrutural e a ênfase na longa duração, características centrais da Escola dos Annales, que antes foram celebradas, passaram a ser vistas de forma crítica. O foco excessivo em estruturas e processos considerados atemporais foi progressivamente recepcionado como abstrato, estático e desconectado da realidade vivida. Essa abordagem, ao supostamente ignorar os motivos, intenções e experiências dos indivíduos, foi acusada por críticos como Paul Veyne (1998, p. 28) de promover uma história anônima e impessoal. "*Hoje em dia, a história anexou a demografia, a economia, a sociedade, as mentalidades, e aspira a tornar-se "história total", a reinar sobre todo o seu domínio virtual. Uma continuidade enganadora se estabelece...*". Críticos, como Veyne (1998), defenderam uma reaproximação da historiografia com os sujeitos humanos em seus contextos temporais específicos, enfatizando a compreensão dos eventos, intenções e sofrimentos reais. A confiança excessiva na análise lógico-estrutural foi vista como ingênua, desconsiderando a complexidade e a temporalidade inerentes à experiência humana, o que resultou em uma insatisfação teórica com a história-problema e a história estrutural.

Por outro lado, algumas áreas da pesquisa histórica, onde os sujeitos históricos são mais "abstratos" do que na pesquisa documental, mantiveram fortes vínculos com as ideias de Braudel; é o caso da arqueologia brasileira, conforme será explorado a seguir.

1.1.3. Braudel e a Arqueologia Brasileira

A arqueologia brasileira, especialmente a partir das últimas décadas do século XX, incorporou significativamente as ideias braudelianas, consolidando a perspectiva de longa duração como uma ferramenta analítica importante para o estudo das sociedades indígenas. Segundo Thiago Kater & Rafael Lopes (2021), essa influência tornou-se evidente nos anos 1980, com o arqueólogo José Brochado, precursor do modelo ao aplicar a metodologia da história de longa duração em sua tese *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America* de 1984.

Antes de detalharmos o trabalho de Brochado, porém, é fundamental abordarmos dois aspectos históricos que pavimentaram esse avanço teórico: primeiro, o papel das

viagens científicas e filosóficas realizadas por naturalistas europeus na construção de uma abordagem interdisciplinar sobre as sociedades indígenas; em segundo lugar, o divisionismo acadêmico na arqueologia brasileira até os anos 1980, especialmente no que tange aos estudos sobre o povo Guarani.

Como explica Lília Schwarcz (1993), as expedições científicas dos séculos XVIII e XIX transcenderam a simples catalogação de riquezas naturais e a delimitação de fronteiras. Se por um lado, tinham o objetivo de coletar troféus e abastecer museus europeus com o exotismo sul-americano, além de mapear o território brasileiro para inventariar sua flora, fauna e minerais, contribuindo para a administração da Coroa Portuguesa, por outro, essas expedições também estabeleceram os primeiros alicerces para uma compreensão mais integrada das sociedades indígenas, ainda que suas observações fossem frequentemente moldadas por preconceitos eurocêntricos. Influenciadas por figuras como Domenico Vandelli e Carl von Linné, essas missões combinaram, de forma incipiente, sistematização científica e observações etnográficas.

No início do século XX, já sob a República, as expedições financiadas pelo Estado tornaram-se menos frequentes, e a organização de trabalhos de campo por estrangeiros passou a ocorrer de forma mais individual. Apesar disso, a primeira década desse século foi marcada por um movimento significativo de naturalistas europeus interessados em explorar a América do Sul e conhecer, em particular, os modos de ser das populações indígenas. Nomes como o sueco Erland Nordenskiöld e os alemães Curt Nimuendajú e Max Schmidt destacaram-se nesse contexto, realizando pesquisas que conectaram etnografia, arqueologia, linguística e história, contribuindo para redefinir os paradigmas sobre as sociedades indígenas (Pinheiro, Schröder & Vermeulen, 2019).

Curt Nimuendajú, nascido Curt Unckel na Alemanha, tornou-se uma figura central na etnologia brasileira, a ponto de seu nome batizar o maior acervo público indígena digital do país.[30] Autodidata, Nimuendajú iniciou sua trajetória no método etnográfico de forma independente, mas ao longo de sua vida combinou a experiência de convivências prolongadas com comunidades indígenas – incluindo os Guarani, Kaingang, Ofayé, Otí, Terena, entre outros – com a sistematização acadêmica adquirida por meio de colaborações com museus e antropólogos de renome internacional. Em 1915, sob a

[30] Trata-se da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: línguas e culturas indígenas sul-americanas. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/.

orientação da *Zeitschrift für Ethnologie,* de Berlim, ele produziu obras[31] que aproximaram o conhecimento científico ocidental das perspectivas indígenas. Sua adoção pelo povo Apapokuva-Guarani, que lhe conferiu o nome "*Nimuendajú*", simboliza o grau de sua integração cultural e respeito mútuo. Entre 1923 e 1927, Nimuendajú realizou importantes escavações arqueológicas no baixo Tapajós e na Ilha de Marajó, em parceria com o Museu de Gotemburgo, então dirigido pelo renomado naturalista sueco Erland Nordenskiöld. Essas pesquisas foram fundamentais para revelar a complexidade dos sistemas culturais amazônicos, conectando vestígios materiais às dinâmicas históricas e sociais das populações locais (Viveiros de Castro, 1987).

Enquanto Curt Nimuendajú adotou um enfoque resolutamente etnográfico, "*subordinando a especulação à descrição*" (Viveiros de Castro, 1976, p. 20), Erland Nordenskiöld, seu superior no Museu de Gotemburgo, era predominantemente um arqueólogo, embora tenha buscado integrar a arqueologia e a etnografia em suas pesquisas na América do Sul. Formado pela Universidade de Uppsala e diretor do Museu de Gotemburgo, Nordenskiöld conduziu expedições abrangentes por toda a América do Sul no início do século XX, incluindo regiões da Bolívia, da Patagônia e do interior amazônico do Peru e do Brasil. O trabalho Nordenskiöld focou menos no presente histórico das populações ameríndias e mais na história antiga da América, com especial interesse na formação prístina das paisagens amazônicas. É importante mencionar que Nordenskiöld teve um papel crucial no desenvolvimento da chamada "*Arqueologia das Terras Baixas*"[32] na Amazônia boliviana, oferecendo contribuições significativas para a compreensão das complexas interações entre as populações indígenas e os ecossistemas que habitavam. Acerca de seus estudos na Bolívia, particularmente em Llanos de Moxos, dedicaremos parte de nosso segundo capítulo.

Nessa mesma direção, o alemão Max Schmidt realizou investigações sobre as culturas indígenas no Alto Xingu e do Pantanal sul-matogrossense. Seus estudos, assim como os de Nordenskiöld, enfatizaram a necessidade de uma abordagem multidimensional – abrangendo aspectos ecológicos, etnográficos, linguísticos e

---

[31] Dentre seus vastos relatórios, artigos e monografias, destaca-se o trabalho *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, defendido em Berlim. Considerada por Viveiros de Castro como "[...] *uma das monografias mais famosas da etnologia brasileira, essencial para os estudos Tupi-Guarani e de significado maior na obra de Nimuendajú*". Sobre essa monografia, conferir: http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1987-apapocuva. Acessado em 19 de novembro de 2023.

[32] Traduzimos para melhor fluidez do texto, mas a área disciplinar é chamada de "*Arqueología de las Tierras Bajas*".

materiais – para compreender as sociedades indígenas em sua complexidade. Schmidt foi pioneiro no uso do método comparativo para explorar a difusão cultural entre povos indígenas falantes de línguas Arawak, culminando em sua tese *Os Aruaques: uma contribuição ao problema da difusão cultural*. Seu trabalho no Pantanal destacou-se pela aplicação de métodos interdisciplinares e por uma perspectiva de longa duração, revelando como práticas culturais específicas moldaram a paisagem e contribuíram para a preservação das tradições indígenas dos Guató . Além disso, Schmidt era amplamente reconhecido por sua habilidade técnica em cartografia e fotografia, ferramentas que não apenas aumentaram a precisão de suas observações, mas também enriqueceram significativamente suas análises sobre os sistemas socioculturais indígenas.[33]

Em geral, esses naturalistas – dentre outros[34] - abriram o caminho para a consolidação de uma etnoarqueologia mais robusta no Brasil, ao integrarem diferentes disciplinas e métodos em suas análises. Entretanto, a consolidação dessas abordagens no meio acadêmico brasileiro levou algumas décadas, o que nos leva ao nosso segundo ponto de reflexão: os conflitos internos na arqueologia brasileira, sobretudo no que tange aos estudos sobre os Guarani. Guedes Milheira & Josiel dos Santos (2020), explicam que os estudos sobre os Guarani, na década de 60, podem ser divididos em dois períodos principais: o Período Etnológico (final do século XIX até 1960), onde a cultura material, especialmente a cerâmica Guarani, era usada para reforçar teorias etnológicas conhecidas, e o Período Arqueológico (pós-1965), marcado pelo desenvolvimento do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), que focou na cultura material para construir teorias sobre a história das culturas indígenas, ignorando, em certa medida, dados provenientes da história e da etnologia. Em geral, essas duas abordagens antagonizaram na academia, cada uma indiferente aos dados da outra.

---

[33] Sobre Schmidt, destacamos o que escreveu Eremites de Oliveira (2008, p. 53): "*Max Schmidt sempre procurou estudar os povos indígenas a partir de fontes de natureza variada (ecológicas, etnográficas, linguísticas, textuais etc.). Buscou, amiúde, compreender os sistemas socioculturais dentro daquilo que hoje se conhece como uma perspectiva geográfica e temporal de longa e longuíssima duração, sem negligenciar questões como continuidade, mudança, diacronia e sincronia. Acrescente-se o fato de ele ter sido um grande especialista em cultura material, o que torna seus trabalhos de grande relevância para a arqueologia. Em seu currículo consta ainda um considerável conhecimento sobre cartografia, fotografia e música, entre outras áreas, além de uma singular capacidade de observação e registro etnográfico*". Cf. OLIVEIRA, Jorge Eremites. ARQUEOLOGIA PANTANEIRA história e historiografia (1875 - 2000). Editora UFGD DOURADOS-MS, 2008.

[34] Seria extenso citar todos os nomes, mas é importante mencionarmos Branka Susnkik, Pedro Ignacio Schmitz, dentre outros. Para mais informações, cf. POLONI, Rita Juliana Soares. A Etnoarqueologia no Brasil: ciência e sociedade no contexto da redemocratização. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Brasil, n. 19, p. 87–102, 2009.

Foi no meio dessa contenda que Brochado, orientado pelo renomado arqueólogo norte-americano Donald Lathrap, desenvolveu uma abordagem híbrida em sua tese de doutorado de 1984, buscando intercambiar ambas as tradições (Noelli, 2008). Para tanto, o arqueólogo revisitou as coleções arqueológicas e incorporou a literatura etno-histórica e etnográfica, promovendo uma visão holística que integrou "[...] *potes, pessoas e tecnologia*", algo, que como vimos, foi ensejado, embora de modo menos preciso, pelos naturalistas europeus no início do século XX. Em todo caso, em sua tese, Brochado (1984) enfatizou que as tradições e estilos cerâmicos do leste da América do Sul deveriam ser vistos como a *"[...] pré-história das populações indígenas históricas atuais*", sendo a Amazonia não uma região marginal em relação aos centros de desenvolvimento e difusão, mas constituindo esse próprio centro. O planalto brasileiro oriental, segundo Brochado (1984), teria formado uma espécie de barreira ao movimento de oeste para leste, de modo que "[...] *todas essas influências seguiram um movimento de pinça ao longo dos dois grandes sistemas fluviais da costa amazônica*" (Brochado, 1984, p. 393).

Entre 1985 e 1989, em parceria com Fernando La Salvia e com alunos de graduação da Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brochado trabalhou em um projeto de arqueologia no alto rio Uruguai, concentrando-se na forma e nos aspectos funcionais das cerâmicas Guarani que culminaram no livro *Cerâmica Guarani* (1989) (Noelli, 2008; Monticelli, 2020). É importante denotar que Brochado descobriu informações cruciais sobre a funcionalidade e sobre a morfologia das vasilhas Guarani no dicionário de Antônio Ruiz de Montoya, uma obra de 1639, o que o levou a aprofundar o estudo dos aspectos funcionais e das categorias êmicas a partir da integração entre os dados arqueológicos e dados oriundos de fontes documentais. Nesse sentido, seu trabalho foi pioneiro ao abrir caminho para uma arqueologia brasileira comprometida com a história indígena através da interdisciplinaridade, coincidindo com a efervescência da *Nova História Indígena*[35] e com o aumento da visibilidade dos povos indígenas, tanto na academia quanto no campo político, especialmente após a Constituição de 1988.

[35] A "*Nova História Indígena"* é uma abordagem historiográfica que surgiu no Brasil na década de 1990, com o objetivo de redimensionar o papel dos povos indígenas na História, conferindo-lhes protagonismo e rompendo com a visão tradicional que os descrevia como passivos diante da conquista e colonização. Essa perspectiva ressignifica um conceito historicamente marcado por uma visão conservadora, antes dominada pelo olhar das elites sobre os indígenas. Seus antecedentes remontam à intensificação do diálogo entre História e Antropologia no final da década de 1970, promovendo uma renovação teórico-metodológica que ampliou as possibilidades de análise histórica. A influência da história social inglesa favoreceu a valorização das vivências indígenas, reconhecendo-os como sujeitos ativos de sua própria história. O termo "Nova História Indígena", segundo Eduardo Gomes da Silva e Filho (2019) foi popularizado por historiadores ligados ao trabalho de John Manuel Monteiro que articulou os aspectos antropológicos com essa nova abordagem.

Sob a influência de José Brochado, a arqueologia consolidou uma nova área, a etnoarqueologia, apresentando uma abordagem interdisciplinar ao integrar arqueologia, fontes históricas e etnográficas, ampliando a compreensão da história indígena ao conectar vestígios arqueológicos às práticas culturais e sociais de povos originários. Um exemplo marcante foi o trabalho de Francisco Silva Noelli, *Sem tekohá não há tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani* (1993), o qual buscou investigar em uma perspectiva de longa duração a ocupação Guarani no delta do rio Jacuí. A hipótese de Noelli era que houve uma reprodução cultural continua por cerca de 5 mil anos nessa região, a despeito dos impactos da colonização europeia. Para além de seu objeto de pesquisa, Noelli buscou fundamentar a necessidade de diálogo da arqueologia com áreas como a Etnobiologia e a Etnohistória. Em seus termos: "*A partir da organização de correspondências entre cronistas, etnógrafos e arqueólogos (...) pude chegar mais perto de minha busca de um modelo para os Guarani pré-cabralinos*" (Noelli, 1993, p. 382).

Em sentido similar, destaca-se o estudo de Jorge Eremites de Oliveira, cuja dissertação *Os argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense* (1995), incorporou dados documentais, iconográficos e orais para investigar a adaptação dos Guató ao ecossistema pantaneiro. As entrevistas realizadas com membros da comunidade Guató em Corumbá complementaram as fontes textuais e materiais, evidenciando como a interdisciplinaridade enriquece as interpretações arqueológicas. Esse enfoque foi aprofundado em sua tese *Da pré-história à história indígena: (re)pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal* (2002), onde

---

Outro fator determinante foi o crescimento demográfico das populações indígenas e o fortalecimento dos movimentos indígenas na segunda metade do século XX, desafiando discursos de desaparecimento e conquistando direitos territoriais, culturais e políticos. No Brasil, a mobilização indígena culminou no reconhecimento constitucional de 1988, impulsionando a revisão crítica das narrativas historiográficas tradicionais. Um marco fundamental na consolidação da Nova História Indígena foi a publicação do livro História dos Índios no Brasil (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha. Essa coletânea reuniu artigos de especialistas que analisaram aspectos diversos da trajetória dos povos indígenas, abrangendo diferentes períodos históricos e regiões do Brasil. A obra sistematizou e difundiu essa nova perspectiva, demonstrando a centralidade dos indígenas na construção da História e inspirando uma série de estudos que aprofundaram essa abordagem Ao reconhecer os indígenas como protagonistas históricos, a Nova História Indígena não apenas reformula as narrativas sobre o passado, mas também contribui para debates contemporâneos sobre identidade, direitos e diversidade cultural. Essa abordagem reafirma a necessidade de incluir os saberes e experiências indígenas na produção do conhecimento histórico, promovendo um olhar mais complexo e inclusivo sobre as sociedades do passado e do presente. Cf. SILVA FILHO, Eduardo Gomes da. A nova história indígena: um olhar atemporal. **Revista Manduarisawa**, Manaus, v. 3, n. 01, 2019.

Eremites buscou reconstruir, tal como Noelli, a trajetória dos grupos canoeiros, desde os primeiros habitantes até os Guató contemporâneos em uma análise de longa duração.[36]

Assim, gradualmente a arqueologia brasileira incorporou o método interdisciplinar e de longa duração, levando os pesquisadores a valorizarem o papel do ambiente e das longas temporalidades na formação das sociedades indígenas pré-coloniais, intercambiando dados da etnografia e da história documental. Segundo Kater & Lopes (2021), a ênfase de Braudel foi especialmente relevante nos estudos sobre a Amazônia e sobre o Planalto Central, onde as evidências arqueológicas gradativamente mostraram que as sociedades indígenas desenvolveram complexas redes de manejo da paisagem e sofisticadas tecnologias de adaptação ao meio ambiente ao longo de milhares de anos. Assim, a proposta de uma história indígena de longa duração não apenas se consolidou na academia, mas também suscitou debates sobre a própria definição de uma "*História Antiga do Brasil*" (Kater & Lopes, 2021; Neves, 2012).

Nesse contexto de pesquisas, no final do século XX a atenção voltou-se novamente para a Amazônia. Como explicou Eduardo Neves (2006), a região foi pioneira no uso de métodos científicos de campo na arqueologia desde o século XIX. No entanto, até a década de 90, a Amazônia ainda era pouco explorada arqueologicamente em comparação com outras partes do Brasil. Entre os desafios enfrentados, Neves (2006) destacou as grandes distâncias, a logística inadequada e a predominância de pequenas equipes de campo, além da falta de tecnologia avançada em comparação com o que havia na Europa e nos EUA. Outro obstáculo significativo era a animosidade entre os poucos arqueólogos estrangeiros atuantes na região, o que limitou o desenvolvimento de novas linhas de pesquisa e restringiu o acesso de arqueólogos brasileiros.

Apesar dessas limitações, Neves (2006) identificou no livro *Arqueologia Amazônica* dois períodos distintos na história da arqueologia amazônica: O primeiro período, pioneiro, abrange o trabalho de Charles Hartt, Domingos Ferreira Penna, João Barbosa Rodrigues, entre outros, realizado desde a década de 1870 até a Segunda Guerra

[36] Tanto a pesquisa de Noelli quanto a de Eremites refletem uma tendência mais ampla desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), fortemente influenciada pelo legado de José Brochado. Nesse contexto, estudos como os de Beatriz Landa e Gislene Monticelli consolidaram a integração metodológica entre arqueologia, história e etnografia, estabelecendo esse tripé como eixo central para a compreensão da diversidade cultural indígena e dos processos históricos de longa duração. Cf. LANDA, B. dos S. **Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo/Jakarey, município de Japorã/MS.** Tese de Doutorado em História, Doutorado Internacional em Arqueologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005; MONTICELLI, Gislene. **Arqueologia em obras de engenharia no Brasil: uma crítica aos contextos.** Tese de Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

Mundial, no qual os pesquisadores mapearam sítios arqueológicos, tentaram determinar as origens naturais ou artificiais dos vestígios, e descreveram artefatos (Heckenberg, 2008; Neves, 2006).[37]

O segundo período da arqueologia amazônica, iniciado após a Segunda Guerra Mundial, foi marcado pelo avanço da ecologia cultural e do neoevolucionismo nos EUA, tendo como os principais pesquisadores Betty Meggers, do Smithsonian Institution, e Donald Lathrap, da Universidade de Illinois. Ambos se baseavam na antropologia ecológica, influenciada pelo trabalho de Julian Steward e seus colaboradores do *Handbook of South American Indians*. Como veremos no próximo capítulo, apesar de compartilharem uma base teórica comum, as visões e perspectivas difusionistas de Meggers e Lathrap frequentemente divergiram sobre o desenvolvimento histórico da Amazônia pré-colonial: enquanto Meggers adotou um evolucionismo ecológico de cunho "determinista" conhecido como "*Inferno Verde*", Lathrap desafiou radicalmente a ideia de inferioridade dos povos amazônicos (Heckenberg, 2008; Neves, 2006).

A dicotomia entre Meggers e Lathrap foi revisitada na década de 1980, quando a arqueóloga Anna C. Roosevelt iniciou um projeto sistemático na Amazônia brasileira, trabalho que marcou um avanço significativo na arqueologia amazônica ao permitir que as críticas a Meggers fossem testadas. Em suas escavações, Roosevelt criticou as ideias de Meggers e Lathrap, enfatizando a necessidade de uma abordagem sintética que combinasse perspectivas materialistas e não-materialistas. Embora seu trabalho esteja mais próximo das ideias de Meggers, Roosevelt criticou os conceitos deterministas ecológicos da arqueóloga sobre uma suposta infertilidade do solo que teria limitado a complexidade social na Amazônia. Para tanto, ela defendeu que a várzea, com seu cultivo de milho e de outras plantas, poderia ter sustentado grandes populações e, consequentemente, desenvolvido complexas sociedades autóctones, como as que floresceram na região de Marajó. Em geral, Roosevelt contestou a ideia de que influências externas, como dos Andes, foram responsáveis pela complexidade cultural na região,

[37]Segundo Neves (2006), a Amazônia brasileira se beneficiou significativamente dos conhecimentos desses pesquisadores pioneiros. No século XIX, Charles Hartt e Alfred Russel Wallace já haviam atestado a antiguidade do sambaqui fluvial de Taperinha e o potencial arqueológico do abrigo rochoso Pedra Pintada, onde foram encontradas algumas das cerâmicas mais antigas do Novo Mundo. No entanto, muitas coleções e anotações desse período ainda permanecem inéditas, como as extensas pesquisas realizadas por Curt Nimuendaju na década de 1920, no baixo Tapajós e na região do baixo Amazonas. Nimuendaju descobriu, mapeou e escavou dezenas de sítios arqueológicos, muitos dos quais nunca mais foram estudados e alguns provavelmente destruídos, como os sítios com cerâmicas Tapajós e Kondurx e os sítios com alinhamentos de pedras ao norte da foz do Amazonas. Apesar da relevância de suas descobertas, apenas um breve resumo de suas pesquisas foi publicado. Cf. NEVES, Eduardo. **Arqueologia Amazônica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

sugerindo que as inovações culturais foram, em grande parte, originárias da própria Amazônia. No entanto, ela ainda aceitou a premissa de que as planícies desempenharam um papel importante na complexidade social pré-colonial, mantendo uma visão determinista similar à de Meggers, mas demonstrando paralelos com as ideias de Lathrap ao considerar a importância das adaptações iniciais às planícies de inundação (Neves, 2006; Viveiros de Castro; 2002).[38]

No final do século XX, os estudos sobre a Amazônia foram enriquecidos pela pesquisa do arqueólogo brasileiro Eduardo Neves. Em sua tese *Paths in Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon* (1998), Neves argumentou que as abordagens anteriores sobre a Amazônia eram fortemente influenciadas – e limitadas - pelo quadro teórico de Julian Steward. Essa influência era, segundo o pesquisador, evidente nas tentativas de arqueólogos como Meggers, Lathrap e Roosevelt de identificarem motores ambientais para explicar os processos sociais na região. De modo contrário, portanto, Neves (1998) propôs uma mudança de foco, passando de uma perspectiva geral para uma abordagem local. Ele utilizou a etnoarqueologia para examinar o desenvolvimento específico do Noroeste Amazônico, com ênfase no povo Tukano no Alto Rio Negro, integrando dados linguísticos, etnohistóricos e arqueológicos. Rejeitando modelos deterministas ambientais, Neves (1998) adotou uma abordagem estrutural e histórica, destacando a intervenção dos indígenas na gestão da paisagem. Em suas considerações, ele concluiu que o sistema regional do Alto Rio Negro é de origem pré-colonial e que, ao contrário de outras áreas da Amazônia, a conquista europeia não levou à compressão populacional, mas à expansão dos grupos tukanoanos, mantendo uma estrutura social baseada em categorias culturais indígenas pré-coloniais.

Ainda nos anos 90, Neves, junto dos arqueólogos norte-americanos Michael Heckenberger e James Petersen, fundou o Projeto Amazônia Central (PAC), centrado em Manaus, que se tornou um laboratório importante para a história indígena de longa

[38] Viveiros de Castro (2002) critica o trabalho de Anna C. Roosevelt em A Inconstância da Alma Selvagem, apontando supostas falhas em suas teses. Ele argumenta que seu modelo, ao contrapor de forma generalizada a várzea e a terra firme como fatores determinantes da evolução cultural na Amazônia, é ultrapassado e reflete um determinismo ecológico. Segundo ele, essa abordagem implica que as terras interfluviais estavam desabitadas antes da chegada europeia ou que seus ocupantes eram necessariamente grupos marginalizados, o que considera improvável. Além disso, Viveiros de Castro contesta a essencialização da distinção entre chefaturas ripárias e sistemas sociais da terra firme, defendendo que uma abordagem mais adequada reconheceria a interação dinâmica entre esses sistemas, em consonância com a diversidade ecológica e sociopolítica da região. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

duração, combinando a etnoarqueologia e ecologia histórica (Kater & Lopes, 2021; Neves, 2012). Em geral, o PAC permitiu aos pesquisadores de diferentes áreas (geografia, biologia, antropologia, etc) compreenderem a influência indígena na formação das paisagens amazônicas, como evidenciado pelos estudos sobre as Terras Pretas de Índio (TPI) e sobre os geoglifos. As pesquisas do PAC desafiaram a ideia de que fatores ambientais impediram o desenvolvimento de sociedades sedentárias complexas na Amazônia, argumento que já havia sido sugerido anteriormente por Lathrap. Porém, avançando de onde Lathrap se deteve, os estudos do PAC sugeriram que, ao invés de colapsos ambientais, movimentos antrópicos contra a centralização política podem ter moldado a história dessas sociedades, como supostamente ocorreu em regiões como Llanos de Moxos, na Bolívia, e Marajó, no Pará.

Recentemente, Neves & Heckenberger (2019) argumentaram no artigo *The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia* que, na Amazônia, as comunidades indígenas têm uma tradição de longa duração em relação à produção agrícola e à gestão dos recursos naturais, o que, segundo os autores, supostamente reflete um profundo compromisso na manutenção das fronteiras entre cada povo que ali reside. Segundo Neves & Heckenberg (2019), os povos indígenas amazônicos não apenas cultivavam uma ampla variedade de plantas, mas relacionavam esse cultivo diversificado em outras dimensões de suas vidas sociais, como parentesco, gênero, idade e linguagem, de modo que a produção e a manutenção da diversidade agrícola era mais do que uma estratégia de sobrevivência, mas eram fundamentais para sua organização e diferenciação cosmosocial. O artigo destacou que os sistemas agrícolas amazônicos são notavelmente variados, baseados em arboricultura de árvores domesticadas e não domesticadas e em culturas de raízes, bem como em cereais e leguminosas domesticadas. Esses métodos de cultivo, segundo os autores, foram desenvolvidos ao longo de milênios e mostram um alto grau de complexidade. Em última análise, os arqueólogos concluíram que essas práticas refletem um anseio dos povos amazônicos de não terem uma centralidade política, mas de manterem sua diversidade cultural e linguística preservada – o que supostamente se refletiu na necessidade de manterem uma diversificação agrícola.

1.1.4. Fractalidade e Ecologia Histórica

Temporalidade reversível. Paisagens que se comunicam como sujeitos. Historicidade encarnada na coletividade. Resistência à centralização política.

Reinvindicação de um pluralismo ontológico. As sociedades indígenas se organizam e se movem apenas pelo instinto de autopreservação material, ou são igualmente guiadas pelos princípios e valores inerentes às suas cosmovisões? Questões como essas atraíram a atenção dos arqueólogos desde a década de 1980, que, antes restritos às "*análises frias*", passaram a explorar os campos da antropologia e da filosofia para compreenderem as estruturas fundamentais dos povos indígenas e os motivos por trás de suas decisões em uma escala de longa duração. Essas decisões perpassam desde a escolha de gêneros agrícolas e modelos de cultivo alternados até os padrões para geoglifos, a localizações de assentamentos e a rejeição de certos modelos societários.

A ausência de um estado centralizado na Amazônia, por exemplo, é uma característica intrigante, especialmente quando se considera que regiões como os Llanos de Moxos, a Ilha de Marajó e o Alto Xingu apresentam vestígios de civilizações "*sofisticadas*" com tecnologias como terraplenagens, montículos monumentais, petróglifos e obras hidráulicas, além de uma relevante densidade populacional. No entanto, esses modelos deram lugar a assentamentos menores e descentralizados ao longo do tempo, e as razões para essa fragmentação ainda são incertas. De acordo com Neves & Heckenberger (2019), essas transformações podem ter resultado de movimentos deliberados contra a centralização política, uma ideia também defendida pelo arqueólogo norte-americano Clark Erickson (2002) no início do século XXI sobre os povos do oriente boliviano. Alinhando-se com a teoria do filósofo francês Pierre Clastres, apresentada em sua obra *A Sociedade contra o Estado*, Neves & Heckenberger (2019) consideraram a ideia de "*Estado*" como uma "*anomalia*" no contexto das sociedades ameríndias. Nesse sentido, eles sugeriram que as sociedades das terras baixas da América do Sul podem ter experimentado a centralização política e, posteriormente, rejeitado esse modelo, valorizando o faccionalismo e o colapso como forças positivas para a preservação de suas cosmologias e diferenciação étnica.

Sobre a suposta "*ausência de uma unidade política na Amazônia*", torna-se pertinente a análise da antropóloga Luisa Elvira Belaunde (2008) na obra *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* acerca das dinâmicas sociais e culturais na região. A autora enfatiza a relevância dos conceitos de híbrido e múltiplo como centrais para a compreensão da complexidade amazônica. Ao examinar mais de 20 grupos indígenas distribuídos por diversos países (Brasil, Peru, Venezuela e Bolívia), Belaunde identificou que as comunidades amazônicas não são homogêneas.

Pelo contrário, são constituídas por encontros e rivalidades contínuas entre diferentes grupos, desafiando noções rígidas e estáticas de identidade cultural.

Embora Belaunde (2008) não mencione diretamente os povos amazônicos dos Llanos de Moxos, os estudos arqueológicos e etnográficos sobre a história da região indicam que esses povos também se inserem nesse contexto de diferenciação e atração étnica pan-amazônica. A análise de longa duração revela, como buscaremos demonstrar, que os povos de Moxos garantiram sua alteridade radical e mantiveram suas identidades mesmo sob as pressões generalizantes do sistema colonial. Contudo, compreender esse protagonismo coletivo não é tarefa simples, já que a noção ocidental de "*protagonismo*" é frequentemente associada a indivíduos ou eventos pontuais, em vez de temporalidades extensas e coletivas. Nesse sentido, uma reflexão crítica exigida pela história indígena requer uma abordagem transversal, de caráter antropológico-ontológico, que contemple elementos como tempo, espaço, parentesco e predação. Essa perspectiva é exemplificada em obras como *O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro* (Gow, 1997), *A inconstância da alma selvagem* (Viveiros de Castro, 2002) e *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia* (Fausto, 2002).

Entre os autores de maior relevância, destaca-se, notadamente, Eduardo Viveiros de Castro, cuja obra trouxe uma transformação significativa aos estudos sobre as cosmovisões ameríndias. Até a década de 1980, essa área era profundamente debitaria da antropologia europeia, particularmente pelos trabalhos de Lévi-Strauss. Contudo, em obras como *A Inconstância da Alma Selvagem*, Viveiros de Castro apresentou uma crítica contundente ao estruturalismo de Lévi-Strauss, rejeitando a dicotomia "*Natureza vs. Cultura*" como uma categoria universal aplicável às cosmologias indígenas. Para Viveiros de Castro (2004; 2002), tal oposição não captura a complexidade das visões de mundo ameríndias, que se fundamentam em uma lógica ontológica distinta, articulada pelo conceito de perspectivismo.

Em seus estudos sobre os Yawalapíti e os Araweté, Viveiros de Castro (2004) destacou a irredutibilidade dessas cosmologias ao dualismo natureza/cultura, revelando estruturas simbólicas mais contínuas e complexas. Para isso, o antropólogo propôs conceitos como "*afinidade potencial*" e "*predação ontológica*", os quais descrevem os modos de subjetivação próprios das culturas indígenas. Tais conceitos buscaram criar uma linguagem analítica mais adequada às cosmovisões ameríndias, desafiando, ao ser ver, a imaginação conceitual de historiadores, arqueólogos e antropólogos. Essa abordagem

revela o que chamaremos aqui de "*fractalidade*", evidenciando a irregularidade, multiplicidade e a interconexão nas estruturas simbólicas dessas cosmologias.

Em geral, o conceito de "*multinaturalismo*", proposto por Viveiros de Castro (2004), sustenta que, enquanto as culturas ocidentais reconhecem uma unidade da natureza e a multiplicidade das culturas, as cosmologias ameríndias veem a "*diversidade das culturas"* e a "*multiplicidade das naturezas*" coexistindo de maneira errante e fluida. Nesse contexto, a separação entre Natureza e Cultura é substituída por "*configurações relacionais*" que não hierarquizam, mas articulam as diversas formas de ser e perceber o mundo (Viveiros de Castro, 2004). Para tanto, o autor subverteu a visão ocidental sobre a separação entre sujeito e objeto, e entre humano e não-humano. Se na cosmovisão ameríndia, seres não-humanos, como animais e espíritos, são vistos como "*pessoas*", com um grau variável de "*personitude"*, ou seja, de capacidade de ocupar uma perspectiva, nas narrativas amazônicas, a "*indiferença originária"* sugere que humanos e animais não são, originariamente, distintos, o que desafia a fixação das separações ontológicas (Viveiros de Castro, 2004). Como ele escreveu: "*Se você perguntasse a um índio americano o que é história, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam"* (Viveiros de Castro, 2004, p. 14).[39]

Embora não possamos afirmar que todos os povos indígenas da América compartilhem uma única visão da realidade sob essa ótica, a ideia de fractalidade é suficientemente flexível para englobar uma ampla gama de epistemes dissociadas da

[39] Antes de avançarmos, é necessária uma autocrítica: toda generalização constitui uma perda semântica, sendo uma expressão da metafísica ocidental. A própria ideia de uma história de longa duração corre o risco de cair na armadilha de simplificar e estabelecer modelos gerais que apagam as alteridades étnicas – uma estratégia comum nos modelos ocidentais. Nesse sentido, acionamos aqui a crítica incisiva de Alcida Rita Ramos à Viveiros de Castro. Para Ramos (2023), abordagens generalizantes, como o perspectivismo e o multinaturalismo, quando aplicadas de modo irrestrito a todos os povos indígenas, afastam-se da concretude da vida indígena real. Em seu artigo *Perspectivismo em Perspectiva*, Ramos (2023) argumentou que o modelo de Viveiros de Castro, ao tentar universalizar as visões de mundo indígenas amazônicas, simplificou e homogeneizou a diversidade cultural desses povos, priorizando aspectos como cosmologia, xamanismo e mitologia, em detrimento da análise de conflitos interétnicos e das realidades políticas enfrentadas pelos povos indígenas. A crítica de Ramos é importante, pois aponta para a incompletude da antropologia quando dissociada de outras fontes de análise. Embora seja possível afirmar que os povos amazônicos compartilham uma relação originária com as florestas, rios e animais, concebidas como uma substância multinatural que os une, essa substância se diferencia profundamente quando adota os signos diacríticos de um "povo". Ou seja, embora os povos amazônicos percebam a realidade de forma anímica, sem distinções de parentesco entre humanos e o mundo natural, isso não os torna "iguais" de maneira universal. As rivalidades étnicas persistem, independentemente de uma origem comum. Cada árvore na floresta é uma árvore, e não uma variante. Cada onça é uma onça, e assim por diante. De todo modo, defendemos que o perspectivismo de Viveiros de Castro, embora possa generalizar certos aspectos sociais, oferece uma chave essencial para compreendermos um elemento central da alteridade amazônica: a fractalidade.

lógica ocidental euclidiana.[40] Com isso, sugerimos que povos que não se submeteram à metafísica europeia, de alguma forma, compartilham uma visão fractal da realidade, onde o mundo natural (florestas, rios, animais) não é percebido por meio da dicotomia sujeito-objeto, mas como um sistema integrado, cujas irregularidades e padrões se repetem em diferentes escalas e formas.

Conforme Vicente Talanquer (1996), a teoria dos fractais, desenvolvida pelo matemático Benoit Mandelbrot, na década de 1970, tem sido amplamente aplicada em áreas como economia, biologia, antropologia e, mais recentemente, na etno-história. Ela surgiu para descrever padrões irregulares na natureza, desafiando a geometria euclidiana, que se baseia em formas regulares e finitas. A teoria dos fractais, por sua vez, permite a análise de estruturas naturais complexas e irregulares, como nuvens, montanhas, litorais e árvores, caracterizadas pela propriedade de auto-similaridade — ou seja, partes menores dessas estruturas repetem o padrão da forma maior em diversas escalas, algo que a geometria euclidiana não consegue abarcar. Mandelbrot, assim, propôs uma "*geometria da natureza*" que busca superar as limitações da geometria tradicional ao descrever essas irregularidades com cálculos estatísticos (Talanqer, 1996; Pereira, 2011). Ou seja, na matemática, fractais são objetos que mantêm essa característica de repetição em escalas menores, mas essa ideia pode ser expandida para fenômenos complexos na natureza e nas sociedades humanas, onde elementos se inter-relacionam em padrões dinâmicos e interdependentes.

Ao aplicarmos a ideia de fractalidade à história indígena, pretendemos denotar que a maneira como o passado indígena se manifesta em "*diversas camadas de realidade interconectadas*" — paisagem, cultura, relações sociais e até o tempo. Ou seja, a fractalidade permite-nos interpretar como as culturas indígenas, ao longo do tempo, desenvolveram formas próprias de organização que se repetem em várias dimensões, especialmente no que concerne à relação com o território e as fronteiras étnicas, sem isso, no entanto, reduzir suas especificidades.

Para entendermos como as filosofias indígenas e o conceito de fractais se relacionam, é útil considerarmos como o pensamento ocidental tradicional e a matemática clássica desde Aristóteles, Euclides e Descartes influenciaram a organização do

[40] Em geral, a "*abordagem euclidiana*" está diretamente ligada à geometria desenvolvida pelo matemático grego Euclides, que sistematizou uma visão do espaço baseada em regras rígidas e figuras geométricas bem definidas, como linhas retas, círculos e ângulos. A matemática e a geometria euclidianas envolvem a ideia de que o espaço é plano e as relações entre as figuras são previsíveis e lineares, ou seja, seguem um padrão claro e rígido. Cf. STILLWELL, John. **Euclidean Geometry: A First Course.** New York: Springer, 1998.

conhecimento e a visão de mundo em termos de dualidades fixas — o que chamamos de "*pensamento binário ou linear*". Este pensamento, como explicou Orivaldo Nunes Junior (2021), opera com categorias estáticas, excluindo a possibilidade de um entendimento interconectado e multiescalar da realidade, tal como ocorre nas filosofias indígenas. No pensamento ocidental, as concepções de espaço, tempo e relações entre elementos são mormente vistas de forma linear e dualista. Isso significa que a realidade foi tradicionalmente organizada de maneira dicotômica: sujeito/objeto, mente/matéria, interior/exterior, entre outras divisões, que se tornam fundamentais na forma como o conhecimento é estruturado.

Se, como mencionado, pudermos generalizar as culturas amazônicas por sua relação não-dual com a natureza, as filosofias indígenas oferecem uma perspectiva que se assemelha à lógica dos fractais. Em vez de verem o mundo em categorias opostas, como "*sujeito-objeto*" ou "*natureza-cultura*", essas filosofias adotam uma abordagem onde as partes estão sempre interligadas, refletindo a dinâmica do todo em cada parte e vice-versa (Junior, 2021). De modo que, se compreendemos um fractal como uma estrutura onde cada parte contém a forma do todo, em diferentes escalas e níveis de complexidade, podemos nos aproximar da visão indígena de que tudo está conectado e se organiza em padrões que se repetem e se adaptam em escalas diversas — desde as relações familiares até a interação com o meio ambiente. Esse conceito, como explica Nunes Junior (2021), inspirou diretamente pensadores como Bruno Latour, Tim Ingold e Viveiros de Castro a desenvolverem uma "*sociologia e uma antropologia multiescalar",* onde cada sociedade ou elemento pode ser visto como uma parte de uma rede maior, com dinâmicas próprias, mas sempre relacionadas ao todo.

No campo da antropologia e da etno-arqueologia, a teoria dos fractais têm sido usada para compreender o parentesco ameríndio e o conceito de tempo, sugerindo, de modo geral, que cada povo indígena criou um padrão culturalmente fractal em que os elementos de parentesco, domesticidade, espiritualidade e ocupação da paisagem formam uma teia integrada. Assim, a paisagem não é apenas um espaço físico, mas uma expressão viva da cultura e da memória indígena, onde o passado se encontra codificado em padrões visíveis e invisíveis. Esses "*fractais culturais*" podem ser observados nas práticas de domesticação da natureza, no manejo ecológico que transforma o ambiente e nas relações de parentesco que formam redes complexas. As fronteiras étnicas, por exemplo, surgem e se mantêm como resultado de práticas culturais e ecológicas repetidas que resistem à noção ocidental de delimitações estáticas.

Segundo José Antônio Kelly Luciani (2001), ao analisar etnografias dos povos Araweté, Wari' e Tupinambá,[41] a noção de fractalidade, na perspectiva indígena, não se restringe à concepção temporal, mas se manifesta de forma preeminente na constituição da pessoa. Nesse contexto, a *pessoa indígena* é compreendida como um conjunto de relações passíveis de desdobramento, evidenciando correspondências estruturais em diferentes escalas. De acordo com Luciani (2001), esse processo envolve dois mecanismos fundamentais: o "*englobamento do Outro pelo Eu*", no qual inimigos são assimilados ao grupo, e a "*modificação corporal*", por meio da qual os *outros* são transformados para adotar a perspectiva do coletivo. Esses processos de *troca corporal* são centrais para o perspectivismo ameríndio, conforme analisado por Viveiros de Castro (1998), uma vez que as partes do corpo compartilhadas ou apropriadas carregam consigo a *visão de mundo do Eu*. Dessa forma, a constituição da pessoa indígena pode ser interpretada como um fenômeno fractal, no qual cada segmento contém e reproduz, em menor escala, a lógica do todo, tanto em nível individual quanto coletivo. A interação com mortos e inimigos, por exemplo, comum em etnografias sobre os povos amazônicos, desempenha um papel crucial e evidencia a centralidade das dinâmicas de troca e transformação na construção das identidades indígenas. Essas relações complexas revelam, ao ver de Luciani (2001), a "*interdependência entre processos recíprocos e não-recíprocos"*, reforçando a natureza relacional da pessoa na cosmologia ameríndia.

Em sentido similar, porém focado na questão das narrativas mitológicas, Oscar Calávia Sáez (2006) aplicou a noção de fractalidade às etnografias sobre o povo Yaminawa, do Acre, destacando como sua organização social, mitologia e história se

[41] É importante observar que o método de José Antônio Kelly Luciani consistiu em integrar duas abordagens antropológicas distintas — o conceito de "*dividuo*" melanésio, de Marilyn Strathern (1988), e o perspectivismo ameríndio, de Viveiros de Castro (1998) — por meio da noção de "*relacionalidade",* ou seja, "*a constituição das pessoas e dos contextos através das relações*". Seu objetivo, segundo ele próprio explicou, não foi apresentar descobertas definitivas, mas sugerir conexões interpretativas para temas amazônicos clássicos, como guerra e canibalismo. Para isso, Luciani comparou três grupos ameríndios no Brasil: os Araweté (língua tupi-guarani, médio Ipixuna, Pará), os Tupinambá (da costa brasileira no período colonial) e os Wari' (língua Txapacura, oeste de Rondônia), com referências adicionais aos Achuar (Amazônia equatoriana e peruana). Os dados sobre os Araweté e Wari' são baseados em etnografias, enquanto as informações sobre os Tupinambá derivam da interpretação de Viveiros de Castro, exigindo cautela quanto ao seu estatuto histórico. Assim, seu estudo seguiu três etapas. Primeiro, Luciani discutiu duas características fundamentais da socialidade ameríndia: a fluidez das categorias "nós/eles" e a dependência de relações exteriores para a reprodução social, o que o leva à ideia da "*pessoa relacionalmente dual*". Em seguida, analisou dois processos pelos quais os "*outros se tornam nós"*: a troca de partes do corpo e a modificação corporal, destacando o papel do corpo como mediador das relações entre o Eu e o Outro. Por fim, no núcleo do ensaio, o autor examinou detalhadamente os três casos ameríndios, conciliando as teorias da troca e do perspectivismo, o que o leva à ideia de fractalidade como ferramenta heurística. Cf. LUCIANI, José A. Kelly. Fractalidade e troca de perspectivas. **Mana**, v. 7, n. 2, p. 95–132, out. 2001.

estruturam sem um centro fixo, sem um sujeito histórico coletivo e sem uma linearidade ordenada. Segundo Sáez (2006), a fragmentação narrativa dos *shedipawo*, a ausência de genealogias rígidas e a oscilação entre fusão e fissão dos grupos refletem um padrão fractal, no qual cada fragmento do coletivo reproduz, em pequena escala, a lógica do todo. Em vez de enxergar essa aparente desagregação como um sinal de aculturação ou desordem, Sáez (2006) a compreendeu como um princípio constitutivo da tradição Yaminawa. Assim, diferentemente da concepção ocidental de mitologia, que tende a buscar coerência e linearidade, os mitos Yaminawa funcionam, conforme Sáez (2006), como módulos intercambiáveis nos quais episódios são repetidos com variações sutis, formando uma rede narrativa descentralizada e flexível.[42] Essa estrutura reflete uma lógica fractal, na qual cada parte contém elementos e padrões que remetem ao todo, sem, contudo, formar uma versão definitiva da história. Da mesma forma, a organização social Yaminawa não se baseia em uma estrutura política centralizada nem em categorias fixas de pertencimento, mas sim em processos contínuos de dispersão e reagrupamento de grupos familiares e comunitários. Assim, de acordo com Sáez (2006), a fragmentação resultante de conflitos internos, migrações ou mudanças ambientais não representa um rompimento absoluto, pois os laços sociais podem ser refeitos e reorganizados em novas configurações, mantendo um equilíbrio dinâmico. Além disso, a ausência de um sujeito coletivo unificador ou de uma memória histórica linear sugere que sua identidade social não está ancorada em um passado fixo, mas sim na constante recombinação de experiências e relações. Essa alternância entre fissão e fusão, tanto na estrutura social quanto na transmissão do conhecimento, reforça a ideia, defendida por Sáez (2006), de que a sociedade Yaminawa opera de maneira fractal, com padrões que se reproduzem em diferentes níveis, desde os mitos individuais até a organização social mais ampla.

A ideia de fractalidade também foi estendida ao âmbito da *physis*, norteando estudos que incorporam a relação entre humanos e paisagem. A teoria dos fractais norteou

---

[42] Em seu estudo, Oscar Calávia Saez enfatiza que a "*desordem"* da mitologia dos Yaminawa está relacionado à maneira como suas narrativas são fragmentadas e "*não seguem uma estrutura unificada*", ao contrário de outros povos Pano. Ele destaca a "*ausência de uma exegese sistemática*" e a "*tendência dos Yaminawa de dividir mitos*" que, em outros grupos, seriam contados como uma única narrativa coerente. Um dos exemplos mencionados no texto é a história do narrador Clementino, que mistura elementos de um "*relato do contato com os brancos*" e o "*mito do macaco*", colocando ambos (brancos e macacos) em uma posição semelhante como detentores de conhecimentos que antes faltavam aos indígenas. Essa fusão de narrativas de diferentes gêneros exemplifica a descontinuidade e a ausência de um sistema mitológico rigidamente organizado entre os Yaminawa, algo que Sáez interpreta não como "*um sinal de desagregação*", mas como um "*traço constitutivo da forma como esse povo concebe sua história e sua organização social*". Cf. SÁEZ, Oscar Calavia. **O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre.** São Paulo: Unesp Ed., 2006.

os estudos do arqueólogo brasileiro Marcos Magalhães, quem buscou responder à antiga dicotomia homem e natureza. Nesse sentido, Magalhães (2005), na obra *A Physis da Origem* relacionou o conceito de "fractal" à paisagem cultural amazônica ao descrever como os padrões culturais emanam de territórios que se constituem por lugares onde os artefatos culturais são criados e transformados. Esses padrões culturais, segundo o arqueólogo, não são estáticos; eles se alteram no tempo e no espaço, mas ao mesmo tempo integram uma noção comum, que identifica a região como uma totalidade, uma "*hiper-espacialidade*".

A totalidade cultural, segundo o arqueólogo, funciona de maneira fractal, ou seja, cada local de expressão cultural, seja ele uma aldeia ou outro ponto de produção de artefatos, é um "*ponto de mediação*" que pode ser ao mesmo tempo "*periferia e centro de outros locais*". Esse é o princípio da auto-similaridade fractal: partes individuais (aldeias ou comunidades) reproduzem o padrão da totalidade, sendo ao mesmo tempo únicas e parte de um todo maior. No contexto de Magalhães (2005), os artefatos e práticas culturais de uma aldeia são reproduzidos em escala inter-aldeia, formando um padrão complexo e interconectado.

O centro de referência cultural de um grupo, segundo Magalhães, é definido pela intensidade, pelo sentido e pela duração de sua influência, assim como em um fractal, onde certas partes podem ter mais "*peso*" ou influência em diferentes escalas. De acordo com Magalhães (2005), portanto, a cultura amazônica, em sua organização e expressão, segue uma lógica matemática e geométrica que reflete padrões fractais: dinâmicos, interconectados e adaptáveis a influências externas. Ou seja, a ideia de fractalidade cultural implica que, mesmo com influências externas, o espaço cultural amazônico é capaz de interagir e integrar essas influências, mantendo uma coesão que se expande e se adapta, mas preserva a identidade comum. Assim, a paisagem cultural amazônica é descrita como um *sistema fractal*, onde cada parte é uma expressão da totalidade, e onde a ordem cultural se organiza em diferentes escalas e intensidades.

Em seu livro, Magalhães aplicou a fractalidade sobre dados etnoarqueológicos para compreender o que ele denominou como "*processo civilizador das culturas neotropicais*". Sua abordagem metodológica de longa duração, inspirada em Fernand Braudel, transitou do micro para o macro, permitindo uma reflexão mais ampla através dos dados arqueológicos dos antigos caçadores-coletores Carajás, contornando os antigos

preconceitos em relação ao "*primitivo e atrasado*" da etnoarqueologia.[43] De acordo com Magalhães (2001), os Carajás, bem como outras civilizações amazônicas - como as de Llanos de Moxos - desenvolveram formas de civilização que precederam o surgimento de sociedades mais complexas, mas que estavam longe de serem "simplistas". Mesmo em estágios anteriores, esses caçadores-coletores demonstravam características emergentes de valores sociais, de modo que o arqueólogo concluiu que a introdução de novas tecnologias não necessariamente resulta em mudanças sociais ou culturais imediatas; ao contrário, as transformações efetivas ocorrem quando essas inovações são integradas aos aspectos culturais preexistentes. Dito de outra forma, muitos povos indígenas conheciam e dominavam certas tecnologias, mas não as utilizavam no sentido ocidental de "*progresso e domínio da natureza*" pelo simples fato de que isso não correspondia aos anseios e necessidades de suas cosmovisões.

Nesse sentido, o conceito de "*Cultura Neotropical*", proposto por Magalhães (2001), é resultante de um desenvolvimento de longa duração das sociedades agrícolas na Amazônia, como na região dos Carajás; ou seja, uma cultura baseada em experiências históricas acumuladas alinhadas com aspectos fractais que são materializados na natureza. Segundo Magalhães, a abordagem de longa duração que ele aplicou em suas escavações lhe revelou que as etnias amazônicas possuem uma trajetória rica de interação com os ecossistemas locais, o que ele mais tarde chamou de "*antropogênese"*, permitindo o desenvolvimento de relações culturais sofisticadas e únicas, uma forma de "*civilidade"* que, no entanto, difere daquela predominante no Ocidente, pois transcende conceitos tradicionais de avanço material, acúmulo de riqueza, formação de Estado ou urbanização.

---

[43] Em sua análise, Magalhães (2001) introduziu uma crítica contundente à ideia de que o passado é "*primitivo e atrasado*", visão derivada de preconceitos civilizacionais enraizados no humanismo positivista. O arqueólogo destaca como a narrativa ocidental frequentemente negligencia a riqueza e a complexidade das sociedades ditas "pré-históricas", reduzindo-as a uma perspectiva eurocêntrica que considera a história da América como tendo início apenas com a colonização. Essa visão obscurece a diversidade cultural e as contribuições indígenas, além de perpetuar o mito do progresso linear, um dos pilares da modernidade ocidental amplamente incorporado pela historiografia do século XIX. Esse paradigma influenciou significativamente as pesquisas arqueológicas no Brasil, sustentadas pela ideia de "evolução", como discutido anteriormente. Magalhães também aponta que muitas pesquisas arqueológicas no Brasil foram publicadas em inglês, limitando o acesso do público local aos dados gerados e alinhando-se prioritariamente a debates internacionais desconectados das realidades e necessidades da América do Sul. Apesar da formação de arqueólogos brasileiros desde a década de 1970, esses profissionais foram amplamente influenciados por projetos e metodologias estrangeiras, como o PRONAPA, coordenado por Betty Meggers e Clifford Evans, e a Missão Franco-Brasileira liderada por Annette Laming-Emperaire. Essas iniciativas estabeleceram as bases para duas principais escolas de pensamento arqueológico no Brasil: a americana e a francesa. Embora essas influências tenham se integrado ao longo do tempo, culminando na criação da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) nos anos 1980, a dependência de projetos estrangeiros contribuiu, segundo Magalhães, para restringir o conhecimento arqueológico ao meio acadêmico, com pouca ou nenhuma repercussão sobre a história das mentalidades sul-americanas.

Assim, Magalhães (2001) propôs que a ideia de "civilização" deveria ser entendida como uma interação profunda e contínua entre as sociedades e seu ambiente natural e cultural, algo que ele já havia proposto em um artigo de 1994 chamado *Cultura Neotropical*:

> É a ausência de uma produção sobrenatural ou contra-natura, que caracteriza as relações políticas das sociedades neotropicais. Isto é, a Cultura Neotropical não produziu sociedades com Estados centralizados, aos moldes dos historicamente conhecidos, uma vez que a sua natureza impede a estratificação hierarquizada da sociedade. Por outro lado, esta noção comum cultural também é um acontecimento histórico, cuja longa duração vem até os dias de hoje, visto as condições favoráveis ao seu surgimento ainda estarem potencialmente latentes (Magalhães, 1994, p. 47).

Inspirado pelos argumentos de Donald Lathrap, Magalhães (2001) concluiu que o "*poder"* entre os povos amazônicos pré-coloniais não se restringia a formas institucionais ou centralizadas. Em vez disso, ele emergia das interações ontológicas com o ambiente, sendo moldado pela história local de cada etnia e pelas diferentes formas de diferenciação cultural e social. Essa visão, evidentemente, contrasta com a perspectiva ocidental, que frequentemente associa a "*força*" de uma sociedade à existência de um "*estado centralizado*" e a *"estruturas urbanas complexas*". Nesse contexto, Magalhães utilizou o conceito grego de *phýsis*, traduzido pelo autor como "*natureza do lugar*", para descrever as "*potências fenomenológicas e manufaturadas do lugar".* Esse conceito, nesse sentido, refere-se às características perceptivas e produzidas do ambiente, como os hábitos, costumes, mitos e tabus de uma sociedade, que são moldados pela interação com o ambiente natural e cultural. Para os povos amazônicos, que historicamente carecem de estruturas urbanas centralizadas, a noção de *phýsis* é, ao nosso ver, particularmente relevante, uma vez que, em tais contextos, a identidade étnica é reafirmada por meio da relação estabelecida com a natureza, seja no manejo agrícola, nas formas de habitação, nas cosmologias ou mesmo na língua. Essa dinâmica de constante interação e diferenciação evidencia como a relação com o ambiente é central para a formação e manutenção dessas sociedades.

Desse modo, Magalhães (2001), alinhado às contribuições de Schmidt (1915), Brochado (1985), Noelli (1993), Eremites de Oliveira (2002), Neves (1998), entre outros, argumentou que a compreensão da história indígena da América, especialmente da Amazônia, exige uma análise fundamentada na ecologia e em uma perspectiva de longa duração que permita captar as variadas formas de temporalização que caracterizaram a

América pré-colonial e que continuam a moldar as estruturas sociais indígenas contemporâneas. Ao integrar a história e a ecologia, torna-se possível, ao ver desses autores, reconhecermos as múltiplas temporalidades e os processos de transformação que definiram as sociedades amazônicas ao longo dos séculos. Tal perspectiva ressalta a complexidade dessas comunidades, evidenciando sua capacidade de adaptação e reinvenção frente aos desafios ambientais e históricos, ao mesmo tempo em que valoriza a continuidade e a especificidade de suas práticas culturais.

A respectiva abordagem nos leva obrigatoriamente à seara da *Ecologia Histórica*, campo de pesquisa que, desde a década de 1990, tem influenciado fundamentalmente a arqueologia amazônica. Observações etnográficas sobre o manejo de plantas, como o uso do fogo pelos indígenas Ka'apor para criar florestas secundárias e o plantio de espécies úteis, demostraram a existência de práticas que moldaram a paisagem ao longo do tempo, o que Magalhães (2015) trabalhou em sua obra *Amazonia Antropogênica*. Em geral, os estudos da Ecologia Histórica partem de uma noção ampla de coevolução integrativa entre o homem e o ambiente que foi moldada na segunda metade do século XX pela chamada "*virada ontológica na Antropologia*"[44], alçada pelo amadurecimento de estudos *estruturalistas, pós-estruturalistas* e *multinaturalistas*, como os de Bruno Latour, Eduardo Viveiro de Castro e Philippe Descola. Tais estudos enfatizaram uma abordagem analítica baseada nas linguagens dos mundos ameríndios que sintetizam elementos como corpo, alma, pessoa, natureza, cultura, predação, troca, afinidade potencial e perspectiva (De Sá, 2014).

Na contramão da Ecologia tradicional ou Evolutiva, a Ecologia Histórica surgiu em meados da década de 1990 e buscou enfatizar a relação holística, contínua e histórica da antropogenização de todas as paisagens da Terra. A Ecologia histórica busca sublinhar o componente humano em relação a Terra, ao contrário de outras abordagens humano-ambientais que tendem a reificar fenômenos extra-humanos e não-culturais, como seleção natural, seleção de parentesco, auto-organização, mudanças climáticas, mudanças ecossistêmicas e aleatoriedade contínua de padrões e eventos no ambiente. Em geral,

[44] A "*Ontological Turn*" se tornou célebre a partir da publicação do livro homônimo de Martin Holbraad & Morten Pedersen, porém tratou-se de um movimento mais antigo, que remonta as preocupações pós-estruturalistas em torno das questões ontológicas que emergem do material etnográfico coletado pelos antropólogos. Em geral, esse movimento buscou intercalar as "ontologias não-ocidentais" presentes em variadas culturas junto à análise antropológica. Ao ver de Felipe Puga, trata-se de um "(...) deslocamento dos autores ao enfatizarem que o problema principal da antropologia não está em como se pode ver coisas (epistemologia), mas em refletir sobre aquilo que há para ser visto (ontologia)". Cf. PUGA, Felipe. Refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas. **Cadernos de Campo** (São Paulo, online), v. 30, n. 2, p.1-24, 2021.

tratou-se de um movimento essencialmente interdisciplinar que combinou estudos da biologia e da geografia com áreas humanísticas e sociais como antropologia, arqueologia, história e, mais recentemente, filosofia, com a emergência da ecofenomenologia[45] (Erickson & Baleé, 2008; Wood, 2001).

Clark Erickson & William Baleé (2008) definiram a Ecologia Histórica como uma abordagem que se concentra na paisagem histórica, uma entidade física multidimensional com características espaciais e temporais, modificada pela atividade humana a ponto de as intenções e ações humanas poderem ser inferidas e lidas pelos pesquisadores como cultura material. A paisagem, nessa perspectiva, é como um texto que, no entanto, não é facilmente acessível aos métodos de historiadores ou arqueólogos porque não está escrito em um script decifrável, mas sim inscrito de maneira sutil no plano físico, por comportamentos e ações que são aprendidos e padronizados, o que os antropólogos tradicionalmente denominam como "cultura". A cultura, segundo Erickson & Balée (2008), está fisicamente incorporada e inscrita na paisagem em um padrão não-aleatório, muitas vezes um palimpsesto de habitação contínua e descontínua realizado por povos do passado e povos presentes. Nesse sentido, as análises da ecologia histórica incluem ao período da história que antecede a invenção da escrita, e buscam ressaltar uma dinâmica de longa duração das intervenções humanas sobre as paisagens, intervenção esta que não se baseia no tradicional dualismo sujeito/objeto, mas na interrelação sujeito/sujeito, conferindo à Terra e ao homem um estatuto eminentemente agenciador, porém não hierarquizante, dos habitats humanos.

Em oposição a tese evolucionista, o que propôs os pesquisadores da Ecologia Histórica foi uma noção "*antropogênica*" que diverge da assimetria "*antropocêntrica"* do sujeito/objeto fundamentada na autoridade e na dominação humana sobre a natureza. Essa dicotomia foi levada às últimas consequências com a emergência do pensamento moderno, através da distinção entre um "*estado social*" e um "*estado da natureza*" que resultou em pares mutuamente exclusivos (Wood, 2001). No paradigma ocidental, governado pelo pensamento lógico e pelo princípio de não-contradição, as diferenças são percebidas como externas e extensivas, servindo para categorizar os indivíduos em essências ou identidades fixas, como classe, gênero ou espécie. A abordagem

[45] David Wood define a *Ecofenomenologia* como um meio-termo entre fenomenologia e naturalismo, e um caminho entre os estudos sobre a "intencionalidade" e "causalidade" da natureza. Para o autor, esse ramo reconfigura a compreensão da natureza ao explorar a complexidade temporal, incluindo a invisibilidade do tempo, a celebração da finitude, a coordenação de ritmos e a interrupção de horizontes temporais Cf. WOOD, D. What is Ecophenomenology? **Research in Phenomenology,** v. 31, 78–95, 2001.

antropogênica reflete, por outro lado, uma perspectiva teórica contemporânea que reconhece a existência de diferentes modos de vida e perspectivas desvinculadas de hierarquias fixas (Erickson & Baleé, 2008).

Portanto, conforme Erickson & Balée (2008), cada grande ambiente da Terra possui uma história humana única e, frequentemente, complexa, incorporada na paisagem local e regional, de modo que compreender o papel humano na criação e manutenção dessa singularidade é o objetivo central da Ecologia Histórica. Essa abordagem envolve o estudo dos efeitos contínuos da ação humana sobre determinado lugar que aumentaram a complexidade e a heterogeneidade da paisagem por meio de fenômenos como aprimoramento do solo, criação de canais, domesticação de espécies vegetais, dentre outros.

No sentido da história indígena da Amazônia, as Terras Pretas da Amazônia, a agrofloresta, a agricultura em campos elevados, as redes de transporte e comunicação, os assentamentos urbanos, montes, ilhas artificiais florestais, interrupções de rios, controle de água e manejo de pesca são exemplos evidentes de criação, transformação e gestão da paisagem por diferentes povos indígenas (Erickson, 2008, p. 177). Ou seja, trata-se de uma faceta do conhecimento relacionada à biosfera que revela os meios pelos quais as mudanças no ambiente, induzidas pelos seres humanos, realmente condicionam as gerações subsequentes em termos de linguagem, tecnologia e cultura. Como destacou Philipe Descola (1996), cada repertório desse conhecimento da paisagem instaurou uma episteme ecológica, uma maneira distintiva e historicamente definida de conhecer o ambiente que tem suas origens na relação específica que cada biota teve ao longo do tempo com suas metamorfoses pelas mãos humanas. Esse conhecimento não é resultado apenas do determinismo ambiental ou do determinismo humano, mas decorre da conjunção de tempo e da complexidade da interação natureza/humanos, uma dinâmica fundamentalmente recíproca e não-hierarquizante que se encontra, como vimos, evidenciado nos estudos de longa duração, como buscaremos demonstrar nos próximos capítulos.

1.1.5. Aportes da Etno-História

A abordagem historiológica proposta por esta tese tem bases na metodologia denominada Etno-história. Desenvolvida no contexto norte-americano, a partir da década de 1950, a etno-história emergiu como uma resposta à necessidade de se compreender os

processos históricos vividos pelas populações indígenas, especialmente diante das transformações provocadas pelo contato com os europeus. Ao contrário das abordagens disciplinares tradicionais, que tendiam a compartimentalizar o conhecimento, a etno-história combinou de forma orgânica os métodos da história, da antropologia, da arqueologia e da etnografia, estabelecendo um campo analítico voltado à reconstrução de experiências históricas marcadas pela oralidade, pela disrupção colonial e pela ausência de fontes escritas autônomas.

Esse caráter interdisciplinar não foi uma escolha meramente *técnica,* mas uma *exigência epistemológica* diante da complexidade de seu objeto de estudo: povos historicamente marginalizados, cujas experiências escapavam aos instrumentos convencionais das Ciências Sociais. Como destacou Bruce Trigger (1982), a própria fundação da revista *Ethnohistory* e a recorrência de debates sobre os contornos metodológicos e conceituais do campo indicam o esforço dos pesquisadores de situar a etno-história entre a antropologia e a história. A dificuldade de defini-la como disciplina autônoma ou como mero subcampo apenas reforçou seu caráter híbrido e fronteiriço, marcado por tensões internas, mas, também, por uma produtividade analítica singular.

A emergência da etno-história como campo interdisciplinar, porém, não pode ser dissociada dos interesses coloniais dos Estados republicanos. Seu impulso inicial deu-se em contextos práticos marcados por disputas territoriais, nas quais o estudo das sociedades indígenas serviu, muitas vezes, mais para atender demandas burocráticas de demarcação e incorporação forçada de territórios do que para promover o reconhecimento efetivo dos direitos indígenas. No caso dos Apache, nos Estados Unidos, e dos Sinixt, no Canadá, o conhecimento produzido sobre o passado indígena foi mobilizado tanto para justificar a expansão territorial e o confinamento em reservas quanto para legitimar políticas de genocídio e apagamento cultural.

Nos Estados Unidos, a intensificação dos confrontos entre os Apache e o governo federal, especialmente durante as chamadas Guerras Apache (1849–1886), gerou a necessidade de documentação detalhada sobre a ocupação e o uso tradicional das terras indígenas. À época, a resistência liderada por figuras como Gerônimo e Cochise, desafiava as políticas de remoção e confinamento em reservas, forçando o Estado a buscar registros históricos que justificassem suas ações diante de cortes e audiências públicas (Conrad, 2021). No Canadá, o caso dos Sinixt, também conhecidos como "*Povo do Rio",* exemplifica outro processo de apagamento e contestação. Após serem deslocados de suas terras tradicionais no sul da Colúmbia Britânica, os Sinixt foram oficialmente declarados

"*extintos*" pelo governo canadense em 1956, apesar da continuidade da sua presença cultural e social. A partir das décadas de 1970 e 1980, movimentos jurídicos e políticos de reivindicação territorial trouxeram à tona a necessidade de reconstituir a história dos Sinixt a partir de múltiplas fontes — registros coloniais, tradição oral e evidências arqueológicas —, dando impulso à prática da etno-história no contexto canadense (Pearkes, 2002).

Segundo Trigger (1982), trabalhos como os de Alfred Bailey sobre as culturas algonquianas no Canadá, embora inicialmente pouco reconhecido, já indicava a necessidade de se investigar as culturas indígenas a partir de múltiplas fontes e perspectivas. Ainda conforme Trigger (1982), a influência de economistas como Harold Innis[46], ao lado de antropólogos como Thomas McIlwrath[47], atestam o entrecruzamento disciplinar que marca esse campo desde seus primeiros momentos. A partir de então, estudos como os de Robert Redfield[48], Ralph Linton[49] e Melville Herskovits[50] sobre aculturação passaram a incorporar uma dimensão histórica mais robusta, reconhecendo que as culturas originárias não poderiam ser compreendidas sem uma análise dos efeitos do colonialismo e da dominação europeia.

Contudo, como observou Thiago Cavalcante (2011), a tentativa inicial de se consolidar a etno-história como uma disciplina acadêmica independente foi, ao longo do tempo, abandonada. Bruce Trigger (1982) já indicava que nos Estados Unidos esse debate estava praticamente superado, enquanto no Brasil, como destacou Jorge Eremites de Oliveira (2003), ainda persistiu certa confusão conceitual. As discussões nos primeiros números da revista *Ethnohistory* revelam uma série de dúvidas sobre a natureza da etno-

---

[46] Harold Adams Innis (1894–1952) foi um economista e teórico da comunicação canadense. Seu trabalho *"The Fur Trade in Canada: An Introduction to Canadian Economic History"* (1930) é central para entender a importância dos sistemas econômicos coloniais na transformação das sociedades indígenas e na formação do território canadense.

[47] Thomas Forsyth McIlwraith (1899–1964) foi um antropólogo canadense especializado no estudo dos povos indígenas da Colúmbia Britânica. Sua obra principal, *"The Bella Coola Indians"* (1948), é baseada em extensa pesquisa de campo e destaca a importância da tradição oral e dos registros históricos na reconstrução da história cultural indígena.

[48] Robert Redfield (1897–1958) foi um antropólogo norte-americano cujos estudos sobre mudança cultural influenciaram a antropologia e a etno-história. Seu trabalho mais relevante nesse campo é *"The Folk Culture of Yucatán"* (1941), onde explora as dinâmicas de aculturação e hibridização cultural nas comunidades indígenas do México.

[49] Ralph Linton (1893–1953) foi um antropólogo norte-americano que abordou a formação da identidade cultural em contextos de contato colonial. Sua obra mais conhecida, *"The Study of Man"* (1936), propõe uma visão histórica da cultura e discute a aculturação como um processo dinâmico de adaptação e transformação.

[50] Melville Jean Herskovits (1895–1963) foi um antropólogo norte-americano fundamental para os estudos sobre aculturação e persistência cultural. Sua obra seminal, *"The Myth of the Negro Past"* (1941), defende que, apesar da dominação colonial, elementos culturais africanos e indígenas sobreviveram e se adaptaram nas Américas.

história: seria uma disciplina autônoma, uma subdisciplina da história ou da antropologia, uma técnica analítica ou apenas um modo auxiliar de geração de dados? Apesar da ausência de consenso institucional, formou-se um acordo tácito quanto ao seu caráter metodológico: a etno-história passou a ser entendida como uma abordagem que combina fontes documentais e orais para estudar as transformações culturais de sociedades sem escrita, especialmente no período posterior à conquista europeia das Américas. Com a incorporação de métodos arqueológicos, ampliou-se também o interesse pela longa duração, incluindo o passado pré-colonial indígena (Cavalcante, 2011).

Nesse sentido, a etno-história inaugurou uma abordagem *crítica e transdisciplinar* voltada à compreensão de processos históricos complexos. Ao mobilizar simultaneamente fontes orais e documentais, e ao integrar diferentes tradições disciplinares na interpretação de trajetórias culturais e sociais marcadas pela violência epistêmica e pela exclusão, a etno-história propôs um modelo analítico que rompeu com a linearidade narrativa da história tradicional e com o estruturalismo estático da antropologia clássica. Tratou-se, portanto, de uma prática histórica que opera nas margens institucionais do saber disciplinar e que, justamente por isso, oferece ferramentas cruciais para a elaboração de uma crítica da história enquanto campo de poder e de representação. Portanto, a rejeição da etno-história como disciplina independente não decorreu apenas da falta de definição conceitual, mas da constatação de que sua força reside justamente na flexibilidade metodológica e no diálogo interdisciplinar promovido entre as áreas e métodos da história, da antropologia e da arqueologia.

A etno-história é, portanto, uma *abordagem historiológica,* no sentido de operar a partir de uma consciência crítica sobre os métodos e pressupostos do conhecimento histórico, mobilizando diferentes disciplinas para construir interpretações mais complexas e situadas das experiências indígenas. Ao articular fontes orais, documentos coloniais, registros arqueológicos e análises etnográficas, ela propõe um método que interroga os limites e as possibilidades da escrita da história a partir da alteridade.

No entanto, embora esta tese se baseie metodologicamente com a etno-história — reconhecendo sua importância na superação dos paradigmas eurocêntricos e na promoção de perspectivas interdisciplinares —, optou-se por não a definir estritamente como uma "etno-história amazônica". Como indicou José Luis de Rojas (2015) em *La Etnohistoria de América: Los indígenas, protagonistas de su historia*, os interesses da etno-história concentram-se, em grande medida, nos processos coloniais e nas dinâmicas de

aculturação, o que não corresponde inteiramente ao horizonte desta pesquisa que busca um temporalização mais ampla.

Assim, esta tese filia-se criticamente aos métodos da etno-história, propondo seu alargamento a fim de conceber uma história indígena — ou, mais precisamente, de uma historiologia indígena — que integre o passado pré-colonial, o período colonial e as dinâmicas posteriores, concebendo a historicidade indígena como uma trajetória contínua, diversa e autônoma. Para tanto, adotamos a longa duração como princípio estruturante, articulando não apenas a documentação colonial e pós-colonial, mas também vestígios arqueológicos, a fim de acessar temporalidades mais profundas, anteriores à conquista europeia. Ao mobilizar simultaneamente o passado arqueológico, os registros históricos e as cosmologias indígenas, busca-se evidenciar a persistência, a adaptação e a agência dos povos da Amazônia boliviana, reafirmando sua condição de sujeitos históricos plenos em múltiplas temporalidades — como será desenvolvido nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO II - OS ENGENHEIROS DE MOXOS: A HISTÓRIA ANTIGA DA AMAZÔNIA BOLIVIANA

Na década de 1970, leu-se nos jornais brasileiros o seguinte slogan: "*Amazônia: uma terra sem gente para uma gente sem terra*".[51] A ampla propaganda política do governo de Emílio Garrastazu Médici, antepenúltimo ditador militar, integrou o projeto de colonização agrária do extremo norte do Brasil (Barreto, 1996). Afora todo o apelo político e econômico que a publicidade do período Médici evoca, para o arqueólogo Eduardo Goes Neves (2006) o slogan reificava o evidente desconhecimento dos brasileiros sobre história da ocupação antrópica na Amazônia. Ademais, a propaganda militar vitalizou uma ideia generalizada sobre essa biota, conservada ainda hoje tanto no imaginário popular, bem como em certos nichos da comunidade científica: a tese da Amazônia enquanto uma terra intocada, uma fronteira inexplorada, uma paisagem que permaneceu, segundo Tatiane Pedrosa (2019), no limiar do paraíso e do inferno verde.

Diante do volume de discursos sobre essa espacialidade, a antropóloga Ana Pizarro (2005) defendeu que a Amazônia não constitui, propriamente, um recorte geofísico, mas é, antes, uma construção semiótica. Nesse sentido, ao tencionarmos abordar a Amazônia, é prudente nos perguntarmos: de qual Amazônia trataremos? O "*El Dorado"* dos colonizadores europeus? O "*paraíso caído*" dos missionários católicos? A "*terra inabitada*" dos ditadores militares? A "*selva do ouro branco*" das empresas de extração de borracha? Ou o "*jardim antropogênico*" dos povos indígenas? E de qual porção amazônica partimos: das planícies do Orinoco ou dos flancos do Guaporé?

É certo que quando falamos "*Amazônia*", tendemos a pensar em um território eminentemente brasileiro, mormente localizado no coração do estado do Amazonas. Esquecemo-nos, com frequência, que a Amazônia é a convergência de oito estados latino-americanos: Brasil, Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Suriname, Guiana, além da Guiana Francesa. Esquecemos, ainda, que nessa Amazônia coabitam mais de vinte e três milhões de pessoas em um território cujo eixo é uma rede de águas localizada

[51] O lema do Programa de Integração Nacional (PIN), criado pelo Governo de Emílio Médici por meio do Decreto-Lei nº 1.106, de 16 de julho de 1970, refletia seu caráter geopolítico. Assinado pelo presidente Médici, o programa tinha como proposta a utilização da mão de obra nordestina, liberada pelas grandes secas de 1969 e 1970, em combinação com a ideia de "vazios demográficos" na Amazônia. Nesse contexto, foram formulados os lemas "integrar para não entregar" e "terra sem homens para homens sem terras". Cf. BRASIL. Decreto-Lei Nº 1.106, de 16 de junho de 1970. Cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do impôsto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências. Brasília, 1970. Acesso em 21 abr. 2023.

em torno do rio Amazonas e seus afluentes, os quais descem dos territórios andinos com as denominações de Napo, Ucayali, Putumayo, Urubamba, Madre de Dios, e se encontram com o Mamoré, vindo do sul, e com o Rio Negro, vindo do norte, desembocando no Solimões, que em seguida recebe o nome de Amazonas (Neves, 2006; Pedrosa, 2019).

O problema dos imaginários é que eles respondem, invariavelmente, aos jogos de poder. No cabo de guerra sobre a Amazônia, a despeito de uma série de evidências sobre a complexidade das diferentes culturas que existiram no passado pré-colombiano dessa região, prevaleceu um imaginário empobrecido, que além de reduzir a Amazônia a um recorte reservado ao Brasil, tornou esse bioma uma paisagem exuberante para safaris e, mais recentemente, para salvaguardar o Ocidente das mazelas do descontrole ambiental; porém, débil e hostil para o desenvolvimento de sociedades suficientemente complexas (Viveiro de Castro, 2010).

Evidentemente, o imaginário equivocado sobre a Amazônia não é uma *privata quaestio* brasileira. Eduardo Neves (2006) destaca que o imaginário hegemônico sobre a Amazônia é um construto intelectual de longa data, que remonta a colonização europeia da América, perpassa os projetos políticos republicanos sul-americanos, é norteado pelas demandas heurísticas do Norte-ocidental e alcança as vaidades acadêmicas da própria comunidade arqueológica (Neves, 2006). Nessa última, após meio século de escavações em solo amazônico, geralmente conduzidas por arqueólogos europeus ou norte-americanos, perdurou uma narrativa depreciativa, isoladora e estratificante: a tese do anti-paraíso (Meggers, 1954; 1987).

Na referida perspectiva, os primeiros grupos humanos da América desceram pelos caudalosos rios amazônicos por uma vontade de expansão aos Andes. Porém, nos trópicos úmidos, subjugados pelas doenças e pelos açoites do clima hostil, a morte foi o destino mais provável dos que não conseguiram cruzar as barreiras da floresta tropical (Steward & Faron, 1959). Por outro lado, para os que ficaram e resistiram, superando uma suposta "*seleção natural",* restaram as brutalidades das "*adaptações*": agriculturas de coivara de baixo adensamento, casas de palafita e uma consequente cultura ceramista pouco sofisticada; nos casos mais extremos, nas regiões aluviais onde a agricultura era praticamente impossível, a população, geralmente pequena, teria sido restrita a caça e a coleta (Meggers, 1954; 1987). Nesse quadro hipotético, endossado sobretudo pela arqueóloga norte-americana Betty Meggers, a beleza exuberante da Amazônia era, portanto, a *prima facie* de uma deusa cruel: exigia dos homens uma resignação imediata

aos seus desmandos e impedia-os de estabelecerem sociedades mais sofisticadas, como havia, certamente, no alto dos Andes.

É cada vez mais evidente hoje, porém, que a tese do "*paraíso suspeito*" que "*controla e devora seus habitantes*" tratou-se de uma perspectiva pessimista centrada em conjunturas etnocêntricas (Neves, 2006; Viveiro de Castro, 2005; Pedrosa, 2009). Consequentemente, tal narrativa estratificou as sociedades humanas da América entre aquelas que foram condenadas pela Terra, os povos ao leste dos Andes chamados de "*Tribos da Floresta Tropical*", e aquelas que prevaleceram através do progresso técnico, as ditas "*sociedades estatais*" (Steward & Faron, 1959; Lowie, 1948).

Curiosamente, enquanto a Amazônia recebe seus milhares epítetos: "*inferno verde", "pulmão do mundo", "paraíso virgem", "continente isolado"*, seus habitantes originários seguem alheios a essas categorias generalizantes. A esse respeito, Davi Kopenawa (2009) argumentou que na perspectiva dos mais de 180 povos indígenas que residem na Amazônia, o ambiente nunca foi um algoz e tampouco o homem foi criado como uma máquina de picotar florestas. Na cosmologia dos Kopenawa, a qual é mormente compartilhada por diferentes nações índias amazônicas cuja relação com a natureza não é a de sujeito/objeto, mas de sujeito/sujeito (Pardini, 2020), a ocupação humana pré-colonial da América se situa numa longa história de concessões. Nessa perspectiva, os humanos que ocuparam a Amazônia não estavam ali por obrigação, porque não conseguiram chegar aos Andes, ou porque eram insuficientemente corajosos para retornarem para outras regiões – do contrário, os ancestrais indígenas foram desafiados a gerenciar aquela biota. Afinal, antes do "*evento do branco*", os povos amazônicos estavam longe de serem "*reféns*" da floresta: eram vizinhos, jardineiros e engenheiros da natureza; ou, ainda, em termos ocidentais, os homens eram, na Amazônia, sua *res extensa.*

Certamente, a sabedoria indígena, em aparente oposição a frieza cientifica, dá-nos a impressão de romantizar a história. E, de fato, como escreveu John Manuel Monteiro (1999), a História Indígena parece ser uma "*questão de perspectiva*". No entanto, as análises quantitativas recentes não deixam dúvidas sobre o protagonismo indígena em diferentes porções da Amazônia e demonstram que não há nada de fantasioso na interrelação holística dos povos ameríndios com o ambiente.

Fato é que as pesquisas recentes na Arqueologia, Antropologia, Biologia, Geografia e na recente área da Ecologia Histórica (Descola, 2002; Viveiros de Castro, 2008; Magalhães, 2008; Erickson, 2008), têm evidenciado uma série de transformações

físicas na Amazônia e em outros biomas, como o Chaco (Eremites Oliveira & Milheira, 2020), que demonstram que a ação humana foi essencial para a preservação desses ambientes e para o equilíbrio ecológico atual. E, muito além disso, as pesquisas revelam que a intervenção humana na Amazônia nunca foi de "*baixa qualidade*".

A esse propósito, as descobertas arqueológicas desde o século XX conduzidas na região boliviana do Llanos de Moxos, são um evidente contrassenso ao determinismo ecológico que encaixou os povos amazônicos na rabeta de uma corrida sociocultural. Ora, se assim fosse, como explicaríamos os vestígios arqueológicos de estradas entrelaçadas e elevadas em meio à densa floresta alagadiça? Diques e canais que controlavam o fluxo dos rios, preveniam enchentes e aprimoravam a navegação de canoas? Praças movimentadas e pirâmides que alcançavam 20 metros? Lagoas artificiais, orientadas pelo mapa estelar, e usadas como estruturas gigantes de piscicultura? Campos drenados que viabilizavam a agricultura e que permitiam a existência de uma população de até meio milhão de habitantes? (Denevan, 1966; Lathrap, 1975; Lee, 1998; Prumers *et al,* 2022).

Características que imediatamente evocam as antigas civilizações aclamadas nos livros de História da América, como os Maias, Astecas e Incas, foram também características de diferentes povos amazônicos, como os que ocuparam as planícies bolivianas de Llanos de Moxos*,* os quais domesticaram, urbanizaram e protagonizaram em florestas, rios e vales no passado pré-hispânico. Nesse contexto, o objetivo desse capítulo é demonstrar que os diferentes grupos humanos de Moxos, planície aluvial amazônica localizada no oriente boliviano, eram verdadeiros engenheiros ambientais, que, equilibrando a destreza, a cosmologia, as necessidades de sobrevivência, a busca pelo poder e a interrelação com a natureza, transformaram a Amazônia boliviana em extensos jardins antropogênicos, com uma urbanização de baixa densidade. Ademais, busca-se caracterizar essas tecnologias e os modelos societários e cosmológicos a ela relacionados, bem como busca-se ponderar quais implicações a engenharia de Moxos proporciona a História Indígena Amazônica.

2.1. A SUPERIORIDADE DOS ANDES E O INFERNO VERDE AMAZÔNICO: UM PARADIGMA ARQUEOLÓGICO ULTRAPASSADO

A associação de características urbanas ao contexto da ocupação antrópica na Amazônia desafia certas crenças impregnadas na tradição arqueológica americana. Essas crenças, segundo Clark Erickson (2008), são ressonâncias de um antigo paradigma

arqueológico: o da suposta impossibilidade de adensamento populacional e cultural na biota amazônica, ao contrário do que supostamente teria ocorrido com civilizações circuncaribenhas e nos Andes setentrionais.

Apesar de "*ultrapassado*", visto a quantidade de dados recentes que refutam a insistente comparação e estigmatização civilizacional sul-americana, o par antitético "*Andes versus Terras Baixas da América*" foi um debate significativo na arqueologia americana que ainda produz ecos na academia. O antropólogo Carlos Fausto (2004) destaca que tal contraposição foi historicamente forjada pelos incas e, posteriormente, pelos invasores espanhóis, os quais já haviam estabelecido uma dicotomia entre as formações "políticas" do altiplano e das terras baixas, divisões consideradas praticamente "naturais" pela arqueologia e pela historiografia dos séculos XIX e XX.

Em *Os Índios antes do Brasil*, Fausto (2004) explica que a floresta amazônica foi historicamente associada a uma "ausência de civilização", prevalecendo, por outro lado, a noção de uma floresta repleta de poderes mágicos do xamanismo e do animismo, enquanto a cultura urbanística e o estado civil estariam restritos às terras altas. Essa imagem foi amplamente difundida e, segundo Fausto (2004), levou-nos a ignorar a importante interação que existia, possivelmente, desde o sexto milênio a. C., entre a costa do Pacífico, os Andes e a floresta tropical. Além disso, o arqueólogo destaca que essa interação ocorreu também no sentido Leste/Oeste, com a difusão de ideias e técnicas da floresta tropical para os centros andinos.

No sentido acadêmico, a resistência à ideia da Amazônia "urbanizada" pode ser atribuída à uma perspectiva neoevolucionista que ganhou amplo destaque na antropologia americana na década de 1960, com os estudos do antropólogo norte-americano Elman Service (Arcuri, 2007). Adepto do materialismo cultural, Elman Service acreditava que a possibilidade de complexidade de uma civilização se devia aos níveis de adaptação dos seres humanos às pressões demográficas, aos acidentes da História, às inovações tecnológicas e, sobretudo, às intempéries ecológicas.

Utilizando como modelo o compilado de estudos etnográficos organizados na década de 40 pelo antropólogo Julien Steward no renomado *The Handbook of South American Indians,* Elman Service (1977) buscou rastrear e discutir os "usos do poder político" em diferentes sociedades humanas numa perspectiva estrutural e evolucionista (Service, 1977, p. 12). A esse propósito, Service (1977) fundou um modelo organizacional de quatro tipos, à saber: bandos (povos marginais), tribos florestais, chefaturas (ou cacicados) e estados. Márcia Arcuri (2007, p. 306) destaca que o modelo de Service

(1977) estabeleceu uma estrutura teórica que classificava de modo hierarquizante as estratégias dos grupos humanos para a adaptação econômica ao ambiente, tornando-se um exemplo teórico etnocêntrico amplamente adotado pela arqueologia e pela antropologia norte-americana. "(...) *Este modelo evolucionista de tipologias sociais serviu de pano de fundo para o desenvolvimento de inúmeros projetos de investigação científica que buscavam preencher lacunas na história da América indígena, ao longo de todo o século vinte*" (Arcuri, 2007, p. 307).

Para criticar tal posição, é necessário apresentar de forma breve as tipologias de Service (1977), que podem ser resumidas da seguinte maneira: os *bandos* representavam organizações sociais compostas por pequenos grupos interligados por laços de parentesco ou casamento. Essa forma organizacional prevalecia, segundo Service, entre grupos de caçadores-coletores com alta mobilidade e economia baseada na reciprocidade. Politicamente igualitários, os bandos possuíam lideranças religiosas provisórias e uma organização judicial pautada pela conformidade das normas.

As *tribos florestais,* por sua vez, eram entendidas por Service como organizações sociais baseadas em linhagens ou clãs. Com economias não intensivas, mas sustentadas por atividades como horticultura e agricultura de coivara, essas tribos eram caracterizadas por aldeamentos semipermanentes. Embora também estratificadas e com divisão do trabalho baseada no gênero, o grande diferencial em relação aos bandos era a presença de uma autoridade mais centralizada, pautada principalmente na persuasão.

Os *cacicados (chiefdoms),* para Service, representavam uma organização intermediária entre a tribo e o estado, com redes de parentesco e alianças interligadas. Nessa estrutura, as linhagens desempenhavam um papel central na estratificação social, e as posições políticas ou religiosas eram permanentes. A economia dos cacicados era mais intensiva, com agricultura, pastoreio e trocas comerciais ampliadas, o que gerava uma população maior e mais sustentada. Finalmente, no topo da classificação de Service estavam os *estados,* onde existia uma estrutura permanente de governo ou burocracia. Nesse tipo de organização, caracterizado por uma forte estratificação social e uma economia de mercado escalonada, a vida urbana e a administração pública surgiram com o fim da revolução neolítica.

O modelo de Service (1977), no entanto, não inaugurou o referido aporte epistemológico. Não obstante, Service deu ênfase a um modelo hierárquico anterior cujo leque de adeptos incluía o antropólogo Robert Lowie (1948). Na introdução do terceiro volume do *Handbook...* de Julian Steward, Lowie (1948) analisou as "*Tribos da Floresta*

Tropical" na América do Sul e desenvolveu sua classificação de forma hierárquica, baseando-se no modelo do império Inca, que ele considerou como o ápice do desenvolvimento no continente. A partir desse modelo, Lowie (1948) caracterizou as demais populações da América do Sul como "*menos desenvolvidas*", o que consolidou na arqueologia e na antropologia americana a uma visão negativa dos povos das terras baixas, sobretudo dos povos amazônicos. Vejamos o que escreve Robert Lowie (1948) em sua introdução:

> O complexo da Floresta Tropical se distingue das civilizações andinas mais desenvolvidas por não possuir refinamentos arquitetônicos e metalúrgicos, mas supera as culturas baseadas na economia de caça e coleta dos Botocudo ou na horticultura moderada dos Apinayé (do tronco linguístico Jê). No centro dessa área, as características diagnósticas são: o cultivo de tubérculos tropicais, especialmente a mandioca brava; a utilização eficiente de embarcações fluviais; o uso de redes como leitos; e a fabricação de cerâmica (Lowie, 1948, p. 01. Trad. nossa).[52]

Outro adepto do neoevolucionismo foi a arqueóloga Betty Meggers, considerada por Darcy Ribeiro (1987, p. 15) "(...) *a primeira a avaliar de maneira crítica o desempenho evolutivo dos povos da floresta tropical*". A despeito de suas importantes contribuições para o desenvolvimento de pesquisas focadas na Amazônia, sobretudo na porção brasileira, Meggers defendeu uma problemática perspectiva de "Cultura" que englobava fatores relacionados aos sistemas político, social, econômico e tecnológico, perspectiva que estava intimamente ligada à forma como esses elementos se integram para aumentar ou diminuir a capacidade produtiva das sociedades humanas. No artigo *Environmental Limitation on the Development of Culture,* Meggers (1954) argumentou que o nível de desenvolvimento que uma Cultura poderia alcançar dependia do potencial agrícola oferecido pelo ambiente em que estava inserida. Por conseguinte, como destacou o arqueólogo Thiago Trindade (2015), o "C" maiúsculo da ideia de Cultura proposto por Meggers poderia ser compreendido como um algoritmo matemático capaz de identificar em que "*estágio evolutivo linear*" as populações indígenas estavam no período pré-colonial.

A visão determinista de Meggers (1954) sobre o desenvolvimento das sociedades autóctones da América do Sul baseava-se na concepção de cultura como um reflexo não-

[52] Original: "The Tropical Forest complex is marked off from the higher Andean civilizations by lacking architectural and metallurgical refinements, yet outranks cultures with the hunting-gathering economy of the Botocudo or with the moderate horticulture of the Apinaye (Ge stock). At the core of the area the diagnostic features are: the cultivation of tropical root crops, especially bitter manioc; effective river craft; the use of hammocks as beds; and the manufacture of pottery" (Lowie, 1948, p. 01).

intencional, determinado pelas necessidades das populações humanas em relação aos ambientes que habitam. Essa perspectiva excluía qualquer forma de agência ou protagonismo humano, priorizando a ideia de "*adaptação",* que neutraliza as ações intencionais dos indivíduos. Para Meggers (1954), as diferenças culturais deveriam ser compreendidas como resultados das distintas zonas ambientais em que as sociedades se inseriam. Nesse contexto, a falta de grandes áreas para cultivo e a ausência de grandes animais eram vistas como fatores limitantes para o desenvolvimento de populações em ambientes de floresta tropical, como a Amazônia. Essa condição teria impedido a transição de tais sociedades para formas de organização social mais densas (em termos demográficos) e complexas.

Betty Meggers reafirmou sua posição de um determinismo ambiental décadas mais tarde com a publicação da obra *Amazônia: a ilusão de um Paraíso*. Na introdução do livro, a arqueóloga (1987, p. 27) explicou que seu estudo considerou duas proposições sobre o homem no ecossistema amazônico: que o homem é um animal que precisa se adaptar ao seu meio ambiente para sobreviver, assim como outros animais; e que, embora essa adaptação seja alcançada principalmente por meio da cultura, o processo é governado pelas mesmas leis de seleção natural que regem a adaptação biológica. Ao ver da arqueóloga, para analisar a interação entre cultura e meio ambiente, era necessário compilar os fatos relevantes em ambas as categorias do fenômeno.

Nessa obra de maior alcance, Meggers (1987) destacou que sua perspectiva de um determinismo ambiental e evolutivo foi corroborada com os contrastes de duas sub-regiões amazônicas: a terra firme e as várzeas alagadiças. As diferenças culturais averiguadas nos achados arqueológicos de cada uma dessas regiões apontava, para a pesquisadora, à *causa prima* da cultura humana: a adaptação. "*O reconhecimento de diferenças culturais que têm importância para a adaptação torna-se mais fácil pela existência de descrições comparadas das principais características de uma amostra representativa de culturas*" (Meggers, 1987, p. 38). As semelhanças e as diferenças entre esses complexos culturais, ao ver da arqueóloga, eram suficientemente ilustrativas quanto à intensidade das restrições ambientais e à flexibilidade da resposta cultural.

Na desmistificação empreendida do "paraíso amazônico", três fatos absolutos tornavam, para Meggers (1987), a terra firme amazônica em um "inferno verde": *"(...) a idade do solo, as características do clima, particularmente a temperatura, e o índice pluvial*" (Meggers, 1987, p. 39). Conforme a arqueóloga, a combinação de temperatura quente e o alto índice pluvial têm impactos significativos no solo, pois enquanto as altas

temperaturas reduzem a quantidade de matéria orgânica e aumentam a solubilidade da sílica e do caulim, elas também resultam na retenção de alumínio e óxidos de ferro. O ferro, explicou Meggers (1987), é precipitado na forma de concreções lateríticas, em uma reação química que também destrói o fósforo essencial para o crescimento das plantas. Embora a laterização fortaleça a resistência do solo à erosão, ela diminui a capacidade de retenção de amônia, sal, potássio e magnésio - nutrientes essenciais para as plantas. Uma vez que a laterita se forma, esse processo é, segundo ela, irreversível.

Desse modo, Meggers (1987) exemplificou as dificuldades de adaptação humana na biota amazônica com o grupo Munduruku, o qual ocupa as terras firmes ao redor do Rio Tapajós. Essa nação teria desenvolvido uma agricultura itinerante que se baseia na queima da vegetação antes do plantio e a mudança para um novo roçado após duas ou três colheitas. No prognóstico negativo de Meggers, todavia, esse tipo era fadado ao fracasso: "*Uma imitação, entretanto, nunca iguala o real e, apesar de suas características de adaptação, o cultivo itinerante não se equipara à vegetação natural em seu esforço para compensar os efeitos potencialmente destrutivos do clima*" (1987, p. 46). Desse modo, Meggers argumentou que a baixa fertilidade do solo na região resultou em uma existência móvel e uma ocupação esparsa, levando as sociedades da floresta tropical a um estágio "tribal".

Por outro lado, as várzeas não seguiam o mesmo padrão das terras secas, ela observou e, apesar de Meggers (1987) mencionar que isso explicava o contraste cultural nas regiões amazônicas, o desenvolvimento nas várzeas também fragilizava sua tese de um *"inferno verde*". Isso ´porque as várzeas, por seu ciclo de inundações e consequentes reposições de sedimentos, apresenta grandes diversificações e variações, oferecendo recursos naturais alimentícios, bem como possibilidades para o seu emprego na agricultura, ou seja, recursos superiores aos encontrados em terra firme e suficientes para o desenvolvimento de nações maiores (Meggers, 1987). Todavia, a arqueóloga buscou desqualificar a ideia de uma "*várzea ideal*", acrescentando que: "*A intervalos imprevisíveis, o rio sobe 2 metros ou mais acima do normal, acarretando uma súbita diminuição do suprimento alimentar que teria conseqüências traumáticas numa população que fosse dependente de condições mais favoráveis para a sua subsistência*" (Meggers, 1987, p. 56).

Apesar do esforço em "*desmistificar"* a ocupação antrópica na Amazônia, uma série de evidências materiais oriundas da própria pesquisa de Meggers nos anos 40 refutavam sua tese, pois tanto ela quanto seu esposo, Clifford Evans, encontraram indícios

de complexificação social nas áreas dos rios formadores e da calha principal do rio Amazonas. Afinal, no artigo *Interpretações da Cultura de Marajó*, Meggers & Evans (1954) já haviam observado que a ilha de Marajó apresentava grandes tesos, isto é, aterros artificiais construídos para fins habitacionais, cerimoniais e/ou funerários. Esses tesos sugeriam a presença de vilas com milhares de habitantes, indicando uma provável escala de urbanização. Além disso, a cerâmica marajoara encontrada nesses sítios era sofisticada e refinada, um tipo ainda hoje inigualável na Amazônia indígena (Trindade, 2015).

A despeito dos indícios de urbanização, no entanto, Meggers insistiu na tese de uma "*Amazônia escassa"* que "*determinou o destino de seus habitantes*". Desse modo, Meggers & Evans (1954) propuseram no referido artigo uma teoria mais audaciosa para explicar os tesos e as cerâmicas sofisticadas de Marajó: uma suposta migração de uma população sub-andina para a foz do Amazonas nos séculos IV e V d. C. Essa população, já possuidora de um alto padrão civilizacional, não teria se desenvolvido nas planícies inundáveis amazônicas, onde predominam as gramíneas e os incômodos mosquitos, mas, ao contrário, ela teria chegado pronta e completa, sendo transplantada cruamente para a Amazônia. Na lógica do modelo proposto por Meggers & Evans (1954), assim como uma cultura floresce em condições favoráveis, ela também pode regredir caso o ambiente se torne desfavorável. Nessa perspectiva, portanto, a partir do século XI, teria iniciado o declínio dos Marajoara, submetidos impiedosamente aos desígnios da "*decadente natureza amazônica*". Essa força implacável da selva teria ditado a "*involução daqueles intrusos*" acostumados às nascentes gélidas dos Andes.

> É interessante examinar as razões para esse declínio. Pesquizas antropológicas e arqueológicas mostraram que as culturas progridem na medida em que a produtividade do trabalho humano aumenta. Numa cultura onde os homens dependem da caça, da pesca e da colheita de plantas silvestres para a alimentação, a vida é uma constante busca de alimento. Todos os membros da família ou tribo, fisicamente capazes, devem devotar todo tempo as atividades de subsistência. Há especialização de ocupação sómente na base de sexo e a organização política ou social é muito rudimentar. A vida semi-nomádica, que a busca de caça e plantas silvestres requer, não exige sinão uma habitação das mais provisórias. Desencoraja também o desenvolvimento ou aperfeiçoamento de bens materiais, porque somente uma quantidade limitada pode ser transportada por um povo em constante movimento. Além disso há pouco lazer para experiencia. Restos de tribos nesse estágio não podem ser encontrados arqueologicamente numa região como o Amazonas, onde havia pouca pedra e onde a excessiva humidade destróe todos os objetos feitos de outros materiais (Meggers & Evans, 1954, p. 09. Sic).

A teoria de Meggers & Evans não teve grande apoio acadêmico e foram poucos os especialistas que aceitaram a respetiva hipótese migratória. Ao ver de Carlos Fausto (2002), existem indícios suficientes que contradizem essa ideia, como o próprio desenvolvimento da indústria cerâmica na ilha de Marajó, sugerindo que a área disjunta do bioma Cerrado na Amazônia foi uma gênese de inovação cultural, em vez de um mero lugar de importação. Além disso, as datações mais antigas de cerâmica policrômica na Amazônia estão em Marajó, e não nas proximidades dos Andes. Isso sugere que, se considerássemos a difusão cultural (em vez de desenvolvimentos independentes), seria mais razoável supor que tal movimento ocorreu de leste para oeste, e não o contrário. Outro ponto, como observou Fausto (2002) é que a teoria da "*decadência amazônica*" não explicava como uma sociedade demográfica e culturalmente robusta poderia resistir por vários séculos em um ambiente supostamente tão restritivo. Ademais, a simplificação estilística não necessariamente indica uma regressão cultural, podendo ser resultado de uma produção em maior escala.

Ademais, a dualidade ressentida entre o homem e o ambiente, proposta pela arqueologia neoevolucionista, não encontrou fôlego em trabalhos antropológicos de destaque como os conduzidos por Claude Lévi-Strauss. Como bem nos lembra Eduardo Viveiro de Castro (2008), a três primeiras *Mitológicas,* publicadas entre 1964 e 1967, enfatizaram o valor cognitivo e simbólico das dimensões materiais, anteriormente estudadas pelos ecologistas culturais de um ponto de vista meramente adaptativo. "Lévi-Strauss deslocou para o interior das cosmologias ameríndias a macro-oposição conceitual entre natureza e cultura que subjazia às teorias deterministas dos herdeiros de Steward" (Viveiro de Castro, 2008, p 38). Com os ingredientes estruturalistas, os estudos de Lévi-Strauss abriram caminho na mata fechada do pensamento ecodeterminista americano, nos proporcionando a possibilidade de estudos que privilegiavam o ordenamento simbólico da natureza pela cultura, demonstrando a interface cognitiva da ação antrópica na Amazônia.

No contexto desse debate, o antropólogo e filósofo francês Pierre Clastres (1977) provocou uma verdadeira reviravolta ao sugerir que, sob uma perspectiva hermenêutica, as tipologias deterministas e neoevolucionistas, como as propostas por Service, Lowie e Meggers, estavam imersas em uma visão etnocêntrica do "Estado", tratando-o como o grande símbolo da civilização, sem considerar outras formas de organização social. Não é nosso objetivo esgotar a vasta crítica de Clastres, o que exigiria um direcionamento diferente para este capítulo, mas podemos resumir sua contribuição central: em *A*

Sociedade Contra o Estado, ao desconstruir os discursos de poder, Clastres argumenta que as teorias dos "tipos ideais" de sociedades reduziam a diversidade e complexidade das sociedades indígenas ao classificá-las em categorias fixas e lineares de evolução. Clastres contestou a ideia de que todas as sociedades seguem um caminho evolutivo em direção a um Estado hierárquico, argumentando que as sociedades indígenas não eram sociedades "primitivas" ou "arcaicas" em transição para uma fase mais avançada de desenvolvimento. Em poucas páginas, o antropólogo destacou a existência de sociedades indígenas que não se encaixavam no modelo evolucionista de Service, como os povos Tupi-guarani e Yanomami, cujas estruturas sociais eram igualitárias e não hierárquicas, e que isso não significava uma inferioridade cultural.

Concordando com a crítica de Clastres, podemos afirmar que, além de uma análise meramente perspectivistica da natureza e do Estado, o neoevolucionismo civilizatório — muitas vezes denominado determinismo ambiental ou ecologia cultural — carece de fundamentação nas pesquisas empíricas realizadas sobre a Amazônia desde a década de 1970. De fato, as universidades têm promovido uma revisão crescente das ideias predominantes sobre a ecologia e a história cultural da Amazônia, o que, na avaliação de Viveiros de Castro (2011), faz parte de uma reavaliação mais ampla da América pré-colombiana, que busca atingir os seguintes objetivos:

> [1] majorar as estimativas da população ameríndia em 1492; [2] recuar as datações arqueológicas; [3] atribuir maior complexidade às formações sociais fora das áreas andina e mesoamericana, promovendo várias "tribos" à categoria das "*middle-range societies*" de tipo chefatura ou protoestado; [4] sublinhar a importância de sistemas regionais que articulavam zonas ecológicas e tipos sociopolíticos heterogêneos; [5] destacar a ação de influências societárias de longa distância. (Viveiro de Castro, 2011, p. 224).

Entre os nomes mais proeminentes dos revisionistas do "*inferno verde*" esteve o arqueólogo Donald Lathrap (1975), quem, na obra seminal *Alta Amazônia*, apresentou uma visão ousada aos congêneres ao afirmar que a região central da Amazônia foi um importante polo de desenvolvimento cultural. Em linhas gerais, Lathrap (1975) demonstrou que na Amazônia se originaram a domesticação de plantas e o sistema produtivo baseado na mandioca amarga, além do surgimento da primeira indústria cerâmica e de estilos artísticos sofisticados. A abundante várzea, tão disputada por uma população em constante crescimento, ao ver desse arqueólogo, teria sido o ponto de partida de ondas migratórias que povoaram toda a América do Sul. Ou seja, contrariando

a visão "andes-cêntrica" de Lowie e Meggers, Lathrap (1975) propôs uma nova estimativa sobre a floresta tropical pré-colombiana, vendo a Amazônia, especialmente a várzea, como um lugar fértil e criativo, o que deixou de lado a ideia de um ambiente esterilizante. Assim Lathrap (1975, p. 49) enfatizou em sua obra magna:

> **Eu não aceito o ponto de vista defendido por alguns estudiosos segundo o qual existia um marcado contraste entre o nível cultural dos povos circuncaraíbos e o dos das florestas tropicais.** Só através da comparação entre os habitantes da zona circuncaraíba, do florescente século XVI, e as tribos marginais e dispersas que hoje sobrevivem na bacia do Amazonas, o contraste se torna de facto evidente. Aqueles que insistem nele esquecem os relatos dos primeiros exploradores europeus da bacia do Amazonas, que se referiram de forma verosímil a densas populações, unidades políticas vastas, chefes ou reis poderosos, sacerdotes, templos e ídolos ao longo do curso principal do Amazonas, desde a nascente, perto de Nauta, até a foz. Estes povos ribeirinhos há muito desaparecidos foram os habitantes mais numerosos da bacia do Amazonas por volta de 1500 d. C. e apresentam todas as condições para serem tomados como os representantes típicos da cultura da floresta tropical; mas foram os povos ribeirinhos os primeiros a serem destruídos pelos efeitos combinados das doenças europeias, da missionação e do tráfico de escravos (Lathrap, 1975, p. 49. Grifo nosso).

Algumas das ideias de Lathrap (1970) incluíam a existência de um conjunto de sociedades complexas na Amazônia oriental, organizadas o suficiente para coordenarem um sistema agrícola integrado de longa duração:

> O sistema de agricultura intensiva presente nos Lhanos de Mojos exigia. para ser eficiente, um trabalho. duro e contínuo, assim como uma considerável coordenação. As sociedades integradas nesse sistema deviam ter sido relativamente complexas, e as primeiras descrições fragmentadas de grupos, tais como o dos Mojos, referem grandes unidades político-sociais, governantes hereditários com autoridade considerável e um corpo de sacerdotes profissionais (Lathrap, 1975, p. 177).

Até década de 1980, as ideias de Lathrap eram consideradas improváveis, mas pesquisas conduzidas em diferentes regiões da Amazônia nos anos 90 ampliaram suas proposições. A possibilidade de sociedades complexas amazônicas tomou fôlego nas pesquisas realizadas na porção boliviana por Kenneth Lee, um engenheiro ambiental que esteve inicialmente na Bolívia na década de 50 para pesquisas geológicas ligadas a empresa petrolífera *Shell*. No entanto, ao se impressionar com as imagens que obteve de sobrevoos acima de sítios arqueológicos bolivianos até então desconhecidos, Kenneth

Lee abandonou os poços de petróleo e passou a se dedicar à um outro tipo de riqueza boliviana: a cultura hidráulica de Moxos.

Durante vários anos de trabalho de campo em Moxos, Lee compilou uma enorme quantidade de informações e desenvolveu uma teoria elaborada argumentando que os elementos encontrados ao longo do território amazônico dos *Llanos de* Moxos, construções indubitavelmente feitas pelo homem, formavam um conjunto de estruturas construídas para domesticar – e não para se adaptar - a vasta planície inundável amazônica. Os resultados de suas pesquisas foram condensados no trabalho *Apuntes sobre las obras hidráulicas prehispánicas de las llanuras de* Moxos*: Una opción ecológica inédita* (1998). Sobre Kenneth Lee, descrevem Maria Josefa Vilalba *et al* (2004)*:*

> Mas o verdadeiro impulsionador das ações arqueológicas em Moxos foi o engenheiro petrolífero norte-americano Kenneth Lee, figura mítica do Beni, que, em 1957, sobrevoando a região para trabalhos da Shell Oil Co, reconheceu as vastas e elevadas superfícies de terreno cobertas pelas grandes "obras de terra" artificiais. Esse texano apaixonado pelo Beni explorou todo o leste boliviano, chegando a conhecer, palmo a palmo, os Llanos de Moxos. Ele postulou a importância dos canais adjacentes aos camellones como geradores de vida aquática e lodo orgânico, propícios para a agricultura e a piscicultura; propôs a importância da planta aquática tarope (jacinto de água) para fertilizar os camellones. E soube transmitir sua curiosidade e entusiasmo, sendo considerado hoje o maior promotor das pesquisas arqueológicas posteriores, desde sua posição como responsável pelo Centro de Investigações Arqueológicas do Beni até seu falecimento em 1999 (Vilalba et al, 1998, p. 203).[53]

Outro nome vital que corroborou com a tese de Lathrap foi o professor norte-americano Clark Erickson, cujo estudo *Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos* (1980) revelou uma engenharia agrícola sofisticada desenvolvida no oriente boliviano. O estudo de Erickson revelou que, por meio do uso de extensos sistemas hidráulicos integrados, essa engenharia permitiu o controle e o gerenciamento da água em áreas úmidas artificiais, mesmo durante períodos de seca. Além disso, o respectivo manejo pré-colonial possibilitou o gerenciamento de pântanos artificiais não apenas para

[53] Original: “Pero el verdadero impulsor de las actuaciones arqueológicas en Moxos fue el ingeniero petrolífero norteamericano Kenneth Lee, figura mítica del Beni, quien en 1957, sobrevolando la zona para trabajos de la Shell Oil Co, reconoció las extensas y elevadas superficies de terreno sembradas de las grandes «obras de tierra» artificiales. Este tejano enamorado del Beni exploró todo el oriente boliviano, llegando a conocer, palmo a palmo, los Llanos de Moxos. Postuló la importancia de los canales adyacentes a los camellones como generadores de vida acuática y lodos orgánicos, aptos para la agricultura y piscicultura; planteó la importancia de la planta acuática tarope (jacinto de agua), para fertilizar los camellones. Y supo transmitir su curiosidad y entusiasmo, considerándosele hoy el mayor promotor de las investigaciones arqueológicas posteriores, desde su posición de responsable del Centro de Investigaciones Arqueológicas del Beni, hasta su fallecimiento en 1999” (Vilalba et al, 1998, p. 203).

a prática da agricultura, mas também para atividades como piscicultura, caça, pesca e coleta.

A publicação dos referidos estudos desafiou concepções anteriores e ampliou o debate sobre a capacidade de domesticação das antigas sociedades que habitavam a região amazônica boliviana. Cabe-nos pontuar, no entanto, que o oriente boliviano não é uma exceção: sobre essa questão, a tese *Geoglifos, zanjas ou earthworks? Levantamento geral dos sítios arqueológicos com estruturas de terra em vala no médio rio Guaporé (RO) e análise comparada com os demais sítios no Sudoeste da Bacia Amazônica* do arqueólogo brasileiro Thiago Trindade (2015) afirmou que inúmeros sítios arqueológicos de diferentes regiões da Amazônia, como os tesos da Ilha de Marajó, os montículos com terras-pretas antropogênicas da Amazônia central, as aldeias fortificadas do alto rio Xingu e os campos elevados para agricultura das Guianas são também exemplos de evidências que põe fim à antiga discussão proposta por Lowie, Meggers, Evans, dentre outros.

O estudo de Trindade (2015) sobre as terraplenagens no estado de Rondônia demonstrou que construções de uma sofisticada engenharia estão localizadas em regiões com características geográficas e ambientais bastante distintas no Sudoeste amazônico. Conforme a análise do arqueólogo, esses sítios podem ser encontrados tanto em áreas próximas a regiões alagáveis ou sujeitas a alagamentos fluviais/pluviais sazonais, quanto em áreas permanentemente secas, distribuídas em áreas de floresta tropical, várzea e savana. Ou seja, a distribuição das tecnologias antigas dos povos pré-coloniais amazônicos supera o determinismo ambiental proposto por Betty Meggers.

Em suma, os dados recentes das pesquisas arqueológicas na Amazônia, sobretudo as conduzidas na Amazônia boliviana, dificultam a compreensão dos sítios como um reflexo de um único sistema cultural determinado pelas interações com o meio ambiente. Em vez disso, os dados recentes sugerem que a construção de terraplenagens e de outras tecnologias que foram tradicionalmente reservadas às sociedades andinas, é um fenômeno de natureza macrorregional motivado por diversas causas. Esse fenômeno, reiteramos, não se reserva à uma porção única da Amazônia, mas está supostamente distribuído ao longo da floresta tropical úmida da Amazônia, embora em temporalidades e culturas distintas. Essas descobertas reforçam a ideia de que a Amazônia abrigou sociedades antigas com habilidades avançadas de domesticação do ambiente e consequente desenvolvimento cultural. Contrariando a visão anterior de uma região intocada e pouco povoada, as evidências arqueológicas mostram que a Amazônia foi palco de um intenso

adensamento populacional e de culturas complexas, com práticas agrícolas sofisticadas e organização social elaborada em determinadas regiões.

Nesse quadro amplo de discussões sobre a antropogenização da Amazônia, nos interessam, nessa tese, as pesquisas conduzidas nas planícies bolivianas de Moxos, as quais têm revelado uma série de características arqueológicas (cerâmica refinada, terraplenagens, tecnologias hidráulicas, dentre outros) que apontam para a existência de sociedades mais sedentárias e urbanísticas do que aquelas que foram caracterizadas por Lowie e Meggers na chamada "*cultura da floresta tropical*". Apesar de ainda não sabermos distinguir precisamente as diferentes ocupações humanas nessa região, concordamos com Oscar Saavedra & Kenneth Lee (1998, p. 09) que os achados arqueólogos "*São evidências de grandes esforços construtivos que se explicam melhor dentro de uma lógica de sociedades complexas, embora exista um argumento que sugira a possibilidade de que a construção desses complexos monumentais na planície tenha sido realizada por pequenos grupos de habitantes*"[54]. Pequenos grupos ou grandes civilizações, as sociedades que ocuparam Moxos são, indistintamente, protagonistas de uma grandiosa história. Nesse sentido, apresentaremos os dados de pesquisas arqueológicas conduzidas desde o século XX sobre a respectiva região boliviana na seção a seguir.

2.2. A ENGENHARIA PRÉ-HISPÂNICA EM MOXOS E AS EVIDÊNCIAS DE UMA AMAZÔNIA ANTROPOGÊNICA

As pesquisas arqueológicas conduzidas nas planícies orientais bolivianas desde o século XX fornecem subsídios para analisarmos a relação de domesticação e reciprocidade que os grupos indígenas dos *Llanos de* Moxos estabeleceram com a paisagem natural, o que nos permite identificar o protagonismo das nações *Mojeñas* desde os tempos pré-coloniais. Os respectivos estudos demonstram que havia em Moxos uma espacialidade antropogênica, isto é, um ambiente que foi modificado e aperfeiçoado por diferentes grupos humanos, a maioria de provável origem etnolinguística Arawak, ao longo de milhares de anos. De modo que, quando os espanhóis chegaram nos *Llanos de* Moxos no século XVI, eles se depararam com vestígios de *civilizações* urbanas que

[54] Original: "Son evidencia de grandes esfuerzos constructivos que se explican mejor dentro de una lógica de sociedades complejas, aunque existe un argumento que sugiere la posibilidad de que la construcción de estos complejos monumentales en la llanura haya sido realizada por grupos pequeños de habitantes".

domesticaram as planícies alagadiças, com tecnologias hidráulicas e construções de terraplenagens - o que, como veremos no próximo capítulo, possivelmente ajudou a alimentar o imaginário mítico do *Paititi*/Candire/*El Dorado*.

Os vestígios dessas tecnologias e construções antigas foram investigados desde a década de 1910, pelo arqueólogo sueco Erland Nordenskiöld, mormente chamado de Barão de Nordeskiöld, e publicados em dois importantes estudos: *Urnas funerarias y lomas de las tierras bajas bolivianas* (2022 [1913]) *e Die Anpassung der Indianer an die Verhältnisse in den Überschwemmungsgebieten in Südamerika* (1917). As análises de Nordenskiöld foram ampliadas na década de 1960 pelo pesquisador William Denevan com sua tese *The Aboriginal Cultural Geography Of The Llanos De Mojos Of Bolivia* (1966). No século XXI, os estudos de Horácio Calandra & Suzana Salceda (2004) e Carla Jaimes Betancourt (2016) sistematizaram os resultados arqueológicos obtidos até então nos artigos *Amazônia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos* (2004) e *La cerámica chimay en la región del Beni: Rememorandoa Nordenskiöld y Lathrap a la luz de las nuevas investigaciones arqueológicas* (2016), respectivamente. Recentemente, as características urbanas de base agrária de Moxos ganharam destaque nos estudos da geoarqueologia mundial com a divulgação do artigo *Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon* produzido pelos arqueólogos Heiko Prümers *et al* (2022) e publicado na Revista *Nature*. Nesse sentido, os estudos supracitados serão nossas principais referências para a discussão arqueológica dessa seção.

O predicado "*antropogênico*" que consta em nosso subtítulo é um neologismo utilizado nas pesquisas recentes da Ecologia Histórica, que, como mencionamos anteriormente, é um campo multidisciplinar que estuda as interações humanas com diferentes ecossistemas ao longo da História. Clark Erickson (2008) explica que as análises da Ecologia Histórica destacam o fator antropogênico das estratégias de manejo ambiental utilizadas pelas sociedades antigas. Em linhas gerais, a perspectiva tradicional de interação entre humanos e o meio ambiente costumou separar e opor as pessoas e a natureza, como se a humanidade fosse sempre uma presença *non grata* e predatória da superfície terrestre. Em direção oposta à essa posição, os ecologistas históricos, arrojados na chamada Nova Ecologia (*New Ecology*) sustentam que os seres humanos são agentes de mudança significativos no mundo natural, ao invés de apenas se adaptarem a ele. E, mais do que isso, argumentam que as perturbações promovidas pela ação antrópica não são somente comuns como necessárias para a saúde do ecossistema e da biodiversidade da Terra. Como defende Erickson (2008, p. 160. Trad. nossa): "*A instabilidade, o*

desequilíbrio e, por vezes, o caos criados pela perturbação incentivam a heterogeneidade ambiental por meio da criação de manchas, mosaicos e bordas de habitats distintos (...)".[55]

Os estudos sobre o passado pré-colonial de regiões amazônicas, como as pesquisas sobre os *Llanos de* Moxos, demonstram que as sociedades humanas que habitaram essas espacialidades manipularam e gerenciaram os recursos ambientais para criar um ambiente adequado às suas necessidades: "*As Terras Pretas de Índio (TPI), a agrofloresta, a agricultura em campos elevados, as redes de transporte e comunicação, os assentamentos urbanos, os montículos (...) são exemplos claros de criação, transformação e manejo de paisagens pelas populações nativas pré-colombianas na Amazônia*" (Erickson, 2008, p. 177. Trad. nossa).[56] Desse modo, a abordagem da ecologia histórica reconheceu que a influência humana no ambiente pode ser complexa, variada e, ainda, benéfica, com as sociedades humanas exercendo diferentes graus de impacto e transformação durante a História.

A posição de Erickson (2008) foi corroborada pelo estudo do arqueólogo brasileiro Marcos Magalhães quem propôs, em 2016, em um livro homônimo, o conceito de "*Amazônia Antropogênica*", que se refere a uma Amazônia que é, simultaneamente, Cultura e Natureza. Magalhães (2016) argumentou que o termo "antropogênico" não deve ser apenas sinônimo de "cultural", ou seja, feito pelo homem, mas sim indicar a interrelação do natural e do cultural que ocorre durante um longo período em uma escala de tempo arqueológica. Conforme o arqueólogo, a ideia antropogênica consiste na noção de que parte da floresta amazônica, ou talvez toda ela, teve uma antropogênese no passado distante, por meio de práticas culturais diversas, o que levou ao surgimento de espécies que hoje são consideradas resultado da seleção cultural, mesmo em florestas primárias autônomas.

Magalhães (2016) argumentou que as florestas antrópicas não são consideradas "artificiais" ou dependentes dos seres humanos, mas consistem em ambientes capazes de se sustentar e se reproduzir naturalmente, sem a intervenção humana. Para embasar seu argumento, o arqueólogo explicou que, na Amazônia, existem ambientes que passaram

---

[55] Original: "The instability, non-equilibrium, and at times chaos created by disturbance encourage environmental heterogeneity through the creation of patches, mosaics, and edges of distinct habitats".

[56] Original: "Amazonian Dark Earths, agroforestry, raised field agriculture, transportation and communication networks, urban settlements, mounds, artificial forest islands, river cut-offs, water control, and fisheries management are clear examples of landscape creation, transformation and management by pre-Columbian native people in Amazonia".

por interferência humana ao longo dos séculos, resultando em espécies selecionadas culturalmente. No entanto, hoje essas espécies se reproduzem sem qualquer interferência humana, o que denota que a ação antrópica não é sempre prejudicial, tampouco ela artificializa o ecossistema. O estudo de Magalhães (2016) presente no capítulo *A Arqueologia da Amazônia pela perspectiva inter-relativa* enfatizou que a Amazônia não foi apenas "antropizada" em uma relação unidirecional entre sujeito e objeto, mas sim se tornou "antropogênica", ou seja, a floresta, como sujeito, foi alterada e transformada, mantendo sua essência florestal, pois ela incorporou a seleção cultural das espécies, a ponto de os ambientes afetados por essa transformação serem considerados hoje como "matas primárias".

Essa relação simétrica entre os dois sujeitos, homem e floresta, é explicada pelo pesquisador Patrick Pardini (2020) no artigo *Amazônia indígena: a floresta como sujeito*. Segundo o autor, a respectiva relação é baseada na troca e na reciprocidade tanto ética quanto poética do ambiente com as nações amazônicas. Na visão de Pardini (2020), a relação antropogênica é o oposto daquela estabelecida pela civilização ocidental, onde predomina uma posição assimétrica de sujeito-objeto baseada na autoridade e na dominação humana sobre a natureza enquanto mero “recurso”, o que resulta na concepção do meio-ambiente como objeto e o homem como o único sujeito cultural. A perspectiva ocidental de "o ambiente como objeto" nega tanto o valor ético da natureza como nega uma posição sustentável com ela. Conforme Pardini (2020), é na diferença radical de visão em relação ao Ocidente que reside a alteridade dos povos indígenas:

> No mundo ocidental, regido pelo pensamento lógico e pelo princípio de não contradição, as diferenças são externas e extensivas, e servem para repartir os indivíduos em uma série de essências ou identidades fixas (classe, gênero ou espécie [...] Se, para arqueólogos e antropólogos, boa parte da floresta amazônica, de natureza antropogênica, foi, por assim dizer, ‘plantada’ ao longo dos séculos pelos humanos (sem esquecer a ação dos animais dispersadores de sementes: pássaros, macacos, roedores, morcegos etc.), para os indígenas, a floresta é uma imensa plantação não humana – “sobre-humana” (Pardini, 2020, p. 04).

Como mencionado anteriormente, a abordagem antropogênica deriva de um encaminhamento teórico contemporâneo sobre a História Indígena que reconheceu a existência de diferentes perspectivas e modos de vida distintos entre as nações ameríndias, não-baseados em hierarquias fixas, mas em um “*regime geral de subjetivações”* (Viveiro de Castro, 2002, p. 10). Philipe Descola (1998), ao analisar a domesticação de animais por nações indígenas da Amazônia, propôs que entre as nações ameríndias inexiste o que

ele chamou de "relação de objetivação". Esse tipo de relação, qual vigora na lógica ocidental, opera de forma imanente como um esquema elementar da prática. No caso das nações indígenas, quando se trata da natureza (florestas, rios, dentre outros elementos orgânicos da paisagem) bem como dos animais, a relação técnica é obliterada em favor da permanência "(...) *de princípios estruturais que governam os sistemas sociológicos e cosmológicos*" (Descola, 1998, p. 27). Mais tarde, Descola (2002) observou que, para além de uma simples escolha consciente, a recusa na domesticação é ainda um impedimento próprio da estrutura das sociedades amazônicas, onde a "(...) *a sociedade dos animais é concebida à imagem da dos homens, independente e obedecendo a suas próprias regras, e que as relações entre os dois mundos são governadas por uma lógica de troca na qual os participantes são de direito, senão de fato, equivalentes*" (Descola, 2002, p. 08).

Sob esse contexto, a perspectiva antropogênica e integrativa da natureza com os povos indígenas Amazônia é relevante e necessária para nossa incursão sobre a historicidade pré-colonial e colonial de Moxos. *Llanos de* Moxos são, a nosso ver, um dos maiores exemplos da designação "antropogênica" e as próprias análises arqueológicas não deixam dúvidas de que a relação das nações indígenas dos Moxos com os rios e savanas daquela localidade foram motivadas por três questões não antitéticas: pela consciência ecológica, pelas estruturas cosmológicas subjacentes e pela práxis, esta última baseada em técnicas de aperfeiçoamento da sobrevivência equilibradas com o ciclo de cheias da região, o que caracterizou o surgimento de uma "*cultura hidráulica*". A cultura hidráulica de Moxos envolvia, além do manejo da natureza para proveito humano, um quadro de afetos, sociabilidades e comunicabilidades que incluía terminações aquáticas no vocabulário dos indígenas Mojo e Baure, bem como narrativas míticas que identificavam as florestas e rios como "parentes", como se os *Llanos de* Moxos fossem uma "entidade" para os grupos indígenas locais e não somente um ambiente de atuação (Límpias-Ortiz, 2010).

A delimitação espacial de Moxos nos exige um cuidado geográfico e histórico. Isso porque os limites dos *Llanos de* Moxos foram descritos de modo alternado ao longo dos séculos, especialmente se nos reportamos às descrições contidas nas fontes coloniais espanholas. Não obstante, os arqueólogos Horácio Calandra e Suzana Salceda (2004) caracterizaram a região como "(...) *una superficie de 110.000km2. Se encuentran delimitados al oeste por los Andes, al norte por un tramo de los ríos Acre y Abuná, al este por los ríos San Miguel, Iténez (Guaporé) y Mamoré y al sur por el paralelo de 17°30*"

(Calandra & Salceda, 2004, p 156). Desse modo, podemos estabelecer que Moxos é uma região amazônica localizada na Bolívia, que abrange as planícies a noroeste do país, estendendo-se desde os pés da Cordilheira dos Andes até as fronteiras do Brasil com os estados de Rondônia e Mato Grosso. A fronteira de Moxos com o Brasil é definida pelo rio Guaporé, sendo uma área de transição entre as planícies aluviais da Amazônia e as montanhas dos Andes. Durante a época colonial, o Guaporé era um corredor de comércio entre o Peru e o Brasil, o que levou a constantes conflitos territoriais entre as potências coloniais.

A imensidão de Moxos é frequentemente mencionada nos séculos XVI e XVII pelos europeus que ali redigiram suas crônicas. Como observou Emir Artin Iskenderian Aguilera em *Crónicas cruceñas de la Tierra Rica* (2019), o conhecimento sobre a extensão territorial de Moxos, apesar de impreciso, foi repassado aos espanhóis por interlocutores indígenas, como os Chiriguano da família etnolinguística Guarani, que se referiam à região com topônimos que exaltavam seu tamanho e relevância cultural, como "*Gran* Moxos", "*Gran Paititi*" ou "*Gran Candire*" (Iskenderian, 2019). Isso que demonstra que a demarcação daquele território ocorreu muito antes da chegada dos espanhóis. A extensão do território foi mantida pelos marcos territoriais republicanos e, atualmente, Moxos integra o Departamento do Beni e compreende cerca de 70% do território boliviano.

Constituída por uma diversidade de ecossistemas, como florestas alagadas e savanas secas, a região é predominantemente marcada por uma forte sazonalidade de chuvas, com enormes inundações durante a estação chuvosa que afetam a locomoção humana e que, evidentemente, influenciaram a cultura local desde o início da ocupação antrópica (Calandra & Salceda, 2004). Por essa razão, a arqueologia desenvolvida na região, chamada de "*Arqueologia de las Tierras Bajas"*, convencionou o título "sociedades hidráulicas' para os povos que habitaram Moxos devido às técnicas e tecnologias desenvolvidas por esses grupos para lidarem com o complexo ciclo de cheias local. É interessante dizer que as características hidráulicas prevaleceram em muitas cidades do Beni na atualidade, com povoamentos ribeirinhos espalhados ao longo dos principais rios que cruzam esse departamento, como os rios Beni, Guaporé e Mamoré (Vilalba *et al*, 2011).

O estudo conduzido por Vilalba *et al,* em 2011, apontou que a população indígena atual da região é composta principalmente pelos Mojeños, os quais se dividem em Ignacianos e Trinitários, pertencentes a família etnolinguística Arawak. As outras etnias

contemporâneas de Moxos incluem os Yuracarés, da família etnolinguística Chapacura; os Chimanes, da família Tacana; os Sirionó, da família Tupí-guaraní; os Canichana, os Cayubaba, os Movima e os Itomamas, cuja língua não tem parentesco conhecido. “Se han llegado a classificar 16 grupos lingüísticos. En los últimos cien años, el número de etnias indígenas se ha ido reduciendo hasta un 50%. Actualmente, la población blanca representa sólo el 15% de los habitantes y se concentra em la ciudad de San Ignacio de Moxos.” (Vilalba *et al*, 2011, p. 203). A esse respeito, Renata Albuquerque (2023) sinaliza que, na contemporaneidade, Moxos é lar de 32 dos 36 povos indígenas da Bolívia, fato que sugere uma boa adaptação das nações índias bolivianas nesse ecossistema alagadiço.

Ao observarmos o mapa a seguir, percebemos na localização geográfica de Llanos de Moxos que seu território conecta a Amazônia aos sopés dos Andes. Nesse sentido, não é surpreendente compreender que Moxos tenha sido palco de um complexo processo de migrações humanas provenientes de diversas frentes.

FIGURA 01. LOCALIZAÇÃO DE LLANOS DE MOXOS ENTRE A AMAZÔNIA CENTRAL E OS ANDES.



Fonte: John H. Walker (2012).

Sobre essas migrações, a primeira fonte de estudo arqueológico é o trabalho pioneiro do pesquisador sueco Erland Nordenskiöld intitulado *Urnengräber und Mounds im Bolivianischen Flachlande*, publicado originalmente em 1913 e traduzido em 2022 para o espanhol na revista *Notas de Antropologia das Americas.* Em seu estudo na Bolívia, Erland Nordenskiöld (2022 [1913]) realizou escavações arqueológicas em três complexos arqueológicos ao sul dos *Llanos de Mojos* intitulados "Loma Velarde", "Hernmack" e "Masicito". Em Loma Velarde, a mais destacada das zonas arqueológicas de Moxos pela presença dos "montículos monumentais", foi identificada uma sequência cultural com duas fases de ocupação que foram chamadas de Velarde inferior e Velarde superior.

A fase Velarde inferior foi atribuída a uma ocupação humana pré-montículo, ou seja, uma ocupação que esteve em Moxos antes das construções de terra. Esses primeiros grupos humanos, segundo o arqueólogo, habitavam casas de palafitas. Ele observou ainda que a cerâmica e a grande quantidade de conchas encontradas nas escavações dessa área sugeriam que a ocupação pré-montículo foi duradoura. Essa fase é caracterizada pela presença de vasilhas trípodes, colheres e objetos com formatos antropomórficos e zoomórficos, finamente pintados. Grande parte das cerâmicas coletadas por Nordenskiöld (1913) na fase Velarde Inferior eram vasilhas com tripé, e essa característica "trípode" foi identificada pelo arqueólogo como pertencente à tradição da família etnolinguística Arawak: "*O surgimento de uma cerâmica trípode desenvolvida em Mojos indica influências do norte. É muito possível que esta cerâmica se encontre posteriormente em todo Brasil*" (Nordenskiöld, 2022 [1913], p. 311. Trad. nossa).[57] Apesar dessas análises, as informações mais precisas sobre os povos que integraram a fase Velarde Inferior eram escassas, segundo o pesquisador.

Após a saída dos primeiros habitantes de Moxos, ocorreu, supostamente, a chegada dos construtores dos montículos, correspondente à fase Velarde superior. Esse novo grupo, segundo Nordenskiöld ([2022] 1913), possuía uma cultura material muito diferente, incluindo raladores, moedores e uma variedade de vasilhas trípodes, a maioria com uso funerário, pintados e decorados. A diferença tecnológica e morfológica entre os dois complexos cerâmicos (Velarde Inferior e Superior) era tão visível, segundo o

[57] Original: "La aparición de una cerámica trípode desarrollada en Mojos indica influencias del norte. Es muy posible que esta cerámica se encuentre posteriormente en todo Brasil" (Nordenskiöld, 2022 [1913], p. 311).

arqueólogo, que era facilmente possível separar os fragmentos de “maneira intuitiva” (Nordenskiöld, 2022 [1913]).

Nesse sentido, com base em outras análises pontuais, o arqueólogo propôs que a expansão e a migração dos indígenas Arawak para Moxos ocorreram em pelo menos dois momentos distintos, por meio de vias fluviais que conectavam Moxos a regiões da Amazônia brasileira. No entanto, ele não estabeleceu uma datação precisa para essas fases de ocupação, uma vez que as estimativas cronológicas só passaram a ser viabilizadas após a década de 1950, com o advento da datação por carbono-14[58].

Nordenskiöld sugeriu ainda que o rio Mamoré provavelmente desempenhou o papel de principal corredor dessas rotas migratórias, uma vez que é navegável durante todo o ano e representa a conexão natural entre Santa Cruz de la Sierra e a região da borracha no norte da Amazônia brasileira. Não por acaso, a maior parte dos vestígios arqueológicos analisados por ele provinha dos arredores do rio Mamoré e de seu pequeno afluente, o rio Ibari.

De forma geral, Nordenskiöld ([2022] 1913) identificou a existência de diferentes ocupações na região de Moxos. Uma (ou mais) dessas ocupações teria sido responsável pela construção dos montículos de terra conhecidos como *lomas*, estruturas cuja função e formato variavam. Alguns desses montículos assumiam a forma de pirâmides e possivelmente possuíam um uso funerário, como sugerem os grandes volumes de urnas encontradas em determinadas escavações. Outros, como os do Loma Hermarck, formavam caminhos elevados que conectavam diferentes áreas de Moxos durante os períodos de cheia: "*Esses caminhos construídos de forma elevada devem ter uma extensão tremenda e permitem atravessar a planície de Mojos em todas as direções*” (Nordenskiöld, 2022 [1913], p. 274).[59]

Muitos desses “*caminhos elevados”* estavam associados a estruturas como fossos e aterros defensivos, calçadas e canais. Além disso, há indícios de que alguns montículos tenham se formado de maneira incidental, a partir do acúmulo de materiais descartados e

[58] A datação por carbono-14 é um método de datação radiométrica desenvolvido na década de 1940 pelo químico Willard Libby. Baseia-se na medição da proporção entre o carbono-14, um isótopo radioativo do carbono, e o carbono-12 em materiais orgânicos. Como o carbono-14 sofre decaimento radioativo com uma meia-vida de aproximadamente 5.730 anos, essa técnica permite estimar a idade de vestígios arqueológicos, fósseis e outros materiais biológicos até cerca de 50.000 anos atrás. Seu uso revolucionou a arqueologia, permitindo estabelecer cronologias mais precisas para ocupações humanas e mudanças ambientais. Cf. SCHEEL-YBERT, Rita. Considerações sobre o método de datação pelo carbono-14 e alguns comentários sobre a datação de sambaquis. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia,** São Paulo, n. 9, p. 297-301, 1999.

[59] Original: “Estos caminos construidos de forma elevada deben tener una extensión tremenda y permiten cruzar la llanura de Mojos en todas las direcciones" (Nordenskiöld, 2022 [1913], p. 274).

da própria erosão natural das cheias. No caso específico dos montes do Loma Velarde, Nordenskiöld (2022 [1913]) sugeriu que estavam ligados a sociedades relativamente complexas, possivelmente organizadas sob um sistema de chefia na região do baixo Amazonas.

O estudo de Nordenskiöld (1913) também fornece outras informações relevantes, entre as quais se destaca a ausência de pedras nas savanas de Moxos. Segundo o arqueólogo, essa escassez teria incentivado o contato entre os habitantes de Moxos e outras etnias do norte de Santa Cruz de la Sierra, especialmente os Chiriguano. Além do comércio de pedra, é provável que os habitantes de Moxos tenham adquirido metais, como a prata, por meio de intercâmbios com grupos andinos. Cabe ressaltar que muitas das demais informações presentes no estudo de Nordenskiöld provêm de cartas jesuíticas. Dado o caráter específico dessas fontes, não as analisaremos neste momento, pois elas serão devidamente confrontadas quando abordarmos os documentos coloniais.

Outra conclusão que estabeleceu o estudo do arqueólogo sueco foi que os vestígios arqueológicos encontrados nas terras baixas do oriente boliviano não pertenciam a uma cultura andina, mas sim à uma cultura predominantemente Arawak: "*Os enterros em urna, os peculiares recipientes usados para moer, a típica cerâmica de trípode e os rolos de argila com os quais se moía são definitivamente alheios à cultura da montanha*" (Nordenskiöld, 2022 [1913] p. 306, trad. nossa).[60] No entanto, o pesquisador destacou que isso não exclui a possibilidade de outras migrações para Moxos ao longo dos séculos, incluindo a chegada de grupos falantes do Guarani e os frequentes contatos entre os povos de Moxos e indígenas andinos. Ainda assim, para o arqueólogo, era certo que a cultura hidráulica de Moxos teve sua gênese na própria Amazônia oriental.

Ademais, é fundamental frisarmos a diversidade etnolinguística da família Arawak, evitando um possível equívoco ao leitor de que se trata de um grupo homogêneo. Conforme a classificação proposta por Henri Ramirez & Maria Cristina França (2019), a família Arawak compreende 12 subgrupos linguísticos, totalizando aproximadamente 56 línguas. Assim, ao afirmar que a ocupação humana em Moxos remonta à família Arawak, não nos referimos a um único grupo, mas a uma tradição cultural ampla, cuja migração do norte amazônico para o oriente boliviano ocorreu em diferentes períodos históricos.

[60] Original: "Los enterramientos en urna, los peculiares cuencos en los que se molía, la típica cerámica de trípode, los rodillos de arcilla con los que se molía resultan definitivamente ajenos a la cultura de montaña" (Nordenskiöld, 2022 [1913] p. 306).

Em 1917, Nordenskiöld publicou outro estudo intitulado "*Die Anpassung der Indianer an die Verhältnisse in den Überschwemmungsgebieten in Südamerika" (A adaptação dos índios às condições das várzeas da América do Sul*). Nesse artigo, Nordenskiöld descreveu suas análises realizadas em viagens nos anos de 1908-1909 e 1913-1914 no nordeste da Bolívia. Segundo o arqueólogo, durante as respectivas excursões, ele explorou partes das planícies orientais bolivianas que pertencem ao sistema hídrico do Rio Mamoré: *"Em minhas viagens de 1908-1909 e 1913-1914, percorri partes desta planície, especialmente dentro do sistema hídrico do rio Mamoré, no nordeste da Bolívia. Durante esse período, fiz diversas descobertas e observações sobre como os indígenas se adaptaram, na época pré-colombiana, às condições das áreas de inundação na América do Sul"* (Nordenskiöld, 1917, p. 138).[61]

É interessante a afirmação feita por Nordenskiöld logo no início do texto: "*Não podemos compreender o nordeste da Bolívia a menos que tenhamos visitado esse país nas estações chuvosa e seca*" (Nordenskiöld, 1917, p. 139).[62] Poderíamos complementar que não se pode conhecer o passado de Moxos, tampouco seus habitantes, sem que se tenha conhecido as drásticas alterações do clima e do bioma que a região sofre ao longo do ano. Nesse sentido, explica o arqueólogo que, na época das chuvas, o trânsito terrestre é praticamente impossível, pois as planícies bolivianas estão debaixo d'água. "*Durante a estação chuvosa, percorre-se aqui de canoa grandes pampas, em áreas onde na estação seca não se encontra sequer uma gota de água para beber*" (Nordenskiöld, 1940, p. 140).[63] Cabe observar que a estação chuvosa em Moxos começa por volta de novembro e dura até maio. A inundação em Moxos é tão potente e repentina que, segundo o arqueólogo, ela ocorre logo após a primeira chuva forte de novembro que faz com que todas as planícies comecem a se encher de água. " *O solo é claramente pouco poroso, pois permite que a água passe apenas muito lentamente*" (Nordenskiöld, 1917, p. 140).[64]

Diante das condições aluviais extremas da região, os povos de Moxos desenvolveram um conjunto sofisticado de estratégias para mitigar os desafios impostos

---

[61] Original: "Auf meinen Reisen 1908-1909 und 1913-1914 habe ich Teile dieser Niederung besonders innerhalb des Wassersystems des Rio Mamore in Nordost-Bolivia bereist. Ich habe hierbei verschiedene Funde und Beobachtungen gemacht, wie die Indianer sich in vorkolumbischer Zeit den Verhältnissen in den Überschwemmungsgebieten in Südamerika angepasst haben" (Nordenskiöld, 1917, p. 138).".

[62] Original: " Wir können das nordöstliche Bolivia nicht verstehen, wenn wir dieses Land nicht sowohl zur Regen- wie zur Trockenzeit besucht haben" (Nordenskiöld, 1917, p. 139).

[63] Original: "In der Regenzeit fährt man hier im Kanoe über grosse Pampas, in Gegenden, wo man in der Trockenzeit nicht einen Tropfen Wasser zum Trinken finden kann". (Nordenskiöld, 1940, p. 140).

[64] Original: "Der Boden ist offenbar wenig porös, denn er lässt das Wasser nur sehr langsam durch" (Nordenskiöld, 1917, p. 140).

pelo ambiente e otimizar a ocupação do território. A engenhosidade e a profunda interação desses grupos com o meio natural tornam-se evidentes na diversidade de soluções adaptativas empregadas. Nordenskiöld (1917) observou que a maioria das principais nascentes das bacias hidrográficas amazônicas interligava-se com bacias vizinhas, e grande parte dessas conexões aquáticas – como o Canal Casiquiare, entre as bacias do Rio Negro e do Orinoco, ou as ligações entre os rios Guaporé e Paraguai – resultou de intervenções humanas. Segundo o arqueólogo, os atalhos artificiais nos meandros dos rios eram frequentes nos Llanos de Moxos, sugerindo que os povos canoeiros realizaram a abertura desses canais lineares para reduzir o tempo de deslocamento. Em alguns casos, essas intervenções alteraram permanentemente o curso dos rios, reconfigurando a hidrologia regional.

Além da modificação dos cursos d'água, os povos de Moxos desenvolveram diversas infraestruturas para manejar o ambiente: fossos escavados para armazenar água destinada à irrigação e ao consumo doméstico; represas e canais de drenagem para mitigar os impactos das cheias; caminhos elevados, construídos a partir da elevação do solo, para possibilitar a circulação terrestre no período chuvoso; e habitações sobre palafitas para evitar inundações (Nordenskiöld, 1917). Os montículos de terra também desempenhavam funções estratégicas, servindo como proteção para plantações, sepulturas e residências, funcionando como barreiras contra as inundações sazonais.

Décadas mais tarde, novas contribuições para a arqueologia de Moxos foram realizadas pelo geógrafo norte-americano William Denevan (1966). Em 1961, no âmbito do *Foreign Field Research Program*, financiado pelo Escritório de Pesquisa Naval dos Estados Unidos, Denevan obteve uma bolsa para investigar o passado pré-colombiano da Bolívia. Em sua tese *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*, ele relata que, durante sobrevoos sobre a Amazônia boliviana, avistou as mesmas estruturas hidráulicas previamente descritas por Nordenskiöld, como os caminhos elevados compostos por montículos de terra, que ele denominou "terraplenagens" (*earthworks*). Essas observações reforçaram a hipótese de que a paisagem de Moxos foi amplamente modificada por populações indígenas pré-colombianas, evidenciando um manejo ambiental de grande escala e complexidade.

William Denevan (1966) também compreendeu essas estruturas como uma forma notável dos indígenas locais lidarem com as inundações sazonais da região. Assim ele registrou na introdução de sua tese:

> Os cacicados de Mojos haviam alcançado uma sociedade e tecnologia notavelmente sofisticadas em um ambiente hostil, caracterizado por inundações sazonais alternadas com períodos de seca e solos geralmente pobres. O principal objetivo deste estudo é examinar os meios pelos quais esses povos lidaram com esses problemas e modificaram a paisagem para acomodar populações relativamente grandes (Denevan, 1966, p. 01-02)[65].

Segundo o pesquisador, os cacicados de Moxos representaram culturas únicas em um ambiente singular, pois empreenderam meios fantásticos para lidarem com os problemas típicos de uma savana alagadiça e modificaram a paisagem para acomodar populações relativamente grandes, se destacando na História americana. "*Os campos drenados [de Moxos], recentemente descritos, representaram um dos esforços mais extensos e bem-sucedidos de cultivo de savanas na história da América tropical*" (Denevan, 1966, p. 02).[66]

Denevan (1966) não forneceu muitas novidades arqueológicas e grande parte de seu primeiro capítulo é uma revisão dos estudos conduzidos por Nordenskiöld. Todavia, o pesquisador amplia o escopo das análises do arqueólogo sueco, uma vez que as tecnologias de sua época eram, evidentemente, mais aperfeiçoadas. Um fato interessante é a menção que Denevan faz à exploração de petróleo entre 1958 e 1961 (um dos motivos, inclusive, para o financiamento dos EUA em pesquisas geoarqueológicas na Bolívia naquela época). Segundo Denevan (1966), essa exploração demandou fotografias aéreas e análises geofísicas da região de Moxos que revelaram um emaranhado muito maior de estradas elevadas e canais conectados no meio da Amazônia boliviana: "*Os campos drenados podem ser vistos em fotografias aéreas verticais e oblíquas, embora muitas vezes seja necessário ampliá-las. É difícil identificar com certeza os montes e ilhas artificiais em fotos aéreas, a menos que haja valas de escavação óbvias adjacentes*". (Denevan, 1966, p. 23).[67]

---

[65] Original: " The chiefdoms of Mojos had achieved a remarkably sophisticated society and technology in a hostile environment characterized by alternating seasonal flooding and drought and generally poor soils. The main purpose of this study is to examine the means by which these peoples dealt with these problems and modified the landscape to accommodate relatively large populations" (Denevan, 1966, p. 01-02)[65].

[66] Original: "The drained fields, only recently described, represented one of the most extensive and most successful efforts to cultivate savannas in the history of tropical America" (Denevan, 1966, p. 02).

[67] Original: "The drained fields can be seen on vertical and oblique aerial photographs, although magnification is often necessary. It is difficult to identify artificial mounds and islas with certainty on air photos unless there are obvious borrow pits adjacent" (Denevan, 1966, p. 23).

Outro dado importante trazido por Denevan (1966) são seus diálogos com o arqueólogo Donald Lathtrap.[68] Lathtrap, segundo Denevan (1966), acreditava que o estilo cerâmico encontrado no sítio arqueológico Loma Velarde-Chimay, nas orelhas do Rio Beni, em Moxos, estava também na tradição Barrancoide da Venezuela, em vestígios encontrados na cidade de Yarinacocha, no Peru, e nas regiões de Óbidos e Santarém, no estado do Pará. Importante mencionar que essa hipótese de Lathrap foi publicizada em sua obra *O Alto Amazonas,* publicada pela primeira vez em 1970. Desse modo, Lathrap propôs à Denevan que a disseminação do estilo cerâmico encontrado em Loma Verlarde-Chimay, em Moxos, juntamente com a agricultura intensiva baseada na mandioca amarga, estava associada ao último movimento de povos falantes de Arawak na Bacia Amazônica, vindos não do Brasil, como acreditava Nordenskiöld, mas do extremo norte da América do Sul, mais especificamente da região da Venezuela. Lathrap, segundo Denevan (1966), especulava que esses grupos da família Arawak, vindos do norte, teriam trazido tanto o estilo cerâmico quanto o estilo de construção de terraplenagens para Moxos.

No entanto, as evidências são pouco conclusivas e não podemos afirmar categoricamente que grupos do tronco étnico linguístico Arawak foram os únicos responsáveis pelas terraplenagens em Moxos, nem que as terraplenagens não estavam sendo construídas antes da chegada desses grupos, ou ainda que as terraplenagens não foram construídas por outras nações após a chegada dos grupos da família Arawak. Denevan (1966) destacou que as cerâmicas dos montes escavados por Nordenskiöld, pertenciam a variadas culturas com diferenças estilísticas sensíveis. Ademais, conforme registraram os jesuítas, no século XVII, não somente os Moxo ou os Baure, grupos falantes de línguas pertencentes a família Arawak, viviam nas principais áreas dessas terraplenagens (Barnadas, 2005). Nesse sentido, é conveniente afirmar que as terraplenagens de Moxos foram, provavelmente, produtos de diferentes culturas e grupos étnico linguísticos amazônicos, no curso de milhares de anos.

Em nosso século, variados projetos arqueológicos, financiados em uma parceria de institutos europeus com o Governo da Bolívia, buscaram expandir os estudos de Nordenskiöld, Denevan e Lathrap. Um desses estudos foi conduzido por Carla Jaimes Betancourt, membra do projeto alemão/boliviano *Abteilung für Altamerikanistik* da Universität Bonn, e publicado no capítulo *La cerámica chimay en la región del Beni:*

[68] Denevan (1966) indica ao longo de sua tese que as informações fornecidas por Lathtrap advém de comunicação pessoal (isso é indicado entre parênteses com a expressão "*personal comunication"*).

Rememorando a Nordenskiöld y Lathrap a la luz de las nuevas investigaciones arqueológicas (2016).

Nesse estudo, Betancourt (2016) considerou que as primeiras ondas migratórias para Moxos se originaram do rio Negro, maior afluente da margem esquerda do rio Amazonas. Essas migrações teriam introduzido no leste boliviano a língua Maipure-Arawak, oriunda de grupos étnicos que se desenvolveram no noroeste da Amazônia da Venezuela, na bacia do Orinoco, fronteira com a Colômbia. Porém, observou a arqueóloga, ainda existem problemas cronológicos e tipológicos relativos à origem e dispersão de três tradições cerâmicas que foram identificadas até o momento nos complexos de Moxos, à saber: a tradição Borda Incisa, a tradição Barrancoide e a tradição Poco-Açutuba. Essas tradições, segundo a pesquisadora, sugerem migrações diferenciadas: algumas vindas diretamente da região da Venezuela, e outras vindas da zona central da Amazônia. Por outro lado, para Betancourt (2016), poderíamos estabelecer que as tradições cerâmicas de Moxos são um correlato material dos povos falantes de línguas do tronco Arawak.

Ainda na apreciação da arqueóloga, havia uma intensa interação entre os Andes e a Amazônia: a seu ver, não houve necessariamente uma ocupação de origem andina na Amazônia, como presumiam pesquisadores anteriores, mas houve trocas e contatos entre os habitantes de Moxos com povos dos Andes, como já havia sugerido Nordenskiöld. O rio Beni era, segundo ela, uma rota importante de interação entre as terras altas com as terras baixas bolivianas, o que pode ser depreendido dos materiais nitidamente andinos, como *keros* (recipientes em forma de copo), tigelas, machados de metal, dentre outros materiais coletados em sítios arqueológicos ao longo do rio Beni. Betancourt (2016) também sistematizou a recente cronologia das ocupações humanas no Loma Velarde: a primeira ocupação, Velarde Inferior, "(...) *Corresponde a um período anterior às primeiras ocupações em montículos, ou seja, antes de 500 d.C., enquanto a Velarde Superior teria ocorrido a partir de 900 d.C.*" (Betancourt, 2016, p. 39. Trad. nossa).[69]

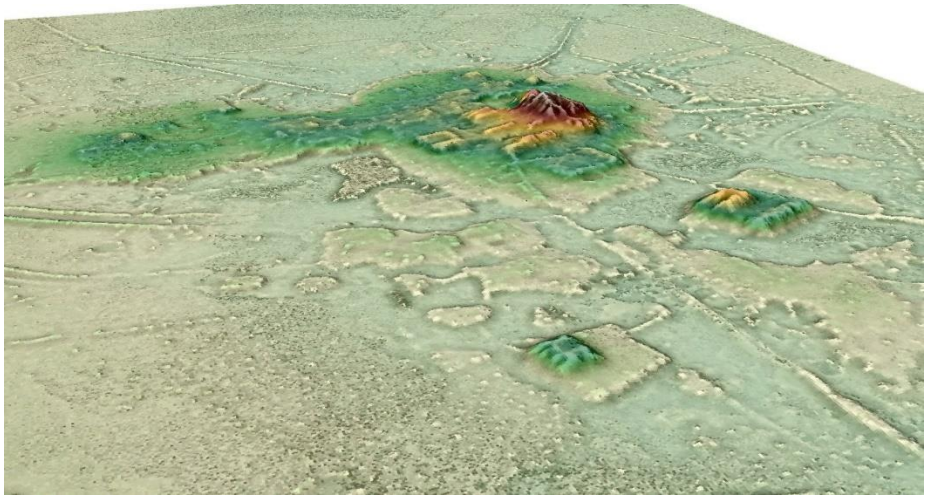
Recentemente, as importantes análises conduzidas por Prumers *et al* (2022) focaram em dois grandes assentamentos no sul de Moxos, mais precisamente nos sítios de Loma Velarde Superior denominados "Cotoca" e "Landívar" que foram, segundos os pesquisadores, dois grandes centros de uma rede regional de assentamentos urbanos

[69] Original: "[…] corresponde a un período anterior a las primeras ocupaciones en montículos, es decir antes del 500 d. C", enquanto a Velarde Superior "se habría dado a partir del 900 d. C". (Betancourt, 2016, p. 39).[69]

conectados em Moxos: "*Ambos os grandes sítios de povoamento estão rodeados por três estruturas defensivas concêntricas constituídas por fosso e baluarte, algumas das quais constituídas por paredes duplas*" (Prumers *et al*, 2022, p. 327. Trad. nossa).[70]

O recorte temporal desses assentamentos compreende o período entre 500 d. C. e 1400 d. C., quando, em Moxos, supostamente se desenvolveu a chamada Cultura Casarabe (Calandra & Salceda, 2002, Betancourt, 2016; Prumers et al, 2022). A partir do uso de uma tecnologia de scanner altamente sofisticada chamada *Lidar*, os arqueólogos puderam mapear a arquitetura "grandiosa" cívico-cerimonial desses dois assentamentos de Moxos, a qual incluía: plataformas escalonadas, sobre as quais se encontravam estruturas em forma de U, montes de plataforma retangulares e pirâmides cônicas que chegavam a medir 22 metros de altura. Todas essas construções integram o que Denevan (1996) havia chamado de terraplenagens, porém, até a época desse pesquisador, não era possível analisar com tantos detalhes as características dessas estruturas devido as dificuldades próprias da savana amazônica. Outro elemento distintivo nesses sítios que foi recuperado com a análise à laser tratou-se de grandes muralhas de parede dupla, o que sugeriu aos pesquisadores que seus construtores eram povos preparados para a guerra (Prumers *et al*, 2022).

FIGURA 02. CAPTURA DE TELA DE UMA ANIMAÇÃO 3D DO SÍTIO ARQUEOLÓGICO COTOCA EM LLANOS DE MOXOS



Fonte: Heiko Prümers (2022).

[70] Original: "Both large settlement sites are surrounded by three concentric defensive structures consisting of a moat and rampart some of which are constituted by double wall" (Prumers et al, 2022, p. 327).

Os aspectos morfológicos dos elementos identificados na Cultura Casarabe refletem, ao ver dos arqueólogos, uma forte visão de mundo cosmológica de provável origem amazônica. Por outro lado, é interessante destacarmos que na década de 1980, os arqueólogos Bernard Dougherty & Horacio Calandra (1984) sugeriram que as terraplenagens da Cultura Casarabe poderiam ter uma influência de longos contatos dos povos de Moxos com grupos das Cordilheira dos Andes. De todo modo, Prümers *et al* (2022) sugerem que as construções de terra nesses sítios, as quais formam um grande U, além da presença de pirâmides cônicas com mais de 20 metros de altura, tinham uma arquitetura de função cívico-cerimonial, possivelmente ligada à ritos funéreos comuns na Amazônia (Prumers *et al,* 2022, p. 327).

As conclusões de Prümers *et al* (2022) são particularmente importantes para a discussão desse capítulo. Os pesquisadores concluem que os resultados obtidos, com auxílio da tecnologia *Lidar* põem fim aos argumentos de que a Amazônia ocidental era escassamente povoada nos tempos pré-hispânicos. Segundo os autores, o traçado arquitetônico dos grandes assentamentos da cultura Casarabe indica que os habitantes daquela região criaram uma paisagem social e pública através de monumentos de terra que caracterizam o que eles chamam de "[...] *uma forma singular de urbanismo agrário tropical de baixa densidade*". No entanto, os pesquisadores ressaltaram que os vestígios são o primeiro caso conhecido de um urbanismo similar em planície tropical da América do Sul.

> Nossos resultados encerram os argumentos de que a Amazônia ocidental era escassamente povoada nos tempos pré-hispânicos. A disposição arquitetônica de grandes sítios de assentamento da cultura Casarabe indica que os habitantes desta região criaram uma nova paisagem social e pública por meio da monumentalidade. Propomos que o sistema de assentamento da cultura Casarabe seja uma forma singular de urbanismo agrário tropical de baixa densidade - até onde sabemos, o primeiro caso conhecido para toda a região tropical de baixas altitudes da América do Sul. A escala, a monumentalidade, o trabalho envolvido na construção da arquitetura cívico-cerimonial e a infraestrutura de gerenciamento de água, e a extensão espacial da dispersão dos assentamentos comparam-se favoravelmente às culturas andinas e estão em uma escala muito além dos assentamentos sofisticados e interconectados do sul da Amazônia, que carecem de arquitetura cívico-cerimonial monumental. Portanto, os dados contribuem para a discussão sobre a riqueza global da diversidade urbana precoce e ajudarão a redefinir as categorias usadas para as sociedades passadas e presentes da Amazônia (Prumers et al, 2022, p. 327. Trad. nossa).[71]

[71] Original: "Our results put to rest arguments that western Amazonia was sparsely populated in pre-Hispanic times. The architectural layout of large settlement sites of the Casarabe culture indicates that the inhabitants of this region created a new social and public landscape through monumentality. We propose that the Casarabe-culture settlement system is a singular form of tropical agrarian low-density urbanism — to our knowledge, the first known case for the entire tropical lowlands of South America. The scale, monumentality, labour involved in the construction of the civic-ceremonial architecture and water-

2.2.1. Cronologias e possíveis divisões geográficas dos sítios arqueológicos de Llanos de Moxos

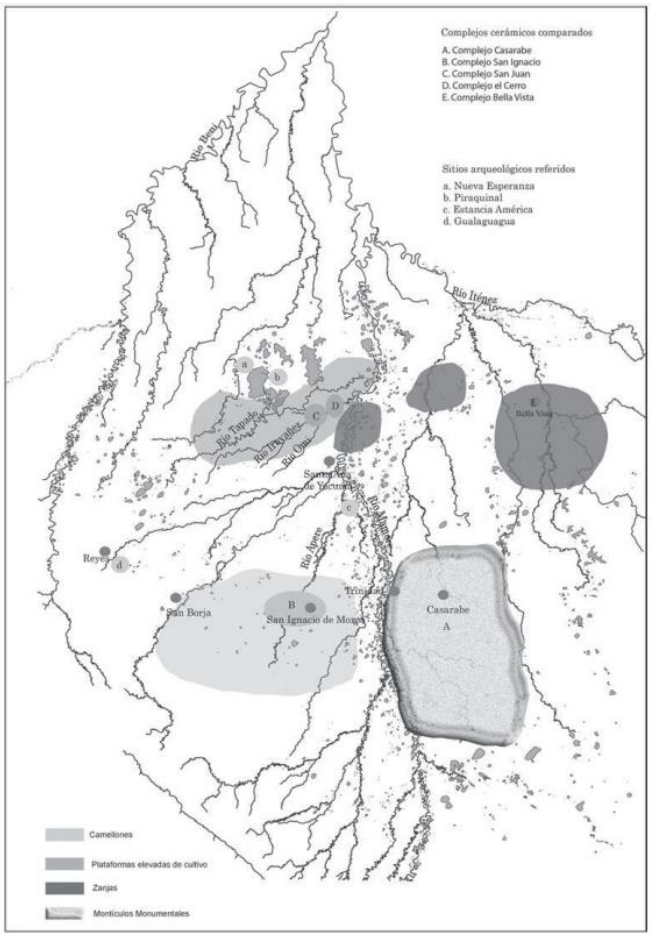
Como mencionado anteriormente, há um desafio considerável ao tentarmos estabelecer uma cronologia precisa da ocupação humana nos Llanos de Moxos, que está relacionado a dois fatores principais: a) a vastidão dessa região, que foi ocupada de forma sazonal em diferentes períodos; b) a presença de ocupações multiétnicas, que geraram uma diversidade de tipos cerâmicos e intervenções na paisagem, de acordo com suas respectivas cosmologias. No artigo *Diferencias cronológicas, funcionales y culturales en la Cerámica de los Llanos de Mojos, Beni – Bolivia*, Carla Jaimes Betancourt (2017) alerta que a exigência acadêmica de fornecermos um mapa antrópico dos sítios de Moxos nos obriga a desenvolver cronologias horizontais, uma tarefa extremamente difícil, mas essencial para a interpretação e compreensão do passado da região. Nesse contexto, é importante destacar que as diferenças entre os complexos cerâmicos têm uma alta probabilidade de refletirem conotações cronológicas imprecisas, e que cada sítio arqueológico representa um momento histórico específico, influenciado por fatores ambientais, culturais, políticos, entre outros.

Em relação aos dados provenientes das recentes escavações realizadas na região (Prümers et al., 2023; Betancourt, 2016; Calandra & Salceda, 2012), até o momento foram identificados cinco complexos cerâmicos nos Llanos de Moxos: a) Complexo Casarabe, b) Complexo San Ignacio, c) Complexo San Juan, d) Complexo El Serro, e) Complexo Bella Vista. Como ilustrado na imagem e no quadro a seguir, esses complexos estão distribuídos de forma dispersa pela paisagem amazônica boliviana:

---

management infrastructure, and the spatial extent of settlement dispersal compare favourably to Andean cultures and are of a scale far beyond the sophisticated, interconnected settlements of southern Amazonia, which lack monumental civic-ceremonial architecture. As such, the data contribute to the discussion of the global wealth of early urban diversity, and will help to redefine the categories used for past and present Amazonian societies" (Prumers et al, 2022, p. 327).

FIGURA 03. DISTRIBUIÇÃO DOS COMPLEXOS CERÂMICOS DE LLANOS DE MOXOS



Fonte: Carla J. Betancourt (2017).

QUADRO 01. DISTRIBUIÇÃO DE COMPLEXOS CERÂMICOS DE MOXOS E DAS TECNOLOGIAS CULTURALMENTE ASSOCIADAS.

Região Norte	Complexo San Juan Complexo El Serro	Plataformas Elevadas de Cultivo, Zanjas e Camellones. Lagos Tectônicos
Região Sul	Complexo Casarabe Complexo San Ignacio	Montículos Monumentais (Pirâmides e estradas elevadas) Plataformas Elevadas de Cultivo, Zanjas e Camellones Lagos Artificiais astronomicamente alinhados
Região Leste	Complexo Bella Vista	Fossos Muros de terra

Fonte: Produção própria (com informações de Betancourt, 2017).

O complexo Casarabe e o Complexo San Ignacio se localizam na região sul de Moxos, próximos às antigas reduções missionárias de Trinidad e San Ignácio de Moxos, onde, à época colonial, habitavam os indígenas da subfamília Moxo, falantes de língua da família Arawak (Betancourt, 2017). Especificamente no complexo Casarabe, predominam os montículos monumentais (pirâmides, estradas elevadas, muralhas de parede dupla) bem como há a presença lindeira de plataformas elevadas de cultivo e de lagoas artificiais usadas para psicultura. Na década de 80, os arqueólogos Calandra & Salceda (1984) dividiram esse complexo em três fases: San Juan, Mamoré e Casarabe. Todavia, arqueólogos recentes, ligados ao Instituto Alemão de Arqueologia (Prümers 2004, 2008a, 2009, 2012), proporcionaram uma nova divisão em cinco fases cerâmicas, baseadas em "atributos morfológicos e decorativos para cada fase" (Betancourt, 2017, p. 30). [72]

Betancourt (2017) concluiu que os construtores dos montículos da tradição Casarabe tinham uma mesma tradição cerâmica que se desenvolveu ao longo de quase 1.000 anos:

> As comparações permitidas entre materiais de diferentes lomas possibilitam, por um lado, concluir que os construtores de montículos compartilhavam uma mesma tradição cerâmica, a qual se estendia não apenas por uma profundidade cronológica de quase 1.000 anos, mas também se distribuía em um vasto espaço ao sudeste dos Llanos de Mojos. Para fins comparativos a nível macrorregional, essa tradição cerâmica foi denominada Complexo Casarabe (Betancourt, 2017, p. 34).[73]

No entanto, Betancourt (2017) destacou que os demais complexos cerâmicos de Moxos não apresentam montículos monumentais como os do Complexo Casarabe. Por outro lado, esses sítios possuem uma combinação de dois elementos: plataformas elevadas de cultivo, zanjas e camellones (Betancourt, 2017). No Complexo San Ignacio, situado nas proximidades do Complexo Casarabe, os arqueólogos concordam que havia uma forte tradição agrícola elevada. Esse complexo localiza-se na província de San Ignacio de Moxos, onde os jesuítas fundaram sua terceira missão missionária em 1689, com uma diversidade de famílias da nação Moxo, incluindo a nação Cañacures. Contudo,

---

[72] Original: "[…] atributos morfologicos y decorativos caracteristicos para cada fase". (Betancourt, 2017, p. 34).

[73] Original: "Las comparaciones permisibles entre materiales de distintas lomas posibilitan, por un lado, concluir que los constructores de montículos tenían una misma tradición cerámica, que se extendía no solamente en una profundidad cronológica de casi 1.000 años, sino también que se distribuía em un amplio espacio al sureste los Llanos de Mojos. Para ines comparativos a nivel macro-regional, esa tradición cerámica fue denominada Complejo Casarabe" (Betancourt, 2017, p. 34).

Betancourt (2017) ressalta a possível presença de outras famílias étnico-linguísticas nesse complexo, razão pela qual a arqueologia contemporânea o dividiu em duas fases: uma primeira, mais antiga, denominada Abularach (pré-700 d. C.), e uma segunda, mais recente, chamada Moxitania (700 d. C. - 1000 d. C.).

Quanto aos complexos localizados ao norte, como San Juan (500 d. C. – 600 d. C.) e El Serro (1300 - 1400 d. C.), situados na província de Santa Ana del Yacuma, há uma notável diferença de 800 anos entre eles. Além da presença dos elementos mencionados (plataformas elevadas, camellones e zanjas), observa-se também a presença de enormes lagos tectônicos, que provavelmente desempenhavam um papel central na cultura local, como será detalhado mais adiante ao analisarmos a relação da nação Cayubaba, contatada pelos jesuítas em 1693, com a Lagoa Rogoaguado. Segundo Betancourt (2017), tanto o complexo de San Juan quanto o de El Serro apresentam características distintas, o que dificulta a conexão com outros complexos conhecidos na região. A esse respeito, a arqueóloga Vera Tyuleneva (2012) chegou a sugerir que Yacuma poderia ser um limite cultural entre o norte e o sul dos Llanos de Moxos, como veremos mais adiante.

Por fim, temos o Complexo Bella Vista (1300-1500 d. C.), provavelmente o de ocupação mais recente, está localizado na província de Itenez, na fronteira com o estado de Mato Grosso. É relevante observar que este sítio demorou a ser investigado, e o estudo realizado por Prümers, Betancourt e Martinez no início do século XXI (2006) foi pioneiro nessa região específica.

A descoberta dos vestígios arqueológicos de Bella Vista começou no ano 1999, após uma obra de extração de terra para construção de casas de adobe. "*Durante este processo de limpeza, foram encontrados vários fragmentos de cerâmica na terra removida. A maioria desses fragmentos correspondia a vasos de sepultamentos já completamente destruídos*" (Prümers, Betancourt & Martinez, 2006, p. 256).[74] Desde então, os arqueólogos buscaram analisar os elementos encontrados, dentre os quais 18 urnas funerárias dispostas em valas de origem pré-hispânica, usadas exclusivamente para enterros. Mais notável que a cerâmica funerária, no entanto, foram os vestígios de zanjas, as quais foram interpretadas pelos arqueólogos como uma estrutura defensiva: *"Em toda a área do povoado de Bella Vista, foram encontrados vestígios do período pré-hispânico.*

[74] Original: "Durante este proceso de limpieza se encontraron varios fragmentos de cerámica en la tierra removida. La mayoría de estos fragmentos correspondía a vasijas de entierros ya completamente destrozados" (Prümers, Betancourt & Martinez, 2006, p. 256).

Estes, em geral, não aparecem à superfície do solo (...) (Prümers, Betancourt &Martinez, 2006, p. 253).[75]

Segundo os arqueólogos, a função das zanjas de Bella Vista como estruturas de defesa foi mencionada pelo jesuíta Pe. Francisco Javier Eder no final do século XVIII na obra *Breve Descripcion de las misiones de Moxos*, quando o missionário descreveu a região de Baures. Vejamos o que escreve o jesuíta:

> Conheci ilhas cuja circunferência chegava a três milhas e que estavam rodeadas por dois ou três fossos. Estes são tão largos e profundos que podem ser comparados aos da Europa. Eles iam amontoando a terra, cavando nas costas do fosso, formando uma parede de declive muito abrupto e de difícil subida para o homem. Dessa forma, tornaram mais difíceis os ataques do inimigo (Eder 1985 [1791], p. 106. Trad. nossa).[76]

Embora a região de Baures e de Bella Vista estejam situadas em direções opostas, os arqueólogos Prümers, Betancourt & Martinez (2006) relacionaram as estruturas defensivas dessas regiões como similares em sua estrutura basal, mas distintas em relação ao acabamento. Os pesquisadores distinguiram os sítios no seguinte sentido: em Bella Vista, havia o uso de estacadas nas paliçadas, enquanto em Baures não há evidências desses elementos. Em sua dissertação, ao comentar a região de Bella Vista, a historiadora Ione Castilho Pereira sugeriu que "(...) *além da provável proteção, tais edificações pareciam querer assegurar a posse de terra*" (Pereira, 2008, p. 58).

2.1.2. As tecnologias de Llanos de Moxos: respostas conjunturais a necessidades de ordem prática e simbólica

Em seus extensos estudos sobre espaço geográfico, o geógrafo brasileiro Milton Santos destacou que o espaço é um imperativo que estabelece sua própria realidade, o que significa que a sociedade está intrinsecamente ligada a ele e não pode funcionar separadamente na formação de um território (Santos, 1992; 2004). Dessa forma, a definição de uma sociedade, seja qual for, é inseparável de seu espaço de atuação, uma vez que o espaço emerge como um resultado das atividades de produção e é influenciado

[75] Original: "En todo el área del pueblo de Bella Vista se han encontrado vestigios del tiempo prehispánico. Estos por lo general no aparecen a flor de tierra (...) (Prümers, Betancourt &Martinez, 2006, p. 253).
[76] Original: "Conocí islas cuya circunferencia llegaba a tres millas y que estaban rodeadas de dos o três fosos. Estos son tan anchos y profundos, que se pueden comparar con los de Europa. Iban amontonando la tierra excavando en las espaldas del foso, formando una pared de declive muy abrupto y de difícil subida para el hombre. De esta forma hicieron más difíciles al enemigo sus asaltos" (Eder 1985 [1791], p. 106).

pela história dos processos produtivos moldados pela sociedade (Santos, 1992). Sob essa perspectiva, a paisagem evolui como um acúmulo desses momentos, pois quando uma sociedade interage com o espaço, essa interação ocorre não apenas com os objetos em sua realidade física, mas sim em sua dimensão social, como formas-conteúdo, ou seja, como objetos sociais que já possuem valorização e aos quais a sociedade busca atribuir ou impor novos valores.

Sob esses apontamentos, as tecnologias dos *Llanos de* Moxos, como um *continuum* da paisagem local, ensejam uma análise alinhada às demandas ambientais e climáticas da Amazônia boliviana. No entanto, como mencionado, tais demandas não se sobrepõem ao ensejo próprio das cosmologias ameríndias. Nessa perspectiva, compreendemos que a engenharia amazônica é uma constelação de respostas conjunturais que diferentes nações forneceram às características climáticas particulares e sob necessidades práticas diversas, circunscritos na perspectiva de diferentes, embora entrelaçadas cosmologias (Erickson, 2008).

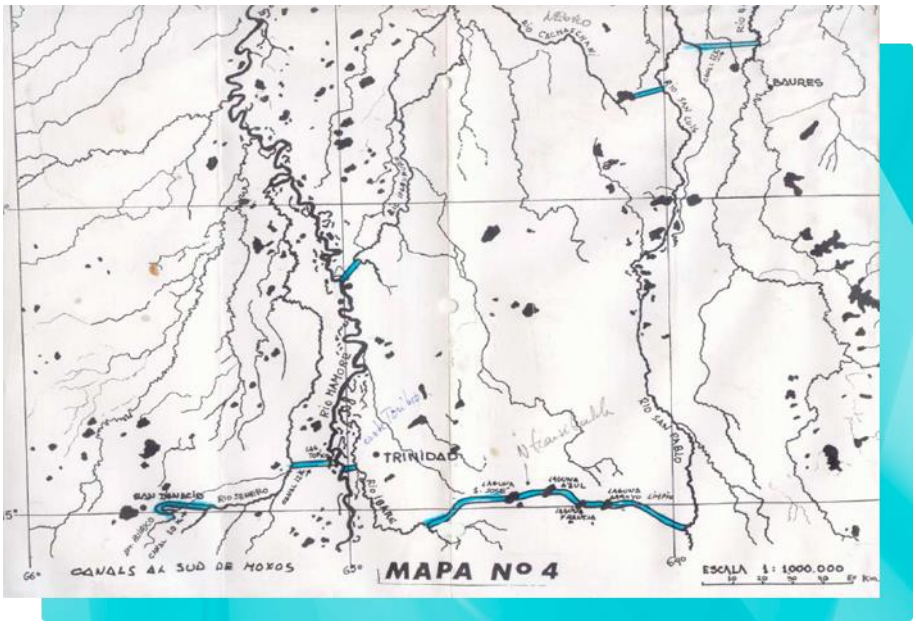
O viajante francês Alcide Dessaline D'Orbigny ao visitar os *Llanos de* Moxos no século XIX, escreveu no primeiro tomo de seu renomado *Viaje a la* América *Meridional* que os rios, para os indígenas de Moxos, eram "*serpientes a ser domadas*" (D'Orbigny [1833] 2002, p. 1348). A presença de canais nesses rios é um exemplo desse amansamento que atendia, simultaneamente, a ordem do mundo simbólico e do mundo prático.

No que tange ao simbólico, é certo que as águas possuem um lugar de destaque no pensamento amazônico e como veremos adiante, nações como os Moxo e os Baure, descendentes dos primeiros povos da família etnolinguística Arawak, possuíam um largo vocabulário com terminações aquáticas. Parte desse vocabulário foi registrada pelo jesuíta Pe. Pedro Marbán no século XVII na obra *Arte de la lengua moxa, con su vocabulario, y catechismo.* Ademais, a domesticação dos rios integrava um exercício de relação com a paisagem que não desapareceu com os contatos espanhóis, tanto que o missionário Pe. Francisco Javier Eder escreveria no século XVIII que os índios de Moxos "(...) *nacen con las pagayas*" (Eder, 1985 [1772], p. 96). As mitologias presentes entre os Mojo, registradas em uma carta do jesuíta Antônio de Orellana ([1687] 1906), destacam que aquelas nações tinham "nascido" no interior dos rios e lagos da região, de modo que os remos eram uma extensão do corpo daqueles homens e as tecnologias empregadas, como os canais, eram como caçar uma onça - "domar uma fera".

Em relação à ordem da práxis, o arqueólogo Erland Nordenskiöld (1917) mencionou a existência de um intricado sistema de canais que possibilitava a navegação

entre o Rio Mamoré e o Rio Baures através do Rio Negro, o que podemos visualizar no mapa a seguir. Em azul, a figura destaca os canais pré-hispânicos de comunicação entre as bacias que reduziam a distância de transporte entre a região de Baures (noroeste) e San Ignácio de Moxos (sul) (Nordenskiöld, 1917).

FIGURA 04. MAPA DOS CANAIS PRÉ-HISPÂNICOS DE LLANOS DE MOXOS.



Fonte: CEAM Ong net.

Ainda a esse respeito, o arqueólogo Marcos Michel López (2018) destacou que até recentemente, foram identificados 14 canais que conectam diferentes sistemas de rios, lagos e assentamentos nos *Llanos de* Moxos (Lopez, 2018). Esses canais variam em tamanho, com larguras entre 2 e 7 metros e comprimentos que variam entre 50 metros a 15 quilômetros.

A maior domesticação em Moxos, no entanto, ocorreu no solo: os campos elevados para cultivo, chamados de *Camellones*. Em um estudo recente, William Denevan (2006) definiu os *Camellones* como um tipo de campo agrícola elevado, qual é produzido através de atividades de preparação do solo. Invariavelmente, a preparação dos *camellones* demanda a transferência de materiais terrosos para a elevação do nível do solo acima da superfície natural do ambiente, criando terraplenagens mais planas, como as plataformas de plantio, ou mais coniformes, como são os montículos. Segundo Denevan (2006), a elevação do solo objetiva melhorar as condições de cultivo, especialmente quando há problemas de drenagem na paisagem local.

FIGURA 05. ESTRUTURA BÁSICA DE UM *CAMELLÓN* (CAMPO ELEVADO)



Fonte: Valdez, 2006.[77]

Como mencionado anteriormente, o primeiro pesquisador a identificar os *camellones* em Moxos foi Erland Nordenskiöld. Curiosamente, entretanto, essa temática não despertou maior interesse por parte do pesquisador, uma vez que ele dedica pouca atenção às terraplenagens em seus estudos. Denevan (2006) observa que os *camellones* só ganharam destaque na academia com descobertas posteriores às de Nordenskiöld, especialmente a partir dos registros realizados pela arqueóloga Mary Key, integrante do *Summer Language Institute*. Key sobrevoou os extensos campos elevados próximos ao Lago Rogoaguado, ao norte de Moxos, em meados da década de 1950, documentando suas características. Seguindo essa linha, novas descobertas foram realizadas pelo engenheiro Kenneth Lee, que também sobrevoou os campos elevados de Moxos por volta de 1957, contribuindo significativamente para o reconhecimento acadêmico dessas estruturas (Denevan, 2006).

Em Llanos de Moxos, os *camellones* se elevavam acima dos níveis anuais de inundação das planícies amazônicas e foram utilizados para o cultivo de gêneros diversos (mandioca, milho, dentre outros). Josep Barba (2003) explica que a necessidade dos *camellones* derivou, provavelmente, das dificuldades encontradas nos solos amazônicos, os quais são invariavelmente *"(...) arcillosos, compactos e impermeables, con un*

[77] Ministerio de Educacion del Estado Plurinacional de bolivia. La cultura hidráulica de los camellones de tierras bajas y altas. Red nacional de investigación científica y tecnológica en recursos hídricos. 2013. Disponível em: https://www.minedu.gob.bo/files/publicaciones/vcyt/dgcyt/8.CulturaHidraulicaCamellonesTierrasBajas.pdf.

contenido muy bajo de fósforo, aunque en algunos casos puedan presentar altos niveles de magnesio y hierro." (Barba, 2003, p 02). Consequentemente, o historiador mencionou que a pobreza dos solos de Moxos, sem a intervenção humana, teria condicionado seus habitantes a um cenário de baixa qualidade de pastagens e teria limitado seu uso a uma pecuária de baixo rendimento - o que, definitivamente, não ocorreu.

No final da década de 1970, o engenheiro Kenneth Lee teorizou sobre a possibilidade de que os campos elevados de Moxos houvessem sido fertilizados em tempos pré-coloniais através da compostagem de plantas aquáticas e que tal estratégia teria garantido uma vasta produção agrícola capaz de alimentar grandes grupos humanos (Lee, 1979). A hipótese de Lee era que essas plantas teriam sido fertilizadas não apenas com as águas das enchentes naturais, mas sobretudo com a água artificialmente conduzida do rio Mamoré através de canais construídos em pontos estratégicos desse rio.

Desde os anos 1990, variados pesquisadores, como o arqueólogo norte-americano Clark Erickson e o agroecologista boliviano Oscar Saavedra, conduziram pesquisas para atestar a viabilidade da teoria de Kenneth Lee. Em um relatório não publicado intitulado *Agricultura de la Arqueología de Camellones e Infraestructura Hidráulica en el Departamento del Beni",* de 1993, Clark Erickson e os pesquisadores Wilma Winkler, John Walker, Kay Candler, Dante Angelo e Marcos Míchel López concluíram que águas mais férteis de Moxos, de fato, vinham do rio Mamoré, sobretudo de correntes de água que vêm da cordilheira de Mosetenes. Ao comentar esse relatório, Erickson (2000) escreveu mais tarde: "*La red de canales de las llanuras, combinada con los terraplenes, permitía llevar las aguas de estos ríos a cualquier punto del norte y distribuirlas a discreción entre los lugares de producción en un territorio de más de 30.000 km*" (Erickson, 2000, p. 21). Ou seja, era realmente possível fertilizar o solo empobrecido de certas regiões da Amazônia boliviana, tornando-o propício para uma boa colheita.

Saavedra (1998; 2009), ao seu turno, buscou investigar se poderia ter existido nos *camellones* de Moxos uma gestão do solo tão eficiente que alcançasse um equilíbrio harmônico entre o esforço investido pelos seus engenheiros e a função produtiva de gêneros agrícolas, como propusera Kenneth Lee. Todavia, como ele mesmo considerou no artigo *Cultura Hidráulicas de la Amazonia Boliviana*, não há grandes evidências de que esse manejo era, de fato, altamente produtivo. Para o agroecologista, é certo que os *camellones* representaram uma boa estratégia para cultivo em solos empobrecidos e constantemente alagados, porém seu gerenciamento demandava muito esforço e pode não

ter sido tão produtivo a ponto de alimentar um grande contingente populacional, como supôs Donald Lathrap (1970) e Kenneth Lee (1979).

De todo modo, é importante destacar que os campos elevados de Moxos não se referiam apenas ao domínio agrícola. A esse respeito, o arqueólogo Marcos Michel Lopez (2018) explicou que os campos elevados de cultivo de Moxos podem ser classificados da seguinte maneira:

- **Campos Elevados em Plataformas:** Segundo Michel López (2018), esses campos consistem em extensas plataformas elevadas localizadas desde o sul do Rio Yacuma até o norte do Lago Rogoaguado, estendendo-se desde o Rio Mamoré até a cidade de Exaltación. Esses campos, conforme o arqueólogo, possuem uma largura média de 30 a 80 pés e comprimento de até 1.000 pés. São espaçados em grupos de 10 a 20 pés e agrupados em centenas de campos, alguns dispostos em forma paralela e outros em ângulos oblíquos (Michel López, 2018). A altura desses campos varia de 6 a 24 cm. Os campos são construídos com argila resistente à erosão, embora suas alturas tenham sido reduzidas devido ao ciclo de precipitação e a inundação em Moxos.
- **Campos Elevados em Leiras (*Ridged Fields*):** Esse tipo de campo é encontrado ao sul do Rio Yacuma (Lopes, 2018). Consiste em campos separados por valas, alternando entre espaços com valas e áreas planas. Esses campos estão localizados em áreas onde também existem terraplenagens, canais, montículos e campos escavados. Suas dimensões variam de 20 a 1.000 pés de comprimento e de 5 a 20 pés de largura. As valas entre os campos têm uma largura de 5 a 20 pés. Ao ver do arqueólogo Marcos López (2018), os campos não são necessariamente retos e seguem uma orientação baseada na declividade natural. Sua função, portanto, não era drenar a água da área de cultivo, mas consistia em manter a água nos canais (Lopes, 2018).
- **Campos com Zanjas (Valas):** Esse tipo de campo é caracterizado pela presença de sulcos escavados no solo, em vez de elevações estreitas. Os campos com zanjas são comuns ao longo do Rio Apere, um afluente do rio Mamoré. Também são encontrados a oeste da cidade de San Ignacio de Moxos, perto do Rio Apere. Perto desse rio, segundo Michel López

(2018), existe uma fazenda chamada *La Esperanza*, onde os arqueólogos encontraram inúmeros campos com valas que têm uma profundidade de 6 a 12 cm e variam de 25 a 500 pés de comprimento. Ainda segundo o arqueólogo, algumas valas longas direcionam-se para as áreas mais baixas, podendo ser canais intencionais, e muitas delas correm paralelas aos canais existentes.

- **Campos com Montículos:** Segundo Marcos Michel López (2018), esses campos são compostos por montículos variados, espaçados com certa regularidade. Conforme as informações fornecidas pelo arqueólogo, a maioria dos montículos desses campos são menores, alcançando dois a três metros de altura com possíveis funções de armazenamento (López, 2018).
- **Campos com grades (*parillas*):** Esse tipo de campo foi considerado raro por William Denevan (1966). Segundo a prospecção do arqueólogo, nesse tipo de manejo, o solo era escavado em valas, formando um padrão semelhante a uma grade; além disso, os campos com grades eram compostos por retângulos cercados por diques em três ou quatro lados. Conforme o arqueólogo Marcos López (2018), há aproximadamente 85 km a oeste da cidade de Santa Ana, as fotografias aéreas do *Google Earth* mostram valas com comprimento de 200 a 400 pés. Também foram observados campos semelhantes a 10 km a leste de Magdalena, ao norte do Lago Rogoaguado (Michel López, 2018).

Além de uma relação preponderante com as águas e com a terra, não menos surpreendente era a relação dos habitantes de Moxos com os céus noturnos. Essa relação é evidenciada nas lagoas artificiais de Moxos, analisadas desde o século XX por arqueólogos (Calandra & Salceda, 2002) e etno-historiadores (Belmonte & Barba, 2015) por sua intricada engenharia que envolveu a abertura de enormes fossos geométricos e o alinhamento desses lagos com certas constelações. A partir do uso de fotografias aéreas e do mapeamento por satélites do *Google Earth*, os pesquisadores Juan Antonio Belmonte & Josep Barba (2015) concluíram que há um alinhamento proposital entre centenas de lagoas construídas ao longo do curso do Rio Mamoré pelo território dos Llanos de Moxos.

FIGURA 06. LAGOS ARTIFICIAIS DE LLANOS DE MOXOS CAPTURADOS POR IMAGEM DE SATÉLITE DO *GOOGLE EARTH*



Fonte: Belmonte & Barba, 2011.

O estudo de Belmonte & Barba evidencia que centenas de lagoas em Moxos apresentam características que dificilmente poderiam ser explicadas sem se considerar a ação humana. Não parece coincidência, afinal, que mais de trezentas lagoas apresentem seus eixos principais alinhados a um mesmo azimute de 50° (Belmonte & Barba, 2015). Segundo os autores, essas lagoas artificiais, junto com as terraplenagens, devem ser consideradas como algumas das mais impressionantes evidências arqueológicas remanescentes da Amazônia pré-colombiana. Estima-se que essas estruturas ocupem uma área de mais de 80.000 km² nas planícies de Moxos, sendo que as lagoas sozinhas abrangem cerca de 1.170 km² (Belmonte & Barba, 2011).

Na visão dos pesquisadores, as lagoas artificiais de Moxos representam um esforço monumental para colonizar uma planície sazonalmente inundável, comparável ao que foi realizado pela civilização egípcia no vale inferior do Nilo, onde a astronomia desempenhou um papel crucial nesse processo (Belmonte & Barba, 2011, p. 137). Embora as funções exatas dessas lagoas permaneçam incertas, acredita-se que elas tenham servido como estruturas gigantes de piscicultura, construídas com base na orientação de constelações específicas. Essa orientação estelar, conforme os arqueólogos, poderia ter dois propósitos interligados: demarcar eventos climáticos locais, como o início da estação chuvosa, e/ou expressar uma devoção cosmológica a uma estrela ou constelação especial. Os pesquisadores também sugerem que esse sistema teria colapsado durante a invasão

espanhola, particularmente em razão da disseminação de epidemias, resultando em seu abandono no século XVI.

A respeito do alinhamento estelar dessas lagoas, é relevante situá-las em um contexto mais amplo de afinidade das sociedades amazônicas com a observação astronômica. Desde o século XX, esse interesse tem sido explorado por um campo científico conhecido como "*etnoastronomia".* Germano Bruno Afonso (2014, p. 1) define a etnoastronomia como "[...] *um interesse crescente pelos saberes do céu dos índios*", destacando que os povos indígenas, sem dúvida, foram os primeiros astrônomos das Américas. Nesse sentido, na década de 1980, Steven McCluskey (1982) observou que muitos aspectos da etnoastronomia poderiam ser melhor compreendidos à luz da ciência moderna, e vice-versa, enfatizando o potencial de diálogo entre esses saberes.

Em suas investigações etnográficas com os indígenas Desana na Amazônia, a antropóloga Berta Ribeiro (1987) destacou que o mapa estelar e as iconografias zoomórficas, supostamente formadas pelas estrelas, desempenham uma função simbólica central, refletindo a realidade ecológica e social desses grupos, bem como os valores morais e organizacionais que estruturam suas cosmovisões. Essas representações celestes não só operam como um reflexo da organização do mundo, mas também constituem um meio para a gestão do cotidiano, permitindo a antecipação de mudanças climáticas e a marcação de períodos cíclicos, cuja repetição é observada através da dinâmica astronômica.

O etnógrafo José Sávio Leopoldi (1990), em seu estudo intitulado *Elementos de Etnoastronomia Indígena do Brasil*, corrobora essa perspectiva ao argumentar que as investigações realizadas até a década de 1990 revelam que a posição e os movimentos dos astros, especialmente a Lua e o Sol, exercem um impacto direto no acervo ontológico de diversas nações ameríndias, abrangendo regiões do Amazonas até o Chaco. Para esses grupos, as constelações e os corpos celestes não são apenas objetos de observação, mas fundamentais para a estruturação de práticas cotidianas, rituais e comportamentos sociais. Essas noções astrais, portanto, integram o aparato simbólico e ontológico de cada povo, refletindo a relação intrínseca entre o cosmos e a organização social. Leopoldi (1990) acrescentou que, no caso dos povos xinguanos, a dualidade entre o Sol e a Lua é refletida na dualidade de gênero da sociedade, onde o Sol é associado ao homem e a Lua à mulher, representando uma interação entre as forças cósmicas e as estruturas morais e de gênero no contexto social. Essa simetria reflete, provavelmente, a concepção de que o

ordenamento cósmico está intimamente vinculado às forças morais que regulam as relações sociais e de gênero dentro dessas culturas.

É bem verdade que não podemos estender arbitrariamente essas mesmas relações aos povos de Moxos, pois temos poucos registros etnográficos sobre a afinidade dessas comunidades com o céu. No entanto, os diagramas analisados por Belmonte & Barba (2011) sugerem que os habitantes de Moxos eram exímios observadores do céu e que, possivelmente, as lagoas de Moxos foram orientadas pela constelação de Böotes ou Boiadeiro. Uma das alternativas analisadas pelos pesquisadores era a de que os picos principais do histograma das lagoas poderiam estar relacionados ao surgimento da estrela Arcturus, pertencente a constelação do Boiadeiro. Essa estrela supostamente teria resplandecido no céu boliviano no final de outubro durante o primeiro trimestre do primeiro milênio d. C. (Belmonte & Barba, 2011).

Na apreciação do estudo, embora não haja informações diretas sobre a relação entre essa estrela e a cultura indígena dos *Llanos de* Moxos, o povo Kobeua da Amazônia brasileira interpreta a constelação do Boiadeiro como uma piranha celestial (Belmonte & Barba, 2011). Assim, os autores especularam que os engenheiros das lagoas de Moxos poderiam ter visto nessa constelação com forma de peixe um possível "pacu" e, consequentemente, construído as lagoas no eixo da referida constelação. Por outro lado, os pesquisadores também consideraram que as lagoas podem ser relacionadas com as estrelas brilhantes de Centauro e do Cruzeiro do Sul:

> Se, por outro lado, considerarmos os eixos menores (ou, na verdade, a orientação das barragens que restringem as lagoas), então o histograma mostra que os picos mais altos poderiam facilmente ser explicados pelo alinhamento com as estrelas brilhantes de Centaurus e Crux. Esse agrupamento de estrelas brilhantes, especialmente α e β Centauri, pode ter tido grande significado simbólico na cosmovisão da antiga cultura Mojeña (Belmonte & Barba, 2011, p. 140. Trad. nossa).[78]

Conforme apontado pelos autores, as estrelas de Centauro e Cruzeiro do Sul eram amplamente reconhecidas por outras culturas vizinhas, como os Incas, e pelos povos Guarani do Chaco. Estes últimos, supostamente, viam a imagem de um grande *ñandu* ou *'piyu'* (a avestruz americana) na mesma região do céu. Segundo os pesquisadores, é

[78] Original: "If, on the other hand, we consider the minor axes (or actually, the orientation of the dams constraining the lagoons), then the histogram shows that the highest peaks could easily be explained by alignment upon the bright stars of Centaurus and Crux. This grouping of bright stars, especially α and β Centuari, may well have had great symbolic significance in the cosmovision of the ancient Moxeño culture" (Belmonte & Barba, 2011, p. 140).

plausível que os habitantes dos Llanos de Moxos compartilhassem a afinidade de seus vizinhos por essas constelações. Além disso, Belmonte & Barba (2011) ressaltam que essas constelações atingiam seu ponto mais alto no céu no final de setembro de cada ano do primeiro milênio d. C. Isso lhes sugeriu que as referidas constelações poderiam ter sido não apenas elementos cosmológicos significativos, mas também ferramentas práticas para o gerenciamento do ciclo de inundações em Moxos (Belmonte & Barba, 2011):

> Essas estrelas eram amplamente reconhecidas por outras culturas vizinhas (embora não necessariamente contemporâneas), como os Incas das terras altas (Bauer & Dearborn 1998) e, especialmente, os Tupi-Guarani do Chaco superior (Pereira Quiroga 2004), que veem a imagem de uma grande ema ou 'piyu' (a avestruz americana) na mesma região do céu (Belmonte & Barba, 2011, p. 140. Trad. nossa).[79]

2.1.3. Um "Estado" na Amazônia pré-hispânica? As tecnologias de Llanos d*e* Moxos sob a perspectiva de uma ocupação heterárquica

Ao analisarmos a cultura Casarabe, evidenciada nos sítios de Loma Velarde, ao sul dos Llanos de Moxos, poderíamos ser levados a corroborar a afirmação da arqueóloga estadunidense Anna Roosevelt (1994), que propôs a existência de um modelo societário de "*chefaturas ripárias*" na Amazônia. No entanto, como observa Eduardo Viveiro de Castro (2012), essa concepção ignora a diversidade de configurações socioculturais em outras regiões amazônicas, as quais não apresentam as mesmas características reunidas nos sítios de Loma Velarde. Isso reitera, de maneira reducionista, a dicotomia entre várzea e terra firme como determinante da evolução cultural na região, o que desconsidera a complexidade dos arranjos sociais e ambientais na Amazônia.

Embora alguns sítios da Amazônia boliviana, como El Serro, apresentem camellones, que são sistemas agrícolas elevados, eles não exibem os montículos piramidais ou caminhos elevados característicos de outras áreas, como é o caso de Loma Velarde (Betancourt, 2016). Na região mais ao sul de Moxos, por sua vez, observamos a presença significativa de montículos piramidais e zanjas, ao passo que as lagoas artificiais e os campos elevados são menos frequentes. Esses dados indicam uma variabilidade

[79] Original: "They were amply recognized by other neighbouring (although not necessarily contemporary) cultures such as the Inca of the highlands (Bauer & Dearborn 1998) and, especially, the Tupi-Guarani of the upper Chaco (Pereira Quiroga 2004), who see the image of a giant ˜nandu or 'piyu' (the American ostrich) in the same region of the sky (see Fig. 8). Added to this, in the first millennium B.C. α and β Centauri helically rose—and, incidentally, heliacally set as well at the end of September; this means that these stars could have acted as heralds of the forthcoming rains and flooding" (Belmonte & Barba).

significativa nas características culturais e ambientais, o que nos impede de generalizar ou afirmar, como fez o arqueólogo Michel López (2018) em sua tese *Sistemas Hidráulicos de los Llanos Centrales de Moxos, Beni, Bolivia*, a existência de um "*Estado nos Llanos*".

Em resposta a essa complexidade, Clark Erickson (2000) propôs o conceito de "*heterarquia*" como uma estratégia analítica alternativa à noção de hierarquia. A heterarquia descreve um sistema complexo no qual os elementos não são rigidamente classificados em uma ordem fixa em relação aos outros, permitindo, em vez disso, múltiplas classificações baseadas nas necessidades sistêmicas. Para Erickson, a diversidade linguística e étnica encontrada na região de Llanos de Moxos, bem como as variadas tecnologias pré-hispânicas utilizadas pelos grupos locais, são elementos que sustentam essa proposição, revelando uma organização social multifacetada e não linear.

> Em geral, os dados indicam que o padrão de assentamento foi denso e que as populações foram grandes ao longo da pré-história de Moxos, mas os assentamentos individuais estavam dispersos por toda a paisagem. Isso pode ser atribuído à natureza dos recursos (pesca, caça, coleta e terras agrícolas), ao sistema agrícola intensivo de *camellones* e/ou às instituições sociopolíticas que rejeitavam a centralização, o urbanismo e as hierarquias verticais. A política dos indígenas descrita pelos primeiros cronistas e mais tarde classificada pelos especialistas como "Cacicazgos da floresta tropical" (Steward e Faron, 1959) era social e politicamente complexa de várias maneiras, e os caciques exerciam poder político considerável sobre a população, mas, ao mesmo tempo, existiam muitos grupos que não estavam organizados hierarquicamente à maneira dos cacicados (Metraux, 1947; Denevan, 1940). Apesar da natureza dispersa das populações de Moxos, a interação local e regional poderia ter sido organizada por meio de mecanismos como as imensas redes intra e interregionais de terraplenagens, canais e vias fluviais naturais. Essa estratégia de organização "horizontal" é semelhante à descrita por Carole Crumley como "heterarquia" (em oposição a "hierarquia"), ou seja, "sistemas complexos nos quais os elementos têm o potencial de não ser classificados em 'ranking' (em relação a outros elementos) ou classificados de várias maneiras, dependendo dos requisitos sistêmicos" (1994:12). O mosaico diverso de línguas e grupos étnicos encontrados na região de Moxos com o contato tende a apoiar essa hipótese (Erickson, 2000, p. 216. Trad. nossa).[80]

[80] Original: En general, los datos indican que el patrón general de asentamiento fue denso y que las poblaciones fueron grandes a través de la prehistoria de Moxos, pero los asentamientos individuales estaban dispersos por todo el paisaje. Esto podría ser debido a la naturaleza de los recursos (pesca, caza, recolección, y tierras agrícolas), el sistema agrícola de camellones intensivos, y/o las instituciones sociopolíticas que rechazaban la centralización, el urbanismo y las jerarquías verticales. La política de los indígenas descrita por los primeros cronistas y clasificada más tarde por los especialistas como "Cacicazgos de la floresta tropical" (Steward and Faron 1959) era social y políticamente compleja de muchas maneras, y los caciques ejercían poder político considerable sobre la población pero, al mismo tiempo, existían muchos grupos que no estaban organizados jerárquicamente a la manera de cacicazgos (Metraux 1947, Denevan 1940). A pesar de la naturaleza dispersa de las poblaciones de Moxos, la interacción local y regional podría haber sido

Dessa forma, é possível conjecturar que as tecnologias de Moxos, enquanto parte de um sistema heterárquico, atendiam a duas ordens principais que, embora distintas, operavam em aparente equilíbrio: (a) demandas pragmáticas, como deslocamento, subsistência, comunicação e estratégias defensivas em contextos de conflito; (b) orientações cosmológicas, que estabeleciam uma relação anímica e de parentesco com a paisagem, especialmente com rios, montanhas e constelações. As evidências arqueológicas sugerem que a paisagem em Moxos era concebida de maneira contínua, tanto em sua dimensão objetiva quanto subjetiva, sem que uma se sobrepusesse à outra. Essa concepção orientava as tecnologias desenvolvidas na região, de modo que a intervenção na paisagem não a reduzia a um mero recurso, mas expressava uma percepção subjetiva que a reconhecia como sujeito. Ao mesmo tempo, os povos *mojeños* dela extraíam os benefícios necessários à sua sobrevivência, concebendo-a como um "igual", que poderia ser simultaneamente confrontado e domesticado.

Como observou Erickson (2008) em *Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape*, por muito tempo prevaleceu a ideia de que os povos ameríndios seriam os "*guardiões da Amazônia*" e que suas intervenções na paisagem seriam mínimas, sustentando a noção de que os "*indígenas não agridem as florestas*"—uma perspectiva alinhada ao mito do "*bom selvagem*" (Erickson, 2008, p. 164. Trad. nossa). No entanto, para Erickson, embora o manejo indígena seja distinto do manejo ocidental, ele não deve ser compreendido como uma forma de "*curadoria onisciente*", mas sim como uma "*relação não-dualista*", na qual prevalece um equilíbrio ontológico que integra o mundo humano e a paisagem. Nesse contexto, a ética indígena não apenas reconhece a paisagem como um componente essencial da existência, mas também a incorpora como uma extensão dos próprios sujeitos humanos, dissolvendo fronteiras entre natureza e cultura.

A esse respeito, é prudente considerarmos, nos utilizando de uma proposição de Viveiros de Castro (2017, p. 228), que diante da diversidade étnica e das irrupções temporais dessas ocupações humanas, conectadas por um substrato cultural comum a toda a Amazônia, poderia ter havido em Moxos "(...) *uma dinâmica de tipo gumsa/gumlao (...)*

---

organizada mediante mecanismos tales como las inmensas redes intra- e interregionales de terraplenes, canales, y vías fluviales naturales. Esta estrategia de organización "horizontal" es similar a la descrita por Carole Crumley como "heterojerarquía" (en oposición a "jerarquía"), o "sistemas complejos en los cuales los elementos tienen el potencial de ser no puestos en «ranking» (con relación a otros elementos) o ranqueados en un número de maneras, dependiendo de los requisitos sistémicos" (1994:12). El mosaico diverso de lenguas y grupos étnicos encontrados en la región de Moxos con el contacto tienden a respaldar esta hipótesis (Erickson, 2000, p. 216).

sujeita a contrações e expansões conjunturais, articulando populações da várzea e da terra firme em sistemas regionais ecológica e sociopoliticamente heterogêneos". É certo que os povos de Moxos tinham bons engenheiros, sem, todavia, se manterem submetidos necessariamente a um modelo de complexidade "estatal" que, em termos conceituais, parece ter mais valor para nós, não-indígenas, do que para os povos amazônicos:

> A presença de desenvolvimentos "complexos" alhures que na várzea, baseados na horticultura de mandioca, começa a ser comprovada arqueologicamente (Heckenberger 1996). Se isto fortalece, sem dúvida, a imagem de uma Amazônia pré-colombiana socio-politicamente diferente da atual, vem, entretanto, minimizar o contraste entre várzea e terra firme, e desmentir qualquer causalidade ecológica direta. Parece cada vez mais claro que a emergência e persistência de estruturas sociais "simples" ou "complexas"– valham o que valerem estas caracterizações, que evocam o velho evolucionismo social – não podem ser explicadas por fatores ambientais tomados em abstração de dinâmicas históricas e interações societárias de larga escala, bem como de processos de decisão política guiados por sistemas de valores que respondem a bem mais que a desafios ou problemas ambientais definidos de maneira extrínseca e objetivista (Viveiro de Castro, 2017, p. 228).

2.1.4. As implicações da engenharia de Moxos para a História Indígena da Amazônia

Apesar da lacuna de informações que ainda persiste sobre a antropogenização de Moxos, algumas considerações que foram estabelecidas por Erland Nordenskiöld (1913; 1917; 1924), por William Denevan (1966) e por Donald Lathrap (1975) ainda vigoram nos estudos arqueológicos recentes: as culturas pré-hispânicas dos Llanos de Moxos, mais precisamente as que se caracterizaram por suas obras de engenharia hidráulica, teriam chegado à região de Moxos como parte de uma grande corrente migratória de povos falantes de línguas da família Arawak por volta de 500 d. C. O século XIII foi, provavelmente, o ápice do povo de origem etnolinguística Arawak em Moxos, os que possivelmente formaram a Cultura Casarabe, quando foram construídas na região inúmeras plataformas de terra com formas geométricas regulares que interligavam diferentes assentamentos, bem como gigantescos desenhos antropomórficos e zoomórficos no solo e o desenvolvimento de variadas tecnologias hidráulicas. Mais tarde, muitas migrações teriam ocorrido ao longo dos rios Amazonas e Madeira, ao norte de Moxos, e ao longo dos rios Paraguai a partir do sul, nas planícies e colinas do leste da

Bolívia, além de alguma influência dos Andes. Todas as ocupações humanas em Moxos estabeleceram uma relação de antropogenização com o meio ambiente, por um lado devido as características da região que demandavam dos seus habitantes o desenvolvimento de estratégias singulares para habitarem, cultivarem, e se esquivarem dos alagamentos e, por outro, por questões referentes à própria cosmologia indígena que, diferente da lógica mecânica ocidental, enseja o estabelecimento de uma relação sujeito/sujeito entre os humanos com as florestas e rios.

Nesse sentido, evitamos usar nessa seção o termo "*adaptação"* para usarmos "*domesticação*", pois o primeiro fornece um sentido estático ao ambiente, bem como fornece uma ideia determinista sobre os povos que ali atuaram/atuam. Na visão tradicional da adaptação, o ambiente é considerado um dado imutável ou uma entidade fixa à qual as sociedades humanas "*se adaptam*", pois caso o contrário, falham e desaparecem. Como explicou Erickson (2008), a suposição básica é que ambientes pobres produzem sociedades simples (sociedades de bandos de caçadores, coletores e pescadores, ou sociedades pequenas de agricultores de subsistência) e o corolário de que ambientes ricos produzem sociedades complexas (sociedades estatais de pessoas urbanas ou rurais). Consequentemente, quando dizemos que as sociedades indígenas de Moxos *não se adaptaram ao ambiente amazônico, mas o domesticaram*, estamos sinalizando que elas transformaram essa espacialidade, seja de modo intencional ou não-intencional, em uma paisagem produtiva para os seres humanos e outras espécies. As paisagens domesticadas são o resultado de uma criação e manejo cuidadosos dos recursos, com implicações para a diversidade, distribuição e disponibilidade das espécies, como foi evidenciado pelos estudos sobre os vestígios arqueológicos anteriormente apreciados.

Resta-nos uma última pergunta: quais as implicações do reconhecimento da complexidade das nações amazônicas, como as que se desenvolveram nos *Llanos de* Moxos, à História Indígena da América? É certo que, ao revitalizarmos o passado dos povos amazônicos, atribuindo-lhes uma historicidade menos etnocêntrica através da análise de dados concretos, permitindo-nos sair de dualidades e estigmas passados e realizando uma análise com "[...] *franco compromisso com teorias que visassem ao corpo de mecanismos e aos processos engendrados pela ação cultural tida como prioridade*" (Pedrosa, 2010, p. 40), nós estamos também revitalizando o futuro das nações amazônicas.

Como observou John Manuel Monteiro (1999, p. 237) ao comentar uma frase de Reynaga Wankar, "[...] *negado o acesso a uma história, essa liderança nativa apontava*

para a dificuldade de se articular um projeto prospectivo para seu povo". De fato, a rearticulação dos elementos históricos não apenas fortalece a identidade indígena, mas também amplia suas possibilidades de ação no presente e no futuro. Um exemplo significativo dessa dinâmica ocorre nos Llanos de Moxos, onde pesquisas arqueológicas sobre as terraplenagens, zanjas e *camellones* têm não apenas contribuído para a reescrita da história dos grupos indígenas do Beni, mas também viabilizado a reapropriação de tecnologias ancestrais para o aprimoramento das práticas agrícolas locais.

Nesse contexto, destaca-se o estudo conduzido pela *Red Nacional de Investigación Científica y Tecnológica en Remediación Ambiental*, financiado pelo governo boliviano, que investigou a recuperação das tecnologias hidráulicas dos *camellones* em terras baixas e altas da Bolívia. Publicado oficialmente em 2013[81], esse estudo discutiu a possibilidade de financiamento governamental para a restauração desses sistemas hidrológicos, fundamentais para os atuais sistemas de segurança alimentar. Assim, ao resgatar e reinterpretar as tecnologias pré-coloniais, o povo boliviano pôde vislumbrar estratégias de aprimoramento do bem-estar contemporâneo, beneficiando especialmente as nações indígenas — os mais afetados pelas consequências da herança colonial.

Uma segunda implicação do reconhecimento desse passado sofisticado é a ampliação da compreensão sobre as violências decorrentes da colonização espanhola. Não se trata de afirmar que os colonizadores extinguiram a cultura local, pois isso negaria a agência e a resiliência dos povos indígenas de Moxos. Contudo, é inegável que a ação colonial, por meio de violências, epidemias, generalizações forçadas e dinâmicas predatórias, impediu essas sociedades de continuarem desenvolvendo determinadas tecnologias, uma vez que sua relação com a natureza foi profundamente afetada pela presença europeia.

Por outro lado, a colonização forçou essas nações a elaborarem novas estratégias de resistência e adaptação, tão relevantes para este estudo quanto extraordinárias para a História Indígena. No contexto colonial, os desafios não se limitavam mais às intempéries da natureza, mas passaram a incluir a ameaça representada pelo invasor branco — uma dinâmica que será explorada nos capítulos seguintes.

---

[81] A minuta do estudo está disponível em: https://www.minedu.gob.bo/files/publicaciones/vcyt/dgcyt/8.CulturaHidraulicaCamellonesTierrasBajas.pdf. Acessado em 06 de outubro de 2022.

CAPÍTULO III – OS NOBRES DE PAITITI: PLURALIDADE ÉTNICA E IMAGINÁRIOS EURO-INDÍGENAS EM MOXOS

A perspectiva cultural de uma "*História Onomástica",* como a defendida pela historiadora Hevelly Acruche (2017), destaca a importância de atribuirmos nomes aos agentes históricos. No entanto, ao abordarmos os Llanos *de* Moxos, deparamo-nos com um imenso desafio etnográfico devido à ampla mobilidade e diversidade étnica que caracterizou a ação antrópica nessa região. Nesse contexto, Alfred Metraux afirmou, em 1942, que, do ponto de vista etnológico, o oriente da Bolívia permanecia como uma terra inexplorada:

> Há, é claro, muitas informações valiosas nos documentos antigos e nos relatos de viajantes modernos, mas uma visão coerente e completa de qualquer comunidade não existe. Do ponto de vista etnológico, portanto, o leste da Bolívia ainda é uma terra virgem que aguarda seu antropólogo" (Metraux, 1942, p. 08. Trad. nossa).[82]

Desde os tempos de Alfred Metraux, o debate etnológico boliviano expandiu-se significativamente, impulsionado por transformações ocorridas no país desde a década de 1990. Essas mudanças foram marcadas pelas lutas por garantias dos direitos indígenas, pelo maior acesso à informação, pelo aprimoramento dos sistemas de gestão demográfica e pela digitalização de documentos históricos bolivianos (Barnadas, 2006). No entanto, o receio de que as populações indígenas do leste da Bolívia desaparecessem levou muitos estudos etnográficos a priorizarem o registro das línguas desses povos, relegando a segundo plano aspectos essenciais de suas organizações sociais e cosmologias. Um exemplo disso são as pesquisas conduzidas por Mário Montaño Aragón, compiladas nos três volumes do *Guía Etnográfica y Lingüística de Bolivia*.

Além disso, grande parte das pesquisas etnográficas no país foi realizada por estudiosos europeus. Embora isso não deslegitime tais investigações, ressalta a necessidade de que pesquisadores latino-americanos se apropriem da produção do conhecimento sobre sua própria história.

Os estudos arqueológicos discutidos na seção anterior deixam claro que a ocupação da Amazônia boliviana não seguiu um processo linear e uniforme, mas foi caracterizada por descontinuidades temporais e pela chegada de diferentes grupos

[82] Original: "There is, of course, much worth-while information in the early documents and in the accounts of modern travelers, but a coherent and complete picture of any community does not exist. Ethnologically, therefore, eastern Bolivia is still a virgin land which awaits its anthropologist" (Metraux, 1942, p. 08)[82].

humanos, cujos impactos variaram em escala e intensidade. Sob essa perspectiva, os Llanos de Moxos revelam-se como paisagens moldadas por gerações de homens e mulheres que, apesar de suas diferenças, construíram um ambiente sofisticado o suficiente para impressionar os incas e os povos vizinhos. Esses grupos, distintos entre si, mas conectados por uma notável engenhosidade em sua relação com a natureza, são aqui chamados de "*Nobres de Paititi".* Esse título não apenas desafia a visão historicamente depreciativa dos povos amazônicos – frequentemente tratados como inferiores em relação aos andinos –, mas também resgata uma das narrativas mais expressivas da história ameríndia no início da colonização: a rica lenda de Paititi.

É significativo observar que o leste da Bolívia despertou um interesse surpreendente da arqueologia europeia no século passado, no entanto, os habitantes dessa região foram tratados como objetos de segunda ordem. Nesse quadro paradoxal, o *Paititi* foi frequentemente associado aos incas (Nordenskiöld, 1917; Métraux, 1942; Gandía, 1946; Polentini Wester, 1979; Hemming, 1979; Holanda, 2000) como se fosse um tema exclusivo das terras altas andinas, usualmente ignorando-se a agência dos povos da região amazônica. Em outras palavras, os povos do leste boliviano, mormente caracterizados como "*tribais*" pela arqueologia americana, raramente foram relacionadas como protagonistas do *Paititi* - retratados como meros "*arautos da notícia rica*", esses povos eram, aparentemente, pouco complexos para serem protagonistas de uma terra próspera.

Neste capítulo, buscamos realizar dois movimentos complementares. O primeiro consiste em uma revisão das informações etnográficas presentes nas fontes históricas sobre os habitantes dos Llanos de Moxos durante o período colonial. Sempre que necessário, essas informações serão enriquecidas com aportes etnográficos oriundos de pesquisas contemporâneas, de modo a ampliar a compreensão sobre a diversidade cultural da região. Reconhecemos o risco de reproduzir dados fragmentados ou questionáveis, já que as fontes coloniais disponíveis tendem a ser mais apologéticas do que propriamente etnográficas. Como era comum no contexto do processo colonial, tanto os administradores espanhóis quanto os missionários jesuítas careciam de habilidades adequadas para traduzir e interpretar a complexidade étnico-linguística da América. Embora isso não invalide as fontes, exige-nos uma abordagem cautelosa e um olhar crítico.

Em geral, Llanos de Moxos é um exemplo perfeito de um mal-entendido. Como um elástico, a denominação "*Mojeño*" abraçou diferentes categorias étnicas desde a época de Ñuflo de Chaves. Azarug Justel (2022) explica em seu artigo *Moxos a su debido tiempo*

y lugar: notas para reconsiderar la história de un nombre, que "Moxos" foi uma identificação aplicada indistintamente a diferentes grupos antisuyanos por todo o processo colonial espanhol. Em seu estudo, Justel (2022) demonstrou que, desde o século XVI, a palavra "Moxos" foi associada tanto a uma vasta geografia banhada pelos afluentes ocidentais do rio Mamoré, quanto aos integrantes de um emaranhado de nações que compartilhavam a mesma língua da família Arawak. No entanto, na apreciação do historiador, a palavra "Moxos" é de provável origem Aimará e, consequentemente, seu uso era anterior a ocupação de grupos etnolinguísticos Arawak na Amazônia boliviana.

Por outro lado, cumpre observar que, no contexto colonial, a designação "*Moxos*", "*Mojeño*s" ou até "*Musus*", estabelecida pelos espanhóis em suas primeiras crônicas, não se limitou aos grupos do Mamoré, mas se referia também a uma série de povos situados em geografias muito variadas: alguns grupos foram localizados pelos cronistas espanhóis nos afluentes ao sudoeste do Alto Beni, outros foram localizados nas distantes cabeceiras do rio Tuichi, enquanto alguns foram descritos como habitantes das montanhas e das planícies dos indígenas Raches. Certos povos de Moxos, inclusive, foram descritos como aliados dos reis incas nas montanhas ao norte de Santa Cruz, e, por fim, foram caracterizados como parentes dos indígenas Achane (Ustel, 2022; Ramirez & França, 2019).

Além disso, como ocorre por todo o processo de conquista e em todas as regiões administradas pelos europeus, a caracterização dos povos de Moxos nunca foi estanque, sendo refém da subjetividade dos descritores: ora foram estigmatizados como "*bárbaros"*, quando representavam uma ameaça direta à exploração dos metais ou quando não se sujeitavam aos ditames do "*projeto civilizatório e catequético*" dos jesuítas; ora foram apresentados como "*nobres*" ligados às "*lendas ricas*" quando forneciam informações sobre regiões de potencial econômico, ou quando ofereciam e/ou aceitavam acordos com os invasores europeus. Naturalmente, essas representações sempre foram preenchidas pelo horizonte hermenêutico dos descritores, e o esforço da historiografia indígena atual é extrair de tais descrições um provável esboço dessas nações e de sua provável agência no passado colonial.

O segundo movimento desse capítulo é reinterpretar a lenda de *Paititi* com o propósito de empreendermos um olhar sobre o protagonismo dos povos de Moxos presente, invariavelmente, nos diferentes desdobramentos dessa lenda rica. Temática atraente para um número considerável de pesquisadores desde o século XX, a busca por explicar no que consistia o *Paititi*, *Gran Moxo* ou *El Candire,* logrou muitas hipóteses,

três suficientemente interessantes ao nosso estudo: a primeira, presente na tese de Vera Tyuleneva (2018), e as duas outras localizadas no livro organizado por Vera Tyuleneva & Isabele Combés (2012): *Paititi. Ensaios e documentos*.

Para a arqueóloga Vera Tyuleneva (2018), *Paititi* existiu, *factum est*, como uma paisagem relacionada ao território da nação Cayubaba e à Lagoa Rogoaguado, ao norte dos Llanos de Moxos. Isabele Combés (2012), ao seu turno, argumentou que Paititi era uma busca originalmente de povos Guarani, sobretudo dos Chiriguano, constituindo uma narrativa mítica antisuayana com elementos neoandinos que foi transmitida por guias indígenas aos espanhóis que cruzaram as *tierras adentro.* Outra hipótese, porém, bastante distinta das apresentadas anteriormente, defendida pela arqueóloga Laura Laurencich-Minelli (2011), abordou o Paititi nos termos de um projeto subversivo de jesuítas que aportaram na América do Sul no início do século XVI. A hipótese de Minelli se baseou em um estranho documento intitulado *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo,* atribuído a jesuíta chamado Blas Valera, que foi dado como morto na historiografia oficial, mas que, em verdade, foi exilado na Espanha por suas ideias transgressoras. Nessa obra de Valera, Paititi surge como uma espécie de "*conspiração"* de certos jesuítas que ambicionavam por criar uma "monarquia mestiça" na América colonial, onde haveria um possível equilíbrio entre o mundo andino e amazônico com ditames indígenas e cristãos. Todas essas análises permitem-nos inferir a indigenização do imaginário europeu, a maneira como elementos indígenas foram acolhidos no pensamento dos colonos e dos religiosos que ali estiveram, o que caracteriza um complexo jogo de intercâmbios culturais entre as nações amazônicas e os invasores europeus.

3.1. INTRODUÇÃO À ETNOGRAFIA DOS LLANOS DE MOXOS

Quando esteve na Bolívia, em 1832, o francês Alcide Dessalines D'Orbigny não se impressionou com as sociedades indígenas de Moxos. Do contrário, lamentou constantemente a "*decadência*" em que supostamente viviam aquelas "*pobres nações*" nas ruínas das 28 missões jesuíticas que foram estabelecidas entre os séculos XVII e XVIII. Apesar de criticar a colonização espanhola e, muito particularmente, a ação desastrosa dos padres substitutos dos jesuítas naquelas aldeias, D'Orbigny se mostrou pouco generoso com a capacidade cultural e tecnológica dos indígenas de Moxos. Ele escreveu que, com base nos documentos coloniais, sobretudo no registro dos missionários, havia pouca prosperidade e nenhum tipo de civilização progressiva em

Moxos antes da chegada dos espanhóis "(...) *"(...) antes da conquista dos espanhóis, observa-se que em [Moxos] havia poucos elementos de prosperidade e, sobretudo, de civilização progressiva; por isso, esta província encontrava-se absolutamente nas mesmas condições que a de Chiquitos"* (D'orbigny, [1833] 2002, p 1573).[83]

A afirmação de D'Orbigny não surpreende, afinal, ele não era propriamente um estudioso da História Indígena – disciplina que sequer existia à época. Como muitos de seus contemporâneos, D'Orbigny era um "naturalista", pertencente a uma tradição de exploradores do século XIX, como Alexander von Humboldt, Charles Wiener e Auguste de Saint-Hilaire, que empreenderam extensas expedições pelos confins da América do Sul, da África e da Índia. Embora a antropologia contemporânea tenha se beneficiado das informações coletadas por esses viajantes, é inegável que seu interesse não era puramente intelectual. Como destacam Alcide Pareja Moreno e Carola de Pareja (2002), suas expedições eram, em grande medida, um "(...) *intento de conquista para la política o la ciencia de las selvas continentale*s" (Pareja Moreno & Parejas, 2002, p. 267). No século XIX, as academias europeias promoveram uma vasta apropriação de objetos indígenas e materiais arqueológicos oriundos da América e de outros continentes, com o objetivo de abastecer os grandes museus europeus.

É importante lembrar que a viagem de D'Orbigny a Moxos ocorreu em maio de 1832, quase uma década após a Proclamação da Independência da Bolívia, celebrada em 6 de agosto de 1825. Apesar da independência política, as regiões de missão, como Moxos e Chiquitos, ainda eram administradas por religiosos, que continuavam a organizar a vida cotidiana dessas comunidades ao longo do século XIX (Barnadas, 2006). Assim, quando D'Orbigny percorreu Moxos, ele encontrou povos indígenas ainda sob o domínio das estruturas missionárias, o que determinou que suas paradas ocorressem em propriedades vinculadas a essas reduções.

Sua incursão por Moxos teve início no rio San Miguel, que deságua na lagoa Itonama e atravessa a missão de Santa Magdalena antes de se tornar um dos afluentes do rio Guaporé (D'Orbigny [1833], 2002). Na missão de Magdalena, sua primeira estadia ocorreu entre os Baure, povo pertencente à família etnolinguística Arawak. O francês destacou que os Baure eram exímios canoeiros e que foram eles os responsáveis por conduzir sua canoa – uma piragua esculpida a partir de um único tronco – pelo rio San

[83] Original: "(...) antes de la conquista de los españoles, se advierte que en ella [Moxos] había pocos elementos de prosperidad y, sobre todo, de civilización progresiva; por eso, esta provincia se encontraba absolutamente en las mismas condiciones que la de Chiquitos" (D'orbigny, [1833] 2002, p 1573).

Miguel. D'Orbigny se impressionou com a estabilidade da embarcação e registrou que, para dirigi-la, dois indígenas permaneciam de pé na popa: um capitão e seu imediato:

> As canoas (piraguas) que transportam as pessoas, feitas a partir de um único tronco escavado, geralmente possuem de nove a doze metros de comprimento e entre um e dois metros de largura. Muito baixas no meio e ligeiramente elevadas apenas nas extremidades, quando carregadas, ficam apenas um decímetro acima da superfície, de modo que qualquer tronco submerso pode fazer a água entrar violentamente. (…) Para conduzi-la, dois indígenas permanecem de pé na popa: um deles é o capitão da canoa ou piragua, e o outro, seu imediato. Na proa, também vão dois indígenas sentados, responsáveis por identificar obstáculos ou tentar evitá-los. Entre as bagagens, sentados aos pares, seguem os remadores (D'orbigny, [1833] 2002, p. 1428. Trad. nossa).[84]

O elogio a navegação não é um caso particular – todas as etnias de Moxos eram exímias canoeiras. As características hidráulicas desses povos foram prontamente visualizadas pelo viajante francês que ponderou, no entanto, que cada grupo possuía uma relação diferente com os remos: "*Observei que cada nação tem sua própria maneira de remar: sentados, os Itonamas remam de forma curta com suas pagaias; os Cayuvavas, também sentados, remam lentamente, mas com força, enquanto os Baures permanecem de pé.*" (D'orbigny, [1833], 2002, p. 1489. Trad. nossa).[85]

Ou seja, as distinções entre os povos de Moxos eram bem aparentes para D'Orbigny. Apesar de compartilharem uma "*cultura hidráulica*" e uma "*cultura missionária*" (Block, 1997), essa última derivada da ação jesuítica, o viajante relatou que era possível distinguir cada etnia com os olhos, pois as diferenças étnicas exalavam de seus aspectos físicos, de seus adornos, de seus comportamentos e, sobretudo, da fonética de suas línguas. O fato de as línguas indígenas de Moxos serem tão diferentes entre si – e terem se conservado desiguais, mesmo com a ação colonial - era para D'Orbigny um excelso mistério:

> As línguas tão diferenciadas desses homens, nascidos em um território bastante reduzido, tinham algo misterioso. Como, de fato, vivendo na

[84] Original: "Las piraguas que lo llevan a uno, hechas con un solo tronco ahuecado, tienen por lo general de nueve a doce metros de largo, por uno o dos de ancho. Muy bajas en el medio, un poco levantadas solamente en los extremos, una vez que están cargadas sobresalen apenas un decímetro de la superficie, de suerte que el menor tronco oculto debajo de éstas hace entrar el agua con violência. (...) Para gobernarla, van a popa dos indios de pie: uno, que es el capitán de la canoa o piragua, y su segundo; a proa, van también dos indios, sentados, encargados de advertir los obstáculos o de tratar de evitarlos; entre los equipajes, sentados de a pares, van los remeros" (D'orbigny, [1833] 2002, p. 1428).

[85] Original: "Observé que cada nación tiene su manera de remar: sentados, los itonamas reman corto con su pagaya; los cayuvavas, también sentados, lo hacen lentamente, pero con fuerza, mientras que los baures se mantienen de pie" (D'orbigny, [1833], 2002, p. 1489).

> mesma planície, cortada por canais e, consequentemente, por caminhos naturais, esses homens puderam se isolar tão completamente uns dos outros, a ponto de falarem línguas nas quais não havia uma única palavra parecida? (D'Orbigny, [1833] 2002, p. 1487-1488. Trad. nossa).[86]

Em relação a diferenciação étnica nas missões de Moxos, o relato do viajante francês sobre uma reunião indígena que ele presenciou na missão de Trinidad se revela particularmente interessante. Em maio de 1832, durante sua estadia em Trinidad, D'Orbigny foi convidado a participar de uma assembleia que reuniu representantes de diversos povos de Moxos. Um informante do povo Movima explicou-lhe que, mensalmente, os indígenas de Moxos se dirigiam a Trinidad para entregar produtos manufaturados nas missões, como cacau e tecidos, os quais seriam posteriormente comercializados em Santa Cruz de la Sierra. D'Orbigny, com evidente entusiasmo, destacou que essa reunião lhe ofereceu uma oportunidade única de observar as diferenças físicas, linguísticas e culturais entre os distintos povos de Moxos. Nas palavras do viajante:

> De fato, a missão estava cheia de indígenas de todas as nações, cada um falando sua própria língua. O robusto Canichana, de traços ferozes, contrastava com o magro Itomana, o mais covarde da região. Os traços suaves e a postura grave dos Cayuvavas diferiam dos Moxas e dos Baures, bem alimentados. Essa reunião fortuita me permitiu, portanto, fazer muitas observações etnológicas comparativas do ponto de vista físico e moral. (D'Orbigny, [1833] 2002, p. 1487. Trad. nossa).[87]

É fundamental destacar que a visão antropológica predominante no século XIX adotava uma perspectiva evolucionista, frequentemente vinculando os efeitos da colonização espanhola ao suposto desaparecimento irreversível das singularidades étnicas, particularmente entre os povos catequizados. No entanto, o relato de Alcide d'Orbigny sobre os povos de Moxos desafia veementemente essa concepção. A "*massificação"* e a alegada *"erradicação*" de signos diacríticos nunca se concretizaram.

---

[86] Original: "Las lenguas tan diferenciadas de esos hombres nacidos en un territorio bastante reducido, tenían algo misterioso. ¿Cómo, en efecto, viviendo en la misma llanura, doquiera recortada por canales y por consiguiente, de caminos naturales, esos hombres pudieron aislarse tan completamente unos de otros, para hablar lenguas en las que no había una sola palabra parecida?" (D'orbigny, [1833] 2002, p. 1487-1488).

[87] Original: "En efecto, la misión estaba llena de indígena de todas las naciones, cada una hablando su propia lengua. El robusto canichana, de rasgos feroces, contrastaba con el delgaducho itomana, el más cobarde de la región. Los rasgos dulces y la grave apostura de los cayuvavas diferían de los de los moxas y de los baures, tan bien alimentados. Esta reunión fortuita me permitió, pues, hacer mucha observaciones etnológicas comparativas desde el punto de vista físico y moral". [1833] 2002, p. 1487).

No século XIX, mais de um século após a intervenção jesuítica na região, D'Orbigny encontrou os povos indígenas de Moxos preservando marcadores de distinção cultural e mantendo sua autonomia, continuando a falar suas línguas específicas nas planícies bolivianas. As diferenças entre eles eram tão evidentes que o viajante se viu levado a reflexões que registrou em seu livro:

> Se chegaram ali durante as antigas migrações de diversas partes do continente, por que não se encontram entre eles palavras provenientes das línguas mais espalhadas em outras regiões? Frequentemente me fazia essas reflexões ao ouvir, uns ao lado dos outros, os movimas, com um idioma áspero, cheio de sons compostos por consoantes, e os baures, com uma linguagem doce e harmoniosa. Além disso, por meio dos vocabulários que escrevi de cada uma dessas línguas, pude me convencer das enormes diferenças que as separam. (D'Orbigny, [1833] 2002, p. 1488).[88]

Essa passagem evidencia a riqueza e a resiliência das culturas indígenas de Moxos, contrariando as previsões fatalistas que marcavam os discursos antropológicos de sua época. Dias depois, quando o viajante esteve na missão de Loreto, a percepção de D'Orbigny sobre a diferenciação dos povos de Moxos se manteve:

> Se hablaban en él casi todas las lenguas de la provincia, sin que nunca se mezclasen las naciones. Todos los hombres blancos se habían reunido en el centro, mientras que, distribuidos por grupos, los baures, los itonamas, los movimas, los cayuvavas, los canichanas y los moxas charlaban en sus dialectos diferentes. (D'orbigny, [1833] 2002, p. 1494).

É importante repararmos que D'Orbigny não havia percebido conscientemente a ação antrópica sobre a paisagem de Moxos, embora a descreva a todo momento. Para o viajante, as divisões de Moxos eram "divisões naturais", porém, como demonstrou a arqueologia das terras baixas bolivianas, a paisagem amazônica de Moxos foi moldada por sucessivas ações humanas. Isso explicaria ao viajante como as nações de Moxos conseguiam estabelecer uma fronteira étnica entre si: eles também moldavam o ambiente, através de canais, desvios, paliçadas, terraplenagens e outras intervenções na biota amazônica, que fortaleciam os limites entre cada nação que ali atuava.

---

[88] Original: Si llegaron allí durante las antiguas migraciones de diversas partes del continente, ¿por qué no se encuentran entre ellos palabras provenientes de las lenguas más extendidas en otras partes? Me hacía a menudo estas reflexiones al escuchar, unos al lado de los otros, a los movimas, de idioma duro, lleno de sonidos compuestos de consonantes, y a los baures, de lenguaje dulce y armonioso. Además, por medio de los vocabularios que de cada una de esas lenguas había escrito, podía convencerme de las enormes diferencias que las separan" (D'Orbigny, [1833] 2002, p. 1488).

Apesar de escrever com casualidade sobre canais e diques, ele acreditava que eram formações naturais e não chegou de relacioná-los a uma possível tecnologia nativa: "*Como, de fato, vivendo na mesma planície, em toda parte recortada por canais – **e, portanto, com caminhos naturais** –, esses homens puderam se isolar tão completamente uns dos outros, a ponto de falarem línguas em que não havia uma única palavra semelhante?*" (D'Orbigny, [1833] 2002, p. 1488. Trad. nossa).[89]

Ademais, numa tentativa de generalizar as informações sobre os habitantes de Moxos, D'Orbigny descreveu, com base em seus diálogos e observações das etnias remanescentes, que, em tempos pré-coloniais, havia nove grandes grupos etnolinguísticos em Moxos, cada qual com uma infinidade de parcialidades étnicas:

> Os primeiros historiadores que escreveram sobre a província de Moxos citaram um grande número de nações distintas; porém, reduzindo-as por comparação de suas línguas àquelas que falam apenas diferentes dialetos, consegui simplificá-las a nove:
> 1° Os Moxos, integrados pelos baures e muitojeones, que habitavam as planícies do sul da província, sendo a mais numerosa de todas essas nações.
> 2° Os Itonamas, pouco numerosos, que vivem no nordeste da província, às margens do rio de mesmo nome.
> 3° Os Canichanas, uma pequena nação que vive nas margens do Mamaré, perto da atual San Pedro.
> 4° Os Movimas, nação que se estabeleceu nas margens do rio Yacuma.
> 5° Os Cayuvavas, que tinham suas aldeias a oeste do Mamaré, um pouco acima de sua confluência com o Guaporé.
> 6° Os Itenes, que, ainda selvagens, povoavam as margens do rio Guaporé ou Itenes.
> 7° Os Pacaguaras, que, desde os tempos mais remotos, se assentaram na confluência do rio Beni com o Mamaré.
> 8° Os Chapacuras, estabelecidos nas margens do rio Blanco, ao norte de Chiquitos.
> 9° Os Maropas, assentados às margens do rio Beni, na planície.
> (D'orbigny, [1833] 2002, p .1571. Trad. nossa).

Tomamos por introdutórios os dados fornecidos por Alcides D'Orbigny sob o pretexto de pensarmos a questão que norteia esta tese: a despeito de estarem cristianizadas há mais de um século, as nações de Moxos foram contatadas pelo francês com marcadores distintivos muito claros, mesmo para um leigo europeu. Lembremos o que diz Frederik Barth (1999, p. 197) em seu estudo sobre a etnicidade: os agentes étnicos instauram novos

[89] Original: "Cómo, en efecto, viviendo en la misma llanura, doquiera recortada por canales - y por consiguiente, de caminos naturales -, esos hombres pudieron aislarse tan completamente unos de otros, para hablar lenguas en las que no había una sola palabra parecida?" (D'orbigny, [1833] 2002, p .1488. Grifo nosso).

contextos de socialização, ao mesmo tempo em que transformam narrativas étnicas passadas em marcadores distintivos. Estes marcadores são constituídos por signos criados pelo grupo para representar-se, demonstrar sua singularidade e, em certo sentido, afirmar sua própria existência como coletividade: a comensalidade de animais como onça e jacaré (como veremos adiante, traço significativo da nação Canichana), os rituais xamânicos, como o contato frequente com os mortos (como a atuação do Chokiwa para os Itonama e Movima), os flagelos de sangue (como praticavam os Moxo e os Baure para expressarem sua interpretação do cristianismo), a manutenção das línguas e da fonética dessas línguas, dentre outros signos, que são construções fluidas, não fixas, que podem ser interpretadas de maneira negativa ou positiva, dependendo do contexto. Eles podem ser enaltecidos ou ignorados, minimizados e até mesmo negados pelos membros do grupo. Em essência, representam uma reinterpretação da história étnica do grupo e, assim, são visíveis para os outros.

O componente "*selvagem*" dos povos que ali viviam, a despeito de estarem *"cristianizados*", foi constantemente evidenciado pelo viajante (cf. D'orbigny, [1833] 2002, p .1488-1513). O que ele descreveu como "pouca tendência à civilização" deve, a nosso ver, ser reinterpretado como um indicativo de resistência e da preservação prolongada das identidades étnicas amazônicas—aspectos que seu olhar, evidentemente, não valorizava. A seguir, buscamos retroceder no tempo e caracterizar com maior precisão alguns dos povos que compunham esse mosaico étnico da Amazônia boliviana.

3.2. O PROVÁVEL MOSAICO ÉTNICO DE MOXOS À ÉPOCA COLONIAL

Se os relatos jesuítas estiverem corretos, o oriente boliviano abrigava mais de 30 povos indígenas no momento da chegada dos espanhóis, no século XVI, alguns sem qualquer parentesco linguístico próximo. Determinados grupos, como os Canichana, Cayubaba, Mojo e Baure, por serem amplamente referenciados nas fontes históricas, permaneceram em evidência na historiografia sul-americana. As informações registradas, sobretudo pelos missionários, forneceram subsídios fundamentais para que a antropologia contemporânea reconstruísse um modelo aproximado do mosaico étnico da Amazônia boliviana durante o período colonial. Outros povos, mencionados apenas de maneira esporádica em correspondências e expedientes administrativos coloniais—como os Movima e o extinto povo Manasi—acabaram sendo progressivamente marginalizados na

produção etnográfica, dificultando a ampliação do conhecimento sobre suas dinâmicas socioculturais.

Diante da complexidade dessa configuração étnica, propomos uma tipologia classificatória desses povos indígenas em três categorias principais: *os Isolados,* pertencentes a famílias etnolinguísticas sem parentesco conhecido, como os Itonama, Canichana, Cayubaba e Movima; *os Arawak,* grupos oriundos do tronco Arawak, como os Mojo e os Baure; e *os Mestiços,* resultantes da confluência de distintas migrações indígenas, incluindo os Sirionó, More, Chacobo, Maropa, Cavina, Chimane, Guarayo e Tapacura.

Cabe ressaltar, contudo, que esta classificação não tem a pretensão de abranger a totalidade das segmentações étnicas que compunham os Llanos de Moxos. O objetivo desta seção é apresentar um inventário preliminar dos povos indígenas mais recorrentes nas fontes coloniais da região, sem, entretanto, fixar a diversidade etnográfica da Amazônia boliviana a um modelo estático ou reducionista.

3.2.1. Os Grupos Isolados

Comecemos nossa exploração pelos povos de línguas isoladas, sendo eles os grupos Itonama, Cayubaba, Canichana e Movima. A expressão "*língua isolada*" costuma indicar que tal língua não partilha características filogenéticas com nenhuma outra língua ou família étnico-linguística conhecida (Costa & Silva, 2012). Apesar disso, concordamos com o professor Aryon Dall'Igna Rodrigues para quem a expressão "língua isolada" é pouco significativa, "(...) *uma vez que freqüentemente esse isolamento decorre de acidentes históricos (...) mais provavelmente do processo colonizador, que exterminou os povos que falavam outras línguas de uma mesma família*" (Rodrigues, 2005, p. 35).

Ademais, é importante observar que alguns etnólogos não compartilham da mesma opinião sobre essa classificação. Na década de 50, o pesquisador Joseph Greenberg (1956) argumentou que as referidas línguas amazônicas tinham relações de parentesco que, pela ausência de estudos de campo, não haviam sido evidenciadas pela etnologia sul-americana: os Itonama com a família lingüística Paéz, uma subfamila do tronco Macro-Chibcha, o Canichana e Movima com a família etnicolingustica Macro-Tucanoana, e a língua Cayubaba como uma subfamília Arawak de tronco Equatorial. No entanto, a esse respeito, as pesquisas mais recentes sobre essas nações ainda caracterizam-

nas como “isoladas”, como é o caso dos estudos conduzidos por Mily Crevels (2002; 2018) e Katherine Haude (1973).

3.2.1.1. Os Itonama

Atualmente, existem poucos indígenas que se identificam como pertencentes ao povo Itonama - não por acaso, a língua Itonama despertou grande interesse de pesquisadores etnolinguísticos que temiam seu desaparecimento. Segundo a pesquisadora Mily Crevels (2002), a partir do trabalho de campo por ela conduzido entre 2000 e 2002, os poucos falantes da língua Itonama viviam na região de Magdalena, no Beni, e possuíam mais de 80 anos (hoje, provavelmente, a maioria terá falecido):

> Por sorte, ainda restam alguns poucos falantes de itonama. Todos têm mais de 80 anos de idade e costumavam falar a língua com anciãos ainda mais velhos, que faleceram nas últimas décadas. Os poucos falantes restantes não utilizam o itonama entre si. Além disso, há algumas pessoas que afirmam compreender totalmente a língua e até conseguem avaliar a precisão de certas frases e construções, mas não são capazes de expressar sequer uma única palavra em itonama (Crevels, 2002, p. 28. Trad. nossa).[90]

Os maiores registros históricos deixados sobre os Itonama advêm do jesuíta Lorenzo Legrarda, no século XVII, e do francês Alcides D’Orbigny, no século XIX. Informações mais atuais sobre essa nação foram compiladas no início do século XX por Erland Nordenskiöld, particularmente sobre a religião desse povo indígena. Todos esses registros afirmam que, à época colonial, os Itonama constituíam um pequeno grupo étnico que vivia nas florestas amazônicas entre o território dos povos Baure e Canichana, e que eram pouco “sociáveis”, tendo estabelecido poucas relações com etnias vizinhas até a chegada dos espanhóis (Nordenskiöld, 1912; D’Orbigny, [1833] 2002). Não ao acaso, os jesuítas tiveram certa demora para contatarem esse povo. Se julgarmos que os contatos em Moxos começaram por volta de 1670, demorou mais de três décadas para que os Itonama fossem contatados pelos jesuítas, e mais de cinco décadas para que fossem catequisados nas missões religiosas (Block, 1997).

---

[90] Original: “Por suerte, todavía quedan unos pocos hablantes del itonama. Todos tienen más de 80 años" de edad y solían hablar la lengua con ancianos aún mayores, quienes murieron en las décadas pasadas. Los pocos hablantes que quedan no hablan itonama entre sí. También hay unas personas que pretenden entender la lengua por completo, que incluso saben juzgar la exactitud de ciertas frases y construcciones, pero que no saben expresar ni una sola palabra en itonama” (Crevels, 2002, p. 28).

Como mencionado anteriormente, o primeiro relato sobre os Itonama foi feito no ano de 1704, pelo padre Lorenzo Legrarda, durante a abertura de uma estrada que conectaria a missão de San Pablo para a região que os jesuítas chamavam "*região de Baures*". Muito pouco podemos apreender dos registros de Legrarda, os quais aparentemente se perderam em incêndios. Trechos de suas cartas foram transcritas pelo jesuíta Diego Altamirano e são pouco informativos, repletos daquelas descrições comuns como "*povo completamente nu*" e com "*costumes bestiais*". O jesuíta apontou, por outro lado, que os Itonama seriam conhecidos por outros povos indígenas de Moxos por sua forte feitiçaria (xamanismo) (Legrarda *apud* Altamirano [1699] 1979, p. 99). Em correspondências do governador Don Aymerich de 1668, os Itonama foram descritos como "*muito tímidos e muito supersticiosos*", e, ao ver do espanhol, esses indígenas eram apegados aos valores morais de sua religião originária (Aymerich *apud* René-Moreno, 1888). Antes da chegada dos brancos, os Itonama possuíam pequenas aldeias nas margens do rio Machupo,[91] as quais se estendiam desde uma grande lagoa que ficou conhecida como Lagoa Itonama. Em sua tese, Block (1997) supôs que o nome da Lagoa provavelmente foi dado pelos jesuítas, que também a chamavam de Lago Carmen, como uma de suas estratégias para conquistar aquela nação e levá-los à catequese.

O provincial Diego Francisco Altamirano ([1699] 1979) menciona brevemente em sua *Historia das misiones...* que os Itonama não aceitavam a presença dos jesuítas em suas terras. No entanto, por volta de 1720, as aldeias dessa nação teriam sido atacadas por traficantes de escravos, fato que resultou no aprisionamento de pelo menos 2.000 indígenas. Esse evento teria sido preponderante para enfraquecer aquela nação e ter motivado-os a aceitar a catequese como uma forma de sobreviverem diante do avanço das *malocas cruceñas*, o que chamamos de estratégia da *Pax Jesuíta*, discutida em nosso próximo capítulo. Posteriormente, os jesuítas transferiram os Itonama para uma única missão chamada Santa Magdalena (Altamirano, [1699] 1979). Por serem numerosos, quando os jesuítas fundaram a missão de Santa Magdalena, foi necessário dividir a missão em duas no final do século XVIII e, como escreve D'Orbigny ([1833], 2002, p. 1440. Trad. nossa): "(...) *Em 1792, o governador Zamora ordenou sua divisão, e o excedente*

[91] O Rio Machupo é um rio no Departamento de Beni , Bolívia , um tributário do Amazonas . Ele nasce no sopé dos Andes e flui para leste e nordeste no Rio Guaporé (Rio Itenez) a leste de Forte Príncipe da Beira .

de sua população serviu para fundar outra aldeia a vinte léguas a oeste, perto do Rio Machupo, que recebeu o nome de San Ramón".[92]

Ainda segundo o registro do Pe. Legrada, antes de serem batizados, os Itonama estavam divididos em cerca de 23 várias aldeias que totalizavam uma média de 6 mil habitantes, todas cercadas por campos agrícolas. O historiador David Block (1997) observou que os jesuítas elogiavam as habilidades dos Itonama como agricultores, caçadores e pescadores, mas não como soldados, pois os Itonama recusavam ir para os frontes (Block, 1998, p. 98). De fato, diferentemente de outras nações como os Moxo, os Canichana e os Cayubaba, que eram usualmente empregadas em milícias espanholas, os registros dos padres Altamirano ([1699] 1979). e Eder (1888) sugerem que os Itonama eram mais empregados em atividades artesanais dentro das missões, sobretudo na "[...] *produção de redes de qualidade excepcional*" (Block, 1998, p. 90). Além disso, eram supostamente notáveis com a música produzida com enormes flautas de bambu e, inclusive, teriam constituído as orquestras dos jesuítas (Roca, 2009).

D'Orbigny, que esteve em 1832 na missão de Magdalena, os descreveu como homens e mulheres de estatura baixa. Na obra de publicação póstuma *El Hombre Americano*, D'Orbigny destacou-os como os mais baixos de todas as nações de Moxos. Por outro lado, eram fisicamente os mais fortes, com músculos bem definidos: "[...] *têm sempre os membros delgados, sobretudo as pernas*" (D'Orbigny, 1959, p. 334. Trad. nossa).[93] Por algum motivo que nos parece mais uma particularidade do eurocentrismo do viajante do que um dado científico, o francês os descreveu como "*astutos e tendendo a falsidade*", e sua descrição dura é potencialmente a mais negativa que ele realiza em seu livro. Diz que o caráter dos Itonama era o pior de Moxos: "[...] *não são francos, leais, sociáveis ou bons; os defeitos opostos a essas virtudes, do contrário, constituem sua base*" (D'Orbigny, 1959, p. 334).[94] Confirmando a ideia de que D'Orbigny parte de premissas racistas com os Itonama, ele escreve que os Itonama fingem ser amigos dos brancos, mas que "*interiormente os detestam*".

Em geral, os Itonama desagradaram o viajante francês em todos os aspectos. Chama as mulheres de "feias", bem como repudia a língua nativa, ao que a descreve como

[92] Original: "[…] en 1792 el gobernador Zamora la mandó dividir, y el excedente de su población sirvió para fundar otra aldea a veinte leguas al oeste, cerca del Río Machupo, que se llamó San Ramón" (D'Orbigny [1833], 2002, p. 1440).
[93] Original: "[…] tienen siempre los miembros delgados, sobre todo las piernas" (D'Orbigny, 1959, p. 334)
[94] Original: "[…] no es franco, leal, sociable y bueno; los defectos opuestos a esas virtudes constituyen, por el contrario, la base" (D'Orbigny, 1959, p. 334).

"*sem harmonia e gutural*" (D'Orbigny, 1959, p. 335. Trad. nossa). Se para o francês era repugnante o fato de os Itonama manterem hábitos não-cristãos como a poligamia, a fermentação de bebidas alcoólicas e a adoração de um deus "maligno" chamado Chukiva (como veremos adiante Chukyia/Chokiwa não era um "deus" para esse povo, mas uma forma de aparição do espírito dos mortos), para nós tais hábitos realçam a resistência dessa etnia aos males da colonialidade.

A manifestação religiosa dos Itonama chamou particular atenção de Erland Nordenskiöld em sua viagem à Bolívia no início do século XX. A relação dos Itonama com os espíritos ancestrais o levou a escrever um artigo específico sobre essa temática, em 1915, intitulado *Die religiosen Vorstellungen der Itonama-Indianer in Bolivia.* Depreende-se desse interessante estudo que a religião dos Itonama, apesar do processo de cristianização, conservou intacta a relação anímica com a natureza: os Itonama, conforme documentou o arqueólogo, acreditavam que a natureza era permeada de espíritos e que os mortos tinham direito a tudo o que possuíam aqui na Terra. Desse modo, quando um Itonama morria, sua alma permanecia perto do local onde viveu e se tornava um "*Chokiwa*".

Nesse sentido, as terras das aldeias dessa nação eram deixadas intocadas, pois tudo pertencia ao falecido, o qual poderia reclamar com notável furor se suas terras fossem invadidas ou usurpadas (Nordenskiöld, 2015). Em alguns casos, os espíritos dos mortos assumiam a materialidade do objeto natural (se transformando em uma árvore ou um lago, por exemplo). No entanto, Nordenskiöld observou que isso só se aplicava aos adultos, pois as crianças não eram objeto de medo ou reverência. Ao ver do arqueólogo, os Itonama haviam assimilado características do cristianismo e acreditavam, naquele século, que as crianças se tornavam anjos.

Ainda segundo Nordenskiöld (1915), os espíritos Chokiwa habitavam as florestas e cada lugar, terreno ou árvore possuía seu dono, ou seja, seu Chokiwa, de modo que qualquer atividade nas terras Itonama corria o risco de ser interpretada como um roubo. Para evitar maldições, era necessário cultivar terras que ninguém tivesse cultivado antes. O autor dá o exemplo de um homem branco que desejava derrubar algumas árvores de laranja em San Ramon, mas foi advertido por um indígena de que elas pertenciam a seu falecido avô. As árvores na floresta, especialmente as grandes árvores Bibosi, também tinham seus proprietários e, por isso, os indígenas tinham um notável medo de cortá-las.

Além do medo de derrubar árvores ou plantar em terrenos cujos "*espíritos são proprietários ou assumiram sua forma*", os Itonama temiam tocar em tesouros enterrados,

potes de cerâmica e outros objetos antigos, pois tudo isso supostamente pertencia aos Chokiwa (Nordenskiöld, 1915). Nesse sentido, eles acreditavam que quem escavava em um desses lugares morria - o que evidentemente gerou enormes embaraços com a atividade do arqueólogo que foi "ameaçado" pelos espíritos durante suas escavações. Como exemplo dessa suposta maldição, Nordenskiöld destacou que um guia Itonama mencionou que uma mulher mestiça, moradora da antiga missão de San Ramon, havia encontrado alguns potes de cerâmica enterrados e os levou para casa. Segundo o narrador, quando ela estava ausente, os empregados da mulher os jogaram fora para evitar azar, porém o marido dela acabou falecendo, pois o dono dos objetos havia supostamente se vingado:

> Uma mestiça em San Ramón tinha alguns vasos de barro encontrados na terra. Quando ela viajou, seus servos os jogaram fora, para que não trouxessem má sorte. Seu marido morreu em San Ramón. Ela perguntou a uma curandeira sobre a causa de sua morte. A curandeira, que tinha ligações com os Chokihua, disse que ele havia morrido porque desenterrou um tesouro. O dono desse tesouro, que já estava morto há muito tempo, teria se vingado" (Nordenskiöld, 1915, p. 107. Trad. nossa).[95]

O arqueólogo concluiu que a falta de respeito com os mortos não era tolerada pelos Itonama:

> A "falta de respeito" para com os mortos não pode ocorrer aqui. Várias viúvas Itonama, por exemplo, não queriam vender as cestas e utensílios de tecelagem feitos por seus maridos. Como razão, elas explicaram que não podiam obter novos. Certamente, elas temiam a vingança de seus maridos se mostrassem ingratas em relação aos falecidos. No entanto, um Itonama pode, mesmo assim, ter consigo as coisas que pertenciam ao seu falecido pai ou mãe. Se ele quiser usá-las, porém, ele pede permissão" (Nordenskiöld, 1915, p. 107. Trad. nossa).[96]

---

[95] Original: "Eine Mestize in San Ramon hatte einige in der Erde gefundene Ton gefafie. Als sie einmal verreist war, warfen die Diener sie fort, damit sie nicht Ungliick brachten. Ihr Mann starb in San Ramon. Sie fragte eine Zauberin nach der Ursache. Diese, die Yerbindungen mit den Chokihua hatte, sagte, er sei gestorben, weil er einen Schatz ausge graben habe. Der Besitzer desselben, der schon lange tot war, habe sich geracht" (Nordenskiöld, 1915, p. 107).

[96] Original: "Eine "Pietätlosigkeit" gegen die Toten kann hier nicht vorkommen. Mehrere Itonama-Witwen z. B. wollten ihre von ihren Männern gemachten Körbe und Gewebeutensilien nicht verkaufen. Als Grund erklärten sie, sie konnten keine neuen bekommen. Sicher fürchteten sie die Rache ihrer Männer, wenn sie gegen die Verstorbenen undankbar erwiesen. Ein Itonama kann gleichwohl die Sachen, die seinem verstorbenen Vater oder seiner Mutter gehört haben, bei sich haben. Will er sie aber anwenden, so bittet er um erlaubnis" (Nordenskiöld, 1915, p. 107).

Ademais, o arqueólogo destacou que, para os Itonama, alguns animais eram considerados Chokiwa, pois esses indígenas acreditavam que os animais foram humanos no passado. Isso incluía os beija-flores, cuja presença em uma cabana supostamente "*indicava a morte de alguém*". A coruja também era um presságio de azar, sobretudo quando piava. Havia ainda um pássaro preto chamado Ukala, o qual era visto como um "*ladrão de almas*", que supostamente roubava a alma das pessoas, levando-as à morte (Nordenskiöld, 1915, p. 108).

Os Itonama também possuíam indivíduos que podiam se comunicar com os espíritos e lançar feitiços, descobrir as causas das doenças e curá-las, encontrar objetos perdidos e fazer previsões sobre o futuro, o que, ao ver do arqueólogo, remontava sua forte religiosidade desde tempos pré-coloniais. Mesmo após a chegada dos jesuítas, os xamãs eram procurados pelos indígenas Itonama em busca de ajuda, pois eles tinham seus próprios Chokiwa, com quem se comunicavam em uma tapera completamente escura. Segundo Nordenskiöld, os Chokiwa respondiam ao xamã em uma voz diferente da sua (Nordenskiöld, 1915). Fato curioso é que se o Chokiwa dissesse que o doente deveria morrer, eles deixavam que o enfermo morresse sem maior tratamento. Esse suposto "*desleixo com a vida dos doentes*" foi documentado pelo jesuíta Pedro Marbán, em 1678, quem não compreendia como os índios de Moxos podiam deixar os doentes padecerem sem se lamentarem. Veremos melhor isso no próximo capítulo.

Alguns elementos dos rituais Itonama ensejam destaque como o uso da chicha e da mandioca, presente em grande parte dos rituais de magia dessa etnia, bem como de outras nações amazônicas. Usualmente, os Itonama ofereciam chicha aos espíritos, como se os espíritos estivessem vivos para brindar. Nordenskiöld (1915) relata que uma feiticeira chamada Natividad pedia chicha para seu Chokiwa, para o que o espírito fizesse previsões e matasse sua própria sede. A mandioca era usada em rituais que o arqueólogo chamou de "*Magia Negra*". Supostamente, quando os Itonama queriam amaldiçoar alguém, eles moíam a mandioca, secavam ao sol, misturavam à farinha em um pequeno pote com água e iam ao cemitério. Lá, eles respingavam a mandioca em uma sepultura. Segundo o arqueólogo, os Itonama acreditavam que, se os ossos do morto pulassem para fora do chão, a pessoa que eles desejavam amaldiçoar morreria. A embriaguez, com álcool ou com ervas, era também um componente preponderante da religião Itonama: "*Durante o estado de embriaguez de ópio, a alma do feiticeiro ou feiticeira pode visitar lugares*

distantes, assim como fazemos em sonhos. Quando acordam, eles contam onde estiveram e o que viram" (Nordenskiöld, 1915, p. 109. Trad. nossa).[97]

Para Nordenskiöld (1915), apesar do esforço dos missionários jesuítas, o cristianismo nunca foi plenamente assentado entre os Itonama e, no século XX, os hábitos cristãos eram pouco proeminentes. Ele destaca que a crença pré-colonial nos Chokihua era tão forte e poderosa, que tinha lugar mesmo entre os indígenas Itonama que se diziam "cristãos". A esse respeito, o arqueólogo questionou que, ao ver dos indígenas, os santos católicos nada mais eram do que um Chokiwa: "*A igreja está, como mencionado, em estado de deterioração. Do cristianismo, não resta muito além das festas regadas a bebidas nos dias religiosos e da queima de velas diante das imagens dos santos agora desgastadas. A propósito, o que são os santos para os indígenas senão Chokihua!*" (Nordenskiöld, 1915, p. 111. Trad. nossa).[98]

3.2.1.2. Os Cayubaba

Desde o século XVII, os Cayubaba constituíam um povo notável para os jesuítas, cujas aldeias, supostamente enormes, estavam distribuídas ao longo dos rios Mamoré e Iruyani, na região norte de Moxos. Os Cayubaba eram frequentemente chamados de "*os mais elegantes", "os mais inteligentes" e "os mais leais"*, tanto que o historiador Gabriel René-Moreno (1888, p. 472) comentou que os vendedores de escravo preferiam escravizar os membros dessa nação: "*Se preferían siempre cayubabas (...) El Cayubaba era fiel hasta la muerte*". A esse mesmo respeito, o Governador Don Aymerich escreveu, em 1768, que o Cayubaba era o mais nobre de Moxos: "(...) *O Cayubaba, nobilíssimo, que bem resumia em sua índole as mais belas qualidades nacionais e características daquela confederação"*. (*apud* René-Moreno, 1888, p. 20).[99] Em 1764, o padre franciscano Juan de Beingola escreveu a seguinte descrição sobre os Cayubaba:

---

[97] Tradução: "Während des Rauschzustands von Opium kann die Seele des Hexers oder der Hexe entfernte Orte besuchen, so wie wir es in Träumen tun. Wenn sie aufwachen, erzählen sie, wo sie waren und was sie gesehen haben" (Nordenskiold, 1915, p. 109).

[98] Original: "Die Kirche ist, wie erwahnt, verfallen. Yom Christentum ist nicht viel anderes mehr bewahrt, als die Trinkgelage an den religiosen Feiertagen und das Brennen von Licht vor den jetzt abgescheuerten Heiligenbildern. Was sind die Heiligen iibrigens fur die Indianer anders als Chokiwa!" (Nordenskiold, 1915, p. 111).

[99] Original: "[…] el Cayubaba nobilísimo, que bien resumía en su índole las más bellas prendas nacionales y características de aquella confederación" (apud René-Moreno, 1888, p. 20).

> O povo de Exaltación é da nação Cayubaba, cuja língua é distinta das outras nações. Esta foi a menos "bárbara" em relação às demais, pois possuíam seu próprio governo, observando uma organização, de certo modo, política para povos considerados bárbaros. Cada povo, em sua gentilidade, como se vivessem em behetrías, com parcialidades separadas umas das outras, tinha um líder que, ao mesmo tempo, era seu sacerdote. Ele era responsável por convocar o povo, em momentos determinados, a um templo, onde realizava uma espécie de discurso, uma conversa com o público, conforme a tradição deles; e, ao final do discurso, dava a cada pessoa do grupo um pouco de coca para mascar (que essa nação, em sua "barbárie", usava sozinha), seguido deste convite, que poderíamos chamar de uma espécie de comunhão, o regozijo de seus festejos. Conta-se que esses índios mantiveram contato com o Inca e eram conhecidos por vestirem roupas feitas de ricos tecidos de algodão, cujas produções, até hoje, são elogiadas (Juan de Beingola [1764] *apud* Vera Tyuleneva, 2018, p. 357-358. Trad. nossa).[100]

O povo Cayubaba é envolto de mistérios, dentre os quais lhes é atribuído uma das origens da narrativa do *Paititi* (Tyuleneva, 2018). Há muitas hipóteses sobre a relação Cayubaba/*Paititi*, a que pesa a possibilidade de o "*Paititi*" ter sido uma espécie de chefatura que governava todas as aldeias dessa nação. Em 1695, o Padre Agustin Zapata, em uma de suas cartas ao Colégio dos Jesuítas, em Lima, afirmou casualmente que o chefe das aldeias Cayubaba era chamado de "*Paititi*". Sobre essa relação, o jesuíta Cosme Bueno ([1771] *apud* Tyuleneva, 2018, p. 358-359. Trad. nossa) escreveu que "*Os Cayubabas eram muito parecidos com os Baures. Viviam em povoados, sujeitos aos seus Capitães, e reconheciam um superior a todos, a quem chamavam de Paititi. Ele era, ao mesmo tempo, o sumo Sacerdote, que regulava as cerimônias supersticiosas de sua religião*".[101]

Contrariando o entusiasmo dos referidos missionários, é importante recordarmos que, no final do século XVII, os espanhóis buscavam o Paititi há mais de um século, embora aparentemente tenham passado a duvidar de sua existência após a exploração do

---

[100] Original: "El pueblo de la Exaltación es de la nación Cayubaba, de lengua distinta de las otra naciones. Ésta fue la menos bárbara respecto de otras, porque // tenían su gobierno, observando en su serie [?] de un modo harto político para bárbaros. Cada pueblo em su gentilidad, como que vivían en behetrías, apartadas unas parcialidades de otras, tenían uno como Gobernador que juntamente era su sacerdote, quien tenía el cuidado de convocar a tiempos su pueblo a un adoratorio, donde hacía una arenga a modo de plática al auditorio, según que lo estilaban; y concluido el razonamiento, daba a cada uno del cómulo a mascar un poco de coca (de la cual esta nación, en su barbaridad, ella sola usaba), siguiéndose a este convite, si no es que le llamamos especie de comunión, el regocijo de sus festejos. Se dice de estos indios que tuvieron comunicación con el Inga y era gente vestida de ricos tejidos de algodón, cuyas labores hasta ahora son de aplauso" (Juan de Beingola [1764] apud Vera Tyuleneva, 2018, p. 357-358).

[101] Original: "Los Cayubabas eran muy parecidos á los Báures. Vivian en pueblos, sujetos á sus Capitanes, y reconocían uno superior a todos, á quien llamaban el Paititi: y era al mismo tiempo el supremo Sacerdote, que reglaba las ceremonias supersticiosas de su tal qual religión" (Cosme Bueno ([1771] apud Tyuleneva, 2018, p. 358-359)

sul de Mojos, sem, todavia, esquecerem essa lenda rica e usando-a, arbitrariamente, para infinitos propósitos. Vera Tyuleneva (2018) observou que Paititi se tornou, desde esse período, um "*enfeite*" com o qual muitos religiosos e viajantes ilustravam suas expedições. A arqueóloga menciona que, antes mesmos dos jesuítas estabelecerem suas missões em Moxos, os agostinianos haviam estabelecido um acampamento nas mediações da cidade de Apolobamba e alegado que ali se localizavam as missões do Paititi (Tyuleneva, 2018). O jesuíta Cosme Bueno ([1771] *apud* Tyuleneva, 2018) enfatizou que, desde o século XVI, os agostinianos usavam "*vulgarmente*" o nome Paititi para seus empreendimentos: "*Na parte montanhosa dos Andes encontram-se as missões que os missionários agostinianos comumente chamam de Grande Paititi*" (Cosme Bueno *apud* Tyuleneva, 2012, p. 119. Trad. nossa).[102] Expandiremos essa discussão na próxima seção.

Muitos fatos devem ter alimentado a relação Paititi/Cayubaba. Um desses fatos era sua suposta densidade demográfica. Os jesuítas registraram que os Cayubaba eram numerosos em tempos coloniais, tanto que, em 1693, o Padre Agustín Zapata enalteceu esse fato ao destacar ter visualizado, ele próprio, sete aldeias com uma média de 1.800 pessoas cada. Disse ainda que havia uma aldeia maior com mais de 2.000 pessoas (Eguiluz, 2010 [1696], pp. 33-36)). Em 1832, Alcide D'Orbigny observou que Cayubaba eram uma nação de 2.732 indivíduos. Em sua viagem, o francês também destacou que os Cayubaba se dividiam nas seguintes parcialidades (todas com o prefixo Ma): Maisimaé, Maidibochoké, Maidepurupiné, Mairouana, Maiavké, Maidijibobo, Maimajuya e Maimosoya (D'Orbigny, 1959, p. 354).

A "*descoberta*" dos Cayubaba pelos europeus é creditada ao Padre Agustin Zapata, quem em 1693, teria ido visitar as aldeias dos indígenas Canichana que ficavam ao longo do Mamoré. Lá, ele supostamente foi informado de que havia uma nação "*numerosa e poderosa*" abaixo do rio Mamoré, chamada Cayubaba. Em sua *Historia de las misiones de Moxos,* o jesuíta Pe. Diego de Eguiluz (1696) registrou que Agustin Zapata encontrou-se novamente com os Cayubaba no ano de 1695, a pedido de seu superior Pe. Pedro Marbán. Eguiluz (1696) registrou que Pe. Zapata, ao entrar em uma aldeia supostamente enorme, organizada com ruas e uma praça central, teria encontrado várias pessoas reunidas na porta de um templo "*dedicado ao demônio*", a quem supostamente estavam oferecendo sacrifícios. Pe. Zapata teria buscado fazer contato com

[102] Original: "En la parte de la montaña de los Andes se encuentran las misiones que comúnmente llaman el Gran Paititi los misioneros agustinos" (Cosme Bueno apud Tyuleneva, 2012, p. 119).

o cacique local, dando-lhe um facão e um pouco de estanho. O cacique, ao seu turno, teria retribuído com comidas variadas, aparentemente simpático à presença do estrangeiro. Com essas informações provavelmente remetidas por Pe. Zapata, o jesuíta Diego de Eguiluz (1696) concluiu que os habitantes do Paititi eram gentis e receptivos aos missionários.

> No final do ano de 1695, o Padre Pedro Marbán, Superior daquela missão, enviou o Padre Agustín Zapata para sair, como nos anos anteriores, em suas missões antes que terminassem as chuvas, devido aos bons resultados que esperava e já havia experimentado.
> Assim que pôde, continuou sua jornada até os Cayubabas, com quem havia estabelecido amizade no ano anterior. Ao chegar, recebeu deles informações mais precisas do que na vez passada sobre a imensa quantidade de pessoas que habitavam o interior da terra. Assim, prosseguiu contornando as encostas da serra dos mencionados Cayubabas, até chegar a muitos e muito populosos povoados, cada um com mais de quinhentas almas, situados em uma região de clima diferente e melhor.
> Ao entrar em um grande povoado, bem organizado, com praça e ruas, encontrou toda a população reunida diante da porta de um templo dedicado ao demônio, onde estavam realizando sacrifícios. Os ídolos estavam colocados na entrada do templo, adornados de penas e cobertos com mantas vistosas, todas bordadas, semelhantes às usadas em ocasiões festivas pelos indígenas do Peru. Diante dos ídolos, havia grandes pedaços de carne de cervos, veados, coelhos e emas, dispostos em bandejas ao redor de uma fogueira que queimava incessantemente dia e noite, com todo o povo reunido ao redor do sacrifício.
> Ao verem o Padre entrar com os indígenas que o acompanhavam, sem interromper o ritual, os principais caciques enviaram alguns de seus homens para receber e atender o hóspede até que concluíssem a cerimônia. Depois, todos se aproximaram, e o Padre procurou agradá-los com pequenos presentes, especialmente ao cacique principal, a quem deu um facão e um pouco de estanho, recebendo em troca generosas ofertas de comida, conforme seus costumes. Por serem de língua desconhecida, o Padre não pôde falar com eles nem encontrar um intérprete. Assim, por meio de gestos, o Padre Agustín pediu um menino, que lhe foi entregue com boa vontade. Levou-o consigo para ensiná-lo a língua moxa, com o intuito de retornar mais tarde com um número suficiente de missionários e persuadir os indígenas sobre os meios para sua salvação. A população era muito numerosa, dócil e bastante hospitaleira, a ponto de ser possível realizar muitas reduções no Paititi, alcançando mais de dez ou doze mil almas, pois aquelas terras não eram alagadiças, como as que os Padres ocupavam no momento, mas muito férteis e próprias para plantações (Eguiluz, 2010 [1696], pp. 33-36. Trad. nossa).[103]

[103] Original: "A fines del año pasado de 1695, mandó el Padre Pedro Marban, Superior de aquella mision, al Padre Agustin Zapata que saliese, como los años antecedentes á sus misiones ántes que acabasen las aguas por los buenos efectos que esperaba y tenia experimentados. […] En cuanto pudo, prosigió su empresa hasta los Cayubabas á quienes había amistado el año antecedente. Habiendo llegado á ellos le dieron más ciertas noticias que la vez pasada de la infinidad de gente que habitaba la tierra adentro, y asi prosiguió costeando la misma falda de la serrania de los dichos Cayubabas hasta llegar á ver y visitar muchos y muy numerosos pueblos de más de quinientas almas cada uno, en otro temple distinto y mejor; y habiendo entrado en un pueblo muy grande, puesto en forma, con plaza y calles, halló á toda la gente de él junto á la puerta de un templo dedicado al demonio, á quien actualmente estaban ofreciendo sacrificios, puestos sus dioses todos en la puerta del templo, vestidos muy curiosamente de plumas, con unas mantas vistosas, todas labradas, como las que usan de gala los indios de nuestro Perú, y delante de ellos muchos cuartos de carne de ciervos, venados, conejos y avestruces puestos en sus palanganas con una hoguera de fuego en // el medio, que continuamente arden de dia y de noche, y todo el pueblo alrededor del sacrificio. Así que vieron entrar al Padre con los índios que le acompañaban, sin desamparar el holocausto, mandaron

Infelizmente, pouco sabemos sobre os Cayubaba antes deles serem estabelecidos na missão de Exaltación, em 1704, além do que foi relatado pelos jesuítas Agustin Zapata e Diego de Eguiluz (1696). A esse respeito, quem melhor forneceu dados sobre os Cayubaba foi certamente Alcide D'Orbigny. Em *El Hombre Americano*, o viajante francés escreveu que os Cayubaba eram homens e mulheres altos, um pouco parecidos com os Mojo: "*Pela cor, a estatura elevada dos homens, suas formas robustas, seus membros bem desenvolvidos, suas feições regulares e agradáveis e sua fisionomia doce, os Cayubabas se assemelham aos Moxos, dos quais talvez se diferenciem por terem um aspecto geral mais sério, reunindo, no mais, todas as suas características físicas*" (D'Orbigny, 1959, p. 362. Trad. nossa)[104].

Segundo o francês, a língua dos Cayubaba se distinguia de todas as outras línguas de Moxos, pois possuía uma fonética dura, porém harmônica como o "[...] *doce som da pronúncia francesa*":

> (...) A língua cayubaba se distingue de todas as outras línguas da província de Moxos pelo fundo das palavras, pois, embora apresente alguma semelhança com os idiomas itonama, canichana e movima devido à aspereza de muitos sons, é, no entanto, mais eufônica. Os sons de "dz" e "dj", antes de vogais, são um tanto duros; contudo, após a segunda consoante, há sempre o som suave da pronúncia francesa. (D'Orbigny, 1959, p. 362. Trad. nossa).[105]

Ele complementa que os adjetivos da língua Cayubaba são de ambos os sexos e o sistema de numeração não tem relação aos dedos das mãos, mas apresenta uma particularidade notável:

---

los principales caciques á algunos de sus indios que fuesen á recibir y asistir al huésped hasta que acabasen com su funcion. Vinieron despues todos, y el Padre procuró agradarlos con variedad de donecillos y en especial al cacique principal que le dió un machete y un poco de estaño, á que mostró su agradecimiento con la liberalidad de comidas que ellos usan. Y por ser de estraña lengua no les pudo hablar el Padre, ni hallar intérprete, y asi le pidió por señas el Padre Agustin, un muchacho que le dieron luego con buena voluntad, y se lo llevó para enseñarle la lengua moxa, con ánimo de volver á ellos con este intérprete en habiendo bastante número de misioneros, y persuadirles los medios de su salvacion. La gente es muchísima, dócil y muy obsequiosa tanto que se pueden hacer muchas reducciones de á El Paititi más de diez ó doce mil almas, porque no son tierras anegadizas como las que al presente ocupan los Padres, sino muy hermosas y todas capaces de sementeiras

[104] Original: "Por el color, la estatura elevada de los hombres, sus formas robustas, sus miembros llenos, sus facciones regulares y agradables y su dulce fisonomía, los Cayuvavas se asemejan a los Moxos, de los cuales se diferencian tal vez por ser más serios en su aspecto general, reuniendo por lo demás, todas sus características físicas" (D'Orbigny, 1959, p. 362).

[105] (...) La lengua cayuvava se distingue de todas las otras lenguas de la provincia de Moxos por el fondo de las palabras, porque si bien presenta alguna analogía con los idiomas itonama, canichana y movima, debido a la dureza de muchos sonidos, es empero más eufónica. Los sonidos de la dz y dj, antes de vocales, son algo duros; sin embargo, después de la segunda consonante hay siempre el sonido dulce de la pronunciación francesa" (D'Orbigny, 1959, p. 362).

> O sistema de numeração não tem relação com os dedos das mãos, mas apresenta uma particularidade inédita. Os nomes dos números, que geralmente só se combinam com outros depois do dez, na língua cayubaba começam a se unir a partir do número seis. Por exemplo: outras línguas americanas têm números diferentes até o dez e, depois, contam "dez e um" para onze, enquanto nos Cayubabas os números só variam até cinco; para seis, dizem "CaraJta rirobo", que significa "cinco e um"; para sete, "Mitia rirobo", que significa "dois e cinco", e assim sucessivamente até o dez. Depois disso, começam as dezenas, chegando até cem (D'Orbigny, 1959, p. 362. Trad. nossa).[106]

Na época de D'Orbigny, os Cayubaba ainda preservavam nomenclaturas de adorações antigas, como a crença em ldaapa, o protetor de todas as coisas, e Mainajé,[107] o gênio do mal "[...] *causa de todas as desgraças*" (D'Orbigny, 1959, p. 362. Trad. nossa). É provável que houvesse outras deidades e que os jesuítas tenham, no entanto, a partir do dualismo cristão, reduzido o panteão de deuses dos Cayubaba a essas duas figuras antagônicas: Idaapa (Deus) e Mainajé (Satã). D'Orbigny (1959) complementa que os Cayubaba compartilhavam com os Itonama de uma crença "*selvagem*" de que poderiam impedir que a alma saísse do corpo de um doente se tampassem a boca e o nariz. Outra "*superstição*" mencionada pelo francês era que os homens não realizavam nenhum trabalho quando suas esposas estivessem menstruadas, pois acreditavam que o sangue era sinal de uma eminente desgraça.[108]

---

[106] Original: "El sistema de numeración no tiene relación con los dedos de las manos, pero presenta una nueva particularidad. Los nombres de los números, que por lo general no se unen a otros sino después de diez, se unen en la lengua cayuva desde el número seis. Por ejemplo: las otras lenguas americanas tienen números diferentes hasta diez, y después cuentan diez y uno, por once, mientras que en los Cayuvavas los números solo cambian hasta cinco; por seis, dicen "CaraJta rirobo," que significa cinco y uno; por siete, "Mitia rirobo," que significa dos y cinco, y así sucesivamente hasta diez; luego comienzan las decenas, llegando hasta cien (D'Orbigny, 1959, p. 362).

[107] É difícil rastrear as narrativas sobre *Idaapa e Mainajé* nas etnografias disponíveis. Seria o caso de irmos a campo e buscar essas narrativas através da história oral.

[108] A menstruação é um tema pouco explorado nos estudos sobre os povos de Moxos, com escassos registros etnográficos. No entanto, ao analisarmos o tema sob a ótica das etnografias existentes, especialmente com base no dossiê Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese, publicado na Revista de Estudos Feministas, em 2023, podemos compreender melhor sua complexidade na região amazônica. Em geral, na Amazônia, a menstruação está intimamente ligada à produção da vida humana e à continuidade dos grupos, mas também carrega dimensões de perigo, transformação e vulnerabilidade. Esse processo é visto tanto como um momento de celebração e força do corpo feminino, refletido na expressão "nos bicos do peito alegres", quanto como um período de risco, relacionado à atração de seres sobrenaturais pelo sangue menstrual, o que pode resultar em doenças ou danos físicos no futuro (Oliveira; Nahum-Claudel & Martín, 2023). Conforme os autores, a sabedoria feminina, especialmente a transmitida pelas avós, desempenha um papel fundamental no cuidado e na orientação das jovens. A prática de ouvir suas narrativas e conselhos é central para a transmissão do conhecimento sobre o corpo e a saúde, sendo considerada uma forma de amor incondicional. Nesse contexto, a menstruação é vista como um rito de passagem que envolve práticas de reclusão e cuidado, refletindo mudanças no corpo e nas relações sociais da mulher. Em resumo, a menstruação entre os indígenas amazônicos não é apenas um evento biológico, mas um ritual de transformação que envolve o corpo, o conhecimento, e as relações sociais e espirituais. (Oliveira; Nahum-Claudel & Martín, 2023). Cf. OLIVEIRA, M. S. DE .; NAHUM-CLAUDEL, C.; MARTÍN, J. G.. Corpo e

Em 1832, D'Orbigny registrou que havia 2.073 indivíduos da nação Cayubaba. No século XX, William Denevan (1966) escreveu em seu *Aboriginal...* que até 1909, pouco restava da cultura Cayubaba que fosse distintivo e, ao seu ver, naquela época, a etnia estava praticamente extinta. É compreensível a afirmação do geógrafo uma vez que na primeira metade do XX, restavam cerca de 100 remanescentes da etnia na Bolívia (Crevels, 2012, p. 266). Todavia, como demonstraram Mily Crevels & Pieter Muysken (2012), ao longo de todo o século XX, os Cayubaba se expandiram, alcançando o número de 1.424 habitantes, segundo o censo de 2012.

Atualmente, os dados mais profundos sobre os Cayubaba se referem a sua língua e se encontram na tese de Harold Hayden Key (1963) intitulada *Morphology of Cayubaba.* O interesse pela língua Cayubaba derivou, em partes, do prognóstico negativo dos antropólogos e arqueólogos que estiveram na Bolívia na primeira metade do século XX de que essa etnia pudesse desaparecer. Por outro lado, o interesse também derivou largamente da complexidade da língua Cayubaba, que difere substancialmente de outras línguas amazônicas (Cf. Crevels & Mysken, 2012).[109]

3.2.1.3. Os Canichana

Em 1967, Harold Key (1967) se debruçou sobre outra etnia isolada de Moxos, os Canichana, e concluiu que eles estavam em profundo estágio de "*destribalização*". Tal como os povos anteriores, os Canichana foram considerados como um grupo étnico de língua isolada fadado ao desaparecimento no século XX. Em 1991, o antropólogo norte-americano James Olson (1991) registrou que os Canichana compunham um grupo com cerca de 40 indivíduos, dentre os quais apenas 12 falavam a língua nativa. Apesar de sua drástica redução, os Canichana resistem na Bolívia do século XXI, inclusive com acentuado crescimento, e possuem uma história deveras interessante, sobretudo por razão de seu "*comportamento rebelde*" em relação aos colonos e missionários.

Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese**. Revista Estudos Feministas,** v. 31, n. 3, p. e95367, 2023.

[109] O texto de Key foi expandido recentemente por Mily Crevels e Pieter Myysken (2012) em um livro organizado sobre línguas isoladas da Amazônia. Conforme os referidos estudos, portanto, a língua Cayubaba possui uma série de características tipológicas marcantes, a começar por uma morfologia verbal bastante complexa envolvendo "marcadores de aspecto e posição e uso significativo de reduplicação". Segundo os pesquisadores, o verbo, na língua Cayubaba, tem nada menos que seis posições de prefixo, o que é excepcional para uma língua amazônica. No domínio nominal é a composição do complexo produtivo: a posse é feita por circunflexos possessivos. A linguagem provavelmente tem alinhamento ergativo dividido, uma vez que em certas estruturas intransitivas os marcadores de sujeito de referência cruzada correspondem aos marcadores de objeto em estruturas transitivas.

Os Canichana foram igualmente contatados pelo padre Agustin Zapata, em 1693, e naquela época, eles provavelmente habitavam as margens do rio Mamoré e do rio Machupo. Em 1696, Zapata fundou a redução chamada San Pedro de los Canichanas, região onde permaneceram a maioria dos remanescentes conhecidos como "[...] *os flecheiros de San Pedro de Vieja*" (Crevels, 2011).

No período missionário, prevaleceu uma imagem aguerrida dessa nação, que os caracterizava como extremamente perigosos. O jesuíta Pe. Agustin Zapata escreveu que os Canichana "[...] *entrelaçavam o intestino dos inimigos nas árvores*" para demonstrarem sua força, fato que amedrontava etnias vizinhas e despertou o forte interesse dos jesuítas em tentar "amansá-los" com a catequese. A esse respeito, assim escreveu o jesuíta Pe. Diego de Eguiluz (1696):

> No ano de 1693, o Padre partiu em missão pela extensa província dos Canisianas, que fica rio abaixo, ao norte, a vinte e quatro léguas de sua redução. Poucos meses antes, haviam ido à guerra nesse local, matando alguns para seu sustento e deixando, como sinal de triunfo, as entranhas dos falecidos enredadas em galhos à beira do rio, para que fossem vistas por seus inimigos.
> Tendo passado por quarenta e oito aldeias desses Canisianas, que pouco antes haviam cometido tais atrocidades, vieram visitá-lo muitos habitantes de outras aldeias distantes, situadas no interior, afastadas do rio. Os caciques de cada povoado, somando-se aos que o Padre havia encontrado, calcularam um total de setenta e duas aldeias, que poderiam reunir entre quatro e cinco mil almas. O Padre reuniu todos e os congregou, atraindo-os com alguns dos presentes que eles costumam usar e apreciar, e que os missionários precisam levar consigo sempre que realizam essas visitas e incursões (Eguiluz [1696] 2010, p. 33. Trad. nossa).[110]

As pesquisadoras Karen Coria & Gladys Medonza (2023) destacam que, depois da expulsão dos jesuítas, os espanhóis formaram milícias com membros desse povo, tanto que um cacique Canichana chamado Juan de Maraza foi nomeado pelos espanhóis como "*Cacique Vitalício de todos os povos de Moxos*", no início do século XIX. Juan de Maraza

[110] Original: "El año pasado de 1693 salió el Padre a hacer misiones por la dilatada provincia de los Canisianas, que está río abajo hacia el Norte, veinticuatro leguas distantes de su reducción, adonde pocos meses antes habían ido de guerra y muerto algunos para su sustento, dejando en señal de triunfo las tripas de los difuntos enredadas en unas ramas a las orillas del río, donde fuesen vistas por sus enemigos. Habiendo estado en cuarenta y ocho pueblos de estos Canisianas, que poco antes habían hecho tales atrocidades, vinieron a visitar al Padre de otros muchos pueblos distantes, retirados del río; y contando los caciques de cada pueblo con los que había visto, ajustaron el número de setenta y dos pueblos, que pueden tener de cuatro a cinco mil almas. Reuniólos a todos y los recogió, obligándolos con algunos de los dones que ellos usan y gustan y que es preciso llevar prendidos siempre que hacen los misioneros estas visitas y correrías (Eguiluz [1696] 2010, p. 33).

é um daqueles exemplos instigantes de protagonismo indígena: em 1802, teria juntado seus guerreiros e expulsado com as próprias mãos o governador Don Miguel de Zamora, este último acusado de toda sorte de corrupções e violências contra as nações de Moxos. Falaremos melhor disso em nosso último capítulo.

Em tempos coloniais, os Canichana eram relativamente famosos entre os povos de Moxos por seu referido caráter bélico e por questões relativas a uma cosmologia antiga e compartilhada na Amazônia boliviana. Roca (2007) explica que havia uma divindade maior chamada "*Canichana*" em Moxos, qual era supostamente adorada pelos caciques dos diferentes povos *Mojeños*. Além disso, eles tinham a reputação de serem bons engenheiros de guerra e, conforme os estudos arqueológicos de Denevan (1966), as casas desse povo eram rodeadas por fossos e trincheiras para se defenderem do inimigo. Não por acaso, Rene-Moreno (1888) comentou que os jesuítas os empregavam como força de combate para conter as frequentes incursões portuguesas.

A suposta "*ferocidade"* dos Canichana os destacou nas descrições dos colonos: ora eram chamados de "*corajosos*", ora eram caracterizados como "*tenebrosos", "feios"* e *"antipáticos*", por terem supostos rituais de antropofagia e por estarem constantemente atacando os povos Cayubaba e Itonama. O primeiro governador militar de Moxos, Don Antônio Aymerich escreveu em uma carta de em 1768, que os Canichana tinham hábitos canibais. Aymerich escreve que os Canichana "*comiam seus filhos*", mas que, no entanto, foram "[...] *diminuindo esse comportamento com o estabelecimento dos jesuítas*" (Aymerich, *apud* René-moreno, 1888, p. 452). Por outro lado, o governador ponderou que uma parcela considerável de indígenas Canichana havia abandonado as missões no início do XVIII por não desejarem se resignar aos ditames e castigos cristãos:

> Um dos povoados que atualmente se encontra mais civilizado é o de San Pedro, pois o zelo do Reverendo Padre Frei Antonio Peñaloza (vigário da província) foi notável entre os sacerdotes que se destacaram. No entanto, ao tomar pleno conhecimento das atrocidades cometidas por seus paroquianos — que chegavam a devorar seus próprios filhos e até mesmo alguns de seus companheiros, lançando sortes para decidir quem seria a próxima vítima de seu bárbaro apetite —, ele empregou todos os meios que sua prudência lhe permitiu para deter tais iniquidades.
> Como consequência dessas medidas, quase todos os habitantes abandonaram o povoado em um único dia, retirando-se para suas plantações ou partindo em busca de um novo sacerdote, sob o pretexto de que o Padre lhes concedia pouco tempo para o cultivo de suas

> lavouras e os castigava severamente (Aymerich, *apud* René-moreno, 1888, p. 452. Trad. nossa).[111]

Em seu *Viaje...*, D'Orbigny ressaltou que os Canichana eram o povo que mais apresentavam "*costumes primitivos*": "*Os únicos antropófagos são os Canichanas*" (D'Orbigny, [1833] 2002, p. 1572. Trad. nossa). O clichê do canibalismo, atribuição comum dos europeus aos povos amazônicos, não se sabe se foi uma qualidade ritual identificada pessoalmente pelo francês ou apenas uma especulação de D'Orbigny a partir das descrições coloniais.

Segundo Chávez Suárez (1986), os Canichana eram os povos mais belicosos de Moxos. Em combate, vestiam plumagens e se armavam com adargas e flechas, sendo liderados por chefes "nomeados ao som de uma trompa", que, de acordo com o historiador, era um chifre de touro. Ele descreve que as batalhas ocorriam em locais previamente determinados e iniciavam com trocas de flechadas, nem sempre certeiras, pois os combatentes se moviam rapidamente para desviar dos projéteis.

Após cerca de seis horas de luta, quando as flechas se esgotavam, o combate cessava, geralmente sem vítimas fatais, apenas com alguns feridos. Cada grupo então retornava à sua aldeia, e, caso houvesse um vencedor — o que nem sempre era evidente, já que o perdedor costumava recuar —, tomavam prisioneiros, poupando-lhes a vida. Esses cativos eram supostamente submetidos à servidão, vendidos a nações vizinhas, consumidos em cerimônias ou levados para Santa Cruz, onde, segundo o historiador, eram chamados de "*piezas*" e trocados por dinheiro e mercadorias (Chávez Suárez, 1986, p. 30-31). Nesse contexto, os Canichana parecem compartilhar características bélicas semelhantes às identificadas por Carlos Fausto (2001) entre os Parakanã, povo da família etnolinguística Tupi-Guarani. Assim como os Parakanã, que consumiam a carne de cativos derrotados em guerra e de grandes predadores para apropriar-se de sua força (Fausto, 2001), os Canichana também praticavam rituais de dominação simbólica sobre seus inimigos. O jesuíta Diego de Eguiluz ([1696] 2010) relata que esse povo costumava "*manter prisioneiros em gaiolas antes de consumi-los*".

---

[111] Original: "Uno de los pueblos que en el día se halla más civilizado, es el de San Pedro, porque el esmero del R. P. fray Antonio Peñaloza (vicario de la provincia) ha sido particular entre los curas que se han distinguido. Sin embargo, cuando llegó al término de saber las maldades que cometían sus feligreses, de comerse los hijos, y aun á alguno de entre ellos mismos, y echar suertes á quién le cabe ser parte de su bárbaro apetito, puso todos los medios qne halló en su prudencia para atajar tales iniquidades, resultando de estos hechos el desamparar cuasi todos en un día el pueblo, ó irse á sus chacras, é irse á solicitar nuevo cura, pretextando que les daba el Padre poco tiempo para hacer sus sementeras y los castigaba mucho" (Aymerich, *apud* René-moreno, 1888, p. 452).

A descrição de D'Orbigny sobre os Canichana, é de modo geral, pouco simpática: escreve que esses indígenas tinham "*traços repelentes*", como "*olhos pequenos, levantados para fora, nariz achatado e maçãs do rosto proeminentes*" que "*os diferenciam negativamente das outras nações*". Apesar disso, D'Orbigny se impressionou com o físico dessa nação, dizendo que tinham corpos guerreiros: "*Os Canichanas são robustos, bastante grandes, mas pouco sociáveis*" (D'Orbigny [1832] 2002, p. 1479. Trad. nossa).[112]

D'Orbigny ([1833] 2002, p. 1572) menciona que a dieta dos Canichana era peculiar, pois incluía onças e jacarés. A comensalidade de grandes predadores é um fato interessante dos Canichana, pois é provável que ela tenha um lugar simbólico em sua relação com a guerra; nesse sentido, é indispensável destacar, como fez o antropólogo Akira Saito (2015), que a inclinação para a guerra era um traço marcante das nações de Moxos, evidenciada também em outros grupos da Amazônia através de etnologias contemporâneas. Segundo Saito (2015), os estudos etnológicos recentes têm denotado que as constantes expedições de guerra, a equivalência entre a masculinidade e a identidade guerreira, a frequente atribuição da morte à feitiçaria e a um suposto espírito de vingança, a apropriação do corpo e da alma de inimigos executados, dentre outras atitudes comuns e compartilhadas por uma gama de povos amazônicos, destacam o importante papel que a guerra desempenha no funcionamento dessas sociedades:

> Nos estudos etnológicos sobre a Amazônia, a guerra é geralmente considerada como uma das características mais sobresalientes da população nativa. Os etnólogos observaram a periodicidade das expedições guerreiras, a equivalência entre masculinidade e identidade guerreira, a frequência com que a morte é atribuída à feitiçaria e o forte espírito de vingança, a cadeia ininterrupta de ofensivas e contraofensivas, a captura e assimilação de mulheres e crianças, a apropriação do corpo e da alma dos inimigos executados, etc., tudo o que serve para destacar o papel importante que a guerra desempenha no funcionamento das sociedades amazônicas. Alguns estudos monográficos sobre os jíbaros do Equador e do Peru, ou sobre os yanomamis da Venezuela e do Brasil, contribuíram para a propagação da imagem dos homens amazônicos como particularmente agressivos e belicosos (Karsten, 1935; Biocca, 1965; Chagnon, 1968; Harner, 1973) (Saito, 2015, p. 36. Trad. nossa).[113]

[112] Original: "Los canichanas son robustos, bastante grandes, pero muy poco sociables" (D'Orbigny [1832] 2002, p. 1479).

[113] Original: En los estudios etnológicos sobre la Amazonía, la guerra es generalmente considerada como una de las características más sobresalientes de la población nativa. Los etnólogos han observado la periodicidad de la expedición guerrera, la equivalencia entre la masculinidad y la identidad guerrera, la frecuente atribución de la muerte a la brujería y el vivo espíritu de venganza, la cadena interrumpida de ofensivas y contraofensivas, la captura y la asimilación de mujeres y niños, la apropiación del cuerpo y

Sobre a comensalidade bélica, Fausto (2001) argumenta que "[...] *as atividades guerreiras e cinegéticas [eram] duas formas de consumo: a primeira visando à produção ontológica de pessoas; a segunda, ao crescimento vegetativo do indivíduo*" (Fausto, 2001, p. 538). A distinção entre canibalismo e alimentação, portanto, reflete a diferença entre um consumo voltado para o desenvolvimento das capacidades subjetivas e outro voltado para a constituição do corpo físico. Se aplicarmos essa lógica aos Canichana, podemos interpretar a antropofagia e o consumo de grandes predadores como parte de um esquema ritual de distinção étnica. No entanto, é importante ressalvar que não há registros definitivos que confirmem a prática sistemática da antropofagia entre os Canichana.

> (…) (...Os Canichana não demonstram temor diante de nenhuma situação quando se trata de garantir seu sustento. Chegam até a caçar onças para se alimentar delas e travam batalhas cruéis contra jacarés com o mesmo propósito. Essa caça, repleta de perigos, parece ser sua única alternativa.
> Quando avistam um jacaré no rio, alguns deles, equipados com longas cordas de couro, permanecem na margem, enquanto outro, segurando uma vara comprida com a ponta da corda em seu extremo, entra na água e nada cuidadosamente em direção ao animal. O jacaré, como de costume, permanece imóvel, fixando o olhar em sua presa. O caçador tenta passar o laço ao redor do pescoço do réptil; se consegue, os demais puxam o animal para a terra. No entanto, se falha, sua única chance de sobrevivência é perseguir o jacaré, mergulhando para assustá-lo e ganhar tempo para alcançar a margem.
> Outros Canichana caçam esse mesmo animal utilizando apenas um pedaço de madeira afiado em ambas as extremidades, que amarram no centro de um laço. Aproximam-se do jacaré e, no momento em que o réptil abre suas enormes mandíbulas para atacar o nadador, o caçador aproveita para introduzir o pedaço de madeira, posicionando-o verticalmente quando o animal fecha a boca. Com o pedaço de madeira firmemente encaixado, os Canichana arrastam o jacaré para a margem por meio do laço. Essa forma de caça é extremamente desafiadora e perigosa (D'Orbigny [1832] 2002, p. 1479).[114]

---

alma de los enemigos ejecutados, etc., todo lo cual sirve para destacar el importante papel que desempeña la guerra en el funcionamiento de las sociedades amazónicas. Algunos estudios monográficos sobre los jíbaros de Ecuador y Perú, o sobre los yanomamis de Venezuela y Brasil, han contribuido a la propagación de la imagen de los hombres amazónicos como particularmente agresivos y belicosos (Karsten, 1935; Biocca, 1965; Chagnon, 1968; Harner, 1973) (Saito, 2015, p. 36).

[114] Original: "(…) los canichanas no sienten temor ante ninguna situación cuando se trata de procurar su sustento. Llegan incluso a cazar jaguares para alimentarse de ellos y libran crueles batallas contra los caimanes con el mismo propósito. Esta caza llena de peligros parece ser su única opción. Cuando detectan un caimán en el río, algunos de ellos, equipados con largos lazos de cuero, permanecen en la orilla mientras que otro individuo, sosteniendo una larga pértiga con la punta del lazo en su extremo, se adentra en el agua y nada con cuidado hacia el animal. El caimán, como es su costumbre, permanece inmóvil, con la mirada fija en su presa. El cazador intenta pasarle el lazo alrededor del cuello; si lo logra, los demás sacan al reptil a tierra. Sin embargo, si falla, su única posibilidad de supervivencia es perseguir al caimán, zambulléndose para asustarlo y ganar tiempo para llegar a la orilla. Otros canichanas cazan a este mismo animal utilizando un simple palo afilado en ambos extremos, que atan en el medio de un lazo. Se acercan al caimán y cuando

3.2.1.4. Os Movima

Os Movima são os mais difíceis de serem descritos. Os poucos registros que existem sobre esse o povo são sempre negativos, o que fez William Denevan (1966) precipitadamente concluir que: "*Parece não haver nada de notável sobre os Movima, exceto pelo fato de serem uma grande tribo ocupando um grande território*" (Denevan, 1966, p. 52. Trad. nossa).[115] Isso, evidentemente, não é realidade. Basta-nos localizar a região onde os Movima se estabeleciam: a oeste do Rio Mamoré e ao longo do Rio Yacuma, fazendo "incursões rotineiras ao sul ao longo do Rio Rapulo-Manique" (Denevan, 1966). Nessa região se encontram vestígios dos intricados caminhos elevados (terraplenagens) e enormes campos agrícolas, o que sugere que eles eram um povo que aprendeu a gerenciar a paisagem amazônica e que, evidentemente, as descrições coloniais não foram condizentes com sua história. Na atualidade, a maior pesquisa sobre esse grupo diz respeito a língua dos Movima. Os estudos conduzidos por Katharina Haude destacam que, até 2012, o idioma é falado por cerca de 500 adultos na região de Santa Ana del Yacuma, no Beni.

Historicamente, o primeiro registro sobre os Movima advém do missionário franciscano Gregório de Bolívar quem os chamou de "Moymas" em uma carta de 1621. O missionário supostamente os encontrou ao longo do rio Mamoré, o qual o franciscano chamou de rio "Himana". Conforme Bolívar, os Movima tinham um assentamento chamado Tumba, embora isso não tenha registros posteriores. Bolívar descreveu-os como "[...] *uma gente toda desnuda, muito vil e inclinada a feitiçaria* " (Bolívar [1621] 1906. Trad. nossa).[116]

Para Montaño Aragón (1987), é certo que os Movima viviam como caçadores, pescadores e agricultores e que eles utilizavam as terraplenagens. No entanto, em sua opinião, as terraplenagens não foram criadas por eles, mas eram heranças de povos anteriores. Na apreciação de Aragón, os Movima aprenderam a gerenciar essas

---

el reptil abre sus inmensas fauces para atrapar al nadador, el cazador aprovecha este momento para introducir el trozo de madera y lo coloca en posición vertical cuando el animal cierra sus mandíbulas. Con el trozo de madera firmemente encajado, los canichanas arrastran al caimán hacia la orilla mediante el lazo. Esta forma de caza resulta extremadamente desafiante y peligrosa (D'Orbigny [1832] 2002, p. 1479).

[115] Original: "There seems to have been nothing remarkable about the Movima except that they were a large tribe occupving a large territory" (Denevan, 1966, p. 52).

[116] Original: "[…] gente toda desnuda, muy vil y sobremanera dados a las hechicerías" (Bolívar [1621] 1906).

tecnologias elevadas, possivelmente com os Moxo, com quem compartilhavam alguns traços culturais.

Após o contato inicial, os Movima foram novamente mencionados em 1699 pelo jesuíta Pe. Diego de Altamirano. No entanto, foi apenas em 1708 que a catequese entre os membros desse povo começou (Block, 1997). Foi nesse ano que a primeira missão com indígenas Movima foi estabelecida, conhecida como Missão de San Lorenzo, fundada pelo missionário jesuíta Baltasar de Espinoza. Algum tempo depois, aparentemente devido à morte violenta de um padre que não sabemos o nome, esse assentamento foi abandonado e deu lugar à fundação de Santa Ana del Yacuma. Além disso, os índios Movima integraram-se em outras missões jesuíticas juntamente com pessoas de diferentes grupos étnicos, incluindo as missões de San Borja, San Luis e Reyes (Montaño Aragón, 1987, p. 241).

QUADRO 02. GRUPOS ETNOLINGUÍSTICOS ISOLADOS DE LLANOS DE MOXOS

Etnias isoladas de Moxos	**Família Etnolinguística**
Itonama	Língua Isolada
Cayubaba	Língua Isolada
Canichana	Língua Isolada
Movima	Língua Isolada

Fonte: Produção própria

3.2.2. Os Arawak

O segundo grupo de Moxos corresponde aos povos conhecidos pelos europeus como "*Mojeños"*, integrantes da família etnolinguística Arawak, que provavelmente desenvolveram uma cultura mais sofisticada nas terras baixas da Bolívia. Julian Steward e Louis Faron, no *Handbook...*, classificaram esses povos como "*chefaturas da selva tropical*", embora essa definição seja limitada, como discutido anteriormente.

De acordo com Alcides D'Orbigny (1959) em *El Hombre...*, os Mojeños se dividiam em dois grandes grupos: Borés (ou Baures) e Muchojeones (ou Mojo). No entanto, há confusão em relação a esses nomes, usados de maneira imprecisa pelos jesuítas ao longo do tempo. Enquanto os Baure são mais claramente identificados nos

registros históricos, os Muchojeones foram conhecidos por diversos etnônimos, como Morocosies, Moxo, Toro, Musus, Mochocos e Mojeños, sendo difícil determinar se esses nomes indicam subdivisões étnicas, ou "parcialidades" como os espanhóis chamavam. Justel (2023) observa que os jesuítas frequentemente confundiam ou usavam nomes diferentes para o mesmo grupo ou para grupos distintos.

Para compreendermos melhor a complexidade dos Mojeños, é relevante o estudo de Françoise Rose (2023) sobre a língua mojeña. Segundo o estudo de Rose (2024), o complexo linguístico *Mojeño*, pertencente à maior família linguística Arawak que inclui 40 línguas vivas e é falado em 12 países da América Central e do Sul. As propostas de classificação interna convergem para a ideia de que o *Mojeño* está mais relacionado ao Baure, Paunaka e Terena. Vários subgrupos têm sido propostos, como o ramo Arawak do Sul, proposto por Aikhenvald (1999), o subgrupo Guaporé-Mamoré, proposto por Jolkesky (2016) e o subgrupo Boliviano, proposto por Ramirez & França (2019), com diferentes inclusões e exclusões (Rose, 2024).

Ou seja, trata-se de um emaranhado de povos. O jesuíta Pe. Joseph Castillo ([1676] 1906) registrou que havia cerca de 18 subgrupos Mojo no ano de 1677. Já o jesuíta Pe. Pedro Marbán mencionou que os Morocosies tinham conflitos constantes com os Torocosies, e que ambos pertenciam a mesma subfamília Arawak (Marbán, 1699). Portanto, usaremos aqui o etnônimo Mojo (com "j", para diferenciar da região com "x") para abordar essa subfamília Arawak e tentaremos, quando possível, distinguir as parcialidades étnicas a ela atribuídas.

No rastro dos registros jesuíticos compilados pelo jesuíta Antônio Astrain (1902) sobre as primeiras expedições à Moxos, podemos considerar que os Morocosies foram os primeiros indígenas da subfamília Mojo a serem contatados pelos espanhóis. Esses indígenas foram constantemente elogiados nas cartas dos jesuítas por suas supostas organizações sociais, pela presença de caciques e pelo gerenciamento de tecnologias hidráulicas, fato que possivelmente colaborou para Julian Steward ter classificado-os como chefaturas. Denevan (1966) também classificou os Morocosies como "*chefaturas*" e explica tal designação com o seguinte argumento:

> Os Mojo e alguns de seus vizinhos possuíam classes sociais, eram agrupados em pequenas unidades políticas além do nível comunitário, possuíam elaboradas habilidades artesanais (embora mais características das tribos da floresta do que das culturas andinas), formavam grandes aldeias e populações numerosas e eram eficientes produtores de alimentos. Essas tribos, ou seus predecessores não muito distantes, também se envolviam em grandes projetos comunitários de drenagem, incluindo a construção de campos elevados e

> valados para cultivo, caminhos elevados, canais e montículos (Denevan, 1966, p. 45).[117]

No decorrer dos séculos XVI e XVII, militares espanhóis como Sólis Holguin e Gregório Jimenez, e missionários como Pe. Diego Samaniego e Pe. Francisco Del Rosario sugeriram que as parcialidades Mojo eram comandadas por um cacique único e que as aldeias estavam conectadas pelas estradas elevadas que cruzam o sul dos *Llanos de* Moxos. O espanhol Sólis Holguin relatou, quando esteve em Moxos, que um informante nativo lhe disse que havia um grande líder chamado *"Yaya'"*, para quem todas as aldeias deveriam pagar tributos (Holguin, 1617, *apud* Tyuleneva, 2018). A esse respeito, o padre Diego de Samaniego escreveu que os indígenas Chiriguano lhe relataram a existência de um grande Yaya:

> "(...) que, ao escrever sobre as grandiosidades que diziam ter-lhes contado o referido índio, e sobre o grande Yaya que os governava, e sobre as riquezas de ouro e prata, e sobre a magnificência dos povos, nunca se acabaria e se cansaria Vossa Paternidade. E, quanto à fé e à crença na verdade do que nos diziam, a cada dúvida que colocávamos em acreditá-los, respondiam-nos: 'lá havemos de vos levar, para que o vejais'" (Samaniego, 1595, apud Tyuleneva, 2018. Trad. nossa).[118]

Coisa semelhante escreveu o Padre Francisco del Rosario em 1677 sobre Yaya: "[…] *Disse que o Yaya está nos Punuacanas (...) e que pela manhã entrava no povoado onde vivia o Yaya (Yaya é o mesmo que 'pai' ou sacerdote entre os nossos).*[119] No entanto, para Vera Tyuleneva (2018) não é muito certo se a suposta palavra "Yaya", exaustivamente ouvida pelos espanhóis, designava uma chefatura ou, ainda, um território naquela porção dos Llanos de Moxos.

Denevan (1966) acreditava, com base em suas análises arqueológicas, que havia chefaturas nos Llanos de Moxos que alternavam de poder periodicamente. Esses caciques, segundo Denevan (1966), tinham total comando durante as guerras e as caçadas,

---

[117] Original: "The Mojo and some of their neighbors had social classes, were grouped into small political units beyond the community level, had elaborate crafts (although more characteristic of the forest tribes than of the Andean cultures), formed large villages and large populations, and were efficient food producers. These tribes, or their not-too-distant predecessors, also engaged in major community drainage projects, including the building of raised and ditched fields for cultivation, causeways, canals, and mounds. The term 'chiefdom' is used here for convenience to designate the Mojos tribes having these characteristics" (Denevan, 1966, p. 45).[117]

[118] Tradução: "(…) que a escribir las grandiosidades que decían les había contado el dicho indio, y del gran Yaya que los gobernaba, y de las riquezas de oro y plata, y de la grandiosidad de los pueblos, era nunca acabar y cansar a Vuestra Paternidad. Y a la fe y creencia de la verdad que ellos nos decían, a cada duda que poníamos en creerlos, nos decían: "allá os hemos de llevar, a que lo veáis"" (Samaniego, 1595, apud Tyuleneva, 2018).

[119] Original: "[…] dijo que el Yaya está en los punuacanas (…) y que por la mañana entraba en el pueblo adonde vivía el Yaya (Yaya es lo mismo que «padre» o sacerdote de los nuestros)". (Rosario, 1677, apud Tyuleneva, 2018).

poderiam impor a pena de morte, decidiam quando uma aldeia deveria ser deslocada e eram responsáveis pelo cultivo das plantas usadas em bebidas. Desse modo, o pesquisador presumiu que os caciques Mojo também tinham jurisdição sobre a construção de obras de terraplanagem de grande porte e, portanto, tinham um status muito superior ao da maioria das pessoas.

Apesar da relevância dos caciques, o poder dos xamãs era igualmente significativo, embora se aplicasse a domínios distintos. Um estudo interessante sobre essa relação foi conduzido por Heiko Prümers (2012), que buscou investigar se os xamãs de Moxos poderiam ter constituído uma forma de governo político entre os povos Mojo e Baure. Ele, com certa ironia, chamou essa hipótese de "*Charlatanocracia*", em alusão à maneira como os jesuítas frequentemente rotulavam os xamãs como charlatães. Embora as decisões dos xamãs tivessem implicações marcantes naquelas sociedades, Prümers (2012) concluiu que eles não exerceram liderança política. Nas palavras do pesquisador:

> Os capitães ou caciques, por um lado, e os xamãs, por outro, representam cargos distintos. A divisão entre essas duas funções está bem documentada nos registros coloniais e se manteve entre os mojeños até hoje como um elemento fundamental de sua cultura (Cortés Rodríguez, 2005). O poder político recaía sobre os caciques, enquanto os xamãs — ou 'charlatães', como os chama Leandro Tormo, seguindo a tradição jesuítica — nunca tiveram a oportunidade de instaurar uma 'charlatanocracia' na região de Mojos (Prümers, 2012, p. 113. Trad. nossa).[120]

Dessa forma, pode-se afirmar que, embora possuíssem grande influência espiritual e cultural, os xamãs não exerciam uma liderança política equiparável à dos caciques. A distinção entre esses dois tipos de poder foi um traço marcante e essencial da cultura dos povos da região, preservado até os dias atuais. No entanto, é igualmente válido reconhecer que os xamãs desempenhavam um papel central entre os Mojo, tanto no período colonial quanto na atualidade (Block, 1998; Saito, 2015). Como veremos no próximo capítulo, caso as correspondências jesuíticas contenham algum grau de veracidade, é necessário considerar que os xamãs foram os principais opositores à presença dos missionários entre os Mojo, travando uma resistência ativa contra a ação evangelizadora.

---

[120] Original: "Los capitanes o caciques por un lado, y los chamanes por el otro, representan cargos diferentes. La división entre estos dos cargos queda bien clara en la documentación colonial y se ha mantenido entre los mojeños hasta hoy como un elemento fundamental de su cultura (Cortés Rodríguez 2005). El poder político descansaba en los caciques, mientras que los chamanes —o 'charlatanes', como los llama Leandro Tormo en buena tradición jesuítica— nunca tuvieron la oportunidad de instalar una 'charlatanocracia' en la región de Mojos" (Prümers, 2012, p. 113).

Emir Iskenderian Aguillera (2019) esclarece que, entre os Mojo e os Baure, os xamãs eram conhecidos como "*Tihauriquis", "Comocoi"* e *"Motire*", cada um com funções específicas, as quais analisaremos no próximo capítulo. De todo modo, esses xamãs eram profundamente venerados, desempenhando papéis centrais nos rituais cerimoniais das aldeias e exercendo autoridade sobre diversas questões morais e espirituais. A consagração desses indivíduos ocorria de maneira singular: segundo os registros jesuíticos, os principais xamãs eram homens e mulheres que teriam sobrevivido a ataques de onças-pintadas. Por essa razão, eram considerados "*escolhidos pelo Deus Jaguar"*, e sua posição não era vista como uma bênção, mas como um fardo a ser sustentado com coragem.

No que se refere à religiosidade, D'Orbigny (1959) destacou que a cosmovisão dos Mojo possuía uma forte conexão com a paisagem e os animais, influenciando diretamente seus comportamentos e valores morais. Os Mojo acreditavam ser descendentes do lago, da floresta ou da margem do rio onde viviam, razão pela qual não mudavam de localização. Essa concepção foi registrada por Pe. Diego Altamirano em 1699, ao relatar que os Mojo viam a si mesmos como descendentes diretos de uma lagoa, moldados pelos deuses na própria natureza:

> A isso se acrescenta uma falsa crença sobre a criação do primeiro homem, segundo a qual a origem de seus antepassados e deles próprios teria ocorrido nas proximidades de sua morada, como em alguma lagoa, de onde acreditavam que Deus havia trazido os primeiros homens, dos quais descendia aquele povo, ou então em determinada montanha ou campo aberto, onde teriam sido criados os habitantes de outros povos (Altamirano [1699] 1979, p. 30. Trad. nossa).[121]

Além da questão religiosa, outra característica distintiva dos Mojo era sua notável eficiência agrícola e comercial. A presença de tecnologias hidráulicas, como diques e canais, bem como o uso de campos elevados para cultivo na região sul dos Llanos de Moxos, evidenciam a capacidade desses povos como grandes produtores de alimentos, algo confirmado pelos relatos espanhóis.

O capitão Gregório Jiménez, ao descrever a expedição de Gonzalo de Solís Holguín em 1617, mencionou que Holguín registrou a existência de vastas fazendas entre os Toro [Mojo], com terrenos cultivados por meio de valas e leiras nas savanas a oeste do

[121] Original: "A esto se conjura una falsa creencia acerca de la creación del primer hombre que decían que el origen de sus antepasados y suyo había sido en la cercanía de su habitación, como alguna laguna, de donde juzgaban que sacó Dios antiguamente los primeros hombres, de donde descendían los de aquel pueblo o ya en tal monte o campo llano donde crío los de otros pueblos. (Altamirano [1699] 1979, p. 30)".

território de Moxos. Além disso, Denevan (1966) destacou que os Mojo praticavam o intercâmbio de seus produtos agrícolas e mantinham relações comerciais de longo alcance, o que poderia explicar por que eram conhecidos além dos limites do oriente boliviano.

Segundo o jesuíta Joseph Castillo ([1676] 1906), os Mojo mantinham contatos frequentes com os Chiriguano, povo indígena da região de Santa Cruz de la Sierra, de quem obtinham sal. Já o jesuíta Pe. Pedro Marbán relatou que os Mojo também estabeleciam relações com os Mosetene, da região das nascentes do rio Beni, de quem obtinham sal, contas e facas (Marbán, [1679] 1898). Além disso, Nordenskiöld sugeriu que os Mojo adquiriam pedras de outras populações das encostas dos Andes e dos Chiquito.

Aguillera (2019) ainda destacou a existência de um sistema topográfico entre os Mojo, que ele denominou "*escrita Mojeña*". Embora não se trate de um sistema de escrita cursiva como nas sociedades contemporâneas, trata-se de um sistema de registros baseado em desenhos gravados em pedra, cana-de-açúcar, cerâmica e árvores—semelhante às pinturas rupestres ou, de forma mais sofisticada, aos glifos maias e hieróglifos egípcios. O autor relaciona essa escrita a uma habilidade comum entre os grupos Arawak, afirmando que "muitos idiomas falados no antigo Moxo estavam ligados ao aruaque, e há pesquisadores que defendem a existência de um sistema de escrita Arawak. Esse sistema era ideográfico e não linear, composto por figuras geométricas simples ou compostas, conectadas por contato ou por linhas dispostas em diversas direções".

Sobre essa temática, os registros espanhóis trouxeram algumas informações sugestivas. O jesuíta Francisco Javier Eder ([1772] 1985), redigiu que os Mojo tinham uma memória incrível que era auxiliada pelos desenhos que faziam nas árvores e nas pedras:

> Com frequência, também pude comprovar por mim mesmo algumas demonstrações de memória que, entre nós, causariam admiração a todos. É assim: vejo que qualquer indígena está pronto para relatar sem dificuldade – mesmo que tenha mais de cem anos – tudo o que lhe aconteceu na vida, sem esquecer o companheiro de cada viagem, caçada ou banquete; quantos peixes, aves ou animais cada um matou; os acontecimentos engraçados ou desastrosos que ocorreram com cada um; quem é mais velho que quem na redução; as novidades, os fatos inusitados que aconteceram a cada um, e isso a tal ponto que parecem ter gravada na memória a história de todos os acontecimentos de cada

> época e os detalhes mais ínfimos (Eder [1772], 1985, p. 86. Trad. nossa). [122]

Já o expedicionário Soleto Pernia, em 1635, escreveu que os desenhos que ele encontrou no sul dos *Llanos de* Moxos tinham, ao seu ver, uma forte conotação religiosa:

> […] em um de seus locais de descanso, encontramos muitas árvores arrancadas, com as raízes voltadas para cima, como se dissessem: "vejam a força desses índios que existem nesta província, e ninguém ousava vir às nossas terras". E nessas árvores arrancadas estavam pintados rostos de demônios – digo, esculpidos – com ferramentas muito delicadas, de modo que me pareceu que eram para adoração sempre que chegavam ali. (Soleto Pernia [1635] apud Maurtua 1906, p. 199. Trad. nossa)[123].

É importante ressaltar, como destacou Aguillera (2019), que algumas palavras relacionadas à escrita foram encontradas no *Arte de la Lengua Moxa* do jesuíta Pe. Pedro Marbán, sugerindo que a ideia de "escrita" estava presente em seu idioma: *Caña, Nuchuni/ Cañamo, Biporipiola*: Escrever; *Nuahuchò.nahuruicò/Nucaahumerú:* Escritor, aquele que sabe escrever; *Nituco ahumerucò:* Escritura, coisa escrita; *Ahumerucò. Auhimerucó:* fazer linhas; *nuhuarucó:* ler; *Nusamomoroico:* livro (Iskenderian, 2019).

Ademais, há no período pós-jesuítico muitos fatos interessantes sobre o protagonismo desse povo dentre os quais destacamos o levante do cacique Pedro Ignacio Muiba no início do século XIX. Inconformado com os abusos dos governadores espanhóis e dos curas substitutos, Muiba iniciou uma insurreição por volta de 1802 que durou oito anos, até o cacique conseguir estabelecer o primeiro governo indígena em Moxos, concretizado entre 10 de novembro de 1810. Seu governo indígena perdurou até janeiro de 12 de janeiro de 1811, quando foi assassinado, Segundo José Luis Roca (2009), em 1810, o cacique teria discursado na praça pública da Missão Jesuítica de Trinidad, diante das autoridades políticas e religiosas. Veremos melhor essa insurreição em nosso último capítulo.

---

[122] Original: "Con frecuencia también he podido comprobar por mí mismo algunas muestras de memoria que entre nosotros causarían la admiración de todos. Así es: veo que cualquier indio está listo para contar sin ningún problema – aunque tenga más de cien años – cuanto le ha sucedido en la vida, sin olvidar compañero de cada viaje, cacería o banquete; cuántos peces y aves o animales mató cada uno; lo chistoso o desgraciado que le sucedió a cada uno; quien es más viejo que quién en la reducción; las novedades, cosas insólitas que la han sucedido a cada uno, y esto hasta tal punto que parecen tener grabada en la memoria la historia de todos los sucesos de cada época y los detalles más nímios" (Eder [1772], 1985, p. 86).

[123] Original: "[…] en un descansadero suyo hallamos muchos arboles arrancados, las raíces puestas hacia arriba como a manera que decía, vean la fuerza de estos indios que en esta provincia hay, y no se atrevía nadie a venir a nuestras tierras. Y en estos arboles arrancados estaban pintados rostros de demonios, digo labrados, con muy sutiles herramientas, de manera que me pareció que era para adorar cada vez que llegaban ahí" (Soleto Pernia [1635] *apud* Maurtua 1906, p. 199).

Atualmente, grande parte dos povos descendentes dos Mojo se reconhecem com nomes cristãos como "*Trinitários*" e "*Ignacianos*", e são relativamente numerosos. Apesar disso, as etnografias realizadas desde o XIX apontam que as diferenças étnicas permaneceram. A esse respeito, D'orbigny destacou que a língua Mojo falada em San Ignacio (Ignaciano) é substancialmente diferente da falada em Trinidad (Trinitário), mas os dois dialetos seriam mais relacionados entre si do que com o Baure (D'Orbigny [1833] 2002). Apesar de serem aparentemente cristianizados, há muitos elementos contemporâneos nessas nações que evidenciam que seus costumes "*profanos*", oriundos de suas formações étnicas pré-hispânicas *permaneceram*. O pesquisador japonês Akira Saito (2004) identificou na década de 1980 um forte culto aos mortos entre os Trinitários que remontava costumes pré-coloniais (Saito, 2004, p. 168). Segundo Saito (2004), os Trinitários iam regularmente aos xamãs, os quais faziam seções noturnas onde contatavam a alma de indígenas antepassados que auxiliavam em tarefas diversas: encontrar objetos perdidos, predizer o futuro, aconselhar, etc. Saito (2004) observou que, ao final das seções, havia cantorias e rezas católicas para dispensar os mortos, o que o fez reflexionar sobre as etnogêneses oriundas da ação missionária. Acerca do conceito de etnogêneses, é pertinente discutirmos ele com calma na seção seguinte.

Falemos agora dos Baure. Os Baure, pertencentes à família Arawak, habitavam as savanas do extremo leste da Bolívia, próximas ao Lago San Luis, na região sul da província de Moxos. Essa área, caracterizada por vastas planícies frequentemente inundadas, é delimitada ao norte pelos rios Guaporé e Mamoré e ao sul pelos contrafortes orientais dos Andes bolivianos. Segundo constam os relatos da época, o território de Baures, isolado por florestas densas durante o período das chuvas, limitava o contato com outros grupos indígenas, como os Mojo, embora eles mantivessem relações pontuais com povos vizinhos, como os Sirionós, Chapacuras, Yuracarés, Movimas, Canichanas e Itonamas (Altamirano [1713] 1979; Eder [1791] 1985).

O primeiro contato documentado dos Baure com missionários ocorreu por volta de 1690, segundo as pesquisas de Denevan (1966) e Block (1997). Os missionários descreveram-nos como um grupo altamente desenvolvido, vivendo em grandes aldeias planejadas, com ruas, praças públicas espaçosas e casas comunais conhecidas como "*bebederos"*. Essas aldeias, frequentemente protegidas por fossos circulares e paliçadas de madeira, estavam conectadas por uma rede de calçadas e canais que permitiam o transporte durante todo o ano, mesmo em um território alagado – as terraplenagens que abordamos no segundo capítulo. Esses canais não apenas tinham função prática, mas

também possivelmente cerimonial e astronômica, reforçando a sofisticação cosmológica da organização Baure.

Culturalmente, os Baure demonstravam um nível elevado de complexidade. Nos anos 1960, o arqueólogo Denevan (1966) revelou a extraordinária modificação da paisagem realizada por esses povos, dentre as quais a criação de canais interligando rios, calçadas elevadas e colinas artificiais conhecidas como *lomas,* em uma relação que Magalhães (2015) chamou de "antropogênica". As *lomas* possuíam funções múltiplas, como residências de elite, espaços rituais ou áreas agrícolas. Segundo Clark Erickson (2000, p. 3-4):

> (...) as aldeias [dos Baures] eram grandes para os padrões amazônicos e eram planejadas formalmente, incluindo ruas, amplas praças públicas, anéis de casas e grandes *bebederos* centrais (casas comunais masculinas). Segundo os jesuítas, muitas dessas aldeias eram defendidas por meio da construção de profundos 'fossos' circulares e paliçadas de madeira que cercavam os assentamentos. Os assentamentos estavam conectados por calçadas e canais que permitiam o transporte durante todo o ano. A imagem é de uma região densamente povoada, preenchida com grandes assentamentos dispersos e bem organizados, que aproveitavam os recursos naturais locais" (Erickson, 2000, p. 03-04. Trad. nossa).[124]

A obsessão pela retidão em longas distâncias e a grande quantidade dessas estruturas sugerem, para o arqueólogo, que elas podem ter desempenhado também uma função ritual, possivelmente ligada à astronomia, a calendários ou a cerimônias específicas (Erickson, 2000). Na década de 1970, Kenneth Lee identificou calçadas com formatos específicos em "ziguezague", alterando sua direção a cada 30 ou 40 metros na região dos Baures, presumivelmente projetadas como armadilhas de pesca. Sobre o chamado "*Complexo Hidráulico Baures*", Erickson escreveu:

> Especulamos que os Baures [...] são descendentes das pessoas que construíram as estruturas de terra encontradas nas ilhas florestadas, áreas úmidas e savanas. Embora algumas dessas estruturas tenham sido usadas durante o período histórico, não se sabe se elas estavam ativamente sendo construídas e mantidas. A maioria dessas estruturas

[124] Original: "[The Baures] villages were large by Amazonian standards and were formally planned, including streets, spacious public plazas, rings of houses, and large central bebederos (men's communal houses). According to the Jesuits, many of these villages were defended through the construction of deep circular 'moats' and wooden palisades that surrounded the settlements. The settlements were connected by causeways and canals that allowed for year-round transportation. The image is of a densely populated region, filled with large, dispersed, and well-organized settlements that made efficient use of local natural resources" (Erickson, 2000, p. 03-04).

> foi provavelmente construída e usada no período pré-hispânico. A perturbação causada pela conquista, despovoamento, reassentamento e missionização durante o período histórico provavelmente levou ao abandono dessas estruturas" (Erickson, 2000, p. 04. Trad. nossa).[125]

A economia dos Baures, conforme o estudo de Swintha Danielsen (2007), era essencialmente agrícola, com o cultivo de mandioca, inhame, banana-da-terra e milho. Além disso, dominavam a fabricação de armas, a construção de embarcações e a pesca, enquanto as mulheres, segundo os estudos de Danielsen (2017) desempenhavam um papel fundamental na tecelagem de roupas e redes, itens indispensáveis no cotidiano. Os jesuítas também registraram a notável habilidade artesanal dos Baure, registrando que eles produziam esculturas, pinturas e tecidos detalhados que eram exportados até mesmo para cidades no Peru. Além disso, há indícios nos documentos jesuíticos de que os Baure possuíam um sistema rudimentar de escrita baseado em símbolos gravados, o um interessante traço cultural (Eguiluz [1696] 2010; Altamirano [1713] 1979; Eder [1791] 1985).

No âmbito social, os Baure eram governados por caciques denominados "*aramas*", que exerciam autoridade sobre as comunidades no período pré-colonial e continuaram atuando dentro da estrutura do cabildo durante as missões jesuíticas. Segundo Denevan (1966), a sucessão ao cargo de arama era restrita aos filhos de mulheres nobres; na ausência de um herdeiro legítimo, supostamente a escolha do novo líder cabia ao conselho de anciãos.[126] Ao ver de Block (1997), mesmo após a introdução do cristianismo pelos jesuítas, muitos aspectos culturais dos Baure foram preservados, como o uso de vestimentas simples feitas de algodão e adornos de colares e aros. Os cronistas jesuítas alegam em seus textos que certas práticas, consideradas "*bárbaras*" pelos missionários (Altamirano [1713] 1979; Eder [1791] 1985) como o infanticídio de gêmeos e o sacrifício de mulheres que abortavam, foram aparentemente abandonadas com a chegada do cristianismo. Não há registro dessas práticas nos manuscritos analisados,

---

[125] Original: "We speculate that the Baures [...] are descendants of the people who built the earthworks found on forested islands, wetlands, and savannas. Although some of these structures were used during the historic period, it is unknown whether they were actively being built and maintained. Most of these structures were likely constructed and used in the pre-Hispanic period. The disruption caused by conquest, depopulation, resettlement, and missionization during the historic period likely led to the abandonment of these structures" (Erickson, 2000, p. 04).

[126] As informações disponíveis sobre essa "*nobreza*" são escassas. No entanto, Eguiluz ([1696] 2010) aponta que os Baures possuíam uma hierarquia rígida, supostamente estruturada em castas, com a família do cacique ocupando o status mais elevado. Ainda assim, os registros consultados oferecem poucos detalhes concretos sobre essa organização social.

apenas breve menções feitas pelos jesuítas para demonstrar o êxito da ação catequético de modo que não sabemos se elas de fato ocorriam.

Em 1708, após um conflito que resultou na morte de um padre, os espanhóis enviaram um exército contra os Baure, o que causou muitas mortes e culminou na fundação da redução Concepción de Baures (Block, 1997). Embora a presença jesuítica tenha transformado significativamente aspectos da vida dos Baure, a devoção religiosa desse povo não representou necessariamente uma assimilação completa ao cristianismo. Alcides D'Orbigny, em 1835, descreveu-os como "*os cristãos mais ardentes*" entre os povos de Moxos. Ele relatou, por exemplo, que, durante a Semana Santa, os Baure se autoflagelavam em praça pública de forma intensa, e o sangue derramado era envolto de cantorias nativas, inclusive com menções aos deuses antigos daquela etnia, o que ao seu ver estava mais associado aos seus costumes pré-coloniais do que à prática cristã em si.

3.2.3. Os Mestiços

A região de Llanos de Moxos nunca foi uma "ilha dentro da Amazônia; pelo contrário, a região sempre esteve inserida em uma ampla rede de mobilidade humana. Havia um intenso fluxo de grupos provenientes do Norte (particularmente da Venezuela e de regiões do Brasil), do Sul (da área do Chaco brasileiro e paraguaio), do Leste (do Brasil) e do Oeste (das encostas dos Andes). Esses encontros interétnicos resultaram em uma série de processos de etnogênese, tanto antes quanto depois da colonização.

De acordo com o antropólogo Miguel Alberto Bartolomé (2006, p. 39), a etnogênese refere-se ao "(...) *dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica.*" Ou seja, trata-se do processo contínuo de formação e transformação de identidades étnicas, no qual as sociedades humanas não apenas se adaptam a novas circunstâncias, mas também atuam ativamente para redefinir a si mesmas. No entanto, Bartolomé (2006) adverte que a etnogênese não se resume a uma "*escolha racional ou individualista*", mas envolve ações coletivas sustentadas pelo grupo.

Nesse sentido, a etnogênese não ocorre de forma isolada, mas está associada a dinâmicas políticas e a momentos de confronto e reorganização social. Seu desenvolvimento está intrinsecamente ligado a eventos históricos, como a chegada dos espanhóis, a secularização dos sistemas coloniais, a formação das repúblicas, bem como

a guerras, epidemias e outros processos de transformação que impactaram as sociedades indígenas ao longo do tempo.

Embora Denevan (1966) não tenha utilizado o termo "etnogênese" – pois o conceito ainda era incipiente na antropologia americana –, seu estudo destacou a grande diversidade étnica presente nos Llanos de Moxos, resultado tanto do encontro entre diferentes nações quanto da fragmentação de grupos antes e durante a invasão espanhola. Em *Aboriginal...,* Denevan (1966) identificou a presença de etnias que ele chamou de "mestiças", as quais habitavam as margens dos rios e as savanas de Moxos, incluindo os Siriono, More, Chacobo, Maropa, Cavina, Chimane, Guarayo e Tapacura.

Essas nações pertenciam a troncos etnolinguísticos distintos. Os Siriono, por exemplo, eram provavelmente de origem Guarani, enquanto os More e os Tapacura, segundo Denevan (1966), falavam a língua Tapacura. Já os Chacobo eram falantes de uma língua Panoan, enquanto os Maropa pertenciam ao tronco Tacanan. Os Chimane constituíam um grupo linguístico isolado na região, e os Guarayo eram descendentes de indígenas Guarani que, supostamente, teriam migrado para os Andes a partir do Paraguai.

As nações More, Chacobo, Maropa e Chimane eram tipicamente associadas a aldeias de floresta tropical, onde praticavam uma agricultura bem desenvolvida. Algumas dessas nações foram posteriormente assentadas em missões religiosas, como os Maropa na missão de Reyes e os Guarayo nas missões franciscanas de Yotau, Ascensión de Guarayos, Urubichá, Yaguarú e San Pablo. Ainda segundo Denevan (1966), a etnia Tapacura provavelmente já estava extinta desde o século XVIII, embora continuasse sendo mencionada em relatos de exploradores e missionários do século XVII. Vejamos como o autor descreve esse cenário:

> Assim, os Llanos de Moxos e áreas adjacentes continham uma grande variedade de tribos que falavam línguas não relacionadas e variavam culturalmente desde os simples caçadores-coletores Siriono até os chefes mais complexos das tribos Moxo, Baure e Cayubaba. Das seis tribos da savana claramente reconhecidas, somente a tribo Moxo, que provavelmente era a maior tribo na época da conquista, foi bem descrita na literatura inicial. Portanto, nos capítulos seguintes, a maioria do material baseado em relatos de primeira mão se refere ao povo Moxo. Uma afirmação positiva sobre quem foi responsável pelas obras de terra e recursos de drenagem da região não é possível no momento presente. Pode ter sido o Moxo, um de seus vizinhos, alguma tribo desconhecida ou várias tribos diferentes. Quaisquer tribos envolvidas devem ter tido uma organização social relativamente bem desenvolvida, assim como os Moxo. A preocupação aqui não é tanto com tribos individuais, mas com como os povos aborígenes dos Llanos de Moxos lidaram com o problema de inundações sazonais, especialmente em relação ao

> assentamento, comunicação e atividades de subsistência. (Denevan, 1966, p. 51. Trad. nossa).[127]

QUADRO 03. GRUPOS ÉTNICOS E SUAS RESPECTIVAS FAMÍLIAS LINGUÍSTICAS DE LLANOS DE MOXOS AO PERÍODO COLONIAL.

Grupo Étnico	**Língua e Família Linguística**
Itonama	Língua Itonama (Língua Isolada da família Mamoré Guaporé)
Cayubaba	Língua Cayubaba (Língua Isolada da família Mamoré Guaporé)
Canisiana	Língua Canichana (Lingua Isolada da família Mamoré Guaporé)
Tacana	Língua Tacana (Família Pano-Tacana)
Movima	Língua Movima (Língua isolada da família Mamoré Guaporé)
***Mojeño*s (Mojo e Baure)**	Língua Moxo (Família Arawak Mamoré-Guaporé)
Chané	Língua Chané (Família Arawak Mamoré-Guaporé)
Sirionó	Língua Sirionó (Família Tupi-Guarani)
Moré	Língua Chapacura (Família Chapakura)
Chacobo	Língua Chacobo (Família Pano-Tacana)
Maropa	Língua Tacana (Família Pano-Tacana)
Cavina (Aroana)	Língua Aroana (Família Pano-Tacana)
Mosetene (Tsimane)	Língua Tsimane (Família Moseten)
Guarayo	Lingua Guarayo (Família Tupi-Guarani)
Tapacura	Língua Tapacura (Família Tapakura)

Fonte: Produção própria (com informações de Denevan, 1966).

[127] Original: "Thus, the Llanos de Mojos and adjacent areas contained a wide Variety of tribes speaking unrelated languages and ranging culturally from the simple hunting and gathering Siriono to the more complex Mojo, Baure, and Cayuvava chiefdoms. Of the six clearly recognized savanna tribes, only the Mojo, which probably was the largest tribe at the time of conquest, was well described in the early literature. Therefore, in the following chapters most of the material based on first-hand accounts concerns the Mojo. A positive statement of who was responsible for the earthworks and the drainage features of the region is not possible at the present time. It may have been the Mojo, one of their neighbors, some unknown tribe, or several different tribes. Whatever tribes were involved, they must have had a relatively well-developed social organization, as did the Mojo. The concern here is not so much with individual tribes, but with how the aboriginal people of the Llanos de Mojos dealt with the problem of seasonal flooding, particularly in relation to settlement, communication, and -subsistence activities (Denevan, 1966, p. 51).

Nordenskiöld destacou no artigo *The Ethnography of South America Seen from Mojos in Bolivia,* publicado em 1924, que os Llanos de Moxos apresentavam povos oriundos de sete grandes famílias linguísticas: Arawak, Guarani, Pano, Chapacura, Caribe, Chiquitana e Tacana, além da presença de oito línguas isoladas. Nordenskiöld (1924) sugeriu que as nações menores de Moxos, as que falavam línguas isoladas, possivelmente pertenciam a ocupações humanas anteriores aos povos de família linguística Arawak e Guarani que ali residiam, mas tal afirmação carece de maiores respaldos científicos. Por outro lado, observou o arqueólogo, a maioria dos grupos de Moxos que ele contatou no século XX demonstrava ter sido influenciada consideravelmente pelos Guarani.

Ao ver de Nordenskiöld (1924), a invasão de grandes grupos Guarani e seu estabelecimento no leste boliviano foi a principal mudança que ocorreu em Moxos após a conquista espanhola, o que teria produzido a formação de novas comunidades indígenas, como os Guarayo, e o desaparecimento de outras. Citando um trabalho do jesuíta Pablo Hernandez, Nordenskiöld sugeriu que os índios Guarani que habitavam as florestas entre o Alto Paraguai e os Andes teriam migrado para Moxos no início do século XIX: "*[...] havia cerca de 4.000 deles e que eles vieram da outra margem do Rio da Prata depois de terem exterminado ou destruído diversas tribos no caminho. Esse êxodo de índios Guarani do Paraguai para essas regiões possivelmente continuou até mesmo durante o século XIX"* (Nordenskiöld, 1924, p. 11. Trad. nossa)[128].

Além dos Guarani, outras nações teriam migrado para o leste boliviano, oriundas de regiões mais distantes. É o caso dos Palmella que não são mencionados em nenhum dos registros coloniais consultados por nós nessa tese. A hipótese de Nordenskiöld é que os Palmela *"*(...) *podem ter chegado ao Rio Guaporé em tempos pós-colombianos como fugitivos da Guiana, assim como muitas outras tribos indígenas, para escapar da agressão dos brancos e talvez para fugir de doenças*" (Nordenskiöld, 1924, p. 59. Trad. nossa).[129]

[128] Original: "[…] There were about 4,000 of them, and they came from the other side of the Río de la Plata after exterminating or destroying several tribes along the way. This exodus of Guarani Indians from Paraguay to these regions likely continued even into the 19th century." (Nordenskiöld, 1924, p. 11)

[129] Tradução: [...] may have arrived at the Guaporé River in post-Columbian times as fugitives from Guyana, like many other indigenous tribes, to escape white aggression and possibly to flee from diseases" (Nordenskiöld, 1924, p. 59).

3.3. O MITO DE PAITITI E A INDIGENIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO EUROPEU

É significativo observar que o leste da Bolívia despertou um interesse notável da arqueologia europeia desde o século passado. Por outro lado, os habitantes dessa região foram comumente tratados como objetos de segunda ordem. Nesse quadro paradoxal, a famosa lenda intitulada "*Paititi*" foi frequentemente associada aos incas (Nordenskiöld, 1917; Métraux, 1942; Gandía, 1946; Polentini Wester, 1979) como se fosse um tema exclusivo das terras altas andinas, usualmente ignorando-se a agência dos povos indígenas da região amazônica.[130] Em outras palavras, as nações do leste boliviano, caracterizadas como "*tribais*" no século XX pela arqueologia americana, raramente foram relacionadas como protagonistas do Paititi: retratados como meros arautos da notícia rica, essas nações eram, aparentemente, pouco complexas para serem protagonistas de uma terra "*próspera*".

O objetivo dessa seção, portanto, é reinterpretar o Paititi com o propósito de empreendermos um olhar sobre o protagonismo das nações de Moxos presente nos diferentes desdobramentos dessa lenda. Temática atraente para um número considerável de pesquisadores desde o século XX, a busca por explicar no que consistia o Paititi, também chamado de "*El Dorado*", "*Gran Moxo*" ou "*El Candire*", logrou muitas hipóteses, três suficientemente interessantes ao nosso estudo: a primeira, presente na tese de Vera Tyuleneva (2018), e as duas outras localizadas no livro organizado por Vera Tyuleneva e Isabele Combés (2012): *Paititi. Ensaios e documentos*.

Para a arqueóloga Vera Tyuleneva (2018), Paititi existiu, *factum est*, como uma paisagem relacionada ao território da nação Cayubaba e à Lagoa Rogoaguado, ao norte dos Llanos de Moxos. Isabele Combés (2012), ao seu turno, argumentou que Paititi era

---

[130] Eduardo Neves (2006) destaca que o imaginário hegemônico sobre a Amazônia é um construto intelectual de longa data, que remonta a colonização europeia da América, perpassa os projetos políticos republicanos sul-americanos, é norteado pelas demandas heurísticas do Norte-ocidental e alcança as vaidades acadêmicas da própria comunidade arqueológica Cf. NEVES, Eduardo Góes. Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.) Na tese do anti-paraíso, os grupos humanos que se estabeleceram nas "terras baixas" da América tiveram que se adaptar ao ambiente hostil: agriculturas de coivara de baixo adensamento, casas de palafita e uma consequente cultura ceramista pouco sofisticada. Em casos mais extremos, nas regiões aluviais onde a agricultura era praticamente impossível, a população, geralmente pequena, teria sido restrita a caça e a coleta (MEGGERS, 1954; 1987). Consequentemente, tal narrativa estratificou as sociedades humanas da América entre aquelas que foram condenadas pela Terra, os povos ao leste dos Andes chamados de "Tribos da Floresta Tropical", e aquelas que prevaleceram através do progresso técnico, as ditas sociedades estatais (STEWARD & FARON, 1959; LOWIE, 1948). Cf. MEGGERS, Betty J. **Amazônia: a Ilusão de um Paraíso.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.

uma busca originalmente de povos Guarani, sobretudo dos Chiriguano, constituindo uma narrativa mítica antisuyana, *com* certos elementos neoandinos, que foi transmitida por guias indígenas aos espanhóis que cruzaram as *tierras adentro* em direção a Moxos.

Outra hipótese, bastante distinta das apresentadas anteriormente, defendida pela arqueóloga Laura Laurencich-Minelli (2011), abordou Paititi nos termos de um projeto subversivo de jesuítas que aportaram na América do Sul no início do século XVI. A hipótese de Minelli se baseou em um estranho documento intitulado *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo,* atribuído ao jesuíta chamado Blas Valera, que foi dado como morto na historiografia oficial, mas que, em verdade, foi exilado da Espanha por suas ideias transgressoras. Nessa obra de Valera, Paititi surgiu como uma espécie de conspiração de certos jesuítas que ambicionavam por criar uma "monarquia mestiça" na América colonial, onde haveria um possível equilíbrio entre o mundo andino e amazônico com ditames indígenas e cristãos.

Em geral, as análises destacadas nesse artigo possibilitam inferir a profunda indigenização do imaginário europeu ao demonstrar que elementos indígenas da narrativa Paititi foram profundamente incorporados no pensamento dos colonos e religiosos que estiveram em Moxos. A abordagem objetiva, portanto, desvelar o intricado e complexo jogo de intercâmbios culturais entre as nações amazônicas e os invasores europeus, destacando a agência das nações indígenas de Moxos, bem como a fluidez das relações interétnicas que se desdobraram no processo de colonização da referida espacialidade.

3.2.1. Paititi: A passagem de uma Geografia Mítica para uma paisagem real

Conforme Albert Meyers (2005), havia no mundo ocidental pós-renascentista um terreno fértil para a proliferação de incansáveis utopias relacionadas a busca de uma "*tierra rica"*. Segundo Meyers (2005), no horizonte epistemológico dos colonizadores, a ideia de terra rica combinava os seguintes elementos: a presença de metalurgia e de solos férteis, abundância de recursos minerais como ouro e prata, adensamento populacional, sedentarismo, centralização de poder, uso de vestes pelos habitantes (de preferência, roupas de algodão), dentre outros. Evidentemente, tais elementos atendiam aos apelos europeus, daquilo que eles imaginavam ser uma sociedade sofisticada (Meyers, 2005).

Johnni Langer (1999) denota que a busca pelo *El Dorado* na América teve matrizes europeias que podem ser rastreadas desde a Alta Renascença, período em que os europeus se voltaram a uma tentativa eclética de harmonização da antiguidade grega com

as ingerências da civilização ocidental cristã do século XVI. Nesse quadro semântico, diferentes mitos da civilização greco-romana, como as epopeias de Jasão e de Odisseu, foram reinterpretados sob a luz do cristianismo como motivações divinas que engrandeciam o homem europeu, sobretudo no que tangia aos movimentos de "descoberta" e de colonização de territórios além-mar. Para Langer (1999), portanto, o *El Dorado* era uma nova roupagem do Velocino de Ouro, e a América, no entusiasmo europeu, se converteu em uma terra virgem e misteriosa, análoga aos reinos presentes nos poemas épicos.

A afirmativa do historiador é corroborada com os registros geográficos deixados por conquistadores como Cristóvão Colombo e Martin Behaim. Fernando Ainsa (1986) comenta que esses navegadores foram largamente influenciados pelos versos da tragédia *Medéia*, de Sêneca, como se o filósofo estoico do 4 a. C. houvesse feito uma profecia sobre a chegada ao Novo Mundo. Para Ainsa (1986), os elementos greco-romanos, misturados ao imaginário católico, criaram aquilo que Jacques Le Goff chamou de "*Longa Idade Média*", a noção de que o Renascimento não foi uma ruptura com o período medieval, mas foi seu prolongamento, com os valores medievais sendo repaginados por superstições mais refinadas, porém não menos fantasiosas.

A ideia de uma cidade mítica, porém, não foi inventada com a chegada dos europeus à América. Segundo as arqueólogas Isabele Combés (2012) e Vera Tyuleneva (2018), a narrativa do Paititi existia muito antes dos europeus, arrojada em uma longa e entrelaçada tradição de mitologias de grupos andinos, amazônicos e chaquenhos. A lenda sobre uma cidade mítica foi chamada entre os Andes e a Amazônia de modo variado: "*El Candire", "Gran Moxos", "Tierra Sin Mal"*, dentre outros etnônimos, os quais envolviam elementos comuns como a existência de uma terra próspera com habitantes fisicamente robustos, livre de maldades e abundante em minério, sobretudo ouro e prata.

A partir da complexa fusão de horizontes dos invasores europeus com as nações nativas, tais mitologias foram levadas as últimas consequências e se tornaram uma *obssessio mentis* entre soldados, comerciantes e religiosos europeus e/ou *criollos*. Isso é evidenciado na longa lista de expedicionários que buscaram o Paititi entre os séculos XVI e XVII, fosse nos pântanos do Chaco ou nas densas florestas amazônicas. Essas expedições, as quais lograram a morte de muitos participantes, partiram de diferentes frentes, algumas de Lima, outras de Cusco. Porém as mais renomadas, segundo Meyers (2005), começaram a ocorrer na década de 1660, a partir da província de Santa Cruz de la Sierra, importante cidade do leste da Bolívia. Entre os anos de 1553 e 1759, o *Tribunal*

do Consejo de Indias recebeu mais de 30 visitas de colonos que desejavam desbravar as terras amazônicas do Novo Mundo em busca de uma cidade mítica chamada Paititi (Tyuleneva, 2018).

É importante sublinhar que na historiografia mundial, até a década de 1970, o Paititi foi caracterizado como "a cidade perdida dos incas", cuja paisagem mítica estava reservada, com algumas variações, à região do Alto Peru, sobretudo entre as zonas rurais de Cuzco e dos famosos caminhos incas de Alto Madre de Dios e Paucartambo (Denevan, 1966, Polentini Wester, 1979). Para o historiador Juan Carlos Polenttini Wester (1979), Paititi teria sido o último refúgio dos incas. A ideia geral subjacente era que os incas, dominados pelos espanhóis, teriam fugido para os confins do Tawantisuyu e se refugiado na selva peruana, fundando ali uma cidade que eles chamaram de Paititi. Porém, "(...) *fora de seu habitat natural, que eram as alturas, aos poucos [os incas] foram desaparecendo derrotados pelo clima rigoroso da selva, deixando apenas a cidade coberta pela vegetação*" (Polentini Wester, 1979, p. 71. Trad. nossa).

No entanto, na apreciação de Vera Tyuleneva (2018) os registros coloniais testemunham que, se existiu como uma paisagem geográfica real, tal paisagem estava associada à Amazônia boliviana e não ao Peru. Além disso, Paititi não teria sido propriamente uma cidade sofisticada como supostamente havia nos Andes, tampouco uma cidade de ouro. Em verdade, observou a pesquisadora, variadas fontes séculos XVI e XVII, tais como relatos de viajantes e registros de missionários que atuaram em Llanos de Moxos, associaram o nome Paititi à um topônimo da paisagem e, em determinadas vezes, à uma chefatura amazônica: "Às vezes, é utilizada como um gentílico. Os contextos da palavra não possuem a aura mítica do "além"; pelo contrário, buscam ser convincentes e específicos quanto à existência e localização da terra desejada. (Tyuleneva, 2018, p. 39. Trad. nossa).[131]

Por conseguinte, a hipótese apresentada por Tyuleneva (2018) foi a de que o nome Paititi, no final do período pré-hispânico, estava associado a uma aldeia próspera e populosa da Amazônia boliviana no auge da cultura hidráulica de Moxos, cuja fama supostamente chegou aos Andes e despertou o interesse dos Incas. Os incas, motivados em conhecer as tecnologias desenvolvidas em Moxos (diques, canais, plataformas de terras, pirâmides etc.), teriam enviado uma ou várias expedições militares na direção leste

[131] Original: "A veces se utiliza como un gentilicio. Los contextos de la palabra carecen de la aureola mítica del "más allá", por el contrario, buscan ser convincentes y específicos en cuanto a la existencia y ubicación de la tierra anhelada. (Tyuleneva, 2018, p. 39).

de seu império, o Antisuyo. O boato, posteriormente captado pelos espanhóis que adentraram o Chacho e a Amazônia no século XVI, supostamente tomou a forma de "*notícia rica*", gerando a febre da busca por uma cidade de ouro chamada Paititi por mais de dois séculos (Tyuleneva, 2018).

Para a arqueóloga, portanto, Paititi estava geolocalizado na parte norte dos Llanos de Moxos, na província de Yacuma, que faz fronteira com o estado brasileiro do Acre. De fato, a região norte de Moxos possui numerosas evidências arqueológicas de agricultura intensiva com uso de *camellones*, bem como a presença de terraplenagens e lagos tectônicos (Betencourt, 2016). Nesse sentido, Tyuleneva (2018) concluiu que o Paititi estava relacionado objetivamente com o território do Lago Rogoaguado, povoado pela etnia Cayubaba, cujos descendentes ainda hoje por lá permanecem.

3.3.1.1. Paititi e o ideário nativo: uma chefatura entre os Cayubaba e um gentílico do Lago Rogoaguado

No rastro dos estudos conduzidos por Vera Tyuleneva (2018), podemos afirmar que há pelo menos quatro fontes jesuítas muito importantes que relacionam a nação Cayubaba à narrativa do Paititi. As duas primeiras se referem à duas cartas do jesuíta Pe. Agustin Zapata, redigidas respectivamente em 1696 e em 1697, nas quais o missionário abordou seus encontros com um cacique de nome ou cargo homônimo. É preciso destacar que o registro completo da carta de 1696 (bem como de outras produzidas pelo missionário), se perdeu em um incêndio na Biblioteca de Lima (Tyuleneva, 2018). No entanto, o provincial jesuíta Diego de Eguiluz ([1696] 2010) resumiu e parafraseou certos trechos das missivas de Zapata e, assim, portanto, temos um acesso parcial e secundário ao conteúdo do primeiro encontro de um jesuíta com o chefe *Paititi*.

Pe. Eguiluz ([1696] 2010) redige em sua *História de las misiones de Moxos* que por volta de 1693, Zapata teria sido informado pela nação Canichana acerca de uma etnia "inimiga mortal" chamada Cayubaba que habitava "mais abaixo do mesmo rio". Nessa feita, o missionário teria ido visitar os Cayubaba e se encontrara com um cacique venerável chamado Paititi: "*O cacique principal desses sete povos era um velho venerável, com uma barba grisalha e muito longa, chamado Paititi, a quem o Padre Agustin presenteou em particular*" (Eguiluz [1696] 2010, p. 33. Trad. nossa).[132]

[132] Original: "El cacique principal de estos siete pueblos, era un viejo venerable, con una barba cana y muy larga, llamado Paititi, á quien en particular regaló el Padre Agustin" (Eguiluz [1696] 2010, p. 33).

Em sua tese, Vera Tyuleneva (2018) destacou que teve acesso a um manuscrito de Agustin Zapata, datado em 1698, na qual o missionário teria qualificado o Chefe *Paititi* como um grande feiticeiro. "*Em uma de suas cartas, Zapata o qualificou como 'grande feiticeiro'. Ao que parece, ele era um 'sacerdote principal' cuja autoridade excedia os limites de uma única população e se estendia a várias 'parcialidades'*" (Tyuleneva, 2018, p. 133. Trad. nossa).[133] Acerca do conteúdo da carta de Zapata, registrada no ano de 1697, temos acesso ao fragmento transcrito por Victor M. Martua (1906):

> Sobre a grande população que V. R. me disse, onde está o índio chamado Paititi, digo que a visitei em três anos seguidos; está em lugares diversos dos nossos, de melhor qualidade, onde se vê e o terreno é pedregoso, e para melhor, bebem água de poço, e eu a bebi muito fresca e fina; a três léguas de distância por terra, há cinco grandes populações, sendo a maior onde está o dito Paititi, e me parece que haveria até quatro ou cinco mil almas nesses cinco povos, com mais organização e limpeza, sem comparação, com os que vimos até agora; deram-me notícias de muitas populações próximas, que não pude ver, pois ia de canoa e tudo o mais é muito alto, cheio de colinas. [...] Eu, no tempo das chuvas, quando a canoa vai duas vezes mais rápido, estive oito dias rio abaixo, onde está a população de Paititi, e durante todo esse tempo não há nenhum rio que entre neste, exceto pequenos riachos. Além disso, estive com uns índios que vivem a quatro dias de canoa rio abaixo, que me disseram que mais abaixo de seus povos entra um grande rio neste, que vem do Oriente (Zapata [1697] 1906, p. 25-26. Trad. nossa).[134]

Curiosamente, a correspondência de Zapata atinge dois alvos de uma só vez: por um lado, parece sugerir que Paititi era uma pessoa, já que o missionário registra: “é onde está o dito Paititi”. Por outro, a carta também indica que o padre teria visitado uma região com o mesmo nome, mencionando que esteve “e andou oito dias rio abaixo, onde está a população do Paititi”. Sobre o Paititi como indivíduo, no entanto, Zapata pouco detalha,

---

[133] Original: En una de sus cartas, Zapata lo calificó como "gran hechicero”. Al parecer, él era un "sacerdote principal" cuya autoridad excedía los límites de una sola población y se extendía a varias "parcialidades"” (Tyuleneva, 2018, p. 133).

[134] Original: “Acerca de la población grande que V. R. me dice, donde está el indio llamado Paititi, digo que la he visitado en tres anos seguidos; está en parages es p (hay un blanco), diversos de estos nuestros, de mejor temple, donde se ve (hay un blanco) y el terruno es cascajoso, y por mejor beben agua de pozo, y la bebí yo muy fres//ca y delgada; en tres leguas de distancia por tierra están cinco poblaciones grandes, y la mayor es donde está el dicho Paititi, y me parece habría hasta cuatro ó cinco mil almas en esos cinco pueblos, con más modo y aseo, sin comparación, que estos todos que hemos visto; diéronme noticias de muchas poblaciones cercanas, que no pude ver, porque iva en canoa y ya todo lo demás es muy alto de lomerías. […] Yo, en tiempo de aguas, que anda la canoa dos veces más, e andado ocho días rrío abajo donde está la población del Paititi, y en todo este tiempo no hay rrío ninguno que entre en éste, sino rriesitos pequenos. De más á más he estado con unos indios que viven cuatro días de camino rrío abajo, que me dicen que más abajo de sus pueblos entra un gran rrío en éste, el cual viene del Oriente” (Zapata [1697] 1906, p. 25-26).

mencionando apenas que o encontrou por três anos. Já em relação ao lugar, o jesuíta destaca que se tratava de uma área geograficamente distinta daquela de onde viera, afirmando que "está em lugares diversos dos nossos". Ele a descreve como de "melhor qualidade", sugerindo que o clima e a paisagem eram mais agradáveis em comparação aos lugares que Zapata conhecera em Moxos. Além disso, observou que o terreno era pedregoso e que a população local consumia água de poços, descrita como fresca e pura. Mais adiante, Zapata menciona que, a uma distância de três léguas por terra (aproximadamente 15 quilômetros), existiam cinco grandes povoações dessa mesma nação, sendo a maior delas onde supostamente residia o chefe Paititi. O missionário também relata ter recebido informações sobre muitas outras povoações nas proximidades, mas que não pôde visitar devido às dificuldades do trajeto por canoa e aos obstáculos impostos pelas colinas e montanhas (Zapata [1697] 1906, p. 25-26).

A fim de verificar a pertinência das informações fornecidas por Pe. Zapata, Vera Tyuleneva (2018) esteve em campo observando a paisagem e buscando comparar os elementos descritos com a região da província de Yacuma, mais precisamente da cidade de Exaltación, onde atualmente residem os remanescentes Cayubaba. Por outro lado, é preciso observar que os Cayubaba não vivem somente em Exaltación, mas estão, conforme o antropólogo Alvaro Diez Astete (2011), em outras comunidades menores nos arredores de o extremo norte de Yacuma: Las Peñas, Carnaval, Bocorondo, Trompillo, Ginebra, Coquinal, San Carlos, Puerto Santiago, Maravilla, Cooperativa, Peñitas de Nazareth, Piraquinal, El Triunfo, Las Abras, Puerto Yata, Villa Lourdes, Puerto San Martín, Nueva Esperanza, Libertad del Carmen, Campo Ana María e Bienvenido.

Ao comparar as descrições dos jesuítas sobre a região dos Cayubaba com os aspectos geofísicos de Exaltación, Vera Tyuleneva (2018) considerou que as informações eram razoavelmente correspondentes:

> Segundo o mencionado por Zapata, na região correspondente ao território Cayubaba (...) o terreno é realmente pedregoso, sendo que a cascalho de cor avermelhada é o resultado da laterização dos sedimentos próximos à superfície do solo, causada por altas temperaturas. A pureza e o bom sabor da água dos poços, em comparação com a água em Trinidad e seus arredores, são conhecidos e foram comprovados na prática durante a temporada de campo de 2005 (Tyuleneva, 2018, p. 134-135. Trad. nossa).[135]

[135] Original: “Según lo mencionado por Zapata, en la región correspondiente al territorio Cayubaba (…) el terreno es realmente pedregoso, siendo que la gravilla de color rojizo es el resultado de la laterización de los sedimentos cercanos a la superficie del suelo, causada por altas temperaturas. La pureza y el buen sabor

Apesar dos acertos, Tyuleneva (2018) destacou que há um contrassenso enigmático nas correspondências de Pe. Agustin Zapata: a suposta presença de "*altas lomerias*", isto é, de montanhas altas. Como denota a pesquisadora, a terras dos Cayubaba são, invariavelmente, planas, sem elevações consideráveis. Existe, segundo ela, apenas um único acidente geográfico nessas regiões que mereceria o nome de "cerro", o qual é inclusive chamado de "El Cerro" pelos moradores locais:

> Trata-se de uma solitária formação rochosa do escudo pré-cambriano brasileiro, localizada ao norte da confluência dos rios Omi e Iruyáñez, com aproximadamente 10 hectares de superfície e apenas 40 metros de altura, um destacado marco nessas condições. "El Cerro" é visível de longe e é um lugar muito famoso na região, além de ser objeto de lendas locais (Tyuleneva, 2018, p. 137. Trad. nossa).[136]

Ao ver de Tyuleneva, porém, El Cerro não era tão alta nem tão extensa para que fosse considerada um empecilho ao jesuíta que alegou não ver as outras aldeias Cayubaba por causa das montanhas daquela região. Seriam as montanhas avistadas por Zapata no território dos Cayubaba montículos artificiais que desapareceram no decorrer do processo colonial?

Para pensarmos essa questão, é interessante mencionarmos uma reportagem do jornal boliviano *Opinion* de outubro de 2022, a qual destacou alguns elementos interessantes sobre o referido território. A reportagem de autoria de Ivette Sierra relatou que um grupo de pesquisadores do instituto *Wildlife Conservation Society* havia realizado uma extensa pesquisa de campo sobre os grandes lagos tectônicos de Exaltación e, destarte, haviam encontrado evidências da presença de *camellones* e montanhas altas nessa paisagem. Vejamos um trecho da reportagem:

> Na apresentação do livro, Roddy Chávez Atotay, presidente da Subcentral Indígena Cayubaba, comentou que esta expedição "abriu a mente" deles e gerou expectativa quanto ao valor do território, à importância de cuidar da natureza, do patrimônio arqueológico e de potencializar o desenvolvimento turístico. O estudo arqueológico foi uma solicitação das populações indígenas da região. Nos permitiram entrar para estudar a biodiversidade, mas fizeram um pedido especial para que também fossem investigados os locais arqueológicos", lembra

---

del agua de los pozos, en comparación con el agua en Trinidad y sus alrededores, son conocidos y fueron comprobados en la práctica durante la temporada de campo de 2005 (Tyuleneva, 2018, p. 134-135).

[136] Original: "Se trata de una solitaria formación rocosa del escudo precámbrico brasileño, ubicada al norte de la confluencia de los ríos Omi e Iruyáñez, con aproximadamente 10 hectáreas de superficie y apenas 40 metros de altura, un destacado hito en estas condiciones. "El Cerro" es visible desde lejos y es un lugar muy famoso en la región, además de ser objeto de leyendas locales" (Tyuleneva, 2018, p. 137).

> Rivero. "Particularmente, fiquei muito emocionada quando encontramos os camellones (plataformas elevadas), pois, embora não fosse para realizar os estudos arqueológicos, o simples fato de estar ali, de saber que existiu uma cultura anterior, me emocionou" (Sierra, Opinion, outubro de 2022. Trad. nossa).[137]

É certo que a localização exata dos Cayubaba no momento de seu primeiro contato com os jesuítas, antes de serem reduzidos às margens do Rio Mamoré, não é conhecida com precisão. No entanto, podemos conjecturar que, na época do Pe. Zapata, havia diversas formações de cume naquela paisagem, montanhosas aos olhos dos jesuítas, embora artificiais.

Quanto aos outros dois registros que associam os Cayubaba ao Paititi, podem ser considerados secundários, pois abordam a provável relação com base em cronologias posteriores, fundamentadas em documentação histórica anterior e não em contatos etnográficos diretos. Esses registros referem-se à carta do Padre Julián Bovo de Revello, *Sobre el Paititi y los Cayubaba*, de 1848, e ao comentário do franciscano Nicolás Armentia, *Sobre el Paititi*, de 1905.

Em um artigo sobre o povo amazônico Ashanika, o historiador Oscar Espinosa (2016) destacou que o franciscano Julián Bovo de Revello foi um dos maiores entusiastas da Amazônia Peruana e um fervoroso defensor da existência do Paititi. Não por acaso, Revello publicou, em 1848, uma obra curiosa intitulada *Brilhante porvenir del Cuzco*, na qual defendia que a Amazônia deveria ser cuidadosamente preservada, pois seus "grandiosos recursos" garantiriam um futuro "brilhante" para as nações de Cuzco, conforme sugere o próprio título. Nesta obra, o franciscano compilou diversos documentos sobre o tema do Paititi. No entanto, conforme Vera Tyuleneva (2018), a organização do trabalho é questionável e suas referências nem sempre são devidamente citadas. Vejamos um trecho dessa obra:

> O antigo missionário dos Mojos, Padre Diego de Eguiluz, na relação da Missão Apostólica dos Mojos de 1696, falando da nação Cayubaba,

---

[137] Original: "En la presentación del libro, Roddy Chávez Atotay, presidente de la Subcentral Indígena Cayubaba, comentó que esta expedición les "ha abierto la mente" y ha generado expectativa por el valor del territorio, la importancia de cuidar la naturaleza, el patrimonio arqueológico y potenciar un desarrollo turístico.
El estudio arqueológico fue una solicitud de las poblaciones indígenas de la zona. Nos permitieron ingresar a estudiar la biodiversidad, pero hicieron un pedido especial para que también se investigaran los lugares arqueológicos", recuerda Rivero. "Particularmente me sentí muy emocionada cuando encontramos los camellones (plataformas elevadas), pues aunque no iba para hacer los estudios arqueológicos, el simple hecho de estar ahí, de saber que hubo una cultura anterior, me llenó de emoción (Sierra, *Opinion*, outubro de 2022).

> coloca em suas terras o grande Paytiti. Esta nação, antes de ser reduzida ao Cristianismo e trasladada para a Missão da Exaltação, às margens superiores ocidentais do rio Mamoré, habitava as margens setentrionais do Beni, um pouco acima da sua confluência com o Mamoré e o Itenes ou Guaporé, formando o caudaloso rio da Madeira. Essa situação corresponde precisamente a tudo o que expus até agora, e ao que exporei adiante sobre outras entradas de conquistadores e missionários, para que o Paytiti ou terra dos Musus, esteja entre o Purus ou Amaru-mayu, e o Beni já incorporado com o Mamoré. Se devemos acreditar nos materiais de que se valeu o Sr. Brué, para construir seu grande Mapa da América Meridional, isso também corrobora minha opinião, o território onde ele coloca os índios Cayubabas, ao norte da grande lagoa dos Cayubabas, situada sob o grau 10 de latitude austral. Portanto, ainda não se deve considerar como ficção, e sim verdadeira, a existência do império do Grande Paytiti…" (Bovo de Revello [1848] 2018, p. 360. Trad. nossa).[138]

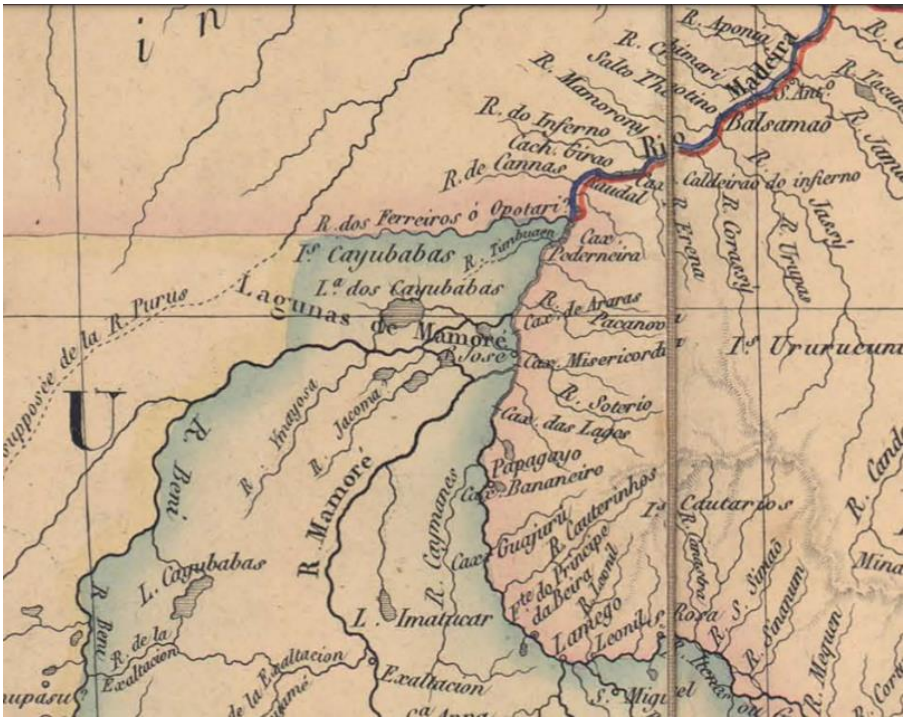
Em seu comentário, o franciscano mencionou o livro de Pe. Diego de Eguiluz, qual faz referência ao Paititi nas terras da nação Cayubaba. Bovo de Revello defendeu que a localização mencionada por Eguiluz ([1696] 2010) correspondia com outras explorações de conquistadores e missionários, que situavam o Paititi ou "terra dos Musus" entre o rio Amaru-mayu (Rio Amazonas) e o Rio Beni, já incorporado com o Mamoré. Revello argumentou, ainda, que o famoso mapa do viajante Adrien Hubert Brué, o *Nouvelle carte de l'Amérique méridionale et des Iles qui en dependent,* utilizado para construir o grande Mapa da América Meridional, corroborava com sua opinião, pois Brué colocou o território dos índios Cayubaba ao norte de uma grande lagoa "localizada sob o grau 10 de latitude austral", entre o Amazonas e o Beni.

De fato, como podemos visualizar no *zoom* a seguir, Brué destacou a região dos Cayubaba acima de uma grande lagoa. No entanto, é preciso mencionarmos que o mapa de Brué é repleto de erros cartográficos. A esse respeito, Alcide D'Orbigny escreveu uma nota em seu *Viaje a la America Meridional: "En el mapa de Brué, publicado en 1825, se han cometido dos errores muy graves*" (D'Orbigny [1933], 2002, p. 1364).

---

[138]Original: "El antiguo misionero de los Mojos Padre Diego de Eguiluz en la relacion de la Mision Apostolica de los Mojos de 1696, hablando de la nacion Cayubaba, coloca en sus tierras el gran Paytiti. Esta nación antes de ser reducida al Cristianismo, y trasladada a la Misión de la Exaltacion, sobre la orilla superior occidental del rio Mamoré, habitaba las riberas septentrionales del Beni, algo mas arriba le su confluencia con el Mamoré y el Itenes ò Guaporé, al formar el caudaloso rio de la Madera. Esta situacion corresponde precisamente con todo lo que he espuesto hasta ahora, y con lo que espondré adelante de otras entradas de conquistadores y misioneros, á que el Paytiti o tierra de los Musus, yace entre el Purus ò Amaru-mayu, y el Beni ya incorporado con el Mamoré. Si debemos creer en los materiales de que se ha valido Mr. Brué, para construir su gran Mapa de la América Meridional, viene tambien a corroborar mi opinion, el territorio en que éste hace habitar a los indios Cayubabas, puesto al Norte de la gran laguna dos Cayubabas, colocada bajo el gr. 10 de latit. austral. Por tanto, aun no se debe tener por ficcion, y ser falsa la existencia del imperio del Gran Paytiti (…) (Bovo de Revello [1848] 2018, p. 360).

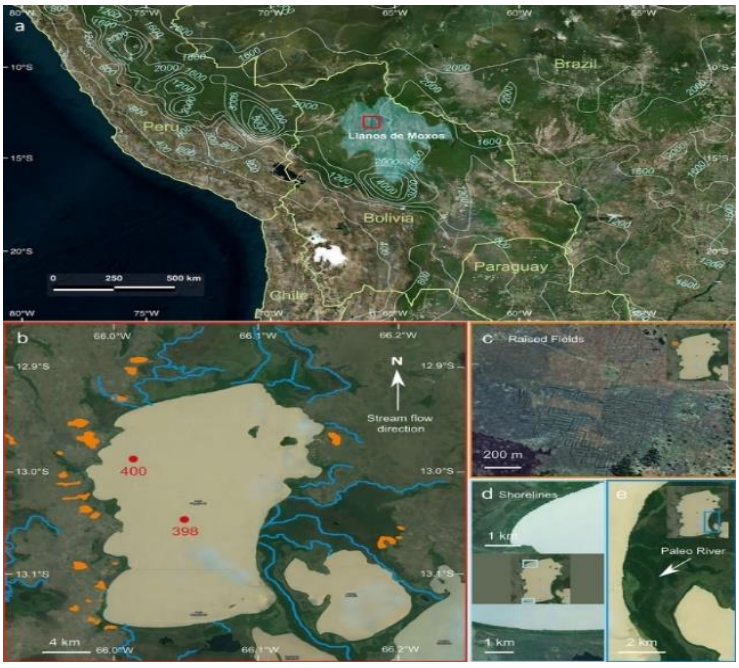
FIGURA 07. *NOUVELLE CARTE DE L'AMÉRIQUE MÉRIDIONALE ET DES ILES QUI EN DÉPENDENT* [*zoom* de material cartográfico].



Fonte: Biblioteca Nacional Digital.

De todo modo, o referido lago, ao ver de Tyuleneva (2018), chamado de Lagoa Paititi em algumas fontes, corresponde ao que atualmente se chama de grande Lagoa Rogoaguado, na figura a seguir destacada.

FIGURA 08. LOCALIZAÇÃO DA LAGOA ROGOAGUADO (BOLÍVIA).



Fonte: Google

Com base nessas considerações, o franciscano Bovo de Revello (1848) chegou à conclusão de que a existência do Império do Grande Paititi não deveria ser tratada como uma mera ficção. No entanto, ele também compartilhou a opinião de que a busca por Paititi não deveria ser realizada de forma exagerada, como algumas pessoas faziam ao atribuir-lhe uma grandiosidade comparável aos impérios dos Medos, Persas e Romanos. Segundo Bovo de Revello (1848), era plausível que o império realmente existisse, sendo governado por um grande líder tribal ou capitão, com suas próprias leis, costumes, práticas religiosas, artes e outras tradições. Ele acreditava que esses elementos poderiam ter sido influenciados pelos Incas, que supostamente teriam estabelecido uma presença na região após uma expedição pelo rio Amazonas.

Já o comentário do franciscano Nicolás Armentia, escrito em 1906, apresenta uma opinião mais comedida sobre o assunto, baseando-se novamente nos escritos dos jesuítas, além de outras fontes. Tyuleneva (2018) destaca que a originalidade de Armentia foi associar diretamente Paititi com o lago Rogoaguado, mencionando-o não como Lagoa dos Cayubaba, mas pelo seu nome atual, Rogoaguado.

> Não se pode, portanto, considerar Bohórquez, Gil Negrete, Saavedra nem Salazar como inventores desta que eu não sei se chamar de fábula ou história. Não me atrevo a chamá-la de fábula, pois houve // um Capitão dos Cayuvabas, com este nome, e é sabido que os Cayuvabas residiam ao redor e nas imediações do lago Rogoaguado, ou Rojoaguado, onde no ano de 1843, o senhor Agustín Palacios descobriu vestígios claros das trincheiras que tinham para se defender dos outros bárbaros (…) Com isso, acreditamos que fica esclarecido o que é verdadeiro e o que é fabuloso nas histórias e relações do grande Paititi (Armentia [1906] 2018, p. 360. Trad. nossa).[139]

Armentia ([1906] 2018) inicia seu comentário com uma postura cética, questionando se deveríamos considerar o Paititi como "*uma fábula*" ou "*uma história*". No entanto, ele se absteve de rotulá-lo como fábula, pois havia registros suficientes sobre um provável líder ou capitão dos Cayubaba com esse nome. Ele também destacou que os Cayubaba eram conhecidos por residirem nas proximidades do lago Rogoaguado. Esta

[139] No se puede pues considerar á Bohórquez, Gil Negrete, Saavedra ni Salazar como inventores de esta que yo no se si llamar fábula ó historia. No me atrevo á llamarla fábula, por cuanto hubo // un Capitán de los Cayuvabas, de este nombre y sabido es que los Cayuvabas, residían al rededor y en las inmediaciones del lago Rogoaguado, ó Rojoaguado, donde en el año 1843 descubrió don Agustín Palacios vestigios claros de las trincheras que tenían para defenderse de los demás bárbaros (…) Con esto creemos queda aclarado lo que hay de verdadero y lo que hay de fabuloso en las historias y relaciones del gran Paititi (Armentia [1906] 2018, p. 360).

informação, ao nosso ver, é relevante, pois, como apontado por Tyuleneva (2018), poucas fontes associaram de maneira objetiva a "Lagoa dos Cayubaba" com a "Lagoa Rogoaguado", embora essa relação seja praticamente evidente nos dias de hoje.

Por outro lado, o registro de Armentia ([1906] 2018) permite inferir que o franciscano relutou em tratar o Paititi como uma "*história*", pois acreditava que a narrativa estava rodeada de fantasias que obscureciam sua veracidade. Não obstante, ele sugeriu que a base real dessa história, se existisse, estava ligada a uma paisagem física amazônica. Nesse sentido, Armentia sugeriu que o Paititi corresponderia à região dos Cayubaba, e que o rio Paititi seria, na verdade, o rio Beni (*Diabeni*). Ele ainda sugeriu que as missões de Paititi seriam as missões de Moxos, separadas das missões de Apolobamba pelo rio Beni. Por fim, afirmou que, em sua opinião, o território do Paititi formaria o triângulo entre os rios Beni, Mamoré e Yacuma (Armentia [1906] 2018).

Em nossa avaliação, os dados arqueológicos recentes que confirmam a existência de um urbanismo de baixa densidade em várias regiões da Amazônia sustentam a tese de Vera Tyuleneva (2018), que postula que o Paititi se referia a uma paisagem real, especificamente ao território dos Cayubaba e ao Lago Rogoaguado, ao norte de Yacuma, na Bolívia. Como vimos no segundo capítulo, os estudos extensivos realizados por Erland Nordenskiöld (2022 [1913]; 1917), William Denevan (1966), Horácio Calandra & Suzana Salceda (2004), Carla Jaimes Betancourt (2016) e Heiko Prümers et al. (2022) indicam que o norte da região amazônica, especialmente os Llanos de Moxos, apresenta complexos arqueológicos significativos, como o sítio de El Cerro, nas proximidades do território dos Cayubaba. No entanto, é importante observar que a abordagem da arqueóloga se concentrou mais na interpretação das fontes escritas do que nos dados materiais.

Nesse contexto, é relevante ponderar que, embora o jesuíta Pe. Agustin Zapata possa ter, de fato, conhecido um líder indígena Cayubaba identificado como Paititi, e embora o território dos Cayubaba esteja próximo a uma grande lagoa, o Lago Rogoaguado, que poderia ser a suposta Grande Lagoa Paititi, é possível que o termo "Paititi" não tenha se restringido apenas a essa região. O nome poderia abranger outras áreas dos Llanos de Moxos, onde existiam outros grandes assentamentos étnicos e evidências de terraplenagens, lagoas artificiais, valas, montículos monumentais e outras construções sazonais.

Por fim, é pertinente recordar, como sugerido por Donald Lathrap (1970), Clark Erickson (2008) e Prümers et al. (2022), que parecia haver um sistema de comunicação

entre as várias aldeias dessa região amazônica, que, embora não formassem uma unidade, pareciam responder a cosmologias e a um ordenamento compartilhado. Os vestígios arqueológicos demonstram a existência de sistemas sofisticados e uma relativa densidade demográfica que coexistiram nos Llanos de Moxos, tanto no Sul quanto no Norte, sendo a Cultura Casarabe um exemplo predominante no Sul. Portanto, acreditamos que a nomenclatura Paititi pode ter sido mais do que uma simples chefatura Cayubaba ou um elemento geográfico daquele território ao norte de Moxos. Ela pode ter se referido à interpretação e aos elogios de outros povos sobre um modelo societário relativamente próspero e organizado, que se espalhou sazonalmente pelo oriente amazônico.

3.3.1.2. Paititi e a *Tierra Sin Mal*: narrativas transversais entre os Chiriguanos e o território de Moxos

Como mencionado anteriormente, o Paititi é uma narrativa que figurou no imaginário colonial por quase dois séculos e que, academicamente, foi constantemente associada a uma cosmologia inca. Desde o século XXI, no entanto, diferentes autores buscaram destacar a dimensão indígena e antisuyana dessa lenda. Uma delas foi a antropóloga francesa Isabele Combés (2012), para quem a narrativa do Paititi e sua interpretação enquanto uma terra próspera foi propagada, sobretudo, pelas migrações dos indígenas Chiriguano, pertencentes a família etnolinguística Guarani.

Segundo Combés (2012), um dos problemas na abordagem das migrações dos Chiraguano é o problema das generalizações desse etnônimo, algo similar ao que ocorreu com as nações de Moxos. A antropóloga francesa explica que o termo "*Chiriguanaes*", pejorativo na língua quéchua, era um genérico que se referia a diversos grupos a leste dos Andes, o que dificulta uma análise unificada. No entanto, podemos assinalar que os grupos Chiriguano, aos quais a autora se refere, eram os indígenas falantes de língua do tronco Guarani que habitavam a região entre Santa Cruz de La Sierra e Camiri (Áva), amplamente conhecidos pelos espanhóis por sua resistência no século XVI.

Protasio Langer (2015, p. 1403) explica que os primeiros europeus a registrarem a existência do grupo denominado “Chiriguano” provavelmente foram os espanhóis que conquistaram o império inca. Nas primeiras décadas de 1530 a 1550, segundo o historiador, o nome foi mencionado em documentos relacionados à expedição de Almagro ao Chile (1534-1545) e por cronistas como Cieza de León (1553). No entanto, durante esse período, não houve especulações ou tentativas de explicar etimologicamente o termo.

Somente a partir de 1570, à medida que os Chiriguano se mostravam irredutíveis à dominação colonial, ao derrotar vitoriosamente o vice-rei do Peru, Francisco de Toledo, a maioria dos escritores passou a propor diferentes explicações sobre a origem do etnônimo. Os Chiriguano teriam, antes mesmo da chegada dos espanhóis, resistido bravamente à expansão dos Incas em direção às planícies amazônicas. Justamente por essa razão, foram constantemente acusados pelos incas de serem "*selvagens*" e "*antropófagos*". Quando os espanhóis invadiram o atual território boliviano, os Chiriguano foram elegidos como um dos principais perigos nesse flanco do império colonial, sobretudo da região próxima as minas de Potosí e de Santa Cruz de la Sierra.

Em geral, os Chiriguano eram uma etnia mestiça, filhos do encontro de um grupo Guarani, que migrou ao Andes no período pré-colonial, com os Chané, nação de origem Arawak, que por lá já se encontrava e foram "escravizados"[140] pelos Guarani recém-chegados. Em *Os mestiços mais puros*, escreveu a antropóloga: "*Todos concordam que os Chiriguano são uma etnia "essencialmente" mestiça. Surgiram no Chaco ocidental devido ao encontro de dois grupos ameríndios: os Chané, de origem arawak, e os Guaraní, que chegaram em épocas pré-hispânicas ao pé da Cordilheira dos Andes vindos do Paraguai e do Brasil*." (Combés, 2007, p, 42. Trad. nossa).[141]

---

[140] É mister observar que a escravidão entre os povos Guarani era uma prática com características bastante distintas da escravidão imposta pelos europeus, especialmente no contexto das colonizações portuguesas e espanholas nas Américas. Nos povos guarani, a escravidão não era baseada na exploração econômica e racial como nos sistemas europeus, mas possuía uma natureza mais ligada à guerra, à troca e à integração social; a escravidão entre os povos indígenas, nesse sentido, muitas vezes estava associada a prisioneiros de guerra, capturados em conflitos com outros grupos indígenas. Esses prisioneiros podiam ser absorvidos pela sociedade guarani de diversas formas, inclusive se tornando membros de outras famílias ou tribos, e muitas vezes eram incorporados aos rituais e à vida cotidiana, com uma possibilidade de ascensão dentro da estrutura social. Isso significava que, embora tivessem o status de "escravizados", esses indivíduos ainda podiam ter uma vida mais próxima da condição de um membro da tribo, com vínculos familiares e participação em aspectos culturais. Essa prática se diferia da escravidão imposta pelos europeus, que era uma forma de exploração extrema, em que os escravizados eram despojados de sua identidade e tratados como mercadorias, com a única finalidade de gerar lucros para os colonizadores. Os guaranis não tinham uma ideia de "propriedade" sobre os indivíduos como os europeus viam seus escravizados, mas sim uma relação que, em alguns casos, envolvia um processo de "integração" ou "substituição", em que os prisioneiros podiam ser absorvidos no sistema social e religioso do grupo. Além disso, as práticas de escravidão na América pré-hispânica estavam associadas à troca de prisioneiros com outros grupos indígenas. Ou seja, a escravidão entre os guaranis tinha um componente de negociação e troca, não sendo uma prática exclusivamente opressiva ou exploratória. As dinâmicas sociais eram diferentes, e a escravidão não tinha a mesma conotação de desumanização ou exploração racial que se impôs no sistema colonial europeu". Cf. COMBÉS, Isabele. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz, IFEA/PIEB, 2005.

[141] Original: "Todos coinciden en que los Chiriguano son una etnia "esencialmente" mestiza. Nacieron en el Chaco occidental debido al encuentro de dos grupos amerindios: los Chané, de origen arawak, y los Guaraní, que llegaron en épocas prehispánicas al pie del monte andino desde Paraguay y Brasil" (Combés, 2007, p, 42).

As rotas migratórias dos povos Guarani ocorreram em grande escala em tempos pré-coloniais, com origem na Costa Atlântica e no Paraguai, direcionando-se para o oeste. De acordo com Combés (2007; 2012), essas migrações foram amplamente documentadas nas fontes históricas, sendo descritas em quatro frentes principais: o Rio da Prata (incluindo Buenos Aires e, especialmente, Assunção); Santa Cruz de la Sierra — tanto da primeira cidade nos planaltos de Chiquitos quanto da segunda, localizada mais a oeste, nos planaltos do Guapay; o Peru, onde se encontram referências sobre a presença dos guaranis nas crônicas andinas, especialmente associadas aos guerreiros Chiriguano; e, finalmente, Charcas, onde os espanhóis da região começaram a se aproximar da chamada "Cordilheira Chiriguana", os últimos contrafortes orientais dos Andes.

No contexto dessas migrações, Combés (2012) destacou que as fontes históricas quinhentistas, como os relatos de Diego de Irala, indicam que as migrações Guarani estavam em busca, principalmente, de terras mais férteis e recursos naturais. Esse movimento se refletia na direção de regiões ricas em metais preciosos e outras riquezas. Em geral, a presença de populações indígenas em áreas como Charcas, assim como os relatos das incursões espanholas, como as de Irala, evidenciam a dinâmica de expansão e os intercâmbios entre as comunidades indígenas e os colonizadores, especialmente no que se refere à exploração das riquezas do interior, como os metais andinos. Portanto, essas migrações não eram apenas deslocamentos geográficos, segundo a antropóloga, mas também culturais e econômicos, impulsionados pela busca por novas oportunidades e, possivelmente, pela necessidade de maior segurança em tempos de conflitos e pressões externas (Combés, 2012).

No entanto, além dos aspectos materiais, existia um provável “motor espiritual” por trás dessas rotas migratórias, imerso no amplo imaginário cosmológico dos Guarani, o que ficou comumente conhecido como a busca pela “*tierra sin mal*”. É importante, contudo, fazermos algumas reservas ao uso dessa expressão, amplamente utilizada nas pesquisas antropológicas sobre os Guarani desde o século XX. Ao ver de Combés, o conceito de "*terra sem mal"* é *"[...] excessivamente impreciso e pouco histórico* [...]” aplicado às migrações do século XVI ou pré-hispânicas, e propagado no século XX por Curt Nimuendaju, sendo tomado como uma *“verdade absoluta*” desde então".[142] Apesar

[142] É relevante destacar o estudo de Pablo Antunha Barbosa (2024), no qual o autor abordou a centralidade da ideia de "*Terra sem Mal*", formulada por Nimuendajú, nos estudos sobre os Guarani, observando como essa concepção frequentemente obscureceu a história concreta dos povos indígenas, em particular as migrações guaranis do século XIX. Barbosa argumenta que, embora a hipótese de Nimuendajú tenha sido amplamente aceita, ela sofreu críticas, mas essas críticas se concentraram, de maneira predominante, nas

disso, não é equivocado afirmar que essas migrações tinham um apelo espiritual, embora não se restringissem ao domínio metafísico; afinal, elas também tinham implicações materiais, geográficas, bélicas, etc. Como ressaltou Combés: "*Não é necessário lembrar que nos Andes, de onde provinha o metal que depois circulava até o Atlântico, as minas e metais iam muito além de uma simples exploração econômica e eram, ao contrário, parte de um complexo sistema de crenças, mitos e rituais que ainda está vivo hoje*".[143]

Em todo caso, de acordo com Combés (2007; 2012), enquanto um número significativo de grupos Guarani se estabeleceu no sopé dos Andes, outros continuaram sua movimentação para o norte, possivelmente servindo como guias aos espanhóis que, no século XVI, partindo de Santa Cruz de la Sierra em busca do que os europeus mais tarde começaram a se referir em suas crônicas e relatos de "*Paititi*". No capítulo *El Paititi y las migraciones Guaraní*, Combés (2012) argumentou que a busca dos Chiriguanos por aquilo que antropólogos como Nimuendaju, Métraux e Clastres identificaram como a "*terra sem mal*" estava, provavelmente, relacionada à lenda rica que os espanhóis entenderam como "*Paititi*". No que tange ao domínio cosmológico que interliga os Chiraguano ao Paititi, Combés (2012) cita um elemento importante da cosmologia Guarani: Pai Sumé. Vale destacar que Pai Sumé é uma figura mitológica presente na cosmologia de diversos grupos indígenas falantes de Tupi e Guarani; o nome dessa entidade, também conhecida como "*Pai Abaré, Payguacú"* ou *"Payçumé*", é composto por um título que significa "*Pai*", utilizado como sinal de respeito. A antropóloga denotou que "Pai Sumé" foi mencionado por diversos grupos indígenas, incluindo os Tupinambás, Carios, Itatines e Guarayos, segundo constam as fontes quinhentistas. Esse personagem

interpretações de Métraux e Clastres, sem questionar a premissa inicial proposta por Nimuendajú. O autor propõe uma reinterpretação da história guarani, com o intuito de contextualizar as migrações e a concepção da "Terra sem Mal" dentro de um panorama mais amplo, evitando a simplificação da complexidade das motivações guaranis a um único elemento mítico ou espiritual. Em seu capítulo, Barbosa criticou o tratamento das migrações guaranis como uma narrativa exclusivamente mítica, defendendo que essas migrações devem ser entendidas também como um fenômeno histórico multifacetado, com motivações religiosas, políticas e sociais entrelaçadas, levando-se em consideração a interação entre a busca por segurança, as respostas às pressões externas e as aspirações espirituais dos guaranis. Nesse contexto, a "Terra sem Mal" não deve ser vista como uma busca unidimensional, mas como parte de um complexo entrelaçamento de narrativas e significados, que reflete as múltiplas facetas das migrações e da história indígena, especialmente quando consideradas no marco da colonização europeia. Cf. BARBOSA, Pablo Antunha. João Henrique Elliott ou a biblioteca invisível de Nimuendajú: um ensaio de antropologia histórica sobre os estudos guarani contemporâneos. *In*: BARBOSA, Pablo Antunha; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio Paulo (Org**.). O sertão e suas veredas: fontes para a história indígena do antigo sul de Mato Grosso e regiões adjacentes (1829-1871).** São Leopoldo: Oikos, 2024. P. 23-43.

[143] Original: "No hace falta recordar que en los Andes, ahí mismo de dónde provenía el metal que circulaba luego hasta el Atlántico, minas y metales iban mucho más allá de una simple explotación económica y eran, por el contrario, parte de un complejo sistema de creencias, mitos y rituales que todavía está vivo hoy – baste con evocar la figura del "Tío" en las minas potosinas" (Combés, 2012, p. 84).

foi, segundo ela, no período jesuítico, remodelado pelos padres jesuítas e associado aos papéis de pregador e o de herói civilizador.[144]

Em tempos pré-hispânicos, no entanto, Combés (2012) observou que Pai Sumé tinha uma relação cosmológica com a figura mítica chamada de "*Rey Blanco*". A figura do Rey Blanco teria sido referenciada por grupos indígenas do litoral do estado brasileiro de Santa Catarina, sendo mencionada pelo espanhol Luis Ramirez, em uma carta de 1528 (Combés, 2012). O Rey Blanco era supostamente um rei muito rico, conhecido por ostentar uma longa barba e trajar vestes brancas: "*Donos de riquezas em algum lugar do ocidente, o Rei Branco tem barba e se veste "como nós*" (Combés, 2012, p. 85. Trad. nossa).[145] Ao ver de Combés (2012), tanto "Pai Sumé" quanto o "Rey Blanco", provavelmente se referiam a mesma figura de um amplo imaginário compartilhado sobre a existência de um "*rei*" que "*gerenciava um reino de riquezas*" entre os Andes e a Amazônia: o "rei *Paititi*", também chamado de "*Gran Moxo*", "*Candire*", dentre outros nomes.

Ao analisar as fontes, Combés (2012) ponderou que o desbravador Ñuflo de Chaves, ao buscar por Paititi no século XVI, teria ouvido inicialmente a *notícia* rica e desenhado sua rota de expedição a partir de informações advindas dos indígenas Chiriguanos. A antropóloga destacou que os testemunhos do século XVII, como as cartas escritas pelos espanhóis Diego Lopes Roca e Lorenzo Caballero confirmam essa hipótese: "*Os testemunhos do século XVII são os que afirmam: Chaves obteve suas informações sobre o Paititi de boca dos "Chiriguanaes" (...) que o haviam descoberto primeiro e levado estas informações aos espanhóis (...)* (Combés, 2012, p. 86).[146]

Embora nem todas as migrações Chiriguanas tenham sido relacionadas ao Paititi, Combés (2012) considerou que uma parcela notável de indígenas dessa etnia teria se movido paras as proximidades dos Llanos de Moxos em busca do que eles imaginavam ser uma "*tierra rica",* no século XVI. Ao ver da pesquisadora, ideia de terra rica pode ter se estabelecido, em parte, por razões oriundas das conquistas incaicas, por outra, pela imagem que os Chiriguano possivelmente tinham das tecnologias hidráulicas

---

[144] Não ao acaso, como Combés (2012) observou, essa designação foi posteriormente aplicada aos padres cristãos, especialmente aos jesuítas, que se apropriaram da narrativa de Pai Sumé para se posicionarem como "pais" dos povos indígenas catequizados.

[145] Original: "Dueño de riquezas en algún lugar del occidente, el Rey Blanco tiene barba y viste "como nosotros" (Combés, 2012, p. 85).

[146] Original: "(…) los testigos del siglo XVII los que lo airman: Chaves consiguió sus informaciones sobre el Paititi de boca de los "chiriguanaes" (…) que la habían primero descubierto y llevaban a ésta a los españoles".

desenvolvidas pelos povos amazônicos de Llanos de Moxos, e ampliada pelo contato desses indígenas com os europeus que trouxeram suas próprias ideias de "reino próspero" para a América. Em relação aos incas, Combés (2012) mencionou o texto do missionário Diego Felipe de Alcaya intitulado *Relación Cierta*, no qual o padre escreveu uma longa narrativa sobre as conquistas dos incas nas planícies bolivianas, as quais teriam motivado as migrações Guarani às planícies amazônicas. Embora as incoerências, contradições e dados fantasiosos que são identificados no texto de Alcaya, os dados fornecidos pela *Relación* são importantes o suficiente para não serem negligenciados.

A *Relácion Cierta* registra as histórias dos líderes incas Guacane e Manco Inca, supostos parentes do Inca do Cusco, os quais teriam empreendido uma série de conquistas nas terras baixas do oriente boliviano. Guacane e Manco Inca, segundo Alcaya, teriam estabelecido reinos satélites em Samaipata e nos Llanos de Moxos, respectivamente, com certo grau de independência do Inca do Cusco. Desse modo, Combés (2012) sugeriu que os Chiriguano estavam interessados nesses líderes e em suas supostas riquezas, e muitos migrantes teriam ido para aquela região para ver os respectivos reis. O que os Chiriguano encontraram em Moxos poderia ter ampliado a ideia desses indígenas de que ali, de fato, havia uma cidade rica. Destarte, os descendentes dos migrantes que sobreviveram na região continuaram a compartilhar informações sobre Manco Inca e Guacana e sobre a rica terra que eles supostamente haviam povoado em Moxos, corroborando com as efigies do imaginário dos espanhóis que também ouviram essas histórias.

Assim, Combés (2012) concluiu que a atuação dos Chiriguano, de suas variadas rotas e levantes pré-hispânicos e de seus interesses materiais e espirituais por uma suposta cidade próspera nas planícies bolivianas, foi preponderante para que houvesse a propagação do imaginário de Paititi entre os espanhóis do século XVI. Concordando com a antropóloga, acreditamos que os Chiriguano foram grandes responsáveis – embora não os únicos – pela ampla indigenização do imaginário da "*tierra rica*" do Paititi.

Tomamos por empréstimo o conceito de "*indigenização"*, proposto inicialmente por Marshal Sahlins (1997) no artigo *O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção,* para destacar um movimento dialético de alteridade. Para Sahlins (1997), os povos (da América, da África, da Oceania, etc.) não perderam sua cultura com o imperialismo europeu, mas na complexidade de seus sofrimentos "[...] *souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência*" (Sahlins, 1997, p. 53). Caberia, segundo Sahlins, aos antropólogos atuais, compreender essas indigenizações. No entanto, buscamos um

caminho proporcionalmente inverso ao de Sahlins, embora com objetivo similar: o de que o contato dos europeus com os nativos produziu deformações, ilusões, tendências, paixões, e demais efeitos sobre o inconsciente do invasor, e não apenas o contrário, como é de praxe na discussão sobre a etnogênese.

Na dialética entre o exógeno e o endógeno, os invasores espanhóis contavam com um vasto arsenal de recursos para assegurar o seu domínio, como armas de fogo, doenças devastadoras e uma série de estratégias militares, políticas e psicológicas. No entanto, os povos indígenas, longe de serem simples vítimas passivas, também dispunham de suas próprias táticas de resistência e adaptação, muitas vezes empregando métodos de defesa, manipulação e até engano para lidar com seus opressores. O caso do Paititi, uma narrativa mítica que seduziu os conquistadores por séculos, é um exemplo possível de como as populações ameríndias utilizaram suas próprias histórias e lendas para criar um jogo de poder, no qual a busca pela "*terra rica*" se tornava, para os invasores, uma obsessão, ao passo que oferecia aos indígenas a chance de obter benefícios tangíveis.

É importante notar que, ao perpetuar a lenda do Paititi, os indígenas, como os Chiriguano, não estavam apenas se rendendo a uma narrativa de caráter puramente espiritual ou mítico, mas estavam também consciente ou inconscientemente manipulando as expectativas dos conquistadores. Ao guiá-los na busca pela mítica "terra rica", esses povos obtinham vantagens concretas, como proteção contra os militares espanhóis, presentes, honrarias e elogios dos cronistas que acompanhavam as expedições. Assim, o Paititi se torna um instrumento multifacetado: uma história que, além de ser um símbolo de esperança e resistência cultural, se transformava em um mecanismo pragmático para garantir a sobrevivência e a manutenção de um certo poder diante dos invasores.

Essa dinâmica de troca entre engano e adaptação é, ao nosso ver, reveladora de como as populações indígenas de Llanos de Moxos e de seus arredores conseguiram operar dentro das estruturas de dominação europeias, utilizando as próprias regras do jogo de seus opressores para sobreviver, manipular suas intenções e, por vezes, invertê-las em benefício próprio. Ao mesmo tempo, a lenda do Paititi reflete a tensão entre o imaginário colonial e a resistência indígena, mostrando como as narrativas podem se tornar ferramentas poderosas de resistência cultural, além de sublinhar a complexidade das interações entre os colonizadores e os colonizados, que, muitas vezes, se davam em um jogo de interesses, enganos e estratégias de sobrevivência, como veremos melhor a seguir.

3.3.1.3. Paititi e a indigenização do imaginário cristão: a utopia de Blas Valera

Falecida em 2018, a arqueóloga Laura Laurencich-Minelli deixou-nos como herança um peculiar estudo sobre o Paititi. Trata-se do longo capítulo intitulado *Paytiti através dos documentos jesuíticos secretos del siglo XVII,* no qual a pesquisadora explorou o Paytiti enquanto uma utopia viva desde o século XVI. Na apreciação de Laurencich-Minelli (2012), além de ser um local no Antisuyu – e não uma localidade inca -, o Paititi estava ligado a um curioso programa reformista em defesa dos povos indígenas. Para tecer seu argumento, a autora analisou dois documentos importantes: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* e *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*. Esses documentos, mantidos no arquivo Miccinelli e acessados por ela em Nápoles, na Itália, narram eventos controversos sobre a conquista dos espanhóis no Peru. Além disso, os documentos descrevem que o jesuíta chamado Blas Valera, dado como morto na América, teria voltado ao Peru em segredo, sob o nome indígena Ruruiruna, e teria escrito um manifesto chamado *Nueva Coronica y Buen Gobierno* usando o nome indígena Guamán Poma.[147]

Apesar de Laurencich-Minelli (2012) sugerir que esses documentos sinalizam a luta de alguns jesuítas pelos direitos dos indígenas no século XVI, nossa posição é a mesma da seção anterior: a de que os documentos refletem uma retórica de produção do outro – no caso, a mencionada indigenização do imaginário dos missionários, os quais arrojaram suas expectativas escatológicas, próprias do cristianismo, no jogo simbólico das populações amazônicas e andinas. Isso é evidenciado, ao nosso ver, pelos elementos que compõem a utopia do jesuíta Blas Valera, a qual apresenta um claro fascínio do jesuíta

[147] É importante mencionar que nem todos os pesquisadores da área concordam com a validade dos documentos analisados por Laurencich-Minelli. Desde que a arqueóloga publicou suas investigações na década de 1990, intensificaram-se os debates acadêmicos sobre a autenticidade dessa documentação e a suposta relação entre Blas Valera e Guamán Poma. Críticos como Juan Carlos Estenssoro (1997) levantaram sérias dúvidas sobre diversos aspectos dos manuscritos, incluindo a qualidade do papel, a grafia e o vocabulário utilizados nos textos. Estenssoro considerou as análises de Minelli tendenciosas e sensacionalistas, afirmando: "A verdade é que, neste breve manuscrito, parecem estar contidas revelações em demasia, demasiados prodígios, demasiadas notícias sensacionais... E curiosamente tudo isso está sempre relacionado a personagens e textos já conhecidos por nós; além disso, respondendo, em todos os casos, a questões que atualmente nos preocupam e que frequentemente possuem um pano de fundo político e ideológico. Exemplos incluem o papel desempenhado pelos curacas e pela nobreza indígena em geral, ou a própria figura de Huamán Poma como autor e crítico indígena." (Estenssoro, 1997, p. 564, tradução nossa). Essa crítica aponta para a possível instrumentalização dos manuscritos para atender a interesses contemporâneos, sugerindo um excesso de coincidências que tornam suas conclusões duvidosas. Cf. ESTENSSORO, Juan Carlos. Falsificación y revisión histórica: informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino. **Revista de Indias,** v. 57, n. 210, 1997, pp. 563-578.

pelos elementos ameríndios. Vejamos, a seguir, a reprodução de uma ilustração do *Exsul Immeritus*:

FIGURA 09. PICTOGRAFIA 13: O PAITITI DE BLAS VALERA



Fonte: Minelli (2012).

A pictografia com etiqueta 13 (EI, c. 13v), segundo Minelli (2012), refere-se ao que o jesuíta Blas Valera alegou representar o Paititi: um território entre os Andes, qual representado pelas montanhas, e a selva amazônica, a porção mais baixa da imagem. Na imagem, vê-se a presença de árvores e animais típicos da Amazônia, como quatro cobras, uma onça-pintada e um macaco, que caminham em direção a um rio. A selva é refletida em águas paradas, sugerindo, segundo Minelli (2012) que o autor quis indicar que ali o rio formava uma lagoa (o que nos remete às descrições frequentes de Paititi como uma grande lagoa, como o Lago Rogoaguado, ao norte dos Llanos de Moxos). Além disso, há a presença de um condor, símbolo de Inti, o Sol, qual está empoleirado no pico central da cordilheira.

Vejamos, a seguir, uma segunda pictografia da autoria de Blas Valera.

FIGURA 10. PICTOGRAFIA 14: O PAITITI SEGUNDO BLAS VALERA



Fonte: Minelli (2012).

Na segunda pictografia etiquetada com o código 14 (EI, c.13v), o nome de Paititi surge no céu ao lado da frase em latim, traduzida pela arqueóloga como: "*Dominador, aqui está o ouro que não roubaste, aqui está a liberdade que não nos arrancaste e que confio a ti, povo do Tahuantinsuyu*" (Minelli, 2012, p. 128. Trad. nossa). Já a palavra "Paititi" surge através de um jogo de palavras: trata-se do uso de um sistema de escrita codificada análogo ao *quipu* dos incas. Lembremos que o *quipu*[148] consistia no uso de nós em cordas entrelaçadas os quais representavam quantias. Segundo Minelli (2012), os incas convertiam cada nó em uma numeração específica. No caso da ilustração 14, Laura Minelli brilhantemente decifrou uma série de palavras-chave em forma de yupana, o

[148] O quipu era um sistema de registro utilizado pelos incas e outras civilizações andinas, composto por cordões de diferentes cores e nós, que codificavam informações numéricas e possivelmente narrativas. Embora seja amplamente aceito que os quipus funcionavam como um instrumento contábil e administrativo do Império Inca, estudos recentes sugerem que também poderiam ter sido empregados para registrar narrativas históricas e genealógicas. Esse sistema de escrita não alfabética desafiava os modelos tradicionais da historiografia ocidental e reforçava a oralidade como elemento central na transmissão de conhecimento entre os povos andinos. Cf. URTON, Gary. **Signs of the Inka Khipu**: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records. Austin: University of Texas Press, 2003.

tabuleiro de contagem inca. A arqueóloga identificou que, ao ler as palavras codificadas para a direita, estas formavam a pronúncia PAYQUIQUIN, uma referência, segundo ela, ao Paititi.

Não há dúvidas de que o jesuíta Blas Valera acreditava que o Paititi se localizava naquele território, entre o Peru e a Bolívia. Mas o que desejava esse jesuíta com tais descrições e pictografias? Minelli (2012) sugere que o Paititi era para aquele jesuíta um ideal. Em outros pictogramas, que excedem a tese proposta, mas que é válido serem mencionados, e que podem ser verificados no trabalho da arqueóloga, o jesuíta realiza uma "mestiçagem" de elementos cristãos e indígenas. Caracteriza com a palavra BABEL, referência bíblica à cidade corrupta Babilônia, o resultado das matanças cometidas pelos espanhóis, sobretudo pelas tropas de Francisco Pizarro. Por outro lado, Valera utilizou elementos da paisagem amazônica para caracterizar a superação desses males. Ou seja, para "*combater a Babel dos espanhóis*", os jesuítas supostamente precisavam "*acessar o Paititi amazônico"*.

As ilustrações de Blas Valera, contidas nos documentos analisados por Minelli (2012), destacam o rio Madre de Dios, rio compartilhado pelo Peru e pela Bolívia, qual representaria o "*caminho ao Paititi".* Esse caminho supostamente culminaria em um reino onde os indígenas, cristianizados, se submeteriam à Jesus Cristo. No entanto, diferente de uma submissão inteira ao cristianismo, haveria um "*governo diárquico*" onde um rei de origem indígena compartilharia com o Rei da Espanha, estabelecendo certo equilibro cósmico.

Seria Blas Valera um louco? Um romântico? Ou um homem que foi potencialmente atingido pelo mundo simbólico daqueles que ele pretendeu catequisar? É certo que o jesuíta não é um caso isolado e narrativas sobre jesuítas que se "encantaram" e que se "adequaram" ao cotidiano indígena a ponto de defender "apaixonadamente" e adotar signos locais não são propriamente raras (Cf. Minelli, 1999). Ao bem da verdade, o que os jesuítas chamavam de estratégia de adaptação/acomodação e que era, para eles, o grande trunfo da pedagogia inaciana, pode ser interpretada de maneira inversa. Pois se os jesuítas adequavam o catecismo à paisagem selvagem e uma cosmologia indígena, isso exigia que eles também *se adequassem*, ainda que inconscientemente, ao quadro nativo.

Blas Valera nos parece ser produto de um jogo de persuasões. Sua utopia de um reino governado por um líder ameríndio e um líder cristão entre os Andes e a Amazônia não expressa apenas um desejo privado desse missionário, mas revela muito do ambiente mestiço que ele percorreu, das narrativas e das demandas que ouviu, das tecnologias

indígenas que ele avistou, bem como das violências que os espanhóis empreenderam naqueles territórios. Em algum momento de sua vida, Blas Valera assumiu o *alter ego* de Guamán Poma, conhecido no Peru como Ruiruruna, e se tornou uma voz "*mestiça*" por onde muitos indígenas poderiam ter se expressado em maior ou menor grau.

Nossa interpretação, no entanto, não despoja o branco de sua agência, mas também destaca de maneira igual a agência daqueles que Valera pretendia defender. Em um artigo de 1999, Laura Laurencich-Minelli escreveu que a heresia de Valera residia em ser o líder de um movimento indigenista cristão. No entanto, a autora também salientou que Valera não estava sozinho: sua "confraria" incluía muitos membros, incluindo indígenas amazônicos e alguns pertencentes à nobreza inca. Laurencich-Minelli escreveu: "*Blas Valera era o líder de um movimento indigenista cristão cujo núcleo era a irmandade Nome de Jesus, que o acolheu em seu retorno ao Peru, e essa irmandade era composta por numerosos indígenas, incluindo vários da nobreza inca*" (Minelli, 1999, p. 99. Trad. nossa).[149]

É pertinente à essa discussão a análise que o professor Guilherme Galhegos Felippe (2022) faz sobre a capacidade de apreensão e de transmissão de conhecimentos por parte dos povos indígenas. Ao ver de Felippe (2022), ao indígena foi negada a capacidade de gerenciar novos contextos e atuar cognitivamente frente às adversidades que se impõem. Os povos ameríndios foram e são frequentemente retratados como ingênuos e instintivos, sem capacidade criativa e, sobretudo, sem capacidade de persuasão. É comum, inclusive, reafirmarmos constantemente que os missionários, sobretudo os jesuítas, enganavam, dominavam, aliciavam e encantavam de inúmeras formas os povos indígenas, como se estes fossem crianças:

> O que diferencia, de fato, as sociedades não é o grau de complexidade de sua tecnologia ou de seus apetrechos instrumentais, mas o que Descola (2014, p. 272) chamou de "*worlding*": o processo de juntar o que é percebido no ambiente – e que resulta na diversidade de resoluções que cada sociedade encontra para os problemas impostos pelo meio, bem como a posição que a subjetividade toma frente à relação entre humanos e não humanos com os quais suas vidas estejam entrelaçadas" (Felippe, 2022, p. 05).

Afinal, poderíamos conjecturar que os indígenas contatados por Blas Valera teriam seduzido aquele missionário, bem como tantos outros, trazendo-o para seu próprio

[149] Original: "Blas Valera era el líder de un movimiento indigenista cristiano cuyo núcleo era la cofradía Nombre de Jesús, que lo acogió a su regreso a Perú, y dicha cofradía estaba compuesta por numerosos indios, incluyendo varios de la nobleza inca" (Minelli, 1999, p. 99).

mundo simbólico. É notável que um missionário branco tenha tão fortemente acolhido os ideários indígenas e as imoralidades adjacentes a ponto de assumir uma identidade indígena e ser, com isso, encarcerado e dado como morto pela Companhia de Jesus para evitar o escândalo de suas heresias. Como destacou Frederick Barth (1998), é muito mais comum que na dialética do domínio, os povos dominados realizem transmutações com os elementos dos dominadores, costurando-os às suas narrativas do que o contrário. No caso de Blas Valera, tem-se um jesuíta que deliberadamente assumiu um projeto revolucionário indígena, costurando o horizonte nativo à escatologia cristã.

A narrativa do Paititi nos permite compreendê-la, em suas diferentes dobras, como uma projeção sobre os povos indígenas amazônicos, de sua importância, prosperidade e estratégias nativas. Tenha sido o Paititi uma paisagem real amazônica, como argumentou Tyuleneva, ou um choque de crenças entre indígenas andinos e das terras baixas ao qual se somaram, posteriormente, ingredientes espanhóis, como analisou Combés, ou ainda uma conspiração de padres e indígenas para o estabelecimento de um governo mestiço em pleno contexto colonial como denotou Minelli, todas essas modulações nos permitem inferir a agência dos indígenas do Antisuyu frente a invasão hispânica. O fato de muitos espanhóis terem se convencido de que o Paititi existia no meio da Amazônia boliviana, movidos em perigosas e fatais jornadas por caminhos desconhecidos, guiados por narrativas que ouviam especialmente dos guias indígenas, deixa claro que havia nessas notícias elementos de persuasão que contradizem a imagem ingênua e intelectualmente estagne das nações amazônicas. Ao nosso ver, a interpretação do Paititi diz muito sobre seus intérpretes europeus bem como diz muito dos interlocutores indígenas, até porque o processo hermenêutico é ele mesmo uma dialética que não encontra uma verdade objetiva, mas revela efeitos, tensões, persuasões e todo um jogo de interesses e estratégias subjacentes.

CAPÍTULO IV - XAMÃS E JESUÍTAS NA TERRA DO DEUS JAGUAR

Historicamente, o estabelecimento de missões jesuíticas na América esteve intrinsecamente ligado ao aumento da escravidão de indígenas e à amplificação de toda a violência subjacente a esse processo durante os anos de ocupação colonial, tanto espanhola quanto portuguesa. Conforme Mercedes Avellaneda (2016), a designação "*índio escravo"* é ubíqua em todas as fontes coloniais, referindo-se aos indígenas capturados em guerra, desnaturalizados, cativos ou prisioneiros, em contraste com as categorias de "*índios amigos*" ou "*nossos aliados*". Nas áreas fronteiriças do oriente boliviano, a perpetuação da escravidão e a obtenção de lucro através da venda de indígenas cativos foram viabilizadas pelo emprego do argumento da "*Guerra Justa*" (*Jus ad Bellum*)[150] (Hanke, 1994) pelos espanhóis, que o utilizavam contra grupos indígenas que resistiam à colonização e a evangelização.

Na região oriental boliviana, as expedições para captura de indígenas tiveram início no século XVI em Cochabamba, posteriormente centralizadas em Santa Cruz de la Sierra, resultando na captura de diferentes grupos étnicos como Chiriguanos, Chiquitos, Itatines, Itonomas e Yuracarés. Essas incursões alimentaram um mercado de escravos que tinha como destino variadas regiões, o que fomentou hostilidades entre os grupos indígenas locais que buscavam obter cativos para trocas comerciais com portugueses na fronteira com o Brasil e mercadores espanhóis em Charcas (Avellaneda, 2016).

Nesse contexto, a sobrevivência dos grupos indígenas muitas vezes dependeu de uma aparente submissão aos colonizadores e da integração às missões religiosas estabelecidas por missionários de diferentes ordens, notadamente os padres jesuítas. No

[150] O argumento da "Guerra Justa" foi um conceito amplamente utilizado pelos espanhóis durante o período colonial na América Latina para justificar a conquista, subjugação e, frequentemente, a escravização dos povos indígenas. Segundo Lewis Hanke (1994), este conceito tem suas raízes na filosofia e na teologia medieval europeia, especialmente nas obras de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, que delinearam condições sob as quais uma guerra poderia ser considerada justa e moralmente aceitável. Na colonização das Américas, a "Guerra Justa" foi invocada pelos espanhóis contra grupos indígenas que resistiam à colonização e à evangelização cristã. A justificativa central era que os indígenas que se opunham à expansão espanhola e à conversão ao cristianismo estavam, de acordo com esta lógica, agindo de forma injusta e bárbara, o que legitimava o uso da força para subjugá-los. A legislação colonial espanhola, como as Leis de Burgos, de 1512, e as Novas Leis, de 1542, refletiam esses princípios ao tentar regular a conduta dos colonizadores e a exploração dos indígenas. Os espanhóis, incluindo figuras como Juan Ginés de Sepúlveda, argumentavam que a resistência indígena à colonização e à evangelização era uma violação da ordem natural e divina, justificando assim a guerra contra eles. Sepúlveda, em particular, defendia que os espanhóis tinham o direito de subjugar os indígenas pela força devido à sua suposta inferioridade cultural e moral, o que se alinhava com os conceitos de "Guerra Justa". Cf. HANKE, Lewis. **All Mankind is One**: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians. Northern Illinois University Press, 1994.0

entanto, é crucial destacarmos a possibilidade de que a adesão dos indígenas de Moxos às missões religiosas também tenha sido impulsionada pelo interesse dos próprios grupos em estabelecer relações de troca e cooperação com os missionários. Ou seja, é certo que um amplo quadro de interesses permeou a integração dos grupos indígenas ao projeto jesuítico e, como veremos na seção seguinte, esse projeto demandou bem mais a agência dos novos cristãos do que a historiografia tradicional pôde demonstrar.

Portanto, o propósito deste capítulo é analisar a atuação e as estratégias dos jesuítas em Moxos, destacando as dinâmicas de permanência, resistência e retórica entre colonizadores e grupos indígenas aldeados, contrapondo a narrativa da aculturação e da desarticulação das identidades étnicas por parte dos colonizadores. Para tal análise, será realizada uma desconstrução da narrativa dos próprios jesuítas, buscando discernir as motivações e estratégias de dominação subjacentes às entrelinhas de seus relatos.

4.1. A COMPANHIA DE JESUS E A FUNDAÇÃO DAS *MISIONES DE MOXOS* (XVII-XVIII)

No século XVI, os espanhóis denominaram o extenso território do Departamento do Beni, na Bolívia, como "*Moxos*" ou "*Llanos de Moxos*". Essa designação perdurou na historiografia sul-americana, categorizando diversos grupos indígenas amazônicos sob o topônimo *Mojeño*[151]. Entre os séculos XVII e XVIII, mais de 20 mil indígenas pertencentes aos grupos Itonama, Cayubaba, Canichana, Tacana, Movima, Mojo, Baure, Chané, Sirionó, Moré, Chacobo, Maropa, Cavina (Aroana), Mosetene (Tsimane), Guarayo e Tapacura foram concentrados em 28 missões jesuíticas no oriente boliviano entre 1682 e 1744 (Justel, 2022), como demonstra o quadro a seguir.

[151] Na apreciação de Justel, a realidade documental do termo "moxos" não permite evocar um único e verdadeiro significado para ele: "En un primer momento el vocablo moxos estuvo fuertemente asociado a su etimología aymara, lo que explica la presencia del mismo a lo largo de la geografía antisuyana cercana al Collasuyu, siempre vinculada a poblaciones selváticas estigmatizadas por los andinos. La realidad documental del término no permite evocar un único y verdadero moxos, todo lo contrario: el análisis de las fuentes muestra el uso multiétnico, genérico y contextualmente diverso que ha caracterizado a lo largo del tiempo al vocablo" Cf. JUSTEL, Azarug. Moxos a su debido tiempo y lugar: notas para reconsiderar la história de un nombre. Indiana – **Estudios Antropologicos sobre América Latina y El Caribe**. Vol. 29, nº 01, 2022.

QUADRO 04. MISSÕES DE MOXOS (1682-1744)

Data de Fundação	Nome da Redução	Proximidades
1682	Loreto	Alto Mamoré
1687	Trinidad	Alto Mamoré
1689	San Ignacio	Rio Apere
1691	San Javier	Alto Mamoré
1691	San José (Abandonada em 1752)	Savana Sudocidental
1693	San Borja	Savana Sudocidental
1696	San Miguel(abandonada?)	Savana Sudocidental
1697	San Pedro	Alto Mamoré
1698	San Luís (abandonada 1758)	Savana Sudocidental
1703	San Pablo (abandonada em 1710)	Savana ocidental
1705	Santa Rosa (abandonada em 1740)	Alto Mamoré
1708	Concepción	Rio Branco
1709	Exaltación	Baixo Mamoré
1709	San Joaquín	Rio Baures
1710	San Juan Bautista (Abandonada em 1718)	Savana Oriental
1710	Reyes	Rio Beni
1717	San Martín	Rio San Martín
1719	Santa Ana	Rio Yacuma
1720	Magdalena	Rio Itonamas
1723	Desposorios	Região de Santa Cruz
1725	San Miguel (Abandonada em 1762)	Rio Guaporé
1730	Patrocínio (Abandonada em 1741)	Alto Mamoré
1740	San Nicolás	Rio Baures
1743	Santa Rosa 2 (Perdida em 1751 para os portugueses)	Rio Guaporé

1744	Santos Simón y Judas	Rio San Martín

Fonte: Produção própria com informações de David Block (1998).

Os registros históricos demonstram que, entre os séculos XVI e XVII, os padres jesuítas acompanharam as tropas de conquista que partiam de Santa Cruz em expedições para capturar indígenas. O historiador Akira Saito (2015) ressalta que os missionários viam nesses conflitos e nas guerras pré-existentes uma oportunidade para negociar a chamada *Pax Jesuitica*. Com essa estratégia, "(...) *os jesuítas tentaram resolver discursivamente a antinomia ideológica entre a guerra e o Evangelho*" (Saito, 2015, p. 35, trad. nossa). [152]

Não por acaso, em 1592, o Pe. Diego Samaniego escreveu que os membros da Companhia de Jesus eram tão valorizados pelos colonizadores que "(...) *o Governador [de Santa Cruz] não realiza nenhuma expedição sem levar um de nossos irmãos*" (Samaniego [1595] 1906, trad. nossa).[153] Essa dinâmica também se manifestou em Moxos, onde, muitas vezes, a sobrevivência dos grupos nativos dependia da aparente submissão aos padres jesuítas, como veremos a seguir.

4.1.1. Uma paz negociada: as malocas *cruceñas* e a conversão como sobrevivência em Moxos

Com seus propósitos de conversão, as principais fontes jesuíticas sobre Llanos de Moxos (Soto[1668]; Aller [1669], Marban [1679] Orelana [1687], Zapata [1696]) registram que a ida dos padres para essa região começou com a justificativa de apaziguar as guerras locais e frear a escravidão dos indígenas através da doutrina cristã e da tutela religiosa. Quem inicialmente narrou o evento foi o jesuíta Pe. Juan de Soto, quem também era cirurgião na casa dos jesuítas, em Santa Cruz de la Sierra.

Na versão de Pe. Soto ([1668] 1965), havia uma guerra contínua entre os indígenas Morocosies, chamados de "*Mojo*" pelos espanhóis, com outra nação indígena chamada Torocosies. Desse modo, em julho de 1667, os espanhóis de Santa Cruz de La Sierra teriam sido procurados pelos Morocosies para que os protegessem. Aproveitando tal

[152] Original: "[…] "[…] the Jesuits attempted to discursively resolve the ideological antinomy between war and the Gospel" (Saito, 2015, p. 35).
[153] Original: "[...] el Gobernador [de Santa Cruz] no realiza ninguna expedición sin llevar a uno de nuestros hermanos" (Samaniego [1595] 1906).

oportunidade e escoltando uma tropa de oitenta soldados sob o comando do mestre de campo D. Juan de la Hoz y Otalora e do sargento-mor D. Juan de Arredondo, Pe. Juan de Soto, acompanhado por Pe. José Bermudo, realizou sua primeira expedição missionária pela Amazônia boliviana.

Antes de analisarmos a correspondência do jesuíta, é pertinente trazermos algumas informações fornecidas pelo padre Antônio Astrain em seu *Historia de La Compañia de Jesus em Assistencia a La Espanã*. Astrain (1912) explica que os processos de envio de missionários e de estabelecimento de reduções religiosas demandavam a autorização dos superiores do Colégio de Lima. O empreendimento missionário era uma empreitada arriscada, que deveria dar retornos à Companhia de Jesus e à Coroa Espanhola, tanto no quesito financeiro quanto teológico. De modo que os missionários, inicialmente enviados para Moxos, foram instruídos a agir como "*espiões*" da Igreja: deveriam observar as superstições, as características físicas e a disposição dos indígenas em relação à aceitação da fé cristã e em relação a disposição para o trabalho. Além disso, deveriam descobrir o número de nações que habitavam a região, suas conexões com outras terras conhecidas através dos rios, a religião local e a possível presença de um exército nativo. Após um ano de observação, os padres deveriam enviar um relatório conjunto para Lima, onde seria decidido se a missão apostólica deveria continuar ou ser abandonada.

Nada garantiria, no entanto, que o relatório dos missionários seria *ad fidem*. Exaltações, equívocos, fantasias, tudo isso certamente integrou o registro dos jesuítas de modo a edificar e tornar Llanos de Moxos mais "celestial" do que "infernal" nos primeiros anos, quando os padres precisavam de uma carta de aceite. É possível ponderarmos que os padres enviados, Pe. Juan de Soto, Pe. José Bermudo e Pe. Julian de Aller, bem como os que os sucederam anos mais tarde, como Pe. Cipriano Barace, Pe. Antônio Orellana e Pe. Pedro Marban, tiveram grande interesse em permanecer em Moxos pelas seguintes razões: primeiro, porque tratava-se de uma região particularmente renomada entre os espanhóis que buscavam tesouros escondidos, como o "*Paititi*" (Tyuleneva, 2012; Claro Moreira, 2024). Em segundo lugar, porque era uma zona de particular violência por parte dos espanhóis que ali buscavam escravizar homens e mulheres nativos, o que facilitava a negociação da *Pax Jesuítica* com os caciques locais (Saito, 2015). Ademais, era uma região conhecida por um intenso comércio de gêneros alimentícios e de produções artesanais vendidas em regiões como Santa Cruz de la Sierra por intermediários indígenas de Moxos. Logo, não era uma região "*inóspita"* ou "*maldita",* mas era antes um lugar

rentável, onde a possibilidade de os missionários desenvolverem uma província próspera era alta.

Voltemos ao registro dos missionários. O relato de Pe. Juan de Soto é preenchido por elementos comuns à epistolografia missionária. A guerra entre os indígenas era uma "providência divina", que ao mesmo tempo evidenciava a bestialidade na qual viviam e a vontade que tinham em escapar daquela condição: *"Nestes dias fui com o índio intérprete e o cacique Moye até seu povoado para falar-lhes sobre a fé cristã, e a ouviram com gosto, ofereceram-se para se tornarem cristãos e me rogaram que ficasse entre eles"* (Soto [1667] 1965, p. 169, Trad. nossa). [154] Por outro lado, essa correspondência que enfatizou a necessidade de atuação dos missionários entre aquela nação, também demonstrou que os indígenas não eram meros coadjuvantes da floresta, pois quando os espanhóis chegaram na aldeia dos Mojo, os caciques logo trataram de se reunir e negociar com os espanhóis o que desejavam: *"O Mestre de Campo reuniu os capitães e os caciques e alguns outros, e tratou-se do que fariam em favor dos que os haviam chamado"* (Soto [1667] 1965, p. 169, Trad. nossa).[155]

Há muitos elementos interessantes no relato da primeira viagem de Pe. Juan de Soto com a missão de evangelizar em Moxos. O primeiro ponto é que, embora Pe. Soto escusasse sua partida como uma vontade de apaziguar as violências entre aquelas etnias, ele mesmo não se opusera quando: *"Assaltaram dois ou três povoados e capturaram um bom número de índios, escondendo-se os demais pelos bosques"* (Soto [1668] 1965, p. 170, Trad. nossa). [156] Escreveu que a ação se justificava, pois os indígenas escravizados não sabiam conviver com os "*índios amigos*" e "*causavam danos*" em Moxos (Soto [1668] 1965, p. 170. Trad. nossa).

É relevante observarmos, como era a praxe da conquista espanhola, que os retratos sobre os povos indígenas obedeciam aos critérios da colonização. No caso dos missionários, para legitimarem a atuação, era necessário convencer ao Colégio de Lima que os indígenas de Moxos tinham capacidade de receber a catequese (Astrain, 2012). Pelos excessos de elogios nessa primeira correspondência, é possível ponderar que as descrições de Pe. Juan de Soto atendiam à necessidade dos jesuítas em caracterizar os

---

[154] Original: "En estos días fui con el indio lengua y el cacique Moye a su pueblo a hablarles de la fe cristiana y la oyeron con gusto y se ofrecieron a hacerse cristianos y me rogaron me quedase entre ellos" (Soto [1667] 1965, p. 169).

[155] Original: "Reunió el Maese de Campo a los capitanes y a los caciques y algún otro y se trató de lo que harían en favor de los que los habían llamado" (Soto [1667] 1965, p. 169).

[156] Original: "Asaltaron dos o tres pueblos y cautivaron buen número de indios, escondiéndose los demás por los bosques" (Soto [1668], 1965, p. 170).

Mojo como almas adequadas para a conversão. Em um trecho, ele escreve que entre aqueles indígenas não se conhecia o adultério e que detestavam a mentira e o furto, pois haviam aprendido "*bons modos*" com os incas. Pe. Soto encerra sua correspondência dizendo que os indígenas Mojo demonstravam desejo pela catequese e, que além disso, a terra era próspera em minério: *"Diz que os Mojos o receberam com carinho e que mostravam muito boa disposição para receber a fé. Repete que, além de umas montanhas, há outras nações de índios, onde abundam ouro e prata"* (Soto [1668] 1965, p. 170, Trad. nossa).[157]

Um ano depois, outro jesuíta foi enviado aos Llanos de Moxos: o missionário Pe. Julian de Aller, responsável pelas correspondências de 1668. Em um registro datado de setembro desse ano, Pe. Julian de Aller relatou aos seus superiores em Lima a receptividade dos índios Mojo ao Evangelho. Ele mencionou que, de forma secreta, um cacique de uma nação "feroz" inimiga dos Moxos — cuja identidade não foi especificada na missiva — havia informado que uma mulher daquela nação apareceu na madrugada. Segundo o relato, a mulher teria instruído o cacique a procurar os padres, particularmente um padre chamado Juan (referindo-se a Pe. Julian), pois este o receberia bem. Pe. Julian de Aller destacou, com uma ênfase notável, o caráter sobrenatural da mulher, sugerindo que ela poderia ser um "anjo," embora o intérprete não soubesse fornecer mais detalhes. O padre concluiu sua carta informando que o cacique que lhe deu essa informação havia falecido, mas conseguiu ser batizado antes de morrer, e, portanto, estava salvo (Pe. Aller [1668], 2005).

Ao compreendermos o jogo discursivo com o qual os jesuítas elaboravam cuidadosamente sua epistolografia, tão famosa e tão útil ao empreendimento da catequese e do poder colonial na América, é indispensável termos desconfiança do estatuto dessas informações (Londoño, 2002, p. 13).[158] Nos parece que as primeiras correspondências dos jesuítas sobre os Llanos de Moxos foram muito simpáticas àqueles povos, sobretudo à vontade que supostamente tinham em receber o Evangelho, fato que se estendia inclusive às nações mais "ferozes". Por outro lado, é também possível que aqueles povos

[157] Original: ""Dice que los Mojos le recibieron con cariño y que mostraban muy buena disposición para recibir la fe. Repite lo de que tras unos montes hay otras naciones de indios, donde abunda el oro y la plata" (Soto [1668], 1965, p. 170).

[158] Como observou Londoño: "As informações presentes nas cartas não se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de saciar curiosidades (Assunção, 2000, pp. 81-89). Elas eram recolhidas e enviadas à Europa, constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário em construção, no qual o poder sempre foi uma referência fundamental" (Londoño, 2002, p. 13).

tenham desejado conhecer os missionários e é provável que muitos caciques tenham feito contatos amistosos com interesses estratégicos de sobrevivência.

Poucos anos após o relato do Pe. Aller, todavia, a representação dos indígenas de Moxos nas cartas dos jesuítas tornou-se menos favorável. É relevante destacar, como fez Pe. Astrain, que o Colégio de Lima autorizou a fundação das missões de Moxos por volta de 1674. A partir da segunda metade da década de 1670, os jesuítas não precisavam mais justificar sua presença para seus superiores, pois já haviam recebido a devida autorização. Por outro lado, os padres começaram a se retratar como mártires, possivelmente com o intuito de edificar o projeto missionário e elevar o mérito de suas ações perante a opinião externa. Assim escreveu o padre Antônio de Orellana em 1703: *"Porque a habitação, o local, o povoado, o clima e todas as demais circunstâncias se conjuraram para aumentar a matéria do mérito nas ardentes febres, sem médico, sem remédios, sem outro consolo que o que lhes podia vir do céu"* (Orellana, [1703] 1906, p. 248, Trad. nossa).[159] Nessas novas correspondências, a região de Moxos passou a ser representada através dos adumbramentos da escatologia cristã, transformando-se em uma espécie de limbo onde a fé dos missionários era constantemente posta à prova.

Em sua análise da subjetividade dos jesuítas, Roberto Gambini (2000)[160] mencionou que, no confronto com o desconhecido, melhor se visualiza a ação do inconsciente. Afinal, ao se depararem com a cultura dos ameríndios, os jesuítas não encontraram um sistema de pensamento religioso que pudesse ser traduzido ou adequado às suas próprias categorias mentais metafísicas, pois o pensamento religioso nativo movia-se dentro de limites imprecisos em termos de dogmas ou crenças. Portanto, os jesuítas buscaram formas de caracterizar aquele desconhecido ao *modus* cristão: pervertendo a selva, a nudez, a alegria, a embriaguez e os ídolos locais como efígies do inferno. Não raramente, os jesuítas utilizaram a palavra "inferno" e "infernal" nas cartas sobre Llanos de Moxos (Cf. Eguiluz [1696] 2010; Altamirano [1713] 1979). Outras categorias como "*falsidade*", "*inverdade*" e "*apostasia*" foram igualmente acionadas para enquadrar a cultura *mojeña*.

---

[159] Original: "Porque la habitación, el sitio, el pueblo, el temple y todas las demás circunstancias se conjuraron para aumentar la materia del mérito en las ardientes fiebres, sin médico, sin medicinas, sin más consuelo que el que les podía venir del cielo" (Orellana, [1703] 1906, p. 248).

[160] Apesar de discordarmos da ideia de aculturação presente no estudo de Gambini, é importante considerar a relevância de sua análise sobre o mecanismo de projeção nas interpretações e distorções que os jesuítas faziam dos indígenas brasileiros e que preencheram as cartas remetidas durante o período colonial. Cf. GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira.** São Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

Em uma carta escrita em 1679, o jesuíta Pe. Pedro Marban escreveu com certo desprezo sobre uma falsa crença presente na cosmologia dos indígenas de Moxos: "*[...] que ajudava uma falsa crença segundo a qual entendiam que a origem de seus antepassados e deles próprios estava nas proximidades de sua habitação, em uma lagoa de onde Deus antigamente tirou os primeiros homens dos quais descendiam [...]*" (Marbán, [1679] 1898, p. 15. Trad. nossa).[161] Conforme o missionário, aquele povo acreditava em "*falsidades*" sobre a origem de seu povo, pois alegavam que eles advinham da natureza, sobretudo dos rios e lagoas, o que explicava o fato dos assentamentos se distribuírem ao longo dos rios e suas práticas culturais estarem centradas nas atividades fluviais.

Assim como eram fluidas as fronteiras entre o próprio e o alheio, entre o casamento e o divórcio, e do mesmo modo como eram instáveis as alianças intertribais, também eram pouco definidos os particularismos religiosos entre as etnias de Moxos. Os critérios de verdade não eram rígidos, pois baseavam-se em relação aos antepassados, sempre fazendo referência à origem das instituições culturais e raramente respondendo à pergunta sobre a origem da natureza ou do universo como um todo. Nesse sentido, na próxima seção compreenderemos presença do demônio nos Llanos de Moxos e o que isso pode nos dizer sobre as estratégias de conversão dos jesuítas e, sobretudo, sobre a resistência das nações índias à catequese.

4.1.2. Uma floresta escura de demônios: xamãs e padres na disputa pelas almas de Moxos

Em uma tapera escura no meio da floresta, o xamã sentava-se em um trono de ossos. Crânios de onça-pintada e de inimigos derrotados amontoavam-se nas prateleiras ao redor. Com um cálice de *chicha* na mão, o xamã era consultado pelos indígenas Mojo, que ouviam atentamente suas ponderações sobre a vida dos jesuítas recém-chegados à aldeia. Sem hesitar, o xamã ordenou a execução dos missionários: "*A resposta foi como se fosse dele: que matassem os Padres*" (Eguiluz [1696] 2010, p. 06)[162], relatou o jesuíta

[161] Original: ""(…) que ayudaba una falsa creencia que entendiam que el orijen de sus antepasados y suyo era en la cercania de su habitacion, ya en una laguna de donde sacó Dios antiguamente los primeros hombres de donde descedian […]" (Marbán, [1679] 1898, p. 15).
[162] Original: "La respuesta fue como suya, que matasen a los Padres" (Eguiluz [1696] 2010, p. 06).

Pe. Julian de Aller em uma correspondência de 1668, posteriormente parafraseada pelo provincial Pe. Diego de Eguiluz em seu primeiro grande tomo sobre as missões de Moxos.

O relato dramático não foi um caso isolado; as figuras do feiticeiro e do demônio foram temas recorrentes nas correspondências dos jesuítas. Nas descrições dos missionários, os sacerdotes de Moxos, chamados de Tiharauquiz, Comocoi e Motire, foram associados a diversas categorias sombrias do imaginário cristão: feiticeiros, inimigos, apóstatas, imitadores. Esta última categoria, baseada no discurso católico de que "*Satã quer imitar a Cristo*", afirmava que os xamãs e seus ritos eram emulações demoníacas (Carvalho, 2017). O trono, os crânios, a fumaça, mantos, danças, visões, bebidas, entre outros elementos, eram vistos como gozações dos ministros do "*Inimigo*", que, "*expulso da Europa pelo bispo de Roma*", passou a "*habitar os confins da América*".

Essa perspectiva é evidenciada no texto do provincial Pe. Diego de Eguiluz, quem descreveu o suposto uso de um cálice e de uma patena cristã por um feiticeiro de Moxos (Eguiluz, [1696] 2010, p. 12). Segundo Pe. Eguiluz, por volta de 1678, o padre Pedro Marbán realizou uma visita a algumas aldeias que ofereciam bebidas ao demônio. De acordo com o relato, Pe. Marbán encontrou um xamã que segurava uma taça que pertencia anteriormente a um religioso da ordem de São Francisco. O jesuíta pediu a taça, e o feiticeiro a entregou junto com a patena, que continha o adorno dos franciscanos. Segundo o relato, aquele "*sacerdote de Satã*" usava o cálice cristão para "*oferecer sangue ao demônio*", o que causou grande pesar aos missionários.

> […] O Padre Pedro Marbán realizou uma visita geral a todos os seus povos, na qual solicitou aos líderes todas as joias consagradas ao demônio e a outros falsos deuses, que foram então lançadas em fogueiras públicas. Entre alguns mates nos quais o demônio bebia, descobriu-se que um feiticeiro, dedicado a esse propósito, possuía uma taça de um cálice que fora retirado, em tempos antigos, de um religioso franciscano. Marbán pediu-lhe a taça, e ele a entregou junto com a patena, que era o ornamento principal de sua coleção, causando grande tristeza entre os missionários, que viram um vaso sagrado — no qual muitas vezes fora oferecido o sangue de nosso Deus — ser profanado em um ministério tão impuro (Eguiluz, [1696] 2010, p. 12. Trad. nossa).[163]

[163] Original: "[…] Hízoles visita general el Padre Pedro Marbán en todos sus pueblos, en la que pidió a los líderes todas las alhajas consagradas al demonio y otros falsos dioses, de las que se hicieron públicas hogueras. Entre algunos mates en que bebía el demonio, se supo que tenía un hechicero, dedicado a este fin, una copa de un cáliz que quitaron antiguamente a un religioso de San Francisco. Pidiósela, y la entregó con la patena que era gala de su colección, con harto dolor de los misioneros que vieron profanado, en tan inmundo ministerio, un vaso sagrado en que se ofreció muchas veces la sangre de nuestro Dios" (Eguiluz, [1696] 2010, p. 12).

É conveniente observar que descrições como essas, de xamãs usando objetos católicos em rituais profanos, foram comuns em diversas experiencias missionárias dos jesuítas na América. Na apreciação de Francismar Carvalho (2017, p. 742), o demônio era, para os jesuítas, tanto um problema de alteridade quanto uma ponte analógica do universo sagrado: "(...) *a demonização não era tão somente uma forma de desqualificação das culturas indígenas. Ou seja, os jesuítas enquadravam como "demoníacas" aquelas práticas que tentavam conhecer e cujo sentido mais imediato lhes escapava*". Por outro lado, como enfatizou Roberto Gambini (2002), o demônio não se esgotava no mero esforço de interpretar o desconhecido, ele era também um elemento de projeção do ego, que engrandecia o projeto missionário, que o justificava e que tornava os jesuítas verdadeiros heróis naquelas terras inóspitas do deus Jaguar.

De modo geral, em Moxos, diferentes povos, com suas respectivas identidades étnicas, viviam em um mundo totalmente sagrado, saturado de presenças sobrenaturais, espíritos fortes e divindades relacionadas aos animais da floresta, onde nada estava sujeito ao acaso, mas sim a um jogo de poderes que afetava e protegia tanto os animais, os vegetais, quanto os entes humanos. Nesse cenário, a oposição maniqueísta entre "bem" e "mal" não pertencia à lógica nativa e, portanto, não fazia sentido aos indígenas de Moxos o repúdio ao maligno e aos elementos tradicionalmente referidos ao mal, como a morte, o sangue e os ossos (Limpias-Ortiz, 2011).

Entre os Cayubaba e os Canichana, a noção de mérito desempenhava um papel central em suas concepções de vida e espiritualidade, conforme relatado pelo Pe. Marbán. O missionário observou que aqueles que seguiam as leis e normas do grupo eram recompensados com prazeres terrenos, como "*acesso a mulheres e banquetes*", enquanto os considerados "*covardes*" ou "*perversos*" eram punidos espiritualmente, sendo transformados em animais como tigres, ursos ou porcos, segundo suas crenças. Marbán também destacou a estreita relação dessas etnias com a natureza e a guerra, elementos fundamentais para a construção de seus *mitologemas*[164]. Nessas sociedades, as noções de bem e mal não estavam vinculadas a conceitos abstratos ou universais, mas aos méritos

[164] O termo "*mitologema*" refere-se a unidades narrativas fundamentais que compõem mitos e tradições orais, funcionando como elementos recorrentes dentro de diferentes contextos culturais (Eliade, 1992). No caso dos Cayubaba e Canichana, os mitologemas relacionados à transformação de indivíduos em animais refletem uma concepção de moralidade vinculada à ordem cósmica e ao papel social do indivíduo. Esse tipo de narrativa é comum em cosmologias ameríndias, onde a identidade e a moralidade são frequentemente mediadas por relações com o mundo não humano. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

demonstrados em áreas essenciais para a coletividade, como conquistas em batalhas, capacidade produtiva, liderança e conformidade com a cosmogonia e os valores do grupo. Assim, o julgamento moral refletia diretamente a funcionalidade e os valores comunitários, reforçando a centralidade da guerra, do trabalho e da harmonia com a natureza em sua visão de mundo (Eguiluz [1696] 2010, p. 06).

Em *História de Moxos*, José Chávez Suárez (1986) detalha como a religião dos Moxos refletia uma complexa interação entre crenças animistas[165] e a paisagem amazônica, configurando-se como um elemento central da organização social do grupo. A cosmovisão dos Moxos não contemplava a ideia de um deus único nem uma explicação sistemática sobre a origem do universo. Em vez disso, acreditavam que a natureza, denominada "*Ratirabaino"*[166], era a força criadora dos astros e dos seres vivos, todos permeados por espíritos invisíveis.

Embora fossem frequentemente classificados como "*idólatras*" nos relatos dos jesuítas – incluindo os registros de Pe, Altamirano, Pe, Eder e Pe. Eguiluz –, os registros

---

[165] O "*giro simbólico"* contemporâneo em torno do animismo tem sido objeto de interesse de diversos autores, como Ewa Domańska, Tim Ingold, Bruno Latour e Fernando Santos-Granero. Esses pesquisadores abordam o animismo não apenas como uma cosmologia, mas também como um engajamento político que desafia as divisões tradicionais entre o humano e o não humano. Inspirado pelas cosmologias ameríndias, esse "novo animismo" amplia a noção de sociabilidade, incorporando não apenas as relações entre seres humanos, mas também aquelas que envolvem plantas, animais, espíritos e, de maneira crucial, objetos.
Nas cosmologias ameríndias, o animismo é compreendido como uma visão de mundo em que toda a realidade está imbuída de agência e espiritualidade. Humanos, animais e, em algumas culturas, até mesmo objetos e fenômenos naturais são concebidos como portadores de uma alma ou essência vital. Essa perspectiva contrasta com a tradição ocidental, que estabelece hierarquias rígidas entre natureza e cultura, separando o material do espiritual. O animismo, por outro lado, promove uma visão integrada da existência, na qual diferentes formas de vida e entidades compartilham relações de interdependência. Cf. HODDER, I.; TEIXEIRA-BASTOS, M. A Teoria dos Emaranhados Biossociomateriais: Entrelaçamentos entre Coisas e Humanos**. Revista de Antropologia**, v. 66, p. e201444, 2023.
Os estudos de Fernando Santos-Granero (2009) questionam a ideia de que, nas cosmologias ameríndias, humanos e animais são as únicas formas primordiais, relegando plantas e objetos a um papel secundário. Pelo contrário, Santos-Granero demonstra que objetos frequentemente vistos como "inanimados" desempenham funções essenciais nessas cosmologias, estando profundamente integrados às relações sociais, simbólicas e espirituais. Nesse contexto, o animismo não se restringe às interações entre humanos e animais, mas se estende ao mundo das coisas—incluindo imagens, canções, nomes, designs e fenômenos naturais—, os quais possuem significados profundos e desempenham papéis ativos na construção de narrativas e na produção cultural.
Essa abordagem propõe um repensar da relação entre humanos e o mundo material, desafiando a dicotomia ocidental entre animado e inanimado. Ao reconhecer múltiplos agentes interconectados, o animismo, tal como resgatado pelas cosmologias ameríndias, sugere uma ampliação da própria noção de sociabilidade. Mais do que uma perspectiva cosmológica, trata-se de uma crítica à modernidade ocidental, que evidencia a necessidade de uma compreensão mais relacional e abrangente da existência, desafiando os reducionismos que marcam o pensamento ocidental. Cf. SANTOS-GRANERO, Fernando. (ed.). **The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

[166] Não encontramos registro dessa palavra em outras fontes além da obra de Chávez Suárez (1986). O autor cita Vaca-Mendizábal como referência para essa informação, mas não foi possível localizar a fonte original para verificação. Considerando que Chávez Suárez teve acesso a grande parte dos manuscritos de Moxos, acreditamos que sua obra seja uma fonte confiável.

dos próprios missionários indicam que os povos de Moxos não adoravam ídolos materiais. Sua veneração estava voltada, em verdade, para a paisagem em si, uma reverência que foi descrita por Pe. Orellana, em 1687, ao relatar a adoração de deuses com funções específicas entre os Mojo, os Baure e os Morocosies: o "*presidente das águas e seus peixes*", o "*protetor das nuvens e dos raios*", divindades associadas à guerra e aos tigres – sendo este último amplamente referenciado pelos espanhóis como o "*Deus Jaguar*" (Orellana, [1703] 1906, p. 247). Tais deuses frequentemente davam nome às comunidades, reforçando sua importância simbólica e espiritual. Essa prática, contudo, não indicava um sistema teológico estruturado, mas sim uma profunda conexão com os elementos naturais e com a organização territorial dos Moxos. Nesse sentido, as aldeias eram vistas como lugares sagrados, especialmente os locais de nascimento, de modo que, quando se viam obrigados a se deslocar, os povos preferiam estabelecer-se em áreas próximas, mantendo a ligação espiritual com o território.

A relação dos povos de Moxos com seu território, portanto, era profundamente imbricada em uma cosmologia que integrava o sagrado e o material em uma totalidade indissociável. Essa concepção não negava as necessidades pragmáticas da subsistência, mas as inseria em uma lógica mais ampla, na qual a dimensão espiritual era constitutiva da relação com o ambiente. De modo geral, os povos de Moxos concebiam-se como descendentes diretos das florestas, rios e lagos vizinhos, atribuindo a esses espaços um caráter sagrado. O grande lago Oríguere, por exemplo, segundo os relatos de Pe. Márban, (Eguiluz [1696] 2010) era considerado inavegável e temido pelos Cayubaba, pois acreditava-se que ali residia *Jono*, uma entidade espiritual representada como um imenso peixe capaz de afundar embarcações e devorar seus tripulantes. Um pequeno morro situado às margens do lago era visto como a morada dessa entidade, simbolizando sua realeza e poder dentro da cosmologia Cayubaba (Chávez Suárez, 1986; Eguiluz [1696] 2010, p. 06).

Apesar disso, os jesuítas procuravam interpretar as crenças dos Moxos à luz do cristianismo. O padre Marbán, por exemplo, escreveu: *"Esses indígenas sabem que existe algo muito bom, ao qual chamam de Deus, e algo muito mau, que chamam de diabo, mas quando lhes perguntam o que é isso, respondem que não sabem" (Marbán [1679] 1898, p. 115, Trad. nossa).*[167] Para Pe. Marbán, havia um dualismo entre bem e mal nas

[167] Original: ""Estos indígenas saben que existe algo muy bueno al que llaman Dios y algo muy malo que llaman diablo, pero cuando se les pregunta qué es eso, responden que no lo saben" (Marbán [1679] 1898, p. 115).

narrativas cosmológicas dos Moxos; contudo, essa visão parece refletir mais uma tentativa de traduzir as crenças dos Moxos nos termos dos paradigmas cristãos do que uma representação fiel de sua espiritualidade.

A busca por interpretar o outro fez com que os padres jesuítas realizassem uma gama de comparações que, não ao acaso, também facilitavam o projeto missionário e justificavam aos olhos dos superiores do Colégio de Lima seus esforços nas florestas de Moxos. Tratou-se de um elemento indispensável não apenas ao jesuitismo, mas à teologia cristã medieval como um todo: a analogia, isto é, a busca do conhecimento de Deus pela semelhança unívoca e analógica, defendida por São Tomás de Aquino e tomada como referência pelo cristianismo apostólico romano desde a Escolástica. Nas palavras de Maurílio Teixeira-Leite Penido, o "[...] *análogo não é, pois, nem idêntico, nem o disparado, mas o "semelhante-dessemelhante", parelha realmente mal ajustada, mas inseparável, realidade híbrida, feita de traços comuns e fatores diferenciais* (...)" (Penido, 1946, p. 16).

Nesse sentido, os padres, ao adentrarem as florestas em busca da presença divina — afinal, Deus, Onipotente, não poderia estar ausente daqueles territórios —, simultaneamente confrontavam a ampla atuação do demônio, numa dinâmica análoga às descrições escatológicas da Bíblia cristã. Para Gambini (2002), entretanto, as interpretações dos jesuítas transcendiam o mero exercício de analogia; eram, na verdade, projeções. O conceito jungiano de projeção, definido por Laplanche e Pontalis, descreve uma "operação pela qual o sujeito expulsa de si e localiza no outro – pessoa ou coisa – qualidades, sentimentos, desejos e mesmo 'objetos' que ele desconhece ou recusa (em si)" (Laplanche & Pontalis, 1970, p. 374). Neste contexto, Gambini escreveu: "[...] *os índios eram percebidos, antes de mais nada, como corpos nus e desenfreados." E, na tentativa de proteger a integridade moral dos padres da suposta "selvageria" dos indígenas, os jesuítas se submetiam a uma constante recusa em "conhecer qualquer outra realidade que não seja uma realidade codificada e invertida a priori*" (Gambini, 2002, p. 68).

Não por mero acaso, a religião nativa e outros aspectos societários dos indígenas de Moxos foram consistentemente retratados nas correspondências dos jesuítas como um "*mundo invertido*", "*desprovido tanto de Deus quanto de Razão*" — ou seja, destituídos de quaisquer "*inclinações naturais para a civilização*", conforme concebida pelos espanhóis. Essas representações, típicas do século XVI quando se tratava dos "*selvagens da América*", foram fundamentais tanto para universalizar o cristianismo quanto para

fundamentar o mito da "*superioridade europeia*", perpetuado até os dias atuais no imaginário ocidental (Ajacopa, 2016)[168].

No que, de fato, consistiam os ritos dos povos de Moxos? O esboço vago desses rituais advém dos registros do jesuíta Pe. Marbán, embora as descrições sejam sempre confusas e genéricas. Em sua *Breve Notícia de las misiones de infieles,* escrita em 1700, o jesuíta mencionou três categorias de xamãs, os quais ele chamou univocamente de feiticeiros: os *Tiharauquis*, os *Comocois* e os *Motire*. É interessante mencionar que os Tiharauquis foram descritos como "*feiticeiros de olhos claros*", tanto por Pe. Marbán quanto pelos jesuítas Pe. Diego de Eguiluz e Pe. Francisco de Altamirano. Pe. Marbán mencionou que a consagração desse xamã era realizada com a unção dos olhos do sacerdote com o suco de uma raiz picante e dolorosa, o que poderia ter produzido algum tipo de cegueira, como sugere a descrição "[...] *el de la vista clara o perspicaz*" (Marbán [1700], 2005, p. 56). Ainda segundo Pe. Marbán, os Tihaurauquis não eram escolhidos em vão, mas eram homens que haviam sobrevivido ao ataque de uma onça-pintada, pois supostamente teriam sido considerados dignos pelo Deus Jaguar.

Os Comocois foram caracterizados como uma categoria de destaque secundário em relação aos Tihauraquis. Segundo Pe. Marbán, eles eram sacerdotes que veneravam o deus Jaguar e eram responsáveis pelo contato com os espíritos animais que governavam seu território, embora não desfrutassem da mesma hierarquia que os Tihauraquis (Marbán [1700], 2005, p. 56). Quanto aos Motires, detalhes foram fornecidos pelo jesuíta Pe. Francisco Javier Eder em sua obra *Breve Descripcion....* No entanto, Pe. Eder os descreveu de forma genérica, mencionando apenas que eram sacerdotes de um "*demônio*" chamado Achane e que estavam amplamente presentes nas aldeias de Moxos. Pe. Eder acrescentou que, para ser considerado um Motire, bastava ao indígena alegar ter tido contato com o espírito de uma onça ou jacaré e fazer previsões na aldeia (Eder, [1772] 1985, p. 96). É importante ressaltar que essas categorias - Tihauraquis, Comocois e Motires - foram frequentemente citadas como homônimas em certos contextos, o que nos leva a questionar a simplicidade das informações fornecidas pelos missionários.

---

[168] Para Laime Ajacopa (2016, p. 126), a pretensão universalista da igreja confrontou a pluralidade cultural dos indígenas ameríndios. "*La conversión forzada al cristianismo ejemplifica la esencia imperial de todo "universalismo", ya sea político, económico, cognitivo, moral o teológico. No solo implicó la imposición de la creencia en el Dios de los conquistadores, sino que también introdujo la idea del Mal a través de la creencia en el Diablo y el infierno. Esta colonización de las almas transformó la concepción de la Naturaleza y los bosques, demonizándolos*". Cf. Laime Ajacopa, Froilán. **Infernalización de lo sagrado, demonización de la tierra y el bosque: El origen del diablo en los Andes y las Tierras bajas.** La Paz: Plural Editores, 2016.

Invariavelmente, as florestas de Moxos, sem a influência da catequese, foram descritas como "*selvas povoadas por diversas máscaras do demônio*". Afinal, como enfatizou Froilán Laime Ajacopa (2016, p. 126), o processo missionário em Moxos, seguindo a prática jesuíta, necessitava da condenação desses homens e mulheres ao inferno cristão para o salvamento de suas almas. Essa "*condenação ontológica*" demandava, invariavelmente, a inferiorização de suas peles, nudezes, danças, cantos, línguas e ritos, ou seja, demandava a subalternação de todo o sistema simbólico a eles associado.

Essa perspectiva pode ser extraída da *Breve noticia de las misiones de los infieles de los Mojos* do jesuíta Pe. Diego Francisco Altamirano, escrita em 1713. No relato em questão, os habitantes de Moxos, antes da chegada dos jesuítas, foram retratados como infiéis, bestiais e brutos, destituídos de Deus e da Lei, como se estivessem abraçados pelo demônio. Altamirano argumentou que somente com a presença dos jesuítas e sob a jurisdição do monarca espanhol, esses indígenas finalmente "[...] *tomaram consciência de sua humanidade*". Nesse sentido, Pe. Altamirano chegou à conclusão de que "*Deus precisava conceder ao monarca o papel de legislador para que compreendessem que eram seres humanos*" (Altamirano [1713], 1979, p. 50, *Trad. nossa*).[169]

Por outro lado, para embasar a fé e os intuitos coloniais, era igualmente necessário que os jesuítas afirmassem que, nessas mesmas selvas endiabradas, ainda prevalecia a clareira de Deus. A questão, portanto, era "achar' essa clareira, empreendimento que os padres trataram de realizar nos primeiros anos das missões de Moxos. Desse modo, dentre uma centena de deidades diferentes, os jesuítas encontraram uma única manifestação "bondosa" (ou mais ou menos neutra) chamada de Maymona para os indígenas Morocosíe, que foi traduzida como: "Aquele que tudo vê", "O intelecto invisível", "O grande mestre", e que estava, na versão dos jesuítas, presente na religião das demais etnias de Moxos com outros nomes (Limpias-Ortiz, 2011). Assim escreveu o jesuíta Pe. Julian de Aller em 1668: "[...] *a Deus chamam Maymena, que, segundo a expressão de sua língua, significa 'aquele que tudo vê'. Nosso Senhor me concedeu tal facilidade em compreendê-la, que agora posso ensiná-la; a cópia não será difícil, pois, tendo regras, o esforço será mínimo*" (Aller [1668], 2005, p. 34, *Trad. nossa*).[170]

---

[169] Original: "Dios necesitaba otorgar al monarca el papel de legislador para que comprendieran que eran seres humanos" (Altamirano [1713], 1979, p. 50).

[170] Original: ""(...) a Dios le llaman Maymena; que segun la frase de su lengua, vale, "el que lo mira". Nuestro Señor me ha dado tal presteza en percibirla, que la puedo oy enseñar la copia, no la tengo essa costará trabajo; pero es poco en auiendo reglas" (Aller [1668] 2005, p. 34).

Em 1702, os jesuítas Pe. Marban e Pe. Aller traduziram Maymena como "*Deus*" (com D maiúsculo) em seu *Arte de la lengua moxa: con su vocabulario y catecismo*, atribuindo-lhe as qualidades judaico-cristãs de bondade suprema, onisciência, providência e criação (Marbán [1701] 1894). Por outro lado, outras deidades como Eriono, Chiquigua e Guajama, cujos cultos envolviam tributos de sangue e rituais telúricos, foram evitados e/ou meramente associados a uma única divindade maléfica e temível, o deus Jaguar, o qual supostamente enganava os indígenas de Moxos e era, para os missionários, a face do próprio demônio (Límpias-Ortiz, 2011).

O antagonismo aos feiticeiros foi um jogo discursivo e simbólico que perdurou por todo o período missionário em Moxos, uma vez que os xamãs não desapareceram, mas foram constantemente citados pelos jesuítas ao longo do século XVII e XVIII, sobretudo quando algo não era bem-sucedido nas missões. É válido observar que esse antagonismo estava impregnado em todas as missões fundadas pela Companhia de Jesus na América: o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, ao abordar os ritos dos índios Guarani em seu livro *A Conquista Espiritual*, retratou os xamãs com repulsa, dizendo que:

> As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante (Montoya, 1997, p. 54-57).

Descrição semelhante foi registrada por Pe. Diego de Eguiluz sobre os xamãs de Moxos:

> Entre esses Tiharauquiz e os Comocois, os enganos do demônio eram tramados como seus principais ministros. Eles conservavam os dogmas de suas seitas, que costumavam ser encontrados em alguns povoados, todos contentes com os seus, sem que nenhum tentasse refutar o outro ou buscar justificativa para os seus; (...) à primeira dificuldade, apelavam para seus antepassados, convencendo-se de que eles saberiam responder (Eguiluz [1696], 2010, p. 08).[171]

Apesar da suposta interferência do demônio nas ações dos feiticeiros indígenas, os jesuítas sempre se colocaram como superiores: "*E, desejando um deles matar um sacerdote com essas coisas, o demônio lhe respondeu que não tinha força suficiente*

[171] Original: "Entre estos Tiharauquiz y los Comocois se urdían los engaños del demonio como sus principales ministros. Ellos conservaban los dogmas de sus sectas, que solían ser encontradas en algunos pueblos, contentos todos con la suya sin que ninguno tratase de impugnar a la otra, ni buscar razón de ella;(...) a la primera dificultad apelaban a sus antepasados, viéndose convencidos que ellos sabrían responder (Eguiluz [1696], 2010, p. 08).

contra esses religiosos" (Eguiluz [1696], 2010, p. 08. Trad. nossa).[172] No entanto, os jesuítas adoeciam tanto quanto os indígenas e não foram poucos os que chegaram perto da morte em Moxos. Os feiticeiros, por outro lado, tentaram recuperar seu prestígio junto aos nativos – o que não foi fácil, visto que naquele jogo de forças, os jesuítas tinham, dentre outras coisas, a lealdade de mercadores, militares, e as epidemias a seu favor.

Para Limpias-Ortiz (2011), o sucesso do projeto jesuítico não dependia da total eliminação da cultura nativa, algo que, na prática, nunca ocorreu. Em vez disso, o objetivo dos jesuítas era demonstrar que os indígenas reconheciam os benefícios da presença missionária, como a proteção contra a escravidão, cuidados de saúde, vestuário e a assimilação de comportamentos ocidentais decorrentes da catequização. Assim, a missão jesuítica procurava estabelecer uma distinção entre o "*celestial*" e o "*infernal*", o "*sagrado*" e o "*profano*"—categorias que, até então, não eram conflituosas no imaginário ameríndio. Através da catequese, os padres definiram que o "*celestial*" seria associado aos templos, missas e cerimônias religiosas, enquanto o "*infernal*" ficaria vinculado aos elementos do passado pré-missionário, como a floresta e a terra repleta de inimigos. O "*terrestre*" ficava situado entre esses dois extremos, com a produção de alimentos e recursos garantida no espaço "*protegido e generoso*" proporcionado pelos missionários. No entanto, como veremos, as fronteiras entre o sagrado católico e o profano amazônico nunca foram completamente consolidadas no cotidiano das missões em Moxos.

4.1.3. A cura das pestes como instrumento de conversão e de exaltação do mérito apostólico em Moxos

A chegada dos europeus foi um fato estranho aos indígenas da América que foi costurado às narrativas locais. O mesmo ocorreu com a chegada dos padres jesuítas em Moxos, cuja "*magia*" chamou atenção de muitos povos. No entanto, como evidencia o adágio popular *occasio facit furem*, os jesuítas se aproveitaram de uma série de oportunidades, dentre as quais, a profusão de epidemias de tifo.

Cabe-nos observar que desde os primeiros anos da chegada dos missionários em Moxos, os jesuítas se valeram dos doentes eventuais entre as aldeias para apregoarem seus supostos poderes. A correspondência de Pe. Jullian de Aller, escrita em 1668, descreveu uma situação dessas: uma indígena, muito velha e enferma, que ele

[172] Original: "Y, deseando uno de ellos matar a un sacerdote con esas cosas, el demonio le respondió que no tenía suficiente fuerza contra esos religiosos" (Eguiluz [1696], 2010, p. 08).

arbitrariamente chamou de Luzia, havia supostamente pedido a presença do jesuíta para lhe batizar no leito de morte. "(...) *uma índia, que está neste povoado, muito velha, já à beira da morte, sendo que o Irmão Juan me assegurou que ela teria no máximo duas horas de vida, pois seu peito já roncava; batizei-a, e assim ela partiu*" (Aller [1668], 2005, p. 198. Trad. nossa).[173]

O discurso da salvação era útil, pois os jesuítas, sem mesmo saber, não levavam somente o Evangelho, mas também carregavam inúmeras cepas de vírus adormecidos. Alguns anos mais tarde, em 1687, Pe. Antônio de Orellana relatou sobre uma epidemia de tifo que matou inúmeros indígenas em Moxos, mas que, por outro lado, fortaleceu os batismos desde então. Essa narrativa foi apresentada por Pe. Orellana em sua *Carta al Provincial Martín de Jaúregui*. Segundo o missionário, quando a fundação da missão de Loreto estava sendo preparada, uma grande epidemia assolou as aldeias dos Mojo e, naquele momento, a eficácia dos medicamentos e dos procedimentos médicos dos padres chamou a atenção dos indígenas locais, os quais supostamente disseram que "*a magia dos padres era maior*" do que a magia dos curandeiros locais (Orellana [1687] 1906).

Após a referida epidemia, os padres jesuítas sentiram que haviam conquistado prestígio e influência moral sobre os habitantes de Loreto. Segundo Pe. Orellana, houve caciques que supostamente entregaram os objetos sagrados, como crânios e troféus que eram guardados nos locais de culto. Com esses objetos "*profanos*" em mãos, os jesuítas os jogaram em grandes pilhas de fogo. Conforme Pe. Orellana ([1687] 1906), os Mojo mais jovens haviam assumido as consignas dos missionários e se opuseram aos xamãs mais velhos, esses últimos que temiam a vingança do "*demônio*" - o deus Eriono, segundo os jesuítas - devido à destruição dos ídolos.

Enquanto os xamãs acusavam os estrangeiros de serem portadores da maldição (e não estavam errados, pois os missionários e militares carregavam as doenças), ou de terem ofendido os deuses locais, os jesuítas se utilizaram da mesma estratégia, com adendo que eles possuíam um conhecimento prévio sobre aquelas enfermidades. Assim, na oportunidade de mostrarem "*a magia cristã*", os padres trouxeram remédios e técnicas da Europa, conquistando o apreço de muitas etnias. Por outro lado, quando a magia cristã não era eficiente, os jesuítas argumentavam que "os demônios locais ainda tinham culto" e por isso atrapalhavam a cura dos enfermos. Ou, ainda, que o importante era salvar a

[173] Original: (…) vna India, que está en este Pueblo, muy vieja, estando ya a la muerte, que assegurandome el Hermano Juan, que solas dos horas podia tener vida; porque ya le roncava el pecho, la bauticé, y passó en esta forma" (Aller [1668], 2005, p. 198).

alma, e não o corpo, e por isso a "*cura*" não era exatamente uma meta, mas sim a conversão no leito de morte (Eguiluz [1696] 2010).

Lembremos que muitos grupos buscaram a conversão como uma forma de negociação para interromperem as sucessivas *malocas cruceñas* que escravizavam homens, mulheres e crianças, o que foi chamado de *Pax Jesuítica*. Diante dessa violência, a conversão era mais vantajosa às nações de Moxos do que a permanência dos antigos cultos. Além disso, muitos caciques se sentiram "*condecorados*" com a atenção que receberam dos missionários, o que estimulava o entusiasmo na conversão cristã. Um desses caciques foi Yuco, descrito por Pe. Diego de Eguiluz como "*um fiel amigo do padre Pedro Marban*", quem supostamente forneceu amplo apoio ao projeto das reduções. O cacique Yuco é uma figura de grande importância nas fontes jesuíticas de Moxos, sendo considerado o grande promotor dessa nova cristandade. Não ao acaso, ele foi o primeiro a receber o batismo durante a celebração em Loreto, passando a ostentar o nome de "*Don Ignácio*" desde então (Eguiluz [1696] 2010).

Em 1687, Pe. Orellana exaltou a conversão do cacique Yuco que, ao seu ver, se propagava como um grande exemplo contra a prática de idolatria em Loreto. Na versão do padre, o cacique Yuco teria descoberto um tráfico de ídolos que ele pegou e destruiu na frente de todos, desafiando o suposto poder das divindades. Na inflamada versão de Pe Orellana, teria dito o cacique, desafiando os feiticeiros: "*Se é um deus, que se vingue de mim, que sou um índio, e não de um sacerdote; não temo, pois são demônios que não podem fazer nada, e eu creio em Jesus Cristo, o verdadeiro Deus*" (Orellana [1687] 1906, p. 1986. Trad. nossa).[174] Por outro lado, ainda que Yuco tenha sido, de fato, um convertido inabalável, um grande pregador do evangelho, isso não diminui sua atuação. Certamente, Yucu aproveitou-se de seu prestígio com os padres, de suas insígnias de Don Ignácio, das benesses daquela condição de convertido e de conversor. Afinal, qual escolha tinham aqueles indígenas no avanço dos invasores de farda e do evangelho? Como registra o antigo adágio latino: *a fronte praecipitium, a tergo lupi.*

Desse modo, o provincial Diego de Eguiluz ([1696], 2010) endossou que houve um amplo quadro de conversões após as epidemias de tifo nos primeiros anos do século XVIII. Pe. Eguiluz menciona em seu livro que, em certa ocasião, quando um xamã Tiharauqui se queixou aos loretanos que eles haviam abandonado seus próprios deuses,

[174] Original: "Si es un dios, vengarse de mí, que soy un indio, y no de un sacerdote; no temo, pues son demonios que no pueden hacer nada, y yo creo en Jesucristo, el verdadero Dios" (Orellana [1687] 1906, p. 1986).

supostamente foi "desprezado" pelos convertidos, pois eles estavam "[...] *muito satisfeitos por tê-lo desterrado, já que era um enganador e não era, como afirmava, um irmão de Deus, mas sim seu inimigo*" (Eguiluz, [1696], 2010, p. 23. Trad. nossa).[175]

As doenças que acometiam os padres, no entanto, não foram discutidas pelos missionários em termos de castigo divino ou como uma deficiência da fé católica, mas foram, do contrário, utilizadas como um discurso de mérito. Ao ver dos jesuítas, o território de Llanos de Moxos, por intermédio de Deus, lhes proporcionava atribulações no corpo e na alma que elevavam o mérito de suas ações. "*Porque a moradia, o local, o povoado, o clima e todas as demais circunstâncias conspiraram para aumentar a prova de mérito nas febres ardentes, sem médico, sem remédios, sem outro consolo além daquele que poderia vir do céu*" (Orellana [1687] 1906, p. 176).[176]

A esse respeito, Pe. Astrain exaltou que o jesuíta Joseph Del Castillo sofreu de terríveis dores de cabeça até ser enviado para Lima, enquanto o Pe. Pedro Marbán sofreu de febres persistentes que suportava bem ou mal em pé (Astrain, 1920, 678.). O mais perturbado pelas atribulações da missão, segundo Astrain, teria sido o célebre Pe. Cipriano Barace, quem supostamente esteve doente durante quatro anos consecutivos. Deitado em um feixe de paus que faziam naquela cabana, teria vivido um verdadeiro martírio digno de um santo, sem supostamente perder seu foco e sua erudição em registrar a linguagem dos indígenas Mojo.

4.1.4. Um pouco de chicha é coisa de Deus, muita chicha é coisa do diabo

No entanto, não apenas das doenças e do acaso se mantiveram os acordos dos jesuítas – também foi necessário negociar e acomodar os aspectos da cultura nativa, dentre as quais, o consumo de álcool. É necessário, aqui, mencionarmos o conceito de "acomodação" (*acomodatio*), uma estratégia essencial que, no bojo da analogia, foi utilizada pelos jesuítas para adentrar o universo dos não-convertidos. Antes de aprofundarmos essa prática, é importante destacarmos uma das principais fontes sobre o tema: o filósofo Blaise Pascal. Em suas *Cartas Provinciais* ([1656] 1941), Pascal narrou como um amigo jansenista havia descrito a estratégia de acomodação dos jesuítas, cujo

[175] Original: "[...] muy satisfechos de haberlo desterrado, ya que era un engañador y no era, como afirmaba, un hermano de Dios, sino su enemigo" (Eguiluz, [1696], 2010, p. 23).
[176] Original: "Porque la habitación, el sitio, el pueblo, el temple y todas las demás circunstancias se conjuraron para aumentar la materia del mérito en las ardientes fiebres, sin médico, sin medicinas, sin más consuelo que el que les podía venir del cielo" (Orellana [1687] 1906, p. 176).

objetivo, segundo o amigo, era expandir a influência cristã e controlar as consciências dos futuros convertidos. Para tanto, os jesuítas adaptavam o cristianismo e suas normas morais aos contextos das pessoas que encontravam, não apenas em um jogo de analogias espirituais, como vimos anteriormente, mas também de acomodações práticas. Um exemplo particularmente interessante, segundo conta nas cartas de Pascal ([1656] 1941), foi a conduta dos jesuítas na China, onde, considerando a crucificação de Cristo uma doutrina inaceitável para o público local, os jesuítas pregavam sobre "um Cristo glorioso", permitindo que os convertidos mantivessem seus rituais "idólatras". Segundo Pascal, ele testou a prática da acomodação com um jesuíta: o filósofo supostamente solicitou a dispensa de um jejum e o padre jesuíta prontamente o liberou, fundamentando sua decisão em ensinamentos probabilistas. Ao questionar sobre a visão dos padres da Igreja, o jesuíta respondeu que esses ensinamentos eram adequados para seu tempo, mas não mais para a época atual que demandava "acomodar" regras morais e obrigações religiosas para os novos convertidos se sentirem mais ou menos confortáveis na conversão.

A prática de acomodação, observada por Pascal ([1656] 1941) e por tantos outros,[177] foi central à abordagem jesuíta desde a fundação da ordem, sendo promovida pelo próprio Inácio de Loyola.[178] Segundo Andrés I. Prieto (2017), Loyola orientava seus missionários a ajustarem suas palavras e ações às circunstâncias culturais e intelectuais daqueles com quem interagiam, postura exemplificada na bíblia na passagem de 1 Coríntios 9:22: "*Fiz-me tudo para todos*". No entanto, essa prática gerou controvérsia, tanto externamente quanto internamente, especialmente quando a adaptação envolvia culturas não-europeias. Apesar das críticas, os jesuítas aplicaram a acomodação de diferentes maneiras em contextos como a China, o Chile, o Paraguai e a Bolívia no século XVII.

Em Moxos, o álcool foi um elemento que testou os limites da acomodação jesuítica. O arqueólogo Josep Barba (2010) ressalta que a embriaguez era - e ainda é - um traço característico compartilhado por muitos povos amazônicos e, em Moxos, essa

[177] A disposição dos jesuítas em adaptar sua mensagem a diferentes públicos gerou críticas desde cedo, incluindo a do bispo Pero Fernandes Sardinha no Brasil, que os acusou de excessiva permissividade com os rituais indígenas. Embora a retórica da acomodação permeasse as atividades jesuítas, nem todos na ordem concordavam sobre como aplicá-la, especialmente em culturas não europeias. Cf. Prieto, 2017, p. 398.

[178] Prieto (2017, p. 398) menciona as instruções que Loyola escreveu em 1549 para Alfonso Salmerón (1515–85) e Peter Canisius (1521–97), por ocasião de sua missão a Ingolstadt. Nessas intruções, Inácio recomendou que em suas ações e palavras eles deveriam "acomodar-se ao intelecto e aos sentimentos" daqueles com quem lidavam.

realidade não era diferente: segundo o relato dos jesuítas, a maioria das aldeias de Moxos possuía um local designado especificamente para o consumo de bebidas, descritos pelos missionários como "*bebedouros*", ou "*bomope*" na língua Moja, pertencente ao tronco Arawak. Em 1679, os jesuítas Pe. Marbán e Pe. Barace descreveram que todos os pequenos povoados, desde os menores, com cem habitantes, até os maiores, com milhares de habitantes, dispunham de uma praça central com uma estrutura comunitária destinada ao consumo de bebidas alcoólica, frequentada segundo Denevan (1966) exclusivamente por homens.

Pe. Eguiluz ([1696] 2010) destacou que a embriaguez em Moxos se devia, em sua percepção, a duas circunstâncias:

> "(…) primeiro, porque era um costume estabelecido que, se alguém preparasse chicha, deveria compartilhá-la com toda a comunidade e, às vezes, até com outros; pois entre eles não era habitual beber chicha em quantidade suficiente para embriagar, exceto em grupo; segundo, porque isso era algo muito comum. E, embora sua bebida não fosse tão forte quanto a dos indígenas do Peru, a quantidade compensava a falta de intensidade, e era para essas ocasiões que guardavam suas disputas; pois jamais costumavam brigar, mesmo que a raiva estivesse em chamas, a menos que a chicha lhes desse um gole a mais" (Eguiluz, [1696] 1884, p. 32. Trad. nossa).[179]

A bebida mais comum em Moxos era a "*chicha*", uma bebida fermentada alcóolica feita de milho. Willian Denevan (1966) destacou que o espanhol Solis Holguin mencionou em suas missivas a existência de enormes campos de milho em Moxos, o que sugeria que o milho era uma cultura importante para aqueles povos. Ao ver dos jesuítas, o milho era cultivado principalmente para fazer chicha, tanto que Pe. Joseph Del Castillo escreveu que "*Alguns dos milhos são usados para alimentação e para uma chicha especial, assim como para a chicha servida aos convidados*" (Del Castillo, [1676], 2018, p. 220. Trad. nossa).[180]

Além do milho, os jesuítas registraram que os povos de Moxos preparavam chicha a partir de raízes de mandioca e cana-de-açúcar. A chicha desempenhava um papel central no cotidiano dessas comunidades, sendo consumida tanto em celebrações diárias e

---

[179] Original: "(…) una por ser costumbre asentada que si uno hacía chicha, había de ser para convidar a todo el pueblo, y a veces también a otros; porque entre ellos no era estilo beber chicha que pudiera embriagar sino en comunidad; otra que esto era muy ordinario; y aunque su bebida no es tan fuerte como la de los indios del Perú; pero la cantidad suplía la fortaleza, y para estas ocasiones guardaban las pendencias; porque no acostumbraban jamás reñir, aunque estuviese la cólera ardiendo, si no les daba un sorbo más la chicha (Eguiluz, [1696] 1884, p. 32).

[180] Original: "Alguno de los maíces se utiliza para la alimentación y para una chicha especial, así como para la chicha servida a los invitados" (Del Castillo, [1676], 2018, p. 220).

confraternizações quanto em ocasiões mais solenes, como casamentos e, especialmente, nas cerimônias relacionadas à caça de grandes predadores, como a onça-pintada (Hirtzel, 2016). A bebida era de tal importância que, em algumas culturas, os mortos eram enterrados com uma garrafa de chicha para garantir que pudessem beber na outra vida. Entre os Yuracaré, um povo indígena que habitava as proximidades de Moxos, o naturalista D'Orbigny ([1833] 2002) registrou um mito romântico sobre uma indígena que, após perder o esposo, foi enterrada com chicha para matar a sede de seu consorte na outra vida. Outro mito dos Yuracaré relatava que uma chicha havia "*inundado a Terra em tempos imemoriais*" (D'Orbigny [1833] 2002).

Nas primeiras décadas das missões em Moxos, os jesuítas tentaram desativar os bebedouros das aldeias, já que os aspectos sagrados desses espaços incomodavam diretamente os missionários e dificultavam a conversão dos nativos ao cristianismo (Eguiluz, [1696], 2010, p. 78). O padre Marbán foi o principal crítico desses bebedouros, a quem ele acusava de serem "*templos diabólicos*", frequentemente adornados com crânios humanos de inimigos de guerra, supostamente consagrados ao demônio.

Segundo o antropólogo Vincent Hirtzel (2016), a chicha era um elemento essencial na produção dos troféus de cabeças decapitadas, uma prática supostamente "comum" entre alguns povos de Moxos durante o período das missões jesuítas, especialmente mencionada pelo jesuíta Pe. Joseph del Castillo. Castillo relatou que esse ritual era frequentemente realizado pelos indígenas Mojo, particularmente aqueles da missão de San Ignacio (Castillo, [1676], 2018, p. 221). Hirtzel comparou essa prática a outros rituais de troféus de cabeça, como as cabeças encolhidas pelos grupos Jivaro, as cabeças mumificadas dos Munduruku, os escalpos do Chaco e os crânios ou dentes montados em colares pelos Yaguas e Miraña (Hirtzel, 2016, p. 230). O antropólogo também observou que essa prática de confeccionar troféus com cabeças de onças ou de inimigos derrotados ainda é amplamente descrita pelos anciãos dos povos Yuracaré e Mosetene. Os rituais de produção de troféus animalescos eram, no período colonial, realizados durante a noite, e consistiam em convidar os espíritos para os bebedouros de Moxos. Os xamãs recebiam os espíritos como convidados e compartilhavam com eles o que o jesuíta Pe. Marbán denominou de "*chicha ritual*" (Marbán, [1679] 1898).

Na percepção de Barba & Sala (2010), a "*chicha ritual*" mencionada nas cartas de Pe. Marbán era, na verdade, a Ayahuasca. Ao analisar as descrições do padre Francisco Javier Eder, Barba & Sala (2010) observaram que os indígenas Baure utilizavam uma erva chamada *Marari* na fermentação de "*bebidas para o demônio*", o que ele relacionou

com os registros da Ayahuasca. De fato, na descrição do jesuíta Pe. Javier Eder, ele menciona que os responsáveis por essa bebida eram chamados de "*Motire*", os quais desempenhavam uma função religiosa em Moxos, como abordamos anteriormente.

Apesar de o culto aos mortos e o consumo de bebida terem prosseguido largamente em Moxos, os jesuítas insistiram que a catequese supostamente "*vencia o poder dos xamãs*" de modo gradativo. No registro de Pe. Marbán mencionado por Pe. Eguiluz ([1696], 2010, p. 10-11), o jesuíta enfatizou que, desde a chegada dos missionários em Moxos, o demônio havia sido "*expulso dos bebedouros*" e que os feiticeiros "*bradavam lamentos queixando-se que não recebiam mais brindes em seu nome*". A derrota de demônio e sua expulsão dos bebedouros de Moxos não era um relato feito ao acaso: o propósito era, ao nosso ver, justificar uma atitude curiosa dos jesuítas em relação ao consumo do álcool. Isso porque, em certo momento da obra missionária em Moxos, os jesuítas provavelmente perceberam que não iriam lograr êxito na proibição definitiva do consumo da chicha. Sob tal conclusão, resolveram adotar a bebida em seus cultos cristãos, gerenciando a quantidade de fermentação que poderia ser realizada nos *pueblos* fundados. Por isso era importante para os jesuítas demonstrarem que o demônio não estava mais nos bebedouros, mas que ele "*bramia lamentos*" nas florestas, pois supostamente não se ofereciam mais bebidas em seu nome.

Nesse sentido, os jesuítas buscaram moderar o excesso da embriaguez em Moxos, estabelecendo uma lei entre os nativos que desejavam produzir a chicha: que eles deveriam pedir permissão aos padres antes do consumo, os quais avaliariam a quantidade de fermentação e o propósito da celebração. Como explicou Pe. Eguiluz ([1696], 2010, p. 52. Trad. nossa): "*No início, tentou-se afastá-los desse vício, e vendo que era benéfico para a doutrina e estava sendo abraçado, adotou-se um método para impor limites: eles deviam avisar primeiro aos Padres antes de fazerem chicha, para que estes avaliassem a quantidade de acordo com o número de pessoas que a iriam consumir".*[181]

No entanto, apesar da tentativa de gerenciar e até de ressignificar o álcool dentro dos costumes cristãos, o álcool tinha uma relação cosmológica muito forte com os deuses locais e, por essa razão, os missionários permaneceram acusando o consumo da chicha como um "*hábito demoníaco*". Pe. Eguiluz menciona que o jesuíta Pe. Marban ameaçou

[181] Original: "Al principio se intentó alejarles este vicio, y viendo que era beneficioso para la doctrina y que se iba abrazando, se adoptó un método para ponerles límite: debían avisar primero a los Padres antes de hacer chicha, para que estos evaluaran la cantidad de acuerdo al número de personas que la iban a consumir" (Eguiluz [1696], 2010, p. 52).

um xamã na missão de San José, o qual, a despeito da proibição dos padres, continuou a utilizar a chicha para seus rituais: "*Reuniam-se para beber e passavam muitos dias no culto ao seu deus, que, após beber um mate de chicha, os deixava em um estado de embriaguez. Este indivíduo era o principal sacerdote do demônio e o que dava ordens aos demais*" (Eguiluz, [1696], 2010, p. 52. Trad. nossa).[182] Nesse sentido, ao perceberem que a acomodação da bebida alcoólica no cotidiano missionário não estava surtindo efeito positivo, os jesuítas caracterizaram os demônios como "amigos da chicha", mas pouco êxito tiveram na proibição da bebida em Moxos (Barba, 2003).

É interessante mencionar que os estudos arqueológicos conduzidos por Barba & Sala (2010) encontraram vestígios de recipientes cerâmicos destinados a guardar bebidas fermentadas no período colonial, o que demonstra que o uso do álcool em rituais xamânicos permaneceu até a expulsão dos jesuítas das colônias americanas. Para Barba & Sala (2010, p. 05):

> Apesar de sua obstinação na erradicação das crenças tradicionais, a estratégia de secretismo e confusão conseguiu manter os missionários na ignorância das propriedades da "chicha supersticiosa", que se supunha ter apenas uma função ritual nos brindes ao diabo, para estabelecer contato com ele" (Barba & Sala, 2010, p. 05. Trad. nossa).[183]

4.1.5. A cruz, o sangue e a arte dos neófitos: a retórica cristã dos *indios misioneiros*

Para Serge Gruzinski (2003), a adesão dos indígenas da América ao sobrenatural cristão foi uma tarefa ao mesmo tempo "*fácil*" e "*impossível*": fácil porque os dois mundos concordavam em valorizar o surreal, a ponto de considerá-lo sua realidade última; impossível porque o modo como concebiam o surreal era divergente em todos os aspectos. Como vimos anteriormente, no jogo de analogias, inversões e acomodações proposto pelos jesuítas, os deuses nativos e os rituais a eles associados foram considerados manifestações demoníacas. A condenação da cultura profana, no entanto, não garantiu a adesão daquelas sociedades ao cristianismo. E, mesmo a negociação da

[182] Original: "Se reunían juntos para beber y pasaban muchos días en el culto a su dios, quien, tras beber un mate de chicha, los dejaba en un estado de embriaguez. Este individuo era el principal sacerdote del demonio y el que daba órdenes a los demás" (Eguiluz [1696], 2010, p. 52).
[183] Original: "A pesar de su obstinación en la erradicación de las creencias tradicionales, la estrategia de secretismo y confusión, consiguió mantener a los misioneros en la ignorancia de las propiedades de la "chicha supersticiosa", que suponían que tenía solamente una función ritual el los brindis al diablo, para ponerse en contacto con él" (Barba & Sala, 2010, p. 05).

Pax Jesuitica e a promessa do paraíso, não foram suficientes para agregar o apresso necessário à conversão católica.

Em vista disso, os jesuítas buscaram alternativas de acomodação na arte. A arte, tal como a fé no sobrenatural, foi uma ponte que reuniu cristãos e pagãos nas terras do deus Jaguar. Especificamente em Llanos de Moxos, os jesuítas encontraram um terreno favorável para a difusão da tecelagem, do artesanato, das artes plásticas e, sobretudo da música (Eguiluz [1696] 2010; Altamirano [1713] 1979; Eder [1791] 1985). Os indígenas locais foram constantemente descritos como artísticos, produtores de finos têxteis, enormes flautas de bambu e gêneros diversos de artesanato com barro e madeira. No entanto, não bastava aos jesuítas valorizar a rica arte de Moxos: foi necessário deformá-la, isto é, trazê-la para o ambiente cristão, ainda que isso implicasse a condenação moral e a rejeição estética dos atributos locais.

Evidentemente, essas desqualificações foram gradativas, logo que a acomodação demandava, primeiro, uma imersão na cultura nativa por parte do catequista, antes de este realizar qualquer tipo de ponderação moral. Destarte, a manutenção do catolicismo ocorria com a lenta transição do profano ao sacro, uma transmutação complexa que, apesar do esforço dos jesuítas, esteve longe de ser uma processo unilateral. Como observou Andrés Prieto (2017) ao abordar o caso dos jesuíta Matteo Ricci, na China[184], havia tanto riscos quanto benefícios na acomodação, cujo êxito dependia da realidade fática de cada experiência. Afinal, a acomodação podia tanto atrapalhar o catequista ao confundi-lo com as insígnias pagãs quanto cristianizar o catecúmeno com mais eficiência.[185]

No caso da arte, as acomodações não foram reservadas ao projeto catequético em Moxos, mas ocorreram em várias regiões do império espanhol. Serge Gruzinski (2003) menciona que, no México, a remodelação da arte indígena pelos missionários

---

[184] Em seu estudo, Prieto abordou o caso do jesuíta Matteo Ricci que, no final do século XVI, implementou a "estratégia de acomodação" na China. Segundo Prieto (2017), o jesuíta vestia-se como chinês, estudava o confucionismo e dialogava com os intelectuais chineses. Ricci procurava apresentar o cristianismo como uma filosofia compatível com os valores confucionistas, integrando práticas culturais chinesas, como o culto aos ancestrais, com as crenças cristãs, para tornar o evangelho mais aceitável às elites locais. Cf. PRIETO, Andrés L. The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World. **Journal of jesuit studies**, v. 4, p. 395-414, 2017.

[185] Na introdução do "Catálogo de Moxos y Chiquitos...", o historiador Gabriel René Moreno relata alguns casos de jesuítas que, depois de anos atuando na selva amazônica, acabaram "enlouquecendo", abandonando a batina e adotando os costumes ameríndios. Esses exemplos evidenciam que as estratégias de acomodação nem sempre resultavam na conversão plena ao cristianismo, conforme desejado por Loyola. Cf. RENE-MORENO, Gabriel. **Catálogo de Moxos y Chiquitos atendidos pela Audiencia de La Plata** [1888]. La Paz: Librería Juventud, 1973.

franciscanos demandou o rebaixamento do ícone indígena: "*Os deuses locais só podiam ser horrendos. O ícone indígena era imediatamente rebaixado à posição de ídolo proscrito e repugnante*" (Gruzinski, 2003, p. 276). No entanto, como apontou o historiador, isso não impediu que os povos indígenas incorporassem elementos cristãos, inserindo a figura de um ser "*ensanguentado e crucificado*" entre suas divindades. Podemos considerar que essa adaptação tanto estava dentro das expectativas dos próprios jesuítas, como também refletia uma clara demonstração de decisão e agência dos indígenas convertidos, que, ao apropriarem-se desses símbolos, buscaram preservar aspectos essenciais de suas identidades culturais na oportunidade que lhes foi oferecida.

Em sentido semelhante ao que ocorreu no México, a expressão artística prosseguiu em Moxos, com acentuado ênfase nas celebrações cristãs. Se era necessário que os indígenas incluíssem Cristo em seu panteão, foi igualmente necessário que os padres jesuítas adequassem as missas às cantorias e danças nativas.[186] Em uma correspondência de 1696, o Padre Agustín Zapata, registrou uma cerimônia realizada na redução San Francisco Javier que foi permeada por elementos indígenas como danças, músicas ao som de flautas de bambu, batuques de tambores, oferendas de alimentos no altar, uso de animais amazônicos para adornar a celebração, dentre outros. Pe. Zapata descreveu que a missa foi pregada em duas línguas, o castelhano e a língua Moxa, para que os indígenas pudessem compreender a liturgia. E, destarte, a procissão foi conduzida com várias danças nativas, ao som de flautas e tambores. Zapata registrou ainda que os indígenas colocavam mandioca, feijão e outros alimentos nos altares cristãos:

> Foi uma noite muito feliz devido à novidade e à grande quantidade de pessoas que se reuniram, pois os pais de outras reduções os trouxeram até aqui com suas danças, tudo acompanhado pela variedade de sinos, flautas e tambores, que duraram a noite inteira e não causaram tristeza. Dois indígenas vestidos como anjos, que poderiam ter aparecido nesse pátio de Lima, os seguiam, carregando cestos de flores preciosas e regando o chão por onde passava o Santíssimo Sacramento. Os indígenas colocaram muita mandioca, feijão e outros alimentos nos altares. Na primeira vez que vi isso, os repreendi por terem colocado tais coisas nos altares. Mas me disseram: "Colocamos isso para que Deus veja e tenha compaixão de nossas colheitas", o que foi certamente

[186] Um exemplo dessa acomodação cultural praticada pelos jesuítas *no* Brasil é relatado por Fernão Cardim, ao descrever as missas noturnas em que os padres pregavam usando chocalhos nos pés. Essa adaptação da liturgia europeia aos costumes indígenas visava persuadir os nativos de forma mais eficaz. No entanto, essa prática foi motivo de desavença entre os jesuítas e a hierarquia eclesiástica, especialmente o Bispo Sardinha no século XVI. O bispo acreditava que essas inovações litúrgicas poderiam prejudicar os colonos, gerando uma polêmica significativa entre a igreja territorial e a Companhia de Jesus no Brasil. Cf. FERNANDES, E. B.. Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro. **Tempo,** v. 14, n. 27, p. 176–198, 2009.

> comovente de ouvir. Depois de terminada a procissão, foi dada a ordem de sacrificar vários bois e que todos os convidados comessem (Zapata [1696], 1906, p. 25-26. Trad. nossa).[187]

Os indícios da cultura pré-hispânica na arte de Moxos foram distribuídos nas orquestras formadas pelos neófitos e, sobretudo, na arquitetura das missões. Limpias-Ortiz (2008) explica que a estrutura urbana padrão das missões de Moxos era composta pelo conjunto arquitetônico principal: a praça com a igreja e as residências dos indígenas convertidos ao redor. Evidentemente, essa organização respondia a um critério de ocupação centrado no cristianismo medieval, o qual valorizava o templo cristão, a igreja, como o elemento articulador da missão, isto é, o "*coração espiritual*" da comunidade. Limpias-Ortiz (2008) menciona que a igreja ficava numa grande praça aberta no centro da missão "(...) *com a cruz marcando dramaticamente o predomínio da igreja sobre o terreno*" (Límpias-Ortiz, 2008, p. 227. Trad. nossa).[188]

No entanto, a decoração da igreja, bem como de outras construções das *misiones*, eram repletas de insígnias indígenas. Essa mestiçagem foi chamada por Limpias-Ortiz (2008) de "*barroco amazônico",* por reunir um jogo de equivalências no urbanismo e arquitetura missionária. A começar pelo uso constante da madeira nas construções das igrejas e demais espaços missionários, recurso com o qual os indígenas tinham familiaridade em suas engenharias. O uso de uma praça também era algo comum na cultura nativa, elemento que foi bem adotado nas missões, preservando aspectos da cultura originária.

Além da expressão artística miscigenada, a expressão da fé em Cristo por parte dos neófitos de Moxos era um jogo de concessões de ambos os lados. Além da persuasão dos padres sobre o inconsciente nativo, é preciso destacar que havia elementos nos rituais cristãos que chamaram a atenção daquelas sociedades, provavelmente por remeterem a subsídios comuns ao xamanismo amazônico. O sangue, muito presente nos iconoclastia cristã, era um desses elementos. Em *El Hombre…,* D'Orbigny ([1839] 1959. p. 351. Trad.

---

[187] Original: "Fue una noche muy feliz debido a la novedad y a la multitud de personas que se reunieron, ya que los padres de otras reducciones los trajeron aquí con sus danzas, todo acompañado de la variedad de campanas, flautas y tambores, que duraron toda la noche y no causaron tristeza. Dos indígenas vestidos como ángeles, que podrían haber aparecido en ese patio de Lima, lo seguían, llevando canastas de flores preciosas y regando el suelo por donde pasaba el Santísimo Sacramento. Los indígenas colocaron mucha yuca, frijoles y otros alimentos en los altares. La primera vez que lo vi, los reprendí porque habían puesto esto en los altares. Pero me dijeron: "Ponemos esto para que Dios lo vea y se compadezca de nuestras cosechas", lo cual fue ciertamente conmovedor de escuchar. Después de terminada la procesión, se dio la orden de sacrificar varios bueyes y que todos los invitados comieran" (Zapata [1696], 1906, p. 25-26).

[188] Original: (...) con la cruz marcando dramáticamente el predominio de la iglesia sobre el terreno" (Límpias-Ortiz, 2008, p. 227).

nossa) registrou seu horror com o cristianismo profesado pelos indígenas Mojo: "*Levavam tão longe o fanatismo que pode-se ver todos os anos, durante a Semana Santa, regando com seu sangue as praças públicas devido às atrozes flagelações que se infligem. São também supersticiosos ao máximo*".[189] O autor menciona que, durante o Sermão da Paixão, nas celebrações da Sexta-feira Santa, os indígenas Mojo supostamente se davam tapas e batiam fortemente no peito, e durante a procissão, muitos penitentes se autoflagelavam com chicotes, enquanto arrastavam vigas pesadas ou carregavam cruzes em seus ombros ao redor da praça. O viajante francês reparou que, quanto mais sangue escorria, mais os gritos de euforia dos que contemplavam os flagelos se erguiam.

Inicialmente, D'Orbigny acreditou que os flagelos eram exigências dos curas substitutos, uma espécie de incentivo à violência por parte dos padres. No entanto, como ele descreveu, ao conversar com indígenas Mojo e ler os registros mais antigos da época dos jesuítas, D'Orbigny concluiu que essas práticas de autoflagelo já estavam presentes nos primeiros anos das reduções religiosas de Moxos. Ao seu ver, essas manifestações eram resquícios do período pré-hispânico, manifestações de um fenômeno sincrético mais indígena do que cristão.

As missivas dos jesuítas sugerem que o sangue era um elemento muito valorizado pelos indígenas. A imagem de Jesus ensanguentado parece ter motivado-os a apreciar particularmente a Semana Santa e essa se tornou a comemoração mais estimada do calendário cristão em Moxos. Uma missiva do padre Juan de Espejo, de 1767, transcrita por Pe. Astrain, ressaltou como eram "*sangrentas*" as comemorações da Páscoa em Moxos "*À noite, metade da Paixão foi pregada, sendo feita devota por vinte e cinco disciplinantes de sangue, sem que houvesse um que não tivesse toda a costa banhada em sangue* (Espejo [1767], apud Astrain, 1912, p. 457).[190]

O antropólogo Carlos Fausto (2005, p. 386) fez reflexão similar sobre os indígenas Kaiová, os quais diziam ter brotado da "espuma da cruz": "*Trata-se de um arremedo de cristianismo mal compreendido ou de um mero verniz sob o qual se esconde uma verdadeira religião indígena?*". É arriscado assumirmos a voz dos convertidos. Afinal, o encontro entre dois horizontes tão díspares, o dos ameríndios e dos missionários católicos,

[189] Original: "Llevan tan lejos el fanatismo que puede verse todos los años, durante la Semana Santa, regar con su sangre las plazas públicas debido a las atroces flagelaciones que se infligen. Son también supersticiosos al máximo"

[190] Original: "A la noche la mitad de la Pasión fué predicada, haciéndola devota veinticinco disciplinantes de sangre, sin que hubiese uno que no tuviese bañada en sangre toda la espalda" (Espejo [1767], apud Astrain, 1912, p. 457).

não poderia ser pouco complexo. Em sua respectiva ponta do contato, os registros coloniais nos permitem afirmar que os povos indígenas de Moxos usaram estratégias próprias de sua cosmologia para compreenderem o evento da chegada do branco estrangeiro e de sua bagagem de ritos estranhos. Jesus, o deus crucificado, envolto de espinhos e sangue, foi uma imagem bem acolhida pelos neófitos. Pe. Astrain, ao citar uma carta do jesuíta Pe. Agustin Zapata, destacou: "Nossos missionários se emocionavam e acredito que nossos leitores também se emocionarão, ao contemplar a penitência que aqueles índios faziam em homenagem a Jesus Cristo Crucificado" (Astrain, 1912, p. 456. Trad. nossa)[191]

Este capítulo teve como objetivo desconstruir as dicotomias tradicionais que representavam o processo de colonização como inteiramente aculturador das identidades ameríndias pré-hispânicas. Ao focarmos na região dos Llanos de Moxos, na Amazônia boliviana, buscamos revelar uma retórica mais complexa de "*construção do outro*", sem desconsiderar os traumas causados pela chegada dos espanhóis, como o aprisionamento de indígenas pelas malocas *cruceñas* e a violência da assimilação forçada nas reduções missionárias. Do contrário, procuramos demonstrar que, nessa dialética, o empreendimento dos colonizadores europeus de catequisar e subordinar os ameríndios dependeu da adaptação do cristianismo aos costumes nativos. Seja como parte da estratégia persuasiva dos jesuítas, seja pela vontade e resistência dos próprios indígenas – ou por uma combinação de ambos – as acomodações e intercâmbios no contexto missionário de Moxos permitiram, ainda que de maneira árdua, a preservação de importantes elementos indígenas pré-hispânicos, evidenciando uma interação mais ativa e complexa por parte dos povos indígenas do que anteriormente se supunha.

Nesse sentido, podemos inferir que os povos de Moxos nunca deixaram de atuar nos limites do possível, agenciando seus signos diacríticos durante o processo colonial. Para tanto, analisamos o projeto missionário em diferentes aspectos temáticos: a negociação da *Pax jesuitica*, as motivações subjacentes que levaram os povos indígenas de Moxos a aceitarem o sistema de reduções, incluindo a entrada de malocas para escravização de nativos; as doenças trazidas pelos europeus e o uso da cura fornecida pelos remédios dos padres como discurso de convencimento e de exaltação missionária; a presença da chicha e dos rituais envolvendo o álcool, os quais persistiram ao longo do projeto missionário; e a reinterpretação do cristianismo pelos indígenas batizados.

---

[191] Original: "Enternecíanse nuestros misioneros y creo que se enternecerán nuestros lectores, al contemplar la penitencia que hacían aquellos indios en obsequio de Jesucristo Crucificado" (Astrain, 1912, p. 456).

É inegável que enfrentamos neste estudo um desafio central na história indígena: a dificuldade de compreendermos e discutirmos as intenções e motivações dos povos ameríndios no contexto de suas estratégias e respostas à invasão europeia. Essa dificuldade se agrava pela ausência de registros escritos diretamente dessas populações no processo de catequese, além de se tratar de lógicas culturais distintas, inseridas em contextos em que as decisões não se pautavam pelo privilégio de uma escolha "confortavelmente ponderada". Por outro lado, é sempre válido relembrar as palavras de Manuela Carneiro da Cunha: "*O tema recorrente que saliento é que a opção (...) foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez tenham escolhido mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história*" (Carneiro da Cunha, 1992, p. 19). Aliás,

> A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais — a gênese do homem branco e a iniciativa do contato — sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade (Carneiro da Cunha, 1992, p. 19).

Não obstante, é fundamental reconhecer que a atividade catequética da Companhia de Jesus se baseou em uma plasticidade histórico-antropológica. Isso significa que, embora possamos identificar resistências por parte das populações indígenas cristianizadas nas missões de Moxos no que diz respeito a preservação de elementos e rituais pré-hispânicos, também é necessário observar que a pedagogia jesuítica já continha uma estratégia intencionalmente delineada para permitir essa integração. Conforme mencionado, o uso da analogia e da *acomodatio* pelos jesuítas permitiu, por meio da compreensão da cultura dos catequizados, a criação de pontes entre a cultura indígena e a europeia. Tal prática foi transplantada da experiencia na Ásia para a América e, no caso das missões de Moxos, esse processo foi descrito por David Block (1997) como "*Cultura Missionária*" ou, como traduzido por Josep Barnadas, "*Cultura reducional"*[192], revelando a flexibilidade jesuítica em adaptar elementos locais para

[192] Block (1997) descreve o fenômeno de acomodação nas missões jesuíticas de Llanos de Moxos como "*cultura missionária" (mission culture*). Segundo ele, o isolamento geográfico de Moxos foi crucial para moldar as dinâmicas das missões, que começaram em 1686. Esse isolamento, combinado com a imersão profunda no cotidiano missionário e a ausência de contato urbano, resultou numa maior adaptação dos símbolos sagrados cristãos à cultura indígena local. A dificuldade de transportar objetos cristãos comuns em outras missões, como as do Paraguai, contribuiu para essa adaptação. Além disso, como visto, a pedagogia jesuítica aproveitava as estruturas sociais indígenas já existentes, o que facilitava a catequese. Ao mesmo tempo, a persistência dos nativos em manter práticas e pensamentos tradicionais sob novas formas permitiu que a cultura indígena permanecesse viva dentro das missões, reconfigurada no

facilitar o processo de conversão – processo esse pelo qual os indígenas mantiveram "*parte significativa de sua autonomia*" (Block, 1997, p. 32).

Isso diminui a agência dos povos indígenas de Moxos? Acreditamos que não. Embora seja complexo inferir com precisão a subjetividade indígena, considerando a predominância da oralidade em suas tradições e a escassez de registros escritos elaborados diretamente por eles no contexto missionário, as próprias fontes jesuíticas revelam um cenário marcado por intensas negociações interculturais. Nesse processo, emergiu uma identidade "outra", que, embora profundamente influenciada pela imposição do cristianismo, não eliminou a essência da cultura ameríndia. Pelo contrário, essa identidade híbrida integrou elementos do sagrado católico e do profano amazônico, produzindo uma síntese única.

Essa síntese, embora forjada em um contexto de violência e desequilíbrio de poder — em que os indígenas, sem dúvida, sofreram as maiores perdas —, também evidencia a resiliência e a habilidade dos povos de Moxos em resistir e se apropriar das estratégias jesuíticas. Com isso, eles evitaram a completa anulação – aculturação - de sua agência cultural e espiritual.

No entanto, surge uma nova questão: o que ocorreu após a expulsão dos jesuítas? Os povos de Moxos foram capazes de preservar e exercer essa agência em um cenário que, novamente, os colocava diante de forças externas?

---

cristianismo. Ao ver de Block (1997), esse processo de interação gerou uma cultura interétnica na qual os indígenas mantiveram parte significativa de sua autonomia. Cf. BLOCK, David**. La cultura reducional de los Llanos de Mojos.** Tese de doutorado. Traducción de Josep Barnadas. Sucre: Ed. Historia Boliviana, 1997.

CAPÍTULO V – CACIQUES, CURAS E GOVERNADORES LAICOS: O PROTAGONISMO INDÍGENA NA ERA DA ILUSTRAÇÃO

O que significa "*protagonizar*"?[193] O termo, amplamente utilizado na pós-modernidade, busca enfatizar a agência social direta, mas sua aplicação na história indígena é problemática. A noção de "*protagonista*" é uma construção que emerge de uma orientação ocidental, associada à centralidade do indivíduo como sujeito de ação. No entanto, se, como fizemos ao longo deste estudo, utilizarmos "*nossa linguagem*" como ferramenta para facilitar a investigação do passado ameríndio, caberia questionar: o que seria "*protagonizar*" em um contexto colonial no qual as possibilidades de sobrevivência para os povos indígenas e africanos eram extremamente restritas e desafiadoras? O que significa "*protagonismo*" para sociedades que operam a partir de lógicas distintas em relação a categorias morais e antiéticas como "*bem e mal*" e "*guerra e paz"*, em lógicas que a coletividade, a ancestralidade e a relação com o ambiente ocupam um papel central?

Há múltiplas formas de protagonismo, nem todas vinculadas a componentes morais ou a figuras idealizadas de "*heróis*". Neste capítulo, dedicado à análise da documentação colonial coletada em arquivos, em contraste com as fontes arqueológicas abordadas no início deste estudo, deparamo-nos com nomes, datas e eventos específicos. No entanto, tais registros não dizem tudo, tampouco revelam grande parte do passado. Eles nos fornecem apenas "*indícios*"[194] – fragmentos que, embora limitados, nos permitem vislumbrar um contexto muito mais amplo, no qual os povos indígenas

---

[193] A palavra "*protagonismo*" deriva do grego antigo e chegou até nós através do latim, com a seguinte composição etimológica: Proto-: prefixo grego (*πρῶτος, prôtos*), que significa "*primeiro"* ou "*principal*", *Agon:* também do grego (*ἀγών, agon*), que significa "*luta", "competição"* ou *"ação*". Na dramaturgia grega, o termo se refere ao papel principal em um drama ou peça. Etimologicamente, protagonizar significa "*desempenhar o papel principal*" ou "*ser o principal competidor ou agente em uma ação*". Originalmente, estava associado ao teatro grego, onde o "*protagonista*" era o ator que desempenhava o papel central na narrativa. Hoje, o termo é usado de forma ampliada para se referir à pessoa ou entidade que assume a liderança ou exerce influência determinante em qualquer contexto, seja ele artístico, social, político ou histórico. Cf. Harper, Douglas. **Online Etymology Dictionary**. Disponível em: https://www.etymonline.com/. Acesso em dezembro de 2024.

[194] Refiro-me aqui ao "*paradigma indiciário*", conceito desenvolvido por Carlo Ginzburg na década de 1970, com o objetivo de aprofundar a pesquisa em Micro-História e História Cultural. Baseado na interpretação de indícios, muitas vezes considerados insignificantes, encontrados em fontes históricas, esse paradigma permite reconstruir aspectos fragmentários da realidade passada. Ginzburg apresentou suas ideias no artigo *Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário* (1986) e na obra *História Noturna: Decifrando o Sabá* (1989), onde investigou julgamentos de bruxas e crenças no Sabá. Seu método influenciou diversos historiadores, proporcionando uma compreensão mais detalhada e complexa da história. Cf. LEANDRO, E. G.; PASSOS, C. L. B.. O paradigma indiciário para análise de narrativas. **Educar em Revista**, v. 37, 2021.

articulavam suas estratégias de sobrevivência dentro das possibilidades que lhes eram dadas.

A partir desses indícios, buscamos compor um panorama mais abrangente: um em que os povos indígenas aproveitavam oportunidades para negociar suas existências e garantir seus espaços. Por vezes, essas ações podem parecer contraditórias aos olhos contemporâneos – como é o caso do famoso cacique Juan de Maraza, do povo Canichana, cuja "*índole contraditória*" foi amplamente documentada. Maraza transitava entre alianças, ora junto aos espanhóis, ora ao lado dos indígenas aldeados, mas longe de uma luta generalizada em favor dos "*indígenas de Moxos*". A ideia de uma "*unidade cultural indígena*" é, afinal, frágil e anacrônica. Maraza defendia os Canichana, grupo ao qual se reconhecia pertencente, assim como Pedro Muiba, líder dos Mojo, que lutou pelos interesses de seu povo, sem deixar de expressar antagonismo em relação a etnias rivais, com as quais os Mojo mantinham conflitos históricos (Roca, 2009).

É necessário compreender que as rivalidades internas entre os diversos povos indígenas de Moxos jamais desapareceram (Roca, 2009; Block, 1997). O termo genérico "*indígena*" reflete uma tentativa externa de homogeneizar uma complexa constelação de grupos, cada qual com seus próprios nomes, identidades e dinâmicas culturais. Como salientou José Roca (2009), a cultura de Moxos esteve longe de se unificar à maneira dos aimarás e quíchuas, pois ali existiam parcialidades as quais, devido ao seu isolamento recíproco e às suas diferenças étnicas e linguísticas, eram potencialmente rivais. Não havia miscigenação entre elas, o que constitui uma característica essencial a ser considerada ao estudar os confrontos interétnicos, instigados pelas autoridades espanholas, que ocorreram no período em questão. Assim, no período da ilustração, destaca-se a agência de caciques de diferentes povos e com diferentes objetivos frente aos reformadores.

Neste capítulo, abordaremos o chamado "*protagonismo indígena"* no contexto de um processo peculiar: o da *Ilustração*, que chega à América em meio às agitações causadas pela expulsão dos jesuítas no século XVIII. Ao longo deste estudo, mencionamos como a retirada dos missionários jesuítas das províncias dos Llanos de Moxos teve repercussões profundas na história da região. A expulsão da Companhia de Jesus do Império Espanhol foi uma das principais reformas empreendidas pelo rei Carlos III, representante da dinastia dos Bourbons, e a primeira a impactar diretamente a *Real Audiencia de Charcas*. Esse evento, ocorrido em 1767, se insere em um contexto mais

amplo de transformações político-culturais, catalisadas pela expansão do pensamento iluminista na Europa.

Nesta seção, no entanto, não nos deteremos demasiadamente no cenário europeu iluminista do século XVIII ou nos conflitos amplamente debatidos entre a Companhia de Jesus e o reinado de Carlos III. Nosso objetivo é, como nas seções anteriores, analisar os indícios deixados pelas reformas bourbônicas e suas consequências administrativas e ideológicas sobre os habitantes das missões de Moxos. Buscamos, assim, responder a uma série de questões que emergem deste momento histórico: Como os povos indígenas de Moxos reagiram à expulsão dos jesuítas? Sentiram-se indignados diante da abrupta remoção dos padres pelos soldados comandados por Antônio Aymerich? Permaneceram apáticos, preferindo observar a situação a intervir de forma enérgica? Consideraram o evento como uma oportunidade para negociar novas formas de administração com os militares? Ou teriam se amedrontado diante do expressivo número de soldados, cuja presença evocava a amarga memória das *malocas cruceñas*?

A resposta a essas questões não é unívoca. Trata-se de um conjunto diversificado de povos que, embora concentrados nos aldeamentos missionários, nunca deixaram de manter suas diferenças e de se organizar conforme suas estruturas étnicas próprias. Portanto, é razoável supor que as reações à expulsão dos jesuítas não foram uniformes. Esse ponto se torna particularmente relevante ao analisarmos as missivas do comandante Don Antonio Aymerich, nas quais ele descreve o processo de retirada dos missionários. Aymerich elogiou algumas nações, como os Cayubaba, por sua "*simpatia"* e *"amizade*" com os militares, enquanto criticou duramente outras, como os Canichana, por sua resistência e "*gênio indômito*". Esses relatos sugerem que não houve consenso entre as diversas nações indígenas em relação à expulsão dos missionários.

Além disso, é importante ressaltar que o processo de expulsão dos jesuítas foi gradual e ocorreu em diferentes etapas. As aldeias indígenas nas missões de Moxos estavam geograficamente distantes entre si, o que resultou em impactos desiguais e escalonados sobre seus habitantes. Outro ponto relevante, como discutido no capítulo anterior, é a ideia de "*fidelidade*" dos povos de Moxos aos jesuítas, frequentemente exagerada nos relatos dos próprios padres. Não são raros os registros do século XVII, época jesuítica, que evidenciam tensões latentes, como fugas, incêndios e atos de depredação nas missões. Ao longo da primeira metade do século XVIII, os missionários frequentemente relataram casos de "*deserção*" de indígenas para os limites portugueses, especialmente na região de Baures, que faz fronteira com Mato Grosso. Dessa forma,

quando os padres foram expulsos, não ocorreram revoltas tão profundas quanto os padres e os militares haviam imaginado, ou seja, os povos de Moxos não eram tão “fiéis” aos missionários como se supunha.

Esses indícios revelam um quadro complexo, no qual as dinâmicas de resistência, adaptação e negociação dos povos indígenas de Moxos devem ser analisadas sob múltiplas perspectivas. A expulsão dos jesuítas, longe de ser um evento isolado, desencadeou processos internos nas aldeias, evidenciando tanto as tensões preexistentes quanto as estratégias adotadas pelos povos indígenas para lidar com as transformações impostas pela administração bourbônica. O uso de cartas e bilhetes na transmissão de informações e denúncias contra a administração colonial, a adoção de insígnias ilustradas como os ideais de revolução oriundos das agitações europeias (que chegavam aos indígenas, especialmente aqueles que trabalhavam como intérpretes do cabildo, por intermédio dos administradores coloniais), bem como a recusa em adotar essas mesmas insígnias e a manutenção de tradições como na época dos jesuítas, tudo isso compôs o cenário de agenciamentos e protagonismos dos povos indígenas de Moxos.

5.1. *LO EXTRAÑAMIENTO*: A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS PELA COROA ESPANHOLA EM 1767

Conforme o historiador John Elliott (2006), no contexto do avanço da ilustração pelas monarquias ibéricas, a Companhia de Jesus foi o maior alvo das reformas políticas espanholas do século XVIII. Isso se deveu, em parte, à influência da ideologia secular dos iluministas, a qual ganhou terreno no Conselho de Castela desde o início do século XVIII. Por outro lado, também se deveu à desconfiança de longa data do rei Carlos III, um adepto da maçonaria, em relação à atuação dos missionários tanto na Espanha quanto nas diversas colônias do império.

É crucial ressaltarmos que, no século XVIII, a Companhia de Jesus detinha um poder considerável devido às propriedades que acumulou na América e à influência política que exercia, muitas vezes competindo com as decisões da monarquia espanhola e, ocasionalmente, fazendo críticas contundentes ao governo de Carlos III. Apesar da relação tumultuada com a Coroa, os jesuítas eram os principais educadores das elites do império espanhol, bem como dos milhares de indígenas convertidos em suas missões, sendo consideravelmente respeitados por seus alunos (Elliott, 1997).

Além disso, é indispensável registrarmos, como explicou José Francisco Falcon (1986), que os monarcas de Portugal e da França também enfrentaram conflitos com a Companhia de Jesus antes dos espanhóis, resultando na expulsão dos religiosos e no confisco de seus bens em Portugal, em 1759, e na França, em 1764. Não ao acaso, Carlos III, seguiu o mesmo caminho e assinou a ordem de expulsão dos jesuítas de todos os territórios espanhóis em 27 de fevereiro de 1767, juntamente com o confisco de seus bens.

A partir de 1767, a Espanha empreendeu esforços para consolidar o domínio estatal sobre a Igreja Católica e buscou promover o desenvolvimento da manufatura e da tecnologia como parte de um esforço para modernizar o país. Isso visou alterar a dinâmica entre as colônias hispano-americanas e a Coroa, reforçando a hierarquia e restringindo o poder das classes crioulas, com o objetivo de restabelecer a supremacia peninsular. Essas mudanças foram influenciadas pela Guerra de Sucessão da Espanha, que trouxe Felipe de Bourbon (Felipe V) ao trono. E foram caracterizadas como parte do movimento conhecido como Reformismo Ilustrado Bourbonico, que envolveu funcionários e intelectuais letrados que promoveram reformas baseadas na influência da intelectualidade iluminada anglófila e francófona.

O historiador Fernando Camargo (2004) definiu o Reformismo Bourbônico como "[...] *um conjunto de medidas administrativas que visaram modernizar a estrutura burocrática do Estado espanhol e afetaram a burocracia laica e religiosa"*, bem como as práticas econômicas nas colônias. Antes do século XVIII, o historiador destaca que a Espanha da casa dos Habsburgos adotava uma política intervencionista e de estrita sujeição econômica das colônias à metrópole: "*Em matéria de produção, a Espanha proibia a América de desenvolver indústrias. Em matéria de comércio, proibia a América de comerciar com qualquer outro Estado que não fosse a própria Espanha. Mesmo as colônias espanholas não podiam ter comércio entre elas*" (Camargo, 2004, p. 54). As reformas do século XVIII não diminuíram a sujeição das colônias, pelo contrário, pois o que buscou a casa dos Bourbons foi sofisticar o controle sobre a América. No entanto, a nova casa buscou reparar um "*erro grosseiro*" dos Habsburgos: o de não promover o desenvolvimento econômico nas colônias.

A busca por estabelecer uma indústria rentável na América que potencializasse o tesouro da metrópole afetou diversos setores da sociedade colonial, dentre as quais as nações índias. A nova lógica buscou tornar o indígena um "*sujeito útil*", um "[...] *trabalhador para as minas de prata, para os campos agrícolas de variados gêneros, e para qualquer espaço econômico existente na América*" (Camargo, 2004, p. 56). Nesse

sentido, foi necessário aos reformistas desqualificar o poder eclesiástico, especialmente o poder dos jesuítas, cuja prática de tutela dos nativos atrapalhava os interesses mercadológicos da nova ordem.

Portanto, a expulsão dos jesuítas pela Coroa Espanhola, conhecida como *Lo Extrañamiento*, foi executada em abril de 1767 por meio da Pragmática Sanção de Carlos III. A medida resultou na expulsão da Companhia de Jesus tanto da Espanha quanto de seus territórios ultramarinos, afetando mais de 5.000 jesuítas (2.740 na Espanha e 2.606 em países da América), o que representava, segundo Beatriz Vitar (2005) cerca de um quarto do total de membros da ordem à época. Esse processo deve ser compreendido no contexto das tensões políticas e sociais do século XVIII: no campo político, refletiu o confronto entre o despotismo esclarecido – que visava a centralização do poder regencial – e a autoridade de Roma; no campo social, marcou o rompimento de uma tradição secular que colocava a elite nobre educada nos *Colegios Mayores*[195], formados em sua maioria pelos jesuítas, nos postos mais altos da administração espanhola. Com a ascensão da dinastia dos Bourbons, da qual Carlos III fazia parte, os jesuítas perderam gradativamente sua influência na esfera política da Espanha e de outras partes da Europa (Wright, 2008).

Entre os estudos que analisam o complexo processo de expulsão da Companhia de Jesus, destaca-se a obra *El Extranamiento de los Jesuitas del Rio de la Plata y de las Misiones del Paraguay por decreto de Carlos III* (1908), do padre Pablo Hernández. Apesar de datada do início do século XX, a pesquisa de Hernández oferece um rico acervo documental que reconstitui em detalhes a expulsão dos jesuítas das regiões missionárias platinas. Embora o foco seja nas missões do Paraguai, a obra também ilumina as articulações que precederam a expulsão da ordem em toda a América espanhola.

Em sua análise, Pe. Hernández argumentou que a expulsão e a dissolução da Companhia de Jesus foram planejadas ao menos duas décadas antes de 1767. Em apoio a essa tese, ele menciona uma carta de 1752 do jesuíta italiano P. Raffay, professor de filosofia em Ancona, relatando uma conversa sombria com um cavaleiro inglês, membro da franco-maçonaria, que previra o fim iminente da ordem: "*Certo cavaleiro inglês (...)*

---

[195] Os *Colegios Mayores* da Espanha foram instituições de ensino superior criadas a partir do final da Idade Média para formar a elite administrativa e intelectual do reino. No contexto jesuítico, a Companhia de Jesus estabeleceu diversos colégios na Espanha durante os séculos XVI e XVII, com o objetivo de oferecer uma educação rigorosa baseada na *Ratio Studiorum* (1599), seu método pedagógico estruturado. Esses colégios desempenharam um papel fundamental na formação de teólogos, juristas e administradores e foram centros de difusão do pensamento escolástico e humanista. Com a expulsão dos jesuítas em 1767, muitos desses colégios foram secularizados ou fechados. Cf. DOMÍNGUEZ, Juan Francisco. **Los colegios mayores en la España moderna.** Madrid: Ediciones Akal, 2002.

disse que, posto que ainda era jovem, faria bem em buscar outra profissão com a qual pudesse subsistir; porque, em pouco tempo, e seguramente antes que passassem vinte anos, a Companhia de Jesus seria destruída" (Hernández, 1908, p. 17. Trad. nossa).[196]

Ainda segundo Hernández, certos registros do *Archivo de la Provincia de Aragón* demostram que, anos antes da expulsão, já circulavam folhetos em toda a Espanha denunciando uma suposta "*conspiração secreta contra os jesuítas*". Alguns desses documentos alegavam que um "*concílio em Roma, em 1747*", havia definido um "*golpe universal contra a ordem*", sob a justificativa de que os jesuítas haviam se tornado "*ambiciosos tiranos*", ameaçando tanto o poder dos reis quanto o do Papa. Hernández também menciona uma carta, também de 1747, conservada no *Archivo de la Provincia de Castilla*, que supostamente relata uma "*reunião em Londres*" na qual se discutiu "*a destruição da religião católica*", começando pela extinção da Companhia de Jesus.

Entre os principais articuladores da campanha contra os jesuítas na Espanha, destacou-se Don Pedro Pablo Abarca de Bolea, o Conde de Aranda, assessor de Carlos III. Conforme observou Jonathan Wright (2008), Aranda foi uma peça-chave no projeto de secularização do Estado espanhol, visando a centralização do poder nas mãos da Coroa e do *Conselho de Castela.*[197] Sob sua liderança, foram formuladas graves acusações contra os jesuítas, incluindo "*heresia*", "*conspirações contra a vida de Carlos III*" e "*rebeliões incitadas nas colônias*". Segundo Wright (2008, p. 87), alguns documentos, posteriormente identificados como forjados[198], alegavam que os jesuítas "[...]

---

[196] Original: "(...) dijo que, puesto que aún era joven, haría bien en buscar otra profesión con la que pudiera subsistir; porque, en poco tiempo, y seguramente antes de que pasaran veinte años, la Compañía de Jesús sería destruida" (Hernández, 1908, p. 17).

[197] O Conselho de Castela era a principal instituição de governo da Monarquia Hispânica durante a Idade Moderna, atuando como órgão consultivo do rei e responsável pela administração da justiça, da economia e das políticas internas no reino de Castela. Criado no século XV, ganhou maior relevância sob os Reis Católicos e foi reformado durante o reinado de Filipe II (1556-1598), tornando-se um dos pilares do absolutismo espanhol. O Conselho também desempenhou um papel central na expulsão dos jesuítas em 1767, ao elaborar um relatório que justificava a medida sob a alegação de que a Companhia de Jesus representava uma ameaça à autoridade real. Cf. MARTÍNEZ MILLÁN, José. **La Corte de Felipe II.** Madrid: Alianza Editorial, 1994

[198] A historiografia recente tem destacado uma série de fraudes e informações falsas propagadas contra os jesuítas nos séculos XVI e XVII. Um exemplo notório é a obra *Foxes and Firebrands* (1689), de Robert Ware, posteriormente desmascarado como falsificador. Segundo Arthur Goldwag (2012), Ware divulgou um suposto "*juramento secreto*" jesuíta, no qual se afirmava: *"Eu prometo e declaro ainda que, quando a oportunidade se apresentar, travarei uma guerra implacável, secreta e aberta, contra todos os hereges, protestantes e maçons, conforme me for ordenado, para extirpá-los da face da terra; não poupando idade, sexo ou condição. Enforcarei, queimarei, ferverei, esfolarei, estrangularei e enterrarei vivos esses hereges infames; rasgarei os estômagos e úteros de suas mulheres e esmagarei as cabeças de seus bebês contra as paredes para aniquilar sua raça execrável"* (Ware *apud* Goldwag, 2012, tradução nossa). Esse tipo de narrativa, embora comprovadamente falsa, foi amplamente utilizada para alimentar teorias conspiratórias anticatólicas. Cf. GOLDWAG, Arthur. **The New Hate: A History of Fear and Loathing on the Populist *Right***. Knopf Doubleday Publishing Group, 2012, pp. 48–49.

questionavam a legitimidade do nascimento do rei, desviavam bens das missões e mantinham acordos secretos com os inimigos da Coroa".

O Conselho de Castela, ao analisar as documentações – em sua maioria fraudulentas –, apoiou a decisão real, que se materializou no decreto de abril de 1767. Segundo Wright (2008), apenas quatro homens, além do rei, estavam cientes dos planos de expulsão. As ordens foram seladas e distribuídas, com a instrução de que somente fossem abertas à véspera de 2 de abril, sob pena de morte para os que desobedecessem. A *Pragmática Sanción* de 1767 determinava com clareza:

> Você deve capturar todos os religiosos e levá-los em 24 horas ao porto mais próximo, onde embarcarão em navios especialmente encomendados. (...) Se, após o embarque, um único jesuíta permanecer no território, mesmo doente ou moribundo, você será punido com a morte (*Pragmática Sanción* de 1767, f. 1, BN).[199]

5.1.1. A expulsão dos jesuítas das missões de Moxos

A chegada dos jesuítas à América e a implementação de suas missões constituem um marco na transformação das dinâmicas coloniais, especialmente no que tange às relações entre os colonizadores europeus e os povos indígenas. Como esclareceu Eliane Fleck (2005), as reduções jesuíticas, concebidas como espaços de catequese e organização sociopolítica, assumiram um papel central não apenas na evangelização, mas também na estruturação econômica e territorial dos territórios colonizados. A atuação jesuíta, portanto, deve ser compreendida como um fenômeno complexo de interação cultural, onde os povos indígenas eram simultaneamente catequizados, integrados e essenciais para a operacionalização das missões.

Diferentemente de uma visão passiva que os relegaria à mera condição de subordinados, os indígenas desempenharam um papel ativo e indispensável para o sucesso das reduções. Sua mão de obra, conhecimento territorial e habilidades produtivas constituíram a base material do empreendimento missionário. Nesse contexto, a capacidade dos jesuítas de mediar alianças e negociar com os diversos grupos indígenas conferiu à Companhia de Jesus uma influência significativa sobre as estruturas sociais e

[199] Original: "Debes capturar a todos los religiosos y llevarlos en un plazo de 24 horas al puerto más cercano, donde embarcarán en barcos especialmente dispuestos. (...) Si, después del embarque, queda un solo jesuita en el territorio, incluso enfermo o moribundo, serás castigado con la pena de muerte (Pragmática Sanção de 1767, p. 1, BN).

econômicas locais, atuando como agentes organizadores em um período marcado por disputas imperiais e econômicas (Fleck, 2005; Amantino, 2017).

Com as reformas político-econômicas impostas pela Coroa Espanhola na segunda metade do século XVIII, portanto, os reformistas enfrentaram o desafio de reorganizar o sistema jesuíta e adaptá-lo à nova ordem colonial. Para tanto, a dependência do sucesso da Coroa na América às populações indígenas tornou-se ainda mais evidente: o êxito dessas reformas exigia a manutenção da lealdade indígena, sem a qual o funcionamento das estruturas produtivas e administrativas seria inviável (Carvalho, 2012).

Em geral, a supressão da Companhia de Jesus, promovida pelo papa Clemente XIV por meio do *Breve Dominus ac Redemptor*[200], em 1773, representou o desfecho de um processo longo e complexo, marcado por tensões entre a Ordem, a monarquia espanhola e setores reformistas. Conforme Wright (2008), as críticas à Companhia não se restringiam à esfera religiosa, mas também abarcaram seu poderio econômico e prestígio político entre colonos e povos indígenas, alimentando especulações de opositores conservadores e iluministas que os acusavam de formar um reino a parte do reino espanhol.

De fato, os inventários e registros analisados por Márcia Amantino (2017) revelam a complexidade da economia jesuíta, caracterizada por uma relativa autonomia frente ao sistema colonial. A Companhia administrava grandes *haciendas,* mobilizava mão de obra escravizada — tanto africana quanto indígena — e controlava redes comerciais que atendiam aos mercados internos, externos e à tributação da Fazenda Real. Paulo Assunção (2004) aprofunda essa análise ao descrever os "negócios jesuíticos", destacando a paradoxal posição da Ordem: ao mesmo tempo em que se identificava como "pobre mendicante", tornou-se proprietária de vastas terras e de notável poder econômico.

E, mais do que isso, em territórios fronteiriços, como eram os territórios onde se localizavam as missões de Moxos, os jesuítas exerciam funções geoestratégicas cruciais, atuando como barreiras de contenção entre os domínios espanhóis e portugueses e intermediando negociações diplomáticas em conflitos inter-imperiais (Carvalho, 2012). Não raramente, os padres atuaram como contraespiões e deserdaram para as raias portuguesas, como pode aferir a tese de Francismar Carvalho. Por essas razões, não foi uma surpresa aos padres as ordens de expulsão.

---

[200] A versão em inglês está disponível em: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1773_dominusacredemptor/. Acessada em 23 de setembro de 2021.

Em 04 de setembro de 1767, as Cédulas Reais que enviaram as ordens referentes à expulsão dos jesuítas das colônias espanholas na América alcançaram as mãos do Tenente Coronel Don Antonio Aymerich y Villajuana e suas tropas nas proximidades do rio Guaporé, que estavam alocadas de frente a estacada portuguesa de Nossa Senhora da Conceição. Assim nos diz o historiador *cruceño* Gabriel René-Moreno (1888):

> Com o devido sigilo e mediante as ordens que circularam com inaudita rapidez, o presidente do Alto Peru havia disposto que ao raiar do dia 4 de setembro de 1767, se procedesse a Expulsão dos Jesuítas no vasto distrito da Audiência de Charcas. Neste dia e nesta hora deviam verificar-se em todas as partes a detenção simultânea dos jesuítas e a apreensão total dos bens da Companhia. Desde este instante não se devia perder mais tempo nem omitir esforços para chegar onde estavam os padres, a fim de conduzi-los pelo deserto de Oruro à Arica à disposição do Vice-rei de Lima (René-Moreno, 1888, p. 09. Trad. nossa).[201]

Cumpre destacar que a expulsão dos jesuítas se deu em um momento crucial, após o *Tratado de Madrid* (1750)[202], o qual provocou uma reconfiguração das fronteiras na América do Sul. O Tratado resultou na perda da missão de Santa Rosa para os portugueses. Essa missão estava localizada perto das reduções jesuíticas de Moxos, na margem esquerda do Rio Guaporé, e possuía grande importância estratégica para os espanhóis. Ela funcionava como um ponto militar avançado, localizado perto da fronteira com o Brasil, onde os portugueses estavam começando a se estabelecer fortemente após a assinatura do Tratado de Madrid (Carvalho, 2012).

---

[201] Original: “Con el debido sigilo y mediante órdenes que se circularon con inaudita rapidez, el Presidente del Alto Perú había dispuesto que, al rayar el alba del 4 de septiembre de 1767, se procediese al extrañamiento de los jesuitas en el vasto distrito de la Audiencia de Charcas. Ese día y a esa hora debían verificarse en todas partes el arresto simultáneo de las personas y la ocupación total de los bienes de la Compañía. Desde ese instante no debía perderse tiempo ni omitirse diligencia para sacar de donde quiera a los Padres, a fin de conducirlos por el despoblado de Oruro a Arica, a disposición del virrey de Lima” (René-Moreno, 1888, p. 09).

[202] O Tratado de Madrid (1750) foi um marco diplomático entre Portugal e Espanha, no qual foram redefinidos os limites coloniais das duas coroas. Ele substituiu o Tratado de Tordesilhas (1494), reconhecendo oficialmente as expansões territoriais realizadas por ambas as partes durante os séculos anteriores. Esse acordo foi significativo para a configuração do território brasileiro, pois estabeleceu grande parte das fronteiras que formam o Brasil atual. A Espanha, ao aceitar o princípio do uti possidetis (direito de posse baseado na ocupação), perdeu territórios na América do Sul que haviam sido conquistados ou ocupados por colonos portugueses além da linha de Tordesilhas. Apesar de o tratado ter sido anulado em 1777 pelo Convênio de Santo Ildefonso, muitos dos limites estabelecidos continuaram em vigor, consolidando o Brasil como a maior colônia portuguesa na América e moldando suas fronteiras modernas. A perda da Espanha pode ser resumida como a cedência de áreas estratégicas que favoreceram o domínio português na região amazônica, no centro-oeste e no sul, consolidando a expansão do Brasil colonial. Cf. SAMPOGNARO, Vicente. El tratado de Madrid de 1750. **Revista de estudios políticos,** n. 25, p. 183, 1946.

A presença portuguesa nas margens do rio Guaporé, em Santa Rosa, levou à construção do Forte de Nossa Senhora da Conceição (1760) pelos portugueses. Essa fortaleza foi posteriormente renomeada, em 1775, como Forte Príncipe da Beira, e se tornou um símbolo da presença portuguesa na região. Essa movimentação lusa gerou um grande receio na Coroa espanhola, que acreditava que a construção do forte seria apenas o primeiro passo de uma ofensiva maior por parte de Portugal. Os espanhóis temiam que os portugueses, com apoio dos indígenas da região, pudessem estender seus domínios para além da fronteira, controlando a navegação do Rio Madeira e avançando ainda mais para o interior do território espanhol (Carvalho, 2012; Pereira, 2008).

Em resposta a essa ameaça, uma pequena tropa espanhola, sob o comando de Aymerich, foi deslocada para a margem direita do rio Guaporé, em frente ao forte português, com a missão de garantir a defesa da fronteira e impedir qualquer avanço lusitano. Esse contingente militar, formado principalmente por soldados alto-peruanos e alguns crioulos, havia sido parte de uma expedição anterior, em 1766, que tinha como objetivo expulsar os portugueses da região, mas não obteve sucesso. A missão era agora aguardada com grande expectativa pelos soldados espanhóis, que estavam preparados para enfrentar uma possível ofensiva portuguesa.

No entanto, quando as Cédulas Reais chegaram em 1767, trazendo a ordem de expulsão dos jesuítas, os soldados estavam longe de imaginar que a ordem não tinha relação com os portugueses, mas com os próprios jesuítas. A surpresa foi grande, já que a tropa esperava ações contra os portugueses. Em vez disso, deveriam lidar com a expulsão dos padres, que estavam estabelecidos nas missões de Mojos e Chiquitos, em territórios remotos e de difícil acesso. A expulsão dos jesuítas em Moxos enfrentou obstáculos significativos, sobretudo devido às condições logísticas e geográficas da região. Segundo as cartas de Aymerich que constam no documento GRM MyCh 1. II, a operação iniciada em setembro de 1767 foi retardada por chuvas intensas que alagaram savanas e rios, dificultando a mobilização das tropas sob o comando de Don Antonio Aymerich y Villajuana. O receio de possíveis levantes indígenas também levou as autoridades a adotarem medidas preventivas, como o pedido constante de envio de missionários que substituíssem os jesuítas, ainda que de forma temporária. Convém lembrar que, cerca de uma década antes, o Tratado de Madrid (1750) havia redefinido as fronteiras entre a capitania de Mato Grosso e a região de Moxos, aproximando gradativamente os portugueses, que ocuparam a antiga missão espanhola de Santa Rosa e iniciaram a construção do Forte Príncipe da Beira, concluído em 1775 (Barroso, 2015).

Com a saída dos jesuítas, as dificuldades administrativas nas missões de Moxos tornaram-se evidentes. Gerenciar mais de 18 mil indivíduos com particularidades étnicas e culturais diversas não era uma tarefa simples para o coronel Aymerich. Sua preocupação imediata consistia em substituir os jesuítas e garantir o apoio inicial dos padres, pois, em sua perspectiva, os indígenas estavam mais acostumados às autoridades religiosas do que às seculares. Tal cenário evidencia que tanto os jesuítas quanto os reformistas dependiam, de maneira intrínseca, das populações indígenas de Moxos para a manutenção da ordem colonial. A mobilização do trabalho indígena, aliada ao conhecimento territorial e cultural dessas comunidades, foi essencial não apenas para o funcionamento das reduções, mas também para as tentativas posteriores de reorganização.

No entanto, é necessário lembrar que a história indígena está longe de ser homogênea, tratando-se de uma multiplicidade de povos que mantêm relações próprias com a história. Por consequência, as respostas à colonização variaram significativamente: em alguns casos, os povos se uniram a ponto de as antigas distinções étnicas serem diluídas em prol de uma identidade nova. Esse foi o caso dos povos de língua aimará, abordados no estudo de Neil Roger Rasnake (1988), que haviam constituído reinos complexos antes da chegada dos espanhóis na década de 1570. No entanto, o projeto de reassentamento conduzido por Toledo fragmentou arbitrariamente esses reinos em aldeias menores, rebaixando os senhores hereditários ao status de governadores locais. O processo levou à gradual desintegração dos antigos reinos e ao apagamento de suas memórias coletivas, enquanto novas estruturas políticas emergiram, centralizadas no cabildo (Rasnake, 1988). Por um lado, essa transição facilitou a implementação do modelo republicano após as lutas pela independência na Bolívia; por outro, promoveu o enfraquecimento e até a extinção de segmentos inteiros de falantes aimará, resultando em apagamentos significativos de tradições e identidade cultural. [203]

[203] Rasnake (1988) exemplifica o processo de transformação identitária das comunidades indígenas ao analisar a aldeia Encarnación de Yura, localizada na atual prefeitura de Potosí, na Bolívia. No início do século XVII, os habitantes dessa aldeia faziam parte do repartimento dos Wisijsa, uma unidade administrativa colonial que agrupava também outras duas aldeias. No entanto, ao longo dos séculos, ocorreu uma mudança significativa: no final do século XVIII, o termo "Wisijsa" deixou de ser mencionado nos registros oficiais. Em seu lugar, começou a ser utilizado o nome "Yuras", que passou a designar não apenas a aldeia, mas também a identidade dos seus habitantes. Essa transformação não se limitou ao plano administrativo, mas foi incorporada pela própria comunidade. Em suas pesquisas de campo realizadas no final dos anos 1970, Rasnake confirmou que os descendentes dessa população ainda se identificavam como "Yuras", demonstrando como a mudança de nomenclatura nos registros coloniais acabou refletindo e consolidando uma nova forma de autoidentificação cultural. Esse caso ilustra como os processos históricos e administrativos podem moldar as identidades coletivas, especialmente em contextos de colonização e reorganização territorial. Cf. RASNAKE, Roger Neil**. Domination and Cultural Resistance: Authority and Power Among an Andean People**. Durham: Duke University Press, 1988.

Em contrapartida, o processo na Amazônia, particularmente em Moxos, apresentou características totalmente distintas. Para constituir aldeias com populações consideráveis, de mil ou mais habitantes, os espanhóis precisaram reunir grupos étnicos diversos, o que gerou um desafio considerável: transformar um conglomerado de etnias distintas em uma unidade política e social coesa. Os registros históricos indicam que, nas aldeias recém-criadas, esses grupos permaneciam separados e resistiam a qualquer tentativa de integração. Além disso, recusavam-se a obedecer a oficiais do cabildo que pertenciam a grupos diferentes, demonstrando a persistência das identidades étnicas e a dificuldade de implementação do modelo colonial naquela região, como veremos a seguir.

5.1.2. Os pactos no período pós-expulsão: o poder dos cabildos e dos caciques aliados

Ao analisar as cartas do coronel Aymerich que constam no documento no documento GRM MyCh 1. II, Gabriel René Moreno (1888, p. 25) destacou a apreensão do militar diante da constatação de que, em Moxos, "no menos de siete lenguas diferentes, al parecer sin parentesco, eran habladas allí por otras tantas naciones". Essa observação sublinha a complexidade etnolinguística da região, que, como discutido no terceiro capítulo, pode ser descrita como um mosaico de povos e culturas. A diversidade linguística e cultural evidenciada pela menção às sete línguas distintas reforça a necessidade que os reformistas tinham em compreenderem as dinâmicas locais para implementar suas estratégias ilustradas. Essa pluralidade não era meramente um dado descritivo, mas constituía um elemento estruturante das relações de poder, condicionando as interações entre reformistas e indígenas.

Cada uma das etnias, como os Itonama, Canichana, Mojo, Baure ou Cayubaba, carregava práticas culturais, sociais e políticas que influenciavam diretamente as formas de interação com os agentes externos. Por exemplo, a descrição dos Itonama como “rapazes e tímidos”, com seu “doce dizer”, contrasta com a caracterização dos Canichana como “rudes e esforçados”, com “belicosos antecedentes”. Essas distinções etnográficas não são apenas reveladoras dos estereótipos da época, mas também sinalizam a complexidade das alianças e negociações necessárias para operar em uma região marcada por profundas clivagens culturais. A construção dessas alianças, por sua vez, exigiu dos reformistas uma adaptação constante às especificidades locais, evidenciando que os indígenas não se viam como uma unidade homogênea, mas como sujeitos em interações pautadas por interesses e circunstâncias distintos.

Os reformistas dependiam das comunidades indígenas não apenas como apoio logístico ou militar, mas como agentes essenciais para o conhecimento territorial e estratégico. A expertise indígena em rotas fluviais e o uso de canoas foram cruciais para garantir a mobilidade das tropas e o acesso a regiões remotas, como Magdalena de Baures e San Pedro (Block, 1997). A presença de centros administrativos em localidades como San Pedro, que abrigavam arquivos, tesouros e armazéns, reforça ainda mais a centralidade indígena na manutenção das infraestruturas do poder. O coronel Aymerich, por exemplo, como podemos depreender de uma carta de 19 de setembro de 1767, no documento GRM MyCh 1. II, posicionou destacamentos militares para assegurar a continuidade da colaboração indígena nessas zonas vitais, demonstrando como as relações de poder eram organizadas em torno de uma simbiose tensa entre o aparato colonial e os povos locais.

As cartas de Aymerich oferecem uma visão detalhada dos impactos da expulsão dos jesuítas nas missões de Moxos, revelando como a perda do sistema administrativo estabelecido pelos missionários resultou em uma série de desdobramentos sociais, econômicos e culturais. A saída dos padres não desestruturou a administração local, mas causou certo clima de insegurança e medo entre os indígenas. Em Loreto, por exemplo, muitos membros das comunidades locais reagiram com pânico, abandonando suas aldeias e se refugiando em áreas remotas e de difícil acesso nas florestas. Esse movimento de fuga não foi apenas uma resposta à desordem material, mas também um reflexo de uma ruptura simbólica com a presença dos jesuítas, que atuavam como mediadores nas relações de poder e garantia de estabilidade socioeconômica.

É completamente compreensível, afinal os jesuítas, além de suas funções religiosas, desempenhavam um papel crucial na organização e governança das missões, coordenando atividades produtivas, distribuição de recursos e a manutenção da ordem social. Com a sua expulsão, as comunidades indígenas se viram desprovidas de uma liderança que lhes dava suporte e estrutura. Essa perda gerou uma sensação de desamparo, exacerbada pela incerteza quanto ao futuro da organização social que até então dependia do controle e das diretrizes dos missionários.

Em outras localidades, como Trinidad e San Pedro, a resistência indígena foi mais intensa e assumiu formas de confronto direto. Em Trinidad, por exemplo, um grupo de indígenas Canichana, que inicialmente abandonaram suas obrigações nas missões, se deslocou para San Pedro, onde desencadearam um levante. A resposta à tentativa de insurreição foi dada por D. Juan de Beingolea, superior jesuíta, que, mesmo em um

contexto de crise, demonstrou o poder e a influência da liderança religiosa na contenção de conflitos internos.

O coronel Aymerich, ciente da necessidade de conquistar a lealdade dos povos de Moxos após a expulsão dos jesuítas, formou alianças com diferentes caciques das várias nações indígenas da região, como os Cayubaba, Mobima, Canichana, Mojo, Itonama e Baure. De acordo com sua correspondência, logo após a saída dos padres, cada povo enviou um cacique ou representante para negociar diretamente com Aymerich em Loreto. Uma das suas principais preocupações foi a situação em San Pedro, onde os Canichana, conhecidos por sua bravura marcial, representavam uma ameaça à estabilidade.

Durante uma reunião pública na praça de San Pedro, Aymerich utilizou seus intérpretes para anunciar a formação de duas companhias de flecheiros, compostas por 50 membros cada, lideradas por capitães canichana. Além disso, ele instituiu a realização de exercícios militares aos domingos, com marchas acompanhadas de trombetas e tambores, logo após as procissões. Esse gesto, aparentemente simples, foi interpretado pelos indígenas como um sinal de valorização e reconhecimento dentro da nova estrutura de poder imposta pelos espanhóis. Aymerich também sugeriu que os flecheiros seriam uniformizados com roupas de soldados espanhóis, provenientes de um estoque de vestimentas da expedição do general Pestaña. Essa proposta, que poderia ser vista como uma tentativa de integrar os indígenas nas forças armadas coloniais, foi recebida com grande entusiasmo, pois os líderes indígenas sentiram-se elevados ao status de aliados importantes no combate a possíveis inimigos, como os portugueses ou outros "bárbaros" da região (GRM MyCh 1. V.).

No entanto, essa aliança com os caciques, em especial com os Canichana, teve um efeito duplo. Ela não apenas serviu para garantir a ordem e a estabilidade na região, mas também reforçou a ideia de continuidade do sistema indígena de governança, agora sob a supervisão direta das autoridades espanholas. Embora à primeira vista possa parecer que Aymerich tenha explorado a "*ingenuidade"* dos Canichana, é possível considerar que essa etnia tenha visto na aceitação da proposta de uniformes uma forma de pacto que os colocava em evidência, destacando-os em relação aos outros povos de Moxos.

Curiosamente, quando mais tarde o governador Zamora retirou os uniformes dos indígenas, isso gerou um grande motim, que acabaria por desencadear a erradicação das missões. Esse episódio revela que a busca dos espanhóis por aliciar os caciques de Moxos não deve ser vista apenas como uma estratégia de manipulação, mas também como um indicativo de que os espanhóis estavam reféns da boa vontade e da cooperação dos líderes

indígenas, que exerciam um poder considerável sobre seus respectivos cabildos. Dessa forma, as alianças formadas por Aymerich devem ser analisadas não apenas como uma tática imperial, mas também como uma dinâmica complexa, na qual os caciques indígenas desempenhavam um papel central na construção e na continuidade do poder colonial na região.

Em nossa análise, durante o período das missões jesuítas em Moxos, o cabildo não poderia ser visto como um simples aparato colonial espanhol, mas sim como uma entidade autárquica indígena, entendendo-se "*autarquia"* como uma organização que presta serviços de interesse estatal, mas que mantém uma certa autonomia administrativa. Afinal, a estrutura hierárquica dessas instâncias de governança indígena, conforme descrito por René-Moreno (1888), revela um modelo administrativo que ultrapassava a figura dos padres missionários. Como apontam autores como D'Orbigny (1835), Denevan (1966) e Block (1997), o cacique representava "*a autoridade máxima dentro da missão",* responsável por coordenar e supervisionar as atividades administrativas, recebendo as ordens diretamente dos missionários. Esse poder do cacique remonta à organização indígena pré-colonial, sobretudo entre os Mojo onde os caciques ocupavam um papel central, como mencionado em nosso terceiro capítulo, sendo adaptado pelos jesuítas ao modelo das reduções.

Gabriel René-Moreno (1888, p. 555) descreve o cabildo de Moxos como uma estrutura hierárquica composta pelo cacique, assistido por um alíerez e dois tenentes, que o substituíam na sua ausência. O cabildo incluía ainda outros membros, como os alcaldes de famílias e os alcaldes do povo. Os primeiros eram responsáveis pelas famílias mais influentes, como os artesãos, enquanto os últimos supervisionavam as tarefas mais simples e servilizadas. A função do cabildo era administrar o cotidiano da missão, embora sempre sob a vigilância dos missionários, que detinham uma autoridade quase absoluta nas decisões locais. Punições, como prisões e açoitamentos, eram comuns para manter a ordem e disciplina, e reincidentes eram expulso.

De acordo com Victor Limpias-Ortiz (2008), a organização das missões jesuíticas em Moxos foi marcada por uma integração entre as estruturas sociais indígenas, as tecnologias europeias e o apoio financeiro da Audiência de Charcas e da Província Jesuítica do Peru. O modelo estratégico adotado pelos jesuítas envolvia a criação de reduções indígenas, que ofereciam segurança contra ameaças externas, como as incursões dos bandeirantes, e ao mesmo tempo estabeleciam um modelo produtivo e evangelizador, baseado na confiança e cooperação dos indígenas. Cada redução, que poderia acomodar

até 3.000 habitantes, possuía uma hierarquia social e administrativa bem estruturada. Normalmente, dois jesuítas, ou ocasionalmente um único padre, lideravam cada povoado, auxiliados por líderes indígenas, como o cacique maior e seus subordinados.

A administração das reduções incluía um cabildo composto por oito membros, eleitos anualmente, além de subdivisões responsáveis pela vida comunitária e pelas atividades econômicas. As parcialidades, ou grupos étnicos, dentro das reduções eram lideradas por capitães e outros oficiais indígenas, enquanto os ofícios produtivos, como tecelagem, carpintaria e agricultura, possuíam líderes específicos. Essa estrutura hierárquica favorecia a convivência pacífica entre diferentes povos indígenas, além de assegurar uma produção organizada. O modelo econômico das reduções baseava-se na combinação de atividades agrícolas, pecuárias e manufatureiras. Cada povoado tinha oficinas para carpintaria, fabricação de tecidos, calçados e ferramentas, além de plantações de algodão, cana-de-açúcar, arroz e café. Também criavam-se rebanhos de gado e cavalos, e existiam cerca de 60 embarcações fluviais por redução, usadas no transporte de produtos e pessoas.

A relação entre os caciques, o cabildo e os missionários jesuítas, como afirmado por Limpías-Ortiz (2008), Roca (2009) e René-Moreno (1888), dentre outros, evidencia uma organização centralizada e controlada, mas com uma governança local robusta, onde os líderes indígenas tradicionais desempenhavam funções administrativas, embora sempre sob a supervisão e autoridade final dos missionários. Esse modelo de governança refletia a dinâmica peculiar das missões jesuítas, que tentavam equilibrar o controle colonial com a preservação de determinadas estruturas sociais indígenas. Assim, podemos afirmar que antes da expulsão dos jesuítas de Moxos, os diferentes povos indígenas das missões mantinham formas de organização relativamente autônomas, permitindo-lhes preservar uma funcionalidade administrativa nas reduções. Aymerich, que antevia a rápida desintegração das missões após a expulsão, acreditando que os indígenas ficariam "*perdidos e desamparados*", ficou surpreso com a continuidade da estrutura social, ainda que sob condições adversas (GRM MyCh 1. V.).[204]

Porém, como podemos depreender dos ofícios a partir de 1767, o reformismo ilustrado visou justamente reduzir a autonomia indígena, ou, como descrito por Aymerich, liquidar os “costumes bárbaros” presentes no cabildo. Se, por um lado, a ilustração se

[204] Correspondencia de don Antonio de Aymerich y Villajuana relativa al extrañamiento de los jesuitas de las misiones de Mojos y sobre el nombramiento de un coronel para consumar la expulsión de la de Chiquitos. 10 set. 1765 - 15 jun. 1768. Lima; La Plata. 30 folios, papel. BO ABNB, GRM MyCh 1. V.

apresentava como um movimento de liberdade que pretendia libertar os homens das amarras da religião e do pensamento mítico, por outro, ao ser implantada no sistema colonial espanhol, a ilustração se revelou uma nova imposição de um universalismo racista, fundamentado na ideia de uma racionalidade instrumental. Segundo as correspondências de Aymerich, ele demonstrava interesse em demonstrar a "*laicidade*" do novo governo aos povos indígenas de Moxos, para que entendessem que não mais a religião, mas a civilidade deveria prevalecer ali (Chávez Suárez, 1986). Por essa razão, em setembro de 1769, Aymerich solicitou por uma visita laica, um senhor "togado", para que ele mostrasse aos indígenas que ali não deveria haver "*barbárie*": "*Por todas essas razões, para justificar ainda mais o que expus a Vossa Senhoria sobre esses ensinamentos, volto a sugerir que seria conveniente a vinda de um senhor togado, para assim comprovar o que são esses lugares e a barbárie de seus habitantes"* (GRM MyCh 1. V).[205]

Embora os governadores laicos que sucederam Aymerich frequentemente enfatizassem a importância da autonomia indígena, essa noção estava profundamente enraizada na concepção europeia de civilidade. Essa civilidade era entendida como o ideal de submissão ao estado, pagamento de tributos e adoção de uma vida cívica, o que gerava tensões e contradições com práticas tradicionais, como as das parcialidades existentes em Moxos. Apesar disso, os governadores enfrentaram imensas dificuldades para erradicar o poder dos cacicados, sendo frequentemente obrigados a consultar os caciques antes de implementar reformas.

Don Lázaro de Ribera, governador de Moxos a partir de 1789, adotou uma abordagem distinta ao aliar-se aos caciques em vez de confrontá-los diretamente. Essa estratégia mostrou-se bem-sucedida na manutenção da ordem em Moxos, especialmente porque seu principal objetivo era enfraquecer o poder religioso na região. Ribera reconheceu que uma aliança com os caciques era uma estratégia mais viável para enfrentar a influência dos padres. Assim, entre 1787 e 1789, ele se reuniu com caciques de diversas etnias para fortalecer essa aliança (GRM MyCh 6. VII).[206]

---

[205] Original: "Por todas estas razones, como para justificar más lo que en punto á estas doctrinas tengo expuesto á Useñoría, vuelvo nuevamente á representarle seria conveniente viniese un señor togado, para de ese modo acreditar lo que son estos lugares, la barbarie de sus habitantes" (GRM MyCh 1. V).

[206] Carta del gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, comunica de las medidas tomadas para dirigir por la vía de Jorés los frutos y efectos que ha producido dicha provincia. San Pedro, Mojos, 17 set. 1787 - La Plata, 24 dez. 1788. 3 folios, papel. Arquivo e Biblioteca Nacionales de Bolivia, BO ABNB, GRM MyCh 6. VII.

Entre as principais medidas propostas por Ribera estiveram a reforma da administração secular, o que incluía a retirada do controle dos curas sobre as questões temporais, e a introdução de uma gestão "[...] *mais centrada nas necessidades da população e no comércio*". Em geral, podemos afirmar que Ribeira, assim como todos os governadores de Moxos após 1767, criticava o poder excessivo da Igreja, argumentando que ela deveria limitar-se às questões espirituais e religiosas, enquanto as administrativas exigiam maior eficiência. Também propôs a implementação de um sistema de propriedade privada para os indígenas, a abertura para o livre comércio – com o objetivo de combater o contrabando e dinamizar a economia local – e a reformulação da cobrança de tributos e dízimos, promovendo uma distribuição mais justa dos recursos.

Embora suas propostas liberais não favorecessem diretamente os indígenas, é importante destacar que o processo reformista de Ribera dependia de contínuas negociações com os caciques. Nessas reuniões, o cacique Mojo, Pedro Muíba, desempenhou um papel crucial como tradutor entre indígenas e colonizadores, demonstrando a complexidade das relações entre os diferentes grupos. Abordaremos melhor Muíba mais tarde, mas convém dizer que ele foi um dos mais notórios líderes rebeldes em Moxos (Chávez Suárez, 1986; Roca, 2009).

O reformismo espanhol, contudo, almejava reduzir o poder dos cacicados ou, ao menos, limitar suas atuações originárias, o que se agravou depois do governo de Ribeira. Em 1805, por exemplo, foram elaboradas as *Instrucciones morales, políticas y económicas*, registradas no documento GRM MyCh 17. XV[207], a pedido do governador Don Antônio Alvarez Sotomayor. Essas instruções tinham como objetivo educar "*os jovens naturais da província*" com base nos princípios de civilidade, estabelecendo distinções de sexo, estado e ofício, além de promover máximas voltadas à direção moral e social. O contexto dessas reformas revela o esforço do governo em consolidar uma visão eurocêntrica de organização social, ao mesmo tempo em que dependia das estruturas tradicionais para viabilizá-la (GRM MyCh 17. XV).

A partir dessa breve análise, podemos compreender dois aspectos fundamentais relacionados aos cabildos de Moxos. Primeiro, a manutenção das missões antes da expulsão dos jesuítas exigia uma articulação entre *os missionários* e o *poder pré-existente*

[207] Oficio del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, comunica de la instrucción moral, política y económica que se ha de impartir a los jóvenes de los pueblos de Mojos. San Pedro de Mojos, 12 set. 1805 - La Plata, 30 out. 1805. 8 folios, papel. Arquivo e Biblioteca Nacionales de Bolivia, BO ABNB, GRM MyCh 17. XV.

dos cacicados de Moxos para a formação dos cabildos indígenas em cada *pueblo*. Esse processo evidenciava a capacidade dos indígenas de se apropriar e transformar estruturas coloniais, criando espaços de relativa autonomia. Em segundo lugar, a crise que se intensificou especialmente nas últimas décadas do século XVIII, preparando o terreno para o colapso do sistema missionário em Moxos, está diretamente vinculada à intervenção dos reformistas na autonomia dos cabildos indígenas — e não necessariamente a um "*sentimento de rebeldia contra a colonização espanhola*"[208], como por vezes se sugeriu.

5.2. OS CACIQUES DENUNCIANTES E A ESCRITA INDÍGENA NA ILUSTRAÇÃO EM MOXOS

Em *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, o historiador espanhol Martin Lienhard (1992) destacou que, na América, os discursos escritos por indígenas surgiram diante da necessidade de as sociedades nativas se expressarem e se defenderem no aparato colonial. Ironicamente, as sociedades indígenas foram obrigadas a se apropriar do recurso de comunicação (língua e escrita) dos invasores para serem "*defendidos*" por esses mesmos invasores de delitos cometidos por indivíduos como soldados, padres, comerciantes, fazendeiros, dentre outras categorias do sistema colonial.

Nesse cenário, as comunidades indígenas tiveram que criar um discurso capaz de chegar aos ouvidos e aos olhos dos estrangeiros, os quais poderiam ser adversários ou possíveis aliados, fossem autoridades religiosas ou funcionários coloniais. Munidos deste novo discurso, Lienhard (1992) observou que os ameríndios aprenderam a movimentar-se no universo da escrita de estilo europeu: às vezes, como testemunhas de um evento alheio no qual estavam inseridos e, às vezes, como denunciantes diretos de um crime. Desse modo, o discurso indígena inscreveu-se numa relação conflituosa entre colonizado e colonizador cuja função delineou a agenda indígena e suas necessidades impostas pela situação colonial.

---

[208] Embora seja possível que alguns indígenas tenham manifestado uma "*rebeldia contra o sistema colonial como um todo*", generalizar tais anseios pode ser problemático, pois essa perspectiva está frequentemente moldada por ideais ocidentais forjados na Europa iluminista. Em geral, como mencionado no primeiro capítulo, a complexidade das subjetividades indígenas desafia interpretações reducionistas que as categorizam apenas como rebeldes ou submissas à colonização. Como vimos ao longo deste estudo, as populações indígenas desenvolveram estratégias dinâmicas de adaptação, negociação e resistência dentro das estruturas coloniais, recorrendo, por vezes, a instituições como os cabildos para assegurar margens de autonomia. No século XVIII, a intervenção reformista não apenas fragilizou essas estratégias, mas também desestabilizou as relações políticas locais, contribuindo para a crise do sistema missionário.

O historiador Eduardo Neumann (2015), ao abordar a experiencia missionária no Paraguai, destacou que "*os jesuítas não apenas ensinaram os indígenas convertidos a escrever*", como também "*os incentivaram a se apropriar da escrita e adaptá-la às suas necessidades*". Isso resultou em uma intensa produção textual realizada pelos indígenas Guarani, especialmente por uma elite missioneira que ocupava cargos administrativos. Os Guarani, segundo Neumann (2015), produziram "*memórias, atas administrativas, vocabulários, gramáticas e textos devocionais*", além de corresponderem entre si por meio de cartas e bilhetes. Essa produção textual demonstrou, na apreciação do historiador, que os índios não eram passivos e atuaram ativamente na sociedade colonial, usando a escrita como uma ferramenta importante para suas interações e comunicação.

Algo semelhante ocorreu nas missões de Moxos, embora talvez em menor escala. Apesar de os neófitos terem sido integrados ao vasto programa pedagógico dos jesuítas, que incluía o aprendizado da língua castelhana, tanto na fonética quanto na escrita, o número reduzido de padres nas missões (Block, 1997) sugere que a alfabetização e o letramento dos indígenas convertidos não tenham sido tão abrangentes quanto nas missões Guarani. Limpias-Ortiz (2008) sugeriu que as missões de Moxos foram mais bem-sucedidas na introdução da catequese por meio das artes, especialmente pela música e pelo artesanato, mas tiveram menos êxito no ensino formal das primeiras letras. Contudo, é importante destacar que a própria música, embora simbólica, exigia leitura e escrita, como demonstrado no uso de partituras.

Gabriel René-Moreno (1888, p. 501), que teve acesso aos manuscritos originais produzidos nas missões de Moxos, relatou em suas notas que muitos documentos oficiais eram "*desenhados*" por indígenas de diversas etnias da região. Segundo o historiador, após a expulsão dos jesuítas, os administradores empregaram indígenas nos tribunais e outros órgãos administrativos para redigir documentos oficiais. René-Moreno (1888) observou que alguns desses documentos eram escritos com caracteres, tinta e margens que imitavam com perfeição as impressões tipográficas da época. Isso era, conforme ele, comum em documentos destinados aos superiores, e era uma tarefa executada pelos indígenas. O uso de uma escrita elaborada e de um formato que simulava as impressões tipográficas tinha como objetivo conferir maior autoridade e legitimidade aos documentos. Dessa forma, é evidente que os povos indígenas de Moxos se apropriaram dos testemunhos escritos ao longo do processo colonial, embora esses documentos não representassem o núcleo de sua comunicação.

5.2.1. As denúncias escritas por indígenas das *Misiones de Moxos*

Apesar de não dominarem plenamente a escrita, isso não impediu os indígenas de Moxos de se fazerem representar nos expedientes da Audiencia Real de La Plata. No *Catalogo...* de Gabriel René-Moreno, há o registro de pelo menos cinco testemunhos supostamente redigidos por indígenas de variadas etnias de Moxos. Um desses testemunhos, que integra o documento GRM MYCh 8. VI, o qual tivemos acesso integral, foi escrito por indígenas da nação Baure, na missão de Loreto, à 27 de fevereiro de 1770. A carta é assinada pelos caciques Simon Lane, Eugenio Ucara, Diego Vuapaya e Tomas Trapui. Na missiva, os chefes indígenas acusam o frade Rafael Antônio Medina, pertencente a Ordem de São Domingos, de uma série de crimes, dentre os quais estupro e tortura, cometidos na missão religiosa de San Martin de Baures.

É preciso observar, no entanto, que a carta é uma "*cópia*". Como era a praxe dos expedientes coloniais, as cartas originais eram copiadas e suas cópias eram remetidas a diferentes órgãos do império espanhol: para a Metrópole, para uma Audiência Local, para uma Audiência em outro Vice-Reinado, para outra governadoria, etc. A cópia a qual tivemos acesso foi feita pelo Governador Dn. Antônio Aymerich, quem recebeu a carta original dos chefes Baure e remeteu sua cópia para o presidente da Real Audiência de Charcas. Isso não diminui a veracidade da carta, mas nos impede de analisar questões como a caligrafia original. Apesar da cópia poder ter alterado o conteúdo, seu transcritor afirma que é uma "*cópia fiel*".

Em fevereiro de 1770, líderes da nação Baure do *pueblo* de San Martin, que ocupavam cargos de prefeitos no cabildo, começaram a desaprovar abertamente a conduta do frade Rafael de Medina, registrando suas frustrações e acusações com outros religiosos a quem confiavam. Os indígenas temiam que a conduta de Medina incentivaria a transgressão em Moxos e promoveria mais violência entre as famílias da redução. Em geral, os indígenas temiam pelas próprias vidas, pois além de manter relações sexuais com mulheres, Medina torturava outros indígenas que não obedeciam aos seus anseios. A partir disso, os chefes Baures levantaram um memorial e levaram suas acusações para o Governador Aymerich. Segundo consta os autos do expediente GRM MYCh 8.VI, "*vinte e nove indígenas Baure sequestraram Rafael de Medina e o levaram a força até Loreto*", para que fosse apresentado as autoridades seculares.

O expediente GRM MYCh 8.VI contém o registro da carta produzida pelos chefes indígenas baures da missão de San Martin. Este documento é uma denúncia formal

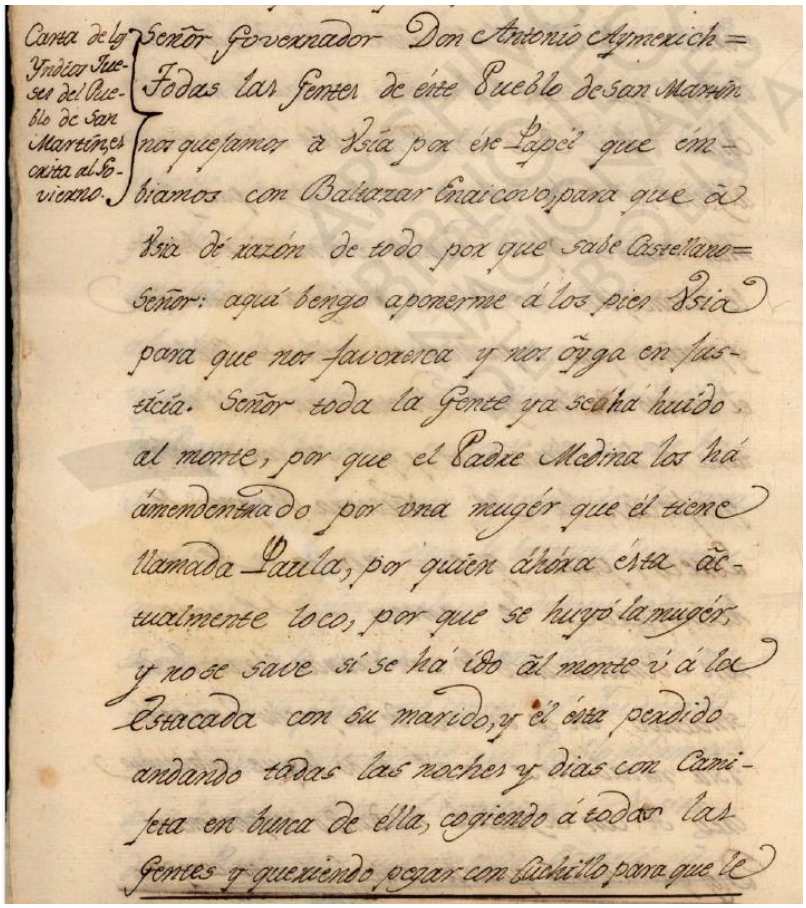
apresentada pelos habitantes do povoado de San Martín ao governador Don Antonio Aymerich, em 1770, e descreve um conjunto de abusos sistemáticos cometidos pelo Padre Medina. Trata-se de um registro histórico de tensões entre missionários e comunidades indígenas durante o período colonial, mas também reflete a agência indígena em relação a sua representação jurídica. Os caciques Baure, como se depreende da carta, não apenas relatam os crimes, mas também apresentam uma solução ao governador: a substituição do Padre Medina pelo Padre Miguel Berasaín, descrito como um religioso íntegro, zeloso e respeitador da comunidade. A escolha de um substituto confiável demonstra a busca da comunidade por um restabelecimento da ordem e da harmonia, além de indicar uma resistência ativa contra a opressão clerical.

Na correspondência, os líderes Baure detalham os crimes do padre: descrevem os abusos que o padre cometia contra as crianças que frequentavam as missas, "*enfiando os dedos em suas partes sexuais*", e os abusos contra as mulheres durante as confissões (os indígenas dizem que uma mulher foi se confessar com o padre e este a obrigou a fazer sexo oral). Contam ainda sobre o temperamento explosivo do clérigo que, quando contrariado, usava de um revólver pessoal e baleava quem lhe incomodasse.

Vejamos o conteúdo da carta. Conforme a missiva, *fray* Rafael de Medina, quem assumiu o cargo de *cura doctrineiro* de Moxos em 1768, teria estuprado cerca de doze mulheres indígenas e, ainda, uma criança (uma menina de 8 anos é citada como tendo sido desvirginada pelo frade e deixada "*em sangue*"). Ainda segundo o relato, os indígenas destacam que uma das vítimas, identificada apenas como Paula, havia fugido dos estupros do frade, e este, não suportando sua ausência, iniciou uma cruzada violenta para achá-la. Com o sumiço de Paula, *fray* Medina supostamente teria sequestrado o pai da jovem, a quem açoitou duzentas vezes e torturou por alguns dias.

Perante a intempestividade do dominicano, as famílias indígenas fugiram do *Pueblo* apavoradas, algumas se esconderam nas montanhas que circundavam as missões de San Martin e outras cruzaram os limites da fronteira de Mojos para as franjas portuguesas. Nas montanhas, alguns grupos padeceram pela falta de alimentos e outros acabaram se juntando belicamente aos indígenas não cristianizados para poderem sobreviver. "[...] *e agora estão todos aqui porque sofremos muito nesta cidade; e pedimos à justiça de Vossa Senhoria que nos conceda* [...]" (GRM MYCh 8. VI. Trad. nossa).

FIGURA 11. CAPTURA DE TELA DE TRECHO DO DOCUMENTO GRM MYCH 8. VI [DIGITALIZADO].



Carta de los Yndios Jueses del Pueblo de San Martines exita al Governo.

Señor Governador Don Antonio Aymexich = Todas las Gentes de éste Pueblo de San Martin nos quejamos á Vsia por éste Papel que embiamos con Baltazar Enaicovo para que á Vsia dé razón de todo por que sabe Castellano = Señor: aquí bengo aponerme á los pies Vsia para que nos favorezca y nos oyga en justicia. Señor toda la Gente ya se ha huido al monte, por que el Padre Medina los há amendrentado por una mugér que él tiene llamada Paula, por quien áhora ésta actualmente loco, por que se hugó la mugér, y no se save si se há ido al monte ó á los Estancias con su marido, y él ésta perdido andando todas las noches y dias con Camiseta en busca de ella, cogiendo á todas las Gentes y queriendo pegar con Cuchillo para que le

Fonte: Manuscrito do Acervo de GRM do Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

A carta possui uma escrita peculiar, um espanhol com nuances idiomáticas que segundo a professora Maria Cristina Egido Fernandez (2003), quem analisou o mesmo documento com as técnicas modernas da linguística, se trata de "[...] *uma amostra de espanhol falado por um indígena bilíngue do leste boliviano* (Egido Fernandez, 2003, p. 05).[209] Afinal, os indígenas de Moxos eram forçosamente bilingues, e seu espanhol falado possuía fortes características da língua nativa andina. Isso nos sugere que o documento foi, de fato, comunicado por indígenas. É possível ponderar, no entanto, que o conteúdo da carta possa ter sido informado de modo oral pelos indígenas e escrito no papel por um espanhol. Há uma informação escrita em letras pequenas na borda do documento original de que a carta era enviada pelo mensageiro Baltasar Enaicovo "[...] *por que sabe castellano*". Acreditamos, porém, que a carta foi escrita pelos indígenas, o que

[209] Original: ""[...] *una muestra de español hablado por un indígena bilingüe del oriente boliviano*".

seguramente não seria surpreendente visto que, como mencionamos, a escrita foi apropriada por neófitos de variadas missões na América. Vejamos a transcrição da referida carta:

> Jesus. Senhor Governador Don Antonio Aymerich. Todas as pessoas desta cidade de San Martin reclamam com Usia daquele papel que enviamos com Baltazar Enaicovo, para que Usia dê razões de tudo porque ele fala espanhol. Senhor: aqui venho me colocar aos pés de Usia para que ela nos favoreça e nos ouça na Justiça. Senhor, todo o povo já fugiu para as montanhas, porque o Padre Medina os absorvia [sic] por uma mulher que chamou de Paula, por quem agora está louco, porque a mulher fugiu, e ninguém sabe. se ela foi às montanhas ou à Estazada com o marido, e ele se perde andando noite e dia com a camisa em busca dela; pegar todas as pessoas e querer bater com uma faca para que lhe digam onde está Paula [sic]; E como não a encontrou, tirou o Pai da mulher e deu-lhe duzentas chicotadas; e ele pingou uma vela do pescoço até as nádegas, mas ele queria cortar todas as nádegas com uma navalha, querendo fazê-lo confessar que onde está sua filha, e vendo isso, todas as pessoas ficaram assustadas; As mulheres caminham pelas montanhas com os filhos e os maridos sem ter o que comer, e só à meia-noite ela vem a suas casas para levar algo para comer: ninguém mais ouve missa; por todas as mulheres, e ele tem medo delas, porque elas o levam da Igreja para casa, e por causa desse medo quase não vão à missa ou ao Rosário, só que as velhas vão, e as meninas vão não quero ir para lá porque pegou uma menininha de oito anos e perdeu a empregada dela, e a menininha agora está prestes a morrer, saindo ensangüentada: à vista de todo o Povo Ele fez isso porque tirou da praça; e aos domingos ele só reza missa e quando acorda depois de ter dormido com uma mulher, pega as meninas e coloca o dedo nas partes delas, e por isso, em um dia [sic] ele foi para a montanha com sua mãe; Mas uma mulher foi confessar-lhe, ela e o marido, e ele colocou-a no seu quarto e quando a mulher se ajoelhou para confessar, ele queimou-a e forçou-a; seu marido entrou e a levou embora; e depois avisou a todos o que lhe aconteceu com o Padre Medina, e é por isso que o Povo não quer mais confessar-lhe, porque quando ele se zanga conta-nos tudo o que confessamos; No dia seguinte ele ligou para uma mulher e a fornicou dentro da igreja forçada; e quando a mulher lhe disse que aquela era a casa de Deus e que ela tinha medo de Deus; Padre Medina respondeu e disse-lhe que estava no céu, e nos pregou a mesma coisa no meio da Praça dizendo que Chiqui chiqui não era pecado, e que os teatinos mentiram que isso não era pecado, e que confessá-lo era a ociosidade, e que bastava na hora da morte dizer misericórdia, misericórdia para ser salvo, e no dia seguinte uma mulher ligou para seu casa para dormir com ela; e o marido dela foi mandar ele foder a esposa na casa dele para dormir com ela; e o marido dela foi à Puerta de Padre dizendo: “Dê-me, padre, para minha esposa, e eu não quero dar isso a ele”, então o padre Medina disparou uma arma e ela disparou duas vezes e não aconteceu. fogo, e dissemos para ele correr, e durante o tempo que demorou ele correu, deu outro tiro e pegou fogo, e com a permissão de Deus ele não parou [sic] os postes se espalharam; E mais de uma noite foi à casa do Governador Xavier e disse-lhe o que fariam com a dita Paula; E porque Xavier respondeu que não sabia para onde tinha ido, disse-lhe que lhe desse outra esposa, e Xavier disse que não havia. Ele respondeu que deveria lhe dar sua esposa, e porque Xavier lhe disse que não, ele. disse a ele. O Pai, se ele não desse a ele, iria esfaqueá-lo até a morte, e por causa desse medo de Xavier, ele foi para as montanhas temendo que o Pai o matasse; O Povo já está disperso, a maior parte na montanha, e agora está todo lá porque sofremos muito nesta [Vila]; e pedimos à justiça de Usia que nos conceda [...] um Padre [para] nosso alívio, que é o Padre Miguel Berasaín, porque sabemos e estamos vendo como ele é bom; Porque nunca ouvimos nada sobre ele, ele celebra missa todos os dias, cuida muito das pessoas e todos nós o amamos, e pedimos a Usía que nos dê para que possamos viver em paz, e todos possamos trabalhar duro em tudo

> que o Senhor nos enviará Padre Michael; e é por isso que assinamos todos os Aramas desta Vila de San Martin, janeiro de mil setecentos e setenta anos. seus filhos de Usia Xavier Valdivieso Governador Los Aramas Simon Lane. Eugênio Ucara. Diego Vuapaya. Tomas Trapui. É uma cópia literal do original que no dia 27 de fevereiro enviei ao Presidente da Corte Real de La Plata. Loreto, vinte e cinco de fevereiro de mil setecentos e setenta. Don Antonio Aymerich e Villajuana (GRM MYCh 8. VI. Trad. nossa).[210]

A loucura do frade Rafael de Medina fez com que as famílias de San Martin fugissem para as montanhas sem ter o que comer. A maioria, segundo a carta, permanecia de tocaia nos montes, aguardando dar meia-noite para poderem voltar as suas casas, pegar

---

[210] Original: "Jesus. Senor Governador Don Antonio Aymerich. Todas las Gentes de este Pueblo de San Martin nos quejamos â Usia por ése papel que embiamos con Baltazar Enaicovo, para que â usia dé razon de todo por que save castellano. Señor: aquí vengo á poner- me á los pies Usia para que nos favoresca y nos oiga en Justicia. Señor toda la Gente yá se há huido al monte, por que él Padre Medina los há ámendentrado [sic] por una muger que el tiene lla- mada Paula, por quien áhora está actualmente loco, por que se huyó la muger, y no se save si se há ido al monte ú á la Estazada con su marido, y el ésta perdido andando to- das las noches y dias con camijeta en busca de ella; cogiendo á todas las Gentes, y queriendo pegár con cuchillo para que le ávisen donde destá [sic] la Paula; y yá que no la pudo hallár cogió a su Padre de la muger y le pegó docientos azotes; y le goteó con una vela desde él cogote hasta las nalgas, mas quiso cortarle todas las nalgas con una navaja queriendolo hacér com- fesar que donde éstá su hija, y visto ésto se há juido toda la Gente; las mugeres andan por los montes con sus hijos, y sus maridos sin tenér que comér, y solo á media noche viene á sus casas á llevar- se que comér: yá no hái quien óya Misa; por todas las mugeres, y le tiene mie- do, por que de la Yglecia se lleva a su casa, y por éstá miedo quasi no ván á Misa ni á Rosario solo que las viejas ván, ni las muchachitas no quieren hír por que cogio una mugercita de ócho años y la perdio de Doncella, y la muchachita está ahóra yá para morír yendose en sangre: á vista de todo él Pueblo hiso ésto por que la cogio de la plaza; y los Domingos no- mas dice Misa y éso levantandose de havér dormido con mugér tanvien coje á las mucha- chitas y les mete su dedo á sus partes, y por ésto á un dias [sic] se há ido á los montes con su madre; y mas fué una muger a confesarse con él, ella y su marido y la metio á su Quarto y quando la mugér se hincó para confesár, la ábrasó y la forzó; á esto dentro su mari- do y la quitó; y luego aviso á todos lo que le sucedió con el Padre Medina, y por éso no quiere la Gente confesarse yá con él, por que quando se énoja nos de- clara todo lo que nosotros confesamos; con el ótro dia llamo una mugér y la forni- có dentro de la Yglecia forzada; y quando la muger le dijo que éra casa de Dios y que tenia miedo á Dios; le respondîó el Padre Medina y le dijo que és- tava en él cielo, y lo mismo nos predicó en me- dio de la Plaza diciendo Chiqui chiqui no éra pecado, y que los Teatinos mentian que esto no éra pecado, y que el confesarse éra óciocidad, y que éra bastante a la óra de la muerte decir micericordia misericordia para salvarse, y á él ótro dia llamo una muger á su casa para dormir con élla; y su marido fué á decir que él se la bocase á á [sic] su muger a su casa para dormir con élla; y su marido fué el Puerta de Padre diciendo dá mí Padre á mi muger y no quiero darselo, con que fué el Padre Medina ápeco una Pistola y para dos veses se disparó y no dio fuego, y le dijimos que corriese, y del tiempo que corrió le disparó ótra buelta y prendió, y por permision de Dios no le dio paque [sic] las postas se desparramaron; y mas que una noche fué á la casa de Xavier el Governador y le dijo que que harian de dicha Paula; y por que le respondió Xavier dijo que no savia donde se havía ydo le dijo que le diese ótra muger, y Xavier dijo que no havía, le respondió que le die- se á su muger y por que Xavier le dijo que nó, le dijo el Padre que si no le da- va lo mataria á puñaladas, y por éste miedo á un Xavier se há ído al monte te- miendo que lo mate él Padre; yá la Gente anda ésparcida la mas en él monte, y áhora están todos porque és mucho lo que en éste [Pue]blo padecemos; y pedimos á la justicia de Usia que nos conceda [...] un Pad[re] [par]a nuestro álivio que és el Padre Miguel Berasaín, por que conocemos y éstamos viendo lo bueno / que és; por que jamás hemos óydo de él nada, todos los dias dice Misa, cuida mucho á las gentes y toda la Gente lo queremos, y pedimos â Usía nos dé para que vivamos sosegados, y travajémos todos con empeño en todo lo que nos mandare el Padre Miguel; y por éso firmamos todos los Aramas de éste Pueblo de San Martin, Enero mil setecientos setenta años. sus hijos de Usia Xavier Valdivieso Governador Los Aramas Simon Lane. Eugenio Ucara. Diego Vuapaya. Tomas Trapui. Es copia á la letra del original que con fecha de veinte y siete de Febrero remito al señor Presidente de la Real Audiencia de la Plata. Loreto veinte y sinco de Febrero de mil setecientos setenta. Don Antonio Aymerich y Villajuana (GRM MYCh 8. VI).

comida e depois retornarem para seus esconderijos. A situação de San Martin era descrita como "*caótica*": segundo os autos do documento, as famílias que permaneceram na missão "*se escondiam em casa"*. As mulheres "*não frequentavam mais a missa, nem mesmo as velhas, tampouco as crianças*". As crianças, de acordo com os indígenas, "*tinham pavor do padre*", pois este teria estuprado uma menina de oito anos e a violência havia "*deixado a menina prestes a morrer*". Mais absurdo do que seus crimes, eram as aparentes justificativas que o padre fornecia aos indígenas: dizia que a "*Igreja mentiu, que sexo não era pecado, que confessar era perda de tempo e que bastava a todos pedirem clemencia na hora da morte que os pecados seriam perdoados*" (GRM MYCh 8. VI).

A ação dos indígenas frente aos religiosos transgressores não foi apática. Além da denúncia escrita pelos caciques Baure, os caciques viajaram para Santa Cruz de la Sierra solicitando audiências com representantes seculares. Além de denúncias, os manuscritos do expediente GRM MYCh 8.VI e do expediente ALP MyCh-66 registram fugas para as florestas e para os limites portugueses, bem como a depredação das igrejas e das missões como um todo. Em abril de 1770, uma correspondência do governador Aymerich para o presidente da *Audiencia Real de La Plata*, Don Ambrosio de Benevides, relata que "*duas igrejas foram incendiadas nos pueblos de San Pedro*" e seus "*ornamentos perdidos no fogo*" após uma série de denúncias sobre escândalos envolvendo os curas respectivos desses pueblos (ALP MyCh-66).

Evidentemente, *fray* Rafael de Medina não era um caso isolado, o que nos permite afirmar que havia um cenário maior de delitos que, possivelmente, remontava ao período jesuítico. Sabemos, por exemplo, como nos dizem os estudos de Ronaldo Vainfas (2010) e Marcia Amantino (2019), que muitos jesuítas, em suas variadas localidades de atuação no império português e espanhol, se envolveram em contrabando em regiões de fronteira e em imoralidades como alcoolismo, amancebamento, além de deserções. No caso de Moxos, Gabriel René-Moreno (1888, p. 485) afirma que não eram raros os casos de deserções e até de suicídios de missionários em Moxos.[211] Isso demonstra que o trabalho missionário, inclusive o dos jesuítas, possuía suas imoralidades subjacentes.

Os jesuítas, no entanto, pertenciam a um corpo mais coeso e mais discreto e, diferente dos padres que os substituíram, não foram alvos de campanhas tão intensas de criminalização como ocorreu no período pós-jesuítico com os substitutos. Após 1767, longas confissões e delações foram registradas e integraram os expedientes de acusações

[211] Ficamos aqui reféns das informações de René-Moreno, uma vez que grande parte dos registros dos jesuítas em Moxos se perdeu em incêndio.

produzidos pela Audiencia Real de La Plata. Por outro lado, é preciso destacar que os padres substitutos também não faziam questão de omitir seus delitos, mas do contrário, falavam deles abertamente e com detalhes no mínimo constrangedores, como é o caso de Rafael de Medina. Com as confissões, para René-Moreno (1888), os acusados esperavam ser deportados para seus locais de origem e escapar dos "*horrores da vida missionária*".

Nos primeiros anos de seu governo, o governador interino de Moxos, Don Antonio Aymerich, registrou ativamente os escândalos dos padres substitutos. Esses escândalos abrangiam, segundo o mesmo, "[…] *Para os crimes públicos, amancebamentos e abandono dos deveres paroquiais pelos padres doutrinadores, e as brigas e disputas entre os seculares e os regulares por rivalidade e outros motivos* (GRM MyCh 3. XVII.)[212]. Segundo a documentação, Rafael de Medina, da missão de San Martin, bem como outros três frades das missões de San Nicolás, San Joaquin e San Simón, vinham sendo chamados de "*depravados*". No caso dos três frades, os quais não iremos abordar por falta de espaço, a solução para suas depravações foi reparti-los para outras localidades: um para Chiquitos e os outros para os *pueblos* vizinhos de Santa Cruz. O caso de Medina foi mais específico, pois o teor de seus escândalos era mais grave.

As acusações gerais sobre Medina, como constam no expediente GRM MYCh 8, eram as de que ele supostamente manteve relações sexuais não-consensuais com as indígenas locais, meninas e mulheres casadas, beijando-as em público e estuprando-as dentro da casa paroquial. Na confissão de Medina, este se escusou alegando que era "*seduzido pelas mulheres*", pois elas supostamente "*não tinham hábitos de decência e o procuravam pela noite*". Porém, no registro que contém uma carta dos líderes da etnia Baure do *pueblo* San Martin, os indígenas dirão que essas mulheres "*eram abusadas, mantidas a força pelo frade*" e que, inclusive, a maioria das mulheres do *pueblo* não frequentavam mais as *missas* por medo de serem estupradas. Os indígenas alegaram ainda que frade Medina se escusava das acusações, dizendo que o sexo e demais carícias não eram pecados.

Em resposta aos caciques Baure, escreveu o frade: "*Senhor Don Antonio Aymerich y Villa Juana - Senhor Governador - posto aos pés de Vossa Excelência, venho incomodá-*

[212] Original: "[…] á los fornicios públicos, amancebamientos y abandonos de deberes parroquiales de los curas doctrineros, y de las riñas y querellas que tienen los que son seculares con los regulares por rivalidad y otros motivos" (GRM MyCh 3. XVII.) Cf. Cartas del gobernador de Mojos al Presidente de la Audiencia de La Plata, comunica de la poca religiosidad y mala doctrina de los curas en dicha provincia. Loreto, Mojos, 27 set. 1769 - 25 set. 1779. 7 folios, papel. Código(s) de referencia: BO ABNB, GRM MyCh 3. XVII.

lo para que escute atentamente as defesas contra a injusta queixa que dois de meus paroquianos apresentaram diante de Vossa Excelência" (GRM MYCh 8. VI. Trad. nossa).[213] Em sua correspondência ao Governador, frade Medina não nega suas transgressões, porém alega que agiu em razão de sua "*fragilidade humana*" e de sua frustração: "*Dizem que tive relações sexuais com doze mulheres. Esta é a queixa deles e eu respondo: [...] Foi fragilidade o que cometi durante esses nove meses, já desesperado e entediado ao ver que meu exemplo de nove meses era tudo, como dizem, pregar no deserto*" (GRM MYCh 8. VI. Trad. nossa).[214]

Em nove de novembro de 1771, Manuel Sanchez, prior do Convento de Santa Maria Magdalena de Lima da Provincia de San Juan Batista del Peru, remitiu à Junta de Temporalidades da *Audiencia de La Plata* a sentença contra Rafael de Medina. Após a apreciação de todos os documentos que seguiram no expediente dos crimes do cura substituto, a Ordem de São Domingos compreendeu que fray Medina era um réu confesso e que seus crimes "*atentavam contra todos os dogmas da ordem*". Sanchez cita o fato de "*Medina não negar ter relações sexuais com as mulheres"* e que ele "*não respeitava o sacerdócio*", mantendo relações inclusive dentro da própria igreja. O prior Manuel Sanchez afirma que os autos do processo qualificavam suficientemente a sentença proferida contra o frade Rafael de Medina (segundo a legislação interna da instituição religiosa): três anos e um dia de prisão, contados desde o dia que foi preso e enclausurado em Loreto, e a privação em perpetuum de qualquer ofício religioso (ALP MyCh 88).

A correspondência acima integrou como "*prova*" uma famosa contestação do governador Lazaro de Ribeira, chamada historicamente de "*Contestación del Gobernador y el Obispo*". Ribeira governou Moxos entre 1786 e 1792 e foi um dos governadores mais antagônicos à atuação religiosa em Moxos. Nesse relatório, produzido em razão de uma briga entre o Governador e o Bispo de Santa Cruz, Don Alejandro José de Ocha, o governador reuniu uma série de testemunhos, denúncias e demais documentos datados entre 1768 e 1787, os quais supostamente comprovavam as imoralidades e demais crimes cometidos pelos curatos religiosos de Moxos.

---

[213] Original: "Señor Don Antonio Aymerich y Villa Juana - Señor Gobernador - puesto a los pies de Vuestra Excelencia, vengo a incomodarle para que escuche atentamente las defensas contra la injusta queja que dos de mis feligreses han presentado ante Vuestra Excelencia" (GRM MYCh 8. VI).

[214] Original: "Dicen que tuve relaciones sexuales con doce mujeres. Esta es su queja y yo respondo: [...] Es fragilidad lo que cometí durante esos nueve meses, ya desesperado y aburrido al ver que mi ejemplo de nueve meses era todo, como dicen, predicar en el desierto" (GRM MYCh 8. VI)

É uma situação curiosa essa briga, pois envolve dois polos, religioso e secular, diretamente antagônicos no contexto da ilustração. No entanto, o mais irônico dessa "*contestação*" é que, apesar dos padres serem largamente acusados de abusos (como evidenciam as provas arroladas pelo governador), são os mesmos padres que condenam a violência excessiva que o governador vinha supostamente aplicando contra os indígenas de Moxos (como açoites, por exemplo). O Bispo Ochoa, em sua resposta ao governador, chega de concordar que a autoridade era assegurada através do medo, e que os indígenas "por sua particular natureza" só obedeciam aos seus superiores mediante o castigo físico. Mas ponderou que o Governador Ribeira também usava o mesmo "*remédio dos açoites*" mas "*com pouca piedade*". Vejamos um trecho da missiva escrita por Ochoa:

> Aos índios, segundo sua natureza e costumes particulares, e pelo que a experiência demonstrou desde a descoberta e povoamento desta América, não se pode exigir que desempenhem suas respectivas obrigações e respeitem seus superiores apenas por estímulos de horror, mas pelo temor de algum castigo. E por esse conhecimento prático adquirido em sua visita a este Reino do Peru, o Exmo. Sr. Virrey Francisco de Toledo, um dos melhores políticos dele e de comprovado talento e prudência, estabeleceu, em diferentes ordens da legislação que lhe foi confiada, o castigo de açoites aos índios. E o Exmo. Sr. Virrey duque de La Palata, no auto em que mandou imprimir suas ordenanças, e que está no início do volume delas, lhe dá o justo e glorioso epíteto de primeiro e grande legislador deste Reino. Fui informado de que V. Exa. está utilizando o remédio de açoites com pouca piedade (Uchoa [25 de maio de 1787], *apud* René-Moreno [1888], p. 478. Trad. nossa).[215]

Como elucidou René-Moreno (1888), a relação entre as duas autoridades deteriorou-se rapidamente devido às ações do governador que, segundo o bispo, "*violavam diretrizes reais"* e "*comprometiam a integridade da Igreja na região"*. Ribera foi acusado por Ochoa de "*proibir a circulação de documentos reais entre os párocos, interceptar correspondências destinadas ao bispo e incitar os indígenas a desrespeitar os sacerdotes*". Em casos extremos, o governador teria incentivado os indígenas a

[215] Original: "A los indios, según su particular naturaleza y costumbres, y por lo mismo que ha demostrado la experiencia desde el descubrimiento, y población de esta América, no se les puede reducir a que desempeñen sus respectivas obligaciones, y respeten a sus superiores por meros estímulos de horror, sino por el temor de algún castigo. Y por este conocimiento práctico que adquirió en su visita de este Reino del Perú el Excmo. Sr. Virrey 1). Francisco de Toledo, uno de los mejores políticos de él y de acreditado talento y prudencia, dispuso, en diferentes ordenanzas de la legislación que se le cometió, el castigo de azotes a los indios. Y el Excmo. Sr. Virrey duque de La Palata, en el auto en que mandó imprimir sus ordenanzas, y está al principio del tomo de ellas, le da el justo y glorioso epíteto de primero y grande legislador de este Reino. Estoy informado de que Usía está usando del remedio de azotes con poca piedad (Uchoa [25 de maio de 1787], *apud* René-Moreno [1888], p. 478).

amarrarem clérigos que considerassem ofensivos – como ocorreu no caso de *fray* Rafael de Medina -, um ato que, para o bispo, simbolizava uma afronta direta à imunidade eclesiástica e ao papel da Igreja como pilar moral da sociedade colonial.

Ademais, Ochoa argumentou que os padres viviam em condições de extrema precariedade, sendo forçados a realizar tarefas domésticas degradantes, como cozinhar e limpar, o que comprometia sua dignidade e sua capacidade de exercer a função pastoral. Para o bispo Ocha, essa situação era intolerável, pois enfraquecia a autoridade eclesiástica e comprometia o objetivo maior da missão evangelizadora: a conversão e a integração dos indígenas ao cristianismo. Apesar de em outros documentos, como GRM MyCh 6. IX, Ochoa reconhecer que havia curas transgressores e violentos nos pueblos de Moxos, como ocorre em uma carta sobre o padre Francisco Javier Chávez da missão de Exaltación, ele não tolerava o fato de que o Governador os expunha e diminuía o poder de deliberação da igreja nesses casos.

Segundo René-Moreno (1888), a troca de correspondências entre o governador e o bispo, a qual se estendeu por mais de quatro anos, foi marcada por "*um tom cada vez mais acalorado*", com acusações mútuas e apelos às autoridades superiores, incluindo o próprio rei da Espanha. A Coroa, ao intervir no caso, buscou estabelecer um equilíbrio entre os dois poderes, reafirmando a necessidade de cooperação entre as autoridades civis e religiosas (René-Moreno, p. 1888). No entanto, as diretrizes reais nem sempre foram suficientes para resolver as tensões locais, já que as interpretações e interesses das partes envolvidas frequentemente entravam em conflito.

O problema dos padres substitutos, ao ver do governador Ribeira, não era somente a agressividade com o qual tratavam os indígenas aldeados de Moxos, mas também se relacionava com a briga interna entre os mesmos, uma vez que os padres costumavam atuar em par em cada missão. Um exemplo das dissidências entre os frades é um testemunho de 1770, pertencente ao documento MyCh 2. XIV[216], sobre um caso de envenenamento na missão de Reyes. Segundo o testemunho, o envenenamento havia sido ordenado pelo primeiro padre da missão de Reyes, chamado *fray* Bernardo Osuna, quem supostamente colocou veneno na comida e bebida que seria usada para celebrar a missa, com o objetivo de matar seu colega de trabalho, o *fray* Pedro Serdio. O veneno acabou

[216] Oficio del Gobernador de Mojos al Presidente de la Audiencia de La Plata, comunica de la determinación que se tomó en mandar al doctor don Bernardino Gil, clérigo subdiácono, a encargarse de una de las doctrinas de la provincia de Mojos. Loreto, Mojos, 10 out. 1768 - La Plata, 3 dez. 1768. 4 f. Código(s) de referência: BO ABNB, GRM MyCh 2. XIV.

matando um indígena do povo Maropa, causando muitos problemas na comunidade, o que levou os indígenas Maropa da missão de Reyes a irem a Audiencia Real a fim de cobrar satisfações.

Um episódio significativo ocorreu na missão de San Simón, envolvendo um grave conflito entre dois padres, com a intervenção dos indígenas Baure. O padre Miguel Estévez de Verastaín acusou seu companheiro, Pe. Fernando de Salas, de ter tentado matá-lo após Verastain denunciar ao Bispo Ochoa que Salas mantinha uma mulher amancebada dentro da missão, a quem supostamente tratava como sua amante. De acordo com o Pe. Verastain, Don Fernando, ao ser confrontado, entrou em seu quarto armado com dois facões, o que obrigou o padre a fugir em busca de segurança.

Mais tarde, Salas, aparentemente, começou a demonstrar sinais de instabilidade mental durante sua vida missionária, o que foi corroborado por outros relatos dos indígenas Baure que integram o documento (GRM MyCh 9. V.) O comportamento errático de Salas se intensificou quando, ao receber a visita de vaqueiros da missão de San Nicolás, ele reagiu de forma desproporcional. Ele mandou prender os vaqueiros, os colocou no cepo (um dispositivo de punição), aplicou 200 azotes neles e, ainda, tomou os animais que estavam em seu poder.

Sua instabilidade continuou a se manifestar de maneira crescente, com Salas andando descontroladamente pelas pampas, tanto de dia quanto de noite, um comportamento que gerava medo e insegurança entre os habitantes da missão. O impacto dessa desordem mental foi profundo. Muitos indígenas, temendo por sua segurança e pela liderança desgovernada, abandonaram San Simón. Alguns se refugiaram no bosque, enquanto outros se uniram ao povoado vizinho de San Martín, já que as famílias dos dois locais pertenciam à mesma nação Baure. Além disso, a situação da missão se deteriorou ainda mais. Em consequência da má administração de Salas e da revolta das lideranças do cabildo, o pueblo de San Simón foi completamente destruído, resultando na extinção da missão em 1770 (GRM MyCh 9. V.).[217]

5.3. INSURREIÇÕES NAS *MISIONES DE MOXOS* (1790-1805)

[217] Diligencias seguidas para la averiguación de las causas que motivaron la destrucción del pueblo de San Simón de Baures por los propios naturales. Fecha(s): 12/11/1770/s. XVIII/Loreto, Mojos - 7/1/1771/s. XVIII/La Plata. Volumen y soporte: 9 folios, papel. Nombre del productor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 9. V.

Segundo Henriette Eva Szabó (2011), os líderes indígenas de Moxos desempenharam um papel crucial, embora pouco reconhecido, nas lutas pela independência boliviana. Enquanto a influência da revolta de Túpac Katari, em 1780, foi bem documentada nos Andes, os movimentos em regiões subtropicais, como eram as planícies amazônicas, frequentemente foram negligenciados – o que remonta aquele velho estigma que tratamos no capítulo III sobre os "*nobres incas*" e os "*pobres e tribais antisuyanos*".

Na Bolívia, a independência consolidou-se em 1825, liderada pelos *criollos,* que se beneficiaram com a redistribuição de terras indígenas sob ideias liberais, de modo que os novos Estados priorizaram a consolidação política e econômica, relegando questões indígenas ao segundo plano. Apesar de obliterados pela narrativa republicana, nas regiões de planície, cinco líderes indígenas emergiram como figuras importantes dos movimentos pré-independência– embora, é verdade, não compartilhassem do mesmo foro de aspiração revolucionário que os *criollos*: Santos Pariamo, Francisco, Cumbay, Juan de Maraza e Pedro Ignacio Muiba (Eva, 2011; Roca, 2009). Nessa seção, abordaremos os últimos dois caciques, por serem pertencentes aos povos de Moxos. E, para compreendermos as ações de Maraza e Muiba, é necessário situá-los dentro de um contexto mais amplo, não apenas de focos de resistência entre os povos de Moxos no final do século XVIII, mas também de distinções étnicas que remontam marcadores étnicos originários de seus povos, Canichana e Mojo, respectivamente.

Em geral, nos manuscritos datados de 1792 a 1810 atendidos pela Audiencia Real de La Plata, é possível identificar mais de 30 registros de rebeliões, expulsões e depredações promovidas por diferentes indígenas aldeados durante o governo de Don Miguel Zamora e, posteriormente, de Don Pedro Pablo Urquijo. Apesar de esses atos de rebeldia não estarem necessariamente conectados com movimentos de rebelião antimonarquistas, eles são, em certa medida, reflexos do antagonismo frente as mudanças implementas pela administração colonial reformista. Desse modo, é necessário abordarmos brevemente as administrações laicas de Moxos em suas últimas décadas.

Em 12 de novembro de 1792, o governador de Moxos, Don Lázaro de Ribera, transferiu o governo de Moxos para seu sucessor, Don Miguel Zamora, na cidade de Santa Cruz (MyCh 13.III, FL. 01).[218] A administração de Don Zamora, especialmente entre

[218] Oficios y documentos presentados por el Gobernador de Mojos, relacionados a la entrega del gobierno de dicha provincia. 12 set. 1792-30 jan. 1793. 9 f., papel. Santa Cruz de la Sierra - La Plata. Código(s) de referência: BO ABNB, GRM MyCh 13. III.

1792 e 1793, revela aspectos estratégicos das reformas ilustradas implementadas na região, destacando as tensões e conflitos que marcaram as relações entre as autoridades coloniais, as lideranças religiosas (os curas substitutos) e as comunidades indígenas após a expulsão dos jesuítas. Essas reformas refletiram uma série de práticas interventivas com o objetivo de alinhar os povos indígenas à nova lógica colonial ilustrada.

Entre as medidas mais significativas, destacaram-se: o controle sobre o avanço português na fronteira de Moxos com Mato Grosso, por meio de repressão nas fronteiras e intensificação da fiscalização sobre deserções, contrabando e comunicações entre os lusitanos da fronteira com os indígenas (Carvalho, 2012); a diminuição do poder dos padres substitutos, expostos por suas "*transgressões morais*" em relatórios detalhados; o aumento da rentabilidade financeira dos *pueblos*, com a ampliação da jornada de trabalho dos indígenas aldeados; e a retirada gradativa da autoridade dos cabildos indígenas, que antes conferiam certo grau de autonomia às comunidades locais. Embora essas medidas fossem estrategicamente alinhadas com os interesses coloniais, elas geraram crescente descontentamento entre os indígenas de diversas etnias, que, como veremos, resultaram, décadas depois, na expulsão de Zamora pelos indígenas Canichana e na tentativa de assassinato do governador Urquijo pelos indígenas Mojo, em 1805 (MyCh 13.III).

O relatório de Miguel de Zamora, elaborado entre setembro de 1792 e janeiro de 1793, registrado no documento MyCh 13.III, apresenta diversas medidas destinadas a reconfigurar as dinâmicas sociais e culturais das missões em Moxos que endossam nossa percepção. Dentre essas iniciativas, destaca-se a transferência do povoado de Loreto para um terreno mais elevado, do outro lado do rio Itenez, em dezembro de 1792. Segundo o relato: "[…] *que o povo de Loreto foi trasladado para um local mais alto, do outro lado do rio, no mês de dezembro de 1792*" (MyCh 13.III. Trad. nossa).[219] A justificativa para o deslocamento, conforme Don Zamora, estava pautada em questões de segurança ambiental, mais precisamente em relação as enchentes que demandavam a busca por um lugar mais alto, e na necessidade de uma melhor organização administrativa daquela redução. De acordo com René-Moreno (1888), porém, a mudança não foi bem recebida pelos indígenas Mojo, habituados à espacialidade da margem oposta do rio Itenez, tão importante para sua cosmologia nativa.

Segundo Zamora, o deslocamento visava conter os estragos deixados pela administração anterior, liderada pelo cura substituto Don Pedro Vargas. Em seu relato, ele

[219] Original: "[...] que el pueblo de Loreto ha sido trasladado á sitio más alto á la otra banda del río en el mes de Diciembre de 1792" (MyCh 13.III).

atribuiu a Vargas danos significativos à comunidade, associados a "*contrabandos, adultérios, amancebamentos e práticas consideradas imorais*" – supostamente, Don Vargas era um "*amigo dos portugueses e de comerciantes*" que por ali passavam. Para Zamora, os comerciantes contrabandistas, que tinham amplo acesso a Loreto durante a gestão de Vargas, constituíam uma grave ameaça ao equilíbrio social e econômico da região de Moxos (GRM MyCh 13.III).

Desse modo, podemos afirmar que as mudanças implementadas por Zamora em Loreto, em 1792, estavam diretamente relacionadas ao combate ao comércio ilegal, que florescia na área devido à localização estratégica do povoado. Loreto, segundo constam os ofícios, era um ponto de entrada crucial para comerciantes provenientes de Santa Cruz e também permitia o acesso de portugueses pelo rio Itenez. Tal comércio já havia sido identificado como problemático pelo governador Don Lázaro de Ribeira, antecessor de Zamora, que adotara medidas restritivas na tentativa de controlá-lo, como pode ser depreendido dos ofícios que integram o documento GRM MyCh 8.X.[220]

Ribeira considerava o comércio na região prejudicial por duas razões principais. Primeiramente, ele via os comerciantes como "*intermediários que colaboravam com os missionários para explorar a comunidade indígena*", desviando recursos e produtos gerados pelo trabalho dos nativos. Segundo sua visão, os indígenas, por suposta "*falta de instrução e autonomia*", não eram capazes de negociar diretamente, o que comprometia os "*verdadeiros interesses*" da comunidade. Em segundo lugar, o impacto fiscal e político do comércio ilegal era uma preocupação central. Ribeira interpretava o contrabando como uma "*dupla infração*": um "*desvio fiscal*" e um "*crime de Estado"*. Em particular, a entrada de comerciantes portugueses representava uma ameaça política e territorial, já que indicava potenciais desvios e sonegações que enfraqueciam o controle colonial sobre a região.

Para combater essas práticas, Ribeira proibiu o comércio livre em Loreto, estabelecendo rígidas restrições, argumentando que a economia indígena deveria permanecer sob a tutela dos curas missionários, pois os nativos, em sua visão, não tinham condições de gerir suas próprias negociações de forma independente. Essa abordagem reforçava a dependência dos indígenas em relação ao sistema colonial e mantinha a economia sob o controle direto das missões (GRM MyCh 8.X). Assim, Don Miguel de

[220] Expediente promovido por el Gobernador de Mojos, a fin de que se justifique la procedencia de unas partidas de sebo y, de la salida de embarcaciones fuera de la provincia de Mojos. 7 ago. 1786-20 ago. 1786. 4 f., papel. San Pedro, Mojos - Trinidad, Mojos. Código(s) de referência: BO ABNB, GRM MyCh 8.X.

Zamora, ao herdar esse cenário, decidiu mudar o povoado de Loreto para um local mais elevado e, presumivelmente, menos acessível aos comerciantes externos. Apesar de justificar a mudança em razão das enchentes sazonais que atrapalhavam os *pueblos*, segundo mesmo, é evidente que que seu foco era mais econômico e político.

Outro ponto significativo das políticas de Zamora foi a tentativa de regulamentar aspectos da vida cotidiana indígena, com o objetivo de reforçar o controle sobre comportamentos e práticas culturais. É curiosa a "*proibição*" do governador "*ao uso do traje espanhol*" (ele não específica o traje, mas provavelmente era uma roupa com as insígnias de um soldado espanhol) por indígenas não-condecorados, restringindo-o a um número reduzido de pessoas: "[...] *foram tomadas medidas para proibir o uso do traje espanhol por tantos índios quanto tinham permissão do antecessor Don Lázaro de Ribera, devendo usá-lo somente os índios condecorados de uma lista anexa, pois isso favorecia o princípio da autoridade e o abuso do traje gerava ciúmes e invejas prejudiciais"* (GRM MyCh 13.III, fl. 04. Trad. nossa)[221]. Essa medida não apenas reforçava a hierarquia colonial, mas também gerava divisões dentro das próprias comunidades, uma vez que muitos indígenas foram privados do direito de usar esse traje, enquanto outros, mais alinhados com a administração colonial, foram beneficiados. Além disso, no documento GRM MyCh 13.III, estabelece-se a imposição de regulamentos sobre castigos, pregações dos curas e rondas noturnas para controlar práticas como o adultério.

Em geral, as políticas de Don Zamora refletiam uma tentativa de asseverar a moralidade colonizadora, buscando distanciar as missões da dinâmica antiga dos padres jesuítas. A proibição de certos comportamentos e a regulamentação das interações sociais revelam um esforço para "*homogeneizar as comunidades indígenas*", forçando-as a se submeter à ordem colonial imposta. A distinção entre indígenas "*condecorados*", por exemplo, que recebiam maiores benefícios, e aqueles sem essa distinção evidencia uma estratégia que desconsiderava as capacidades de produção e contribuição de diversas comunidades, gerando tensões internas. Essa estratégia de condecoração criava alianças dos governadores com certas lideranças indígenas, porém, como veremos, essas alianças não era tão estáveis quanto os brancos imaginavam.

[221] Original: "[…] se han tomado medidas para prohibir el uso del traje español á tantos indios como lo tenía consentido el antecesor Don Lázaro de Ribera, debiendo sólo levarlo los indios condecorados de cierta lista adjunta, por ser ello favorable al principio de autoridad y dar lugar el abuso del traje á celos y envidias perniciosas". (GRM MyCh 13.III, fl. 04)

Entre 1793 e 1798, conforme o expediente GRM MyCh 13.XII,[222] percebe-se que o foco do governador era reorganizar os indígenas de Moxos, colonizar os povos "*infieles*" e afastá-los da fronteira portuguesa. Entre 1793 e 1794, por exemplo, ele procurou integrar os indígenas da então extinta missão de San Borja, em sua maioria da etnia Movima, para outras comunidades indígenas, como San Ignacio, mais distante de Mato Grosso. O deslocamento dos Movima para outras missões coloniais não era apenas uma estratégia administrativa de reorganização para apaziguar rivalidades internas da missão, mas uma tentativa de evitar que esses indígenas se alinhassem aos portugueses do forte Principe da Beira, em Mato Grosso.

Os anos seguintes também foram marcados pela continuidade da estratégia de reorganização dos povos de Moxos. A fundação e o traslado do povoado de Nuestra Señora del Carmen de Guarayos, no final do século XVIII, representaram um esforço adicional de Zamora para reestruturar as divisões étnicas da região. Esse processo visava agrupar e converter os indígenas Guarayos ao cristianismo, uma vez que frequentemente esses indígenas se deslocavam para as áreas de Moxos e Chiquitos, às vezes com intenções comerciais ou até mesmo como espiões dos portugueses, conforme relatado pelo próprio governador. [223] O objetivo central dessa estratégia era fortalecer a presença colonial espanhola na região estabelecendo um pacto com os Guarayo.

Zamora, segundo o documento GRM MyCh 15. X, supervisionou a instalação das famílias Guarayo e organizou o treinamento de jovens dessa etnia em Baures, capacitando-os em leitura, escrita e habilidades artesanais. Com a colaboração do cacique baure Gabriel Ojeari, os trabalhos de infraestrutura avançaram, incluindo a construção de estradas e pontes que conectavam Baures ao novo povoado. O projeto possuía uma relevância estratégica considerável, funcionando não apenas como uma defesa contra possíveis incursões portuguesas, mas também como uma base para a expansão espanhola em territórios indígenas vizinhos.[224]

---

[222] Oficio del Gobernador de Mojos a la Audiencia de la Plata, comunica de la reunión que ha mantenido en el pueblo de San Ignacio, con los naturales de San Borja, para evitar su fuga al fuerte de Beyra. 19 jul. 1793 - 28 fev. 1794. 14 f. Papel. Código de referencia: BO ABNB, GRM MyCh 13. XII.

[223] Expediente promovido por el Gobernador de Mojos ante la Audiencia de La Plata, para establecimiento de la nueva reducción de indios Guarayos de Nuestra Señora del Carmen. Fecha(s): 19/9/1793/s. XVIII/Purísima Concepción, Mojos - 4/9/1794/s. XVIII/La Plata. Volumen y soporte: 25 folios, papel. Nombre del productor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 15. X.

[224] Chávez Suárez (1986, p. explica que, em abril de 1793, doze indígenas Guarayo se apresentaram no povoado de San Pedro, informados da chegada do governador e de sua esposa por missionários da região de Baures. Zamora supostamente aproveitou essa oportunidade para propor a formação de um novo povoado que respeitasse as terras dos Guarayo e garantisse melhores condições de convivência, especialmente após os relatos de abusos sofridos pelos indígenas em experiências anteriores.

Até 1800, o que nos sugere a documentação remetida por Zamora para a Audiencia é que havia uma situação de "*razoável estabilidade*" e "*eficiência administrativa*" de seu governo em Moxos. No entanto, alguns pontos devem ser notados: o primeiro, que houve uma diminuição nos relatórios produzidos pelo governador nos últimos anos do século XVIII. Segundo o expediente GRM, MyCh 14. XXXV[225], no ano de 1800, Zamora ficou oito meses inteiros sem mandar notícias sobre Moxos para a Audiencia de Charcas, segundo ele em razão das inundações que dificultavam o translado de cartas pelos mensageiros. O que aconteceu durante esse tempo no interior das missões? Não saberemos. Outro ponto é que a instabilidade dentro das missões de Moxos eram constantes. Apesar de não serem oriundas especificamente da administração de Zamora, as inundações, epidemias e as faltas de mantimento geravam insatisfações constantes naquele período.

A virada do século XVIII para o XIX trouxe consigo o agravamento da administração de Zamora, marcada por uma série de conflitos e desastres que culminaram em seu colapso. Esse período foi especialmente turbulento, caracterizado pela convergência de catástrofes naturais, desavenças com os padres missionários e uma crescente insatisfação das comunidades indígenas. Em maio de 1801[226], segundo o documento GRM MyCh 15. VI., Zamora enviou um ofício às autoridades coloniais relatando os efeitos devastadores das inundações que atingiram os seis povoados localizados na região do rio Mamoré. Segundo ele, as enchentes, recorrentes nos últimos anos, haviam agravado as condições de vida das populações locais, de modo que, ao seu ver, as dificuldades enfrentadas pelos habitantes, decorrentes da destruição das lavouras

---

Os Guarayos inicialmente hesitaram, recordando os maus-tratos em Baures, onde haviam sido castigados cruelmente. Entretanto, Zamora trabalhou para conquistar a confiança dos indígenas, utilizando intermediários e recompensas para estabelecer um diálogo. Em setembro de 1793, os guarayos enviaram uma delegação com 53 membros, representando seu compromisso com a proposta de Zamora. Esses esforços culminaram na criação de uma população mista com a inclusão de famílias baures, totalizando 314 pessoas. O novo povoado foi estabelecido próximo ao rio Baures, em um local denominado Marquiriqui, que passou a se chamar Nuestra Señora del Carmen de Guarayos. A comunidade foi estruturada com uma igreja, a Casa Real, e áreas para cultivo coletivo. A população de Nuestra Señora del Carmen de Guarayos cresceu lentamente ao longo das décadas seguintes, integrando elementos culturais dos baures e dos guarayos. Essa convivência levou à formação de uma identidade sincrética, com os habitantes sendo denominados "*carmelitas"*.

[225] Oficios del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, en los que comunica que dicha provincia se encuentra incomunicada por más de ocho meses debido a inundaciones. 3 set. 1801/s. XIX/Nuestra Señora de Loreto - 16 out. 1801/s. XIX/La Plata. 1 folio, papel. Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 14. .XXXV.

[226] Oficios del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata y al Fiscal Protector de Misiones, comunica de las inundaciones ocurridas en dicha provincia y pide que los auxilios no ingresen por Santa Cruz. Fecha(s): 11/5/1801/s. XIX/Santa María Magdalena, Mojos - 3/12/1801/s. XIX/San José de Yuracarez del Chimoré. Volumen y soporte: 3 folios, papel. Nombre del productor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 15. VI.

e da precariedade dos recursos disponíveis, exigiam a criação de um sistema de auxílio mais eficiente. Para Zamora, os suprimentos deveriam ser enviados do Alto Peru (atual Bolívia), que ele julgava melhor equipado, em vez de Santa Cruz, cuja capacidade de resposta ele considerava insuficiente para lidar com os danos causados pelas inundações.

Entretanto, as adversidades naturais não foram o único problema enfrentado por Zamora. Sua administração também foi profundamente marcada pela instabilidade política e pelas tensões religiosas que envolviam os padres substitutos das missões de Moxos. Esses religiosos, que assumiam provisoriamente as funções dos missionários ausentes, tornaram-se alvos de constantes críticas por parte do governador. Assim como seu antecessor, Don Lázaro de Ribeira, Zamora passou anos denunciando a atuação desses padres, acusando-os de abusar de sua autoridade espiritual para interferir na administração temporal. Em um ofício datado de 28 de dezembro de 1801, que também integra o documento GRM MyCh 15. VI, enviado de San José de Yuracarés, Zamora expressou seu descontentamento com o que chamou de "*opressão exercida pelos religiosos*", alegando que, "*além de cometerem abusos contra os indígenas aldeados, os padres incitavam os indígenas contra ele*", prejudicando sua capacidade de governar a região.

A resposta dos religiosos, entretanto, não foi menos contundente. Em um ofício, o vigário Francisco Javier Chávez[227] descreveu o impacto das ações de Zamora sobre os povos indígenas, ressaltando o descontentamento generalizado. O cenário que emergiu desde 1767 era de grande complexidade: embora muitos curas fossem transgressores e frequentemente denunciados pelos indígenas às autoridades por corrupção e abusos, os governadores, em muitos casos, mostravam-se igualmente ou até mais violentos em

[227] Desde a década de 1780, Pe. Francisco Javier Chávez vinha enfrentando acusações de práticas ilícitas nos *pueblos* de Moxos. O bispo de Santa Cruz na época, Don Alejandro José de Ochoa, ao comentar os escândalos envolvendo Chávez, relatou em uma carta: "*He recorrido con la debida atención cuanto me informa Vnesa Paternidad Reverenda sobre la mala y escandalosa conducta de Don Francisco Javier Chávez; que su lascivia es desenfrenada, que la gente está oprimida así en el socorro espiritual como en el trabajo temporal, el que es excesivo, y que no aparece el fruto correspondiente en las remisiones que debía hacer á las receptarías; y últimamente que siendo intolerable su temeraria sevicia, fueron lastimosas las instancias de aquellos infelices neófitos, á efecto de que Vuesa Paternidad Reverenda les ponga otro cura que sea verdadero pastor y padre espiritual suyo*". Esse relato revela um quadro preocupante, em que Chávez era acusado não apenas de abusos morais, mas também de exploração excessiva dos neófitos, comprometendo tanto o auxílio espiritual quanto as condições de trabalho. As queixas dos indígenas recém-convertidos reforçavam a gravidade das alegações, pedindo a substituição de Chávez por um líder religioso que cumprisse, de fato, seu papel como guia espiritual e protetor da comunidade. Cf. Expediente promovido para la averiguación de qué familias de indios del pueblo de Exaltación va pasando a los establecimientos portugueses. Trinidad, Mojos, 24 set. 1786 - San Pedro, Mojos, 15 out. 1786. 8 f. BO ABNB, GRM MyCh 6. IX.

relação às comunidades indígenas. Isso levava, por vezes, os *pueblos* a se aliarem aos padres e aos portugueses da fronteira em oposição ao governo.

Um exemplo emblemático foi a revolta do povo Canichana, da missão de San Pedro, que, segundo o vigário Chávez, resistiu abertamente ao governo de Zamora, acusando-o de tirania. O vigário também relatou que um sacerdote, temendo por sua segurança, solicitou autorização para abandonar a província. Esse padre acabou sendo escoltado por um grupo de indígenas Canichana que o protegeram de possíveis represálias dos soldados do governador. Esse episódio ilustra o nível de tensão e a fragmentação das lealdades nas relações entre indígenas, religiosos e autoridades coloniais (GRM MyCh 15. VI).

A administração de Zamora também foi marcada por incidentes emblemáticos, como os conflitos em torno da recém-criada missão de El Carmen. Poucos meses após sua fundação, Gabriel Ojearí, um indígena Baure de grande influência local, foi preso sob a acusação de negligência no cultivo das terras. Chávez classificou a prisão como arbitrária, afirmando que ela provocou revolta entre os indígenas da missão. Outros episódios envolviam acusações de perseguição religiosa, como a prisão do dominicano Gregorio Estévez, supostamente detido por criticar abertamente o governador (René-Moreno, 1888).

Acusações de "*corrupção e exploração*" também permeavam os relatos sobre Zamora. Segundo o vigário Chávez, o governador teria inaugurado um comércio ilícito com os portugueses da fortaleza Príncipe de Beira, localizada no rio Iténez. Esse comércio envolvia, entre outras atividades, a caça forçada de onças pelos indígenas, que eram obrigados a arriscar suas vidas para obter peles destinadas à venda além-fronteira. Chávez denunciava, ainda, que Zamora tratava os indígenas Canichana, conhecidos como "*exímios canoeiros*", como "*servos pessoais de sua família*", obrigando-os a acompanhá-lo em passeios com sua esposa e filho. Esse cenário de abusos culminou na excomunhão de Zamora pelos padres missionários, que aproveitaram o descontentamento indígena para reforçar sua oposição contra o governador.

As versões sobre esses eventos são múltiplas e contraditórias. Enquanto Zamora se defendia, acusando os padres de incitarem os indígenas contra a administração colonial, os religiosos denunciavam o governador por autoritarismo e práticas abusivas. Nesse contexto, as ações dos Canichana assumem especial relevância, sobretudo no episódio que culminou na expulsão de Zamora.

No dia 12 de outubro de 1801, o vigário de San Pedro, D. Francisco Javier Chávez, informou ao bispo Ochoa sobre o clima de rebelião que dominava a província. Em sua carta que integra os autos do documento GRM MyCh 14. XXXI [228], ele relatou: *"O povo de San Pedro se havia tumultuado, pedindo que o Governador saísse, caso contrário seria à força..."*.[229] Além disso, o vigário acusou Zamora de cometer abusos contra ele e outros sacerdotes, sugerindo a necessidade de destituí-lo do cargo para restaurar a ordem. Dois dias após o envio dessa correspondência, como se depreende do ofício de Don Rafael Antônio Álvarez Sotomayor (GRM MyCh 17. XVII), quem viria a substituir Zamora, os indígenas de San Pedro decidiram agir. Liderados por Juan de Maraza, eles ordenaram o transporte dos pertences do governador, que incluíam 50 baús, para o povoado de San Javier. Sob pressão, Zamora foi obrigado a deixar seu posto e a abandonar a província de Moxos. Temendo por sua segurança, ele partiu imediatamente, tomando o caminho pelos territórios dos Yuracarés.[230]

Ao tomar conhecimento dos acontecimentos, a Audiência ratificou a destituição de Zamora e nomeou Don Álvarez Sotomayor como governador interino. No entanto, Sotomayor enfrentou sérias dificuldades ao assumir o cargo, relatando que encontrou uma população supostamente ociosa, faminta e altiva, em plena decadência moral e religiosa. Incapaz de lidar com a situação, como demonstram os autos do expediente GRM MyCh 17. XVII, ele abandonou Moxos após poucos meses, sendo sucedido por Don Pablo de Urquijo, governador titular.

Segundo uma carta de Álvarez Sotomayor, os indígenas não desejavam romper completamente com o governo colonial, mas exigiam garantias contra os abusos que haviam sofrido. Essa demanda, atribuída ao cacique Maraza, refletia, na percepção de Sotomayor, o surgimento de uma "*nueva classe de índios*" mais instruídos e conscientes de seus direitos, embora, ao nosso ver, sinais de resistência e busca por maior autonomia já fossem observados na região há muito tempo.

Após Zamora, a situação não se estabilizou, mas continuou como uma ferida aberta. Comecemos por um evento ocorrido em novembro de 1810, registrado no

---

[228] Informe del Obispo de Santa Cruz a la Audiencia de La Plata, quejándose del proceder del Gobernador de Mojos. Punata, Cochabamba, 3 jan. 1801 - La Plata, 26 fev. 1801. 32 folios, papel. Código de referência: BO ABNB, GRM MyCh 14. XXXI.

[229] Original: "[…] *el pueblo de San Pedro se había tumultuado, pidiendo que salga el Gobernador, sino que le sería a la fuerza..."*

[230] Carta del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, comunica de la internación de Pedro Pablo Urquijo, nuevo gobernador de la provincia de Mojos. San Pedro de Mojos, 9 set. 1805 - La Plata, 7 nov. 1805. 5 folios, papel. Código de referência: BO ABNB, GRM MyCh 17. XVII.

expediente do ano de 1811 que integra o documento MyCh 18. XXXVIII.[231] À época, o governador de Moxos era Don Pedro Pablo Urquijo. Se seu antecessor foi conhecido pela agressividade em relação aos indígenas, Urquijo ganhou notoriedade por sua aparente apatia em relação aos pueblos de Moxos. Sua preocupação era, sobretudo, de natureza econômica: a escassez de produtos provenientes de Moxos o inquietava profundamente.

Uma das iniciativas mais emblemáticas e controversas de Don Urquijo foi a busca por uma aliança estratégica com o cacique Juan de Maraza. Reconhecendo a expressiva liderança de Maraza sobre os Canichana e outros povos da região, Urquijo enxergou nele uma figura capaz de contribuir para a estabilidade da província de Mojos. Assim, em 1810, o governador solicitou formalmente à Audiência a concessão de um título oficial de cacique a Maraza, acreditando que tal reconhecimento consolidaria sua autoridade e estimularia sua lealdade. Em uma carta datada de 24 de setembro de 1810, Urquijo justificou sua proposta destacando a importância da influência de Maraza: "*Seria muito conveniente que V. A., nas atuais circunstâncias, lhe concedesse o título de cacique [...] para estimulá-lo, com a ideia de que já o citado Juan Maraza [...]"* (GRM MyCh 18, XXIX. Trad. nossa). [232]

É importante ressaltar que, após a saída do governador Zamora, Juan de Maraza protagonizou um confronto direto com seu sucessor provisório, Don Álvares Sotomayor. Liderando a destruição de canoas e bagagens pertencentes ao novo governador, Maraza desempenhou um papel decisivo em um episódio que, ao que tudo indica, contribuiu significativamente para a renúncia de Sotomayor ao cargo. Assim, consciente do impacto desestabilizador que Maraza poderia ter em sua administração, Don Urquijo percebeu a necessidade estratégica de conquistar sua lealdade. Reconhecendo-o como uma figura central no delicado equilíbrio de poder da região, Urquijo buscou estabelecer uma relação de cooperação com o cacique, consolidando-o como uma peça-chave na governança da província.

De todo modo, como registrado por Gabriel René-Moreno (1888, p. 511), os primeiros quatro anos da administração de Don Pedro Pablo Urquijo não foram marcados

---

[231] Expediente obrado por el Gobernador de Mojos en virtud de las conmociones de los naturales del pueblo de Trinidad en dicha provincia. San Pedro, Mojos, 9 fev. 1811 - La Plata, 24 out. 1811. 125 f., papel. Código(s) de referência: BO ABNB, GRM MyCh 18. XXXVIII

[232] Original: "Convendría muy mucho el que V. A., en las actuales circunstancias, le librase título de cacique [...] para estimularle, con concepto á que conocí que ya el citado Juan Maraza [...]" (GRM MyCh 18, XXIX). INFORME del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, solicita se ordene al Receptor de Santa Cruz, envíe arrieros al Puerto de Yapacaní, para la salida de los efectos de dicha provincia y la internación de los auxilios. San Pedro, Mojos, 24 set. 1810 – La Plata, 19 jan. 1811. BO ABNB, GRM MyCh 18, XXIX. Audiencia de La Plata (Produtor). 10 fol.: papel.

por grandes realizações a favor dos *pueblos*, limitando-se ao abastecimento rotineiro dos povoados e à extração mais eficiente de seus produtos. Em verdade, a situação dos indígenas se tornou mais penosa, pois para atender a essas demandas, o governador considerou necessário, como indicado nos documento GRM MyCh 18. XXIV, intensificar o trabalho dos indígenas canoeiros no transporte de mercadorias. Apesar disso, Urquijo jamais visitou outros povoados além daqueles situados na região do rio Mamoré, evidenciando uma gestão territorialmente restrita.

Sua tentativa de abrir uma rota de ligação entre a província e o Alto Peru, passando pelos Yuracarés, fracassou de forma semelhante às tentativas de seus antecessores. No entanto, no lado do rio Yapacaní, ele organizou alguns transportes, conforme consta nos ofícios do documento GRM MyCh 18. XXIV[233]. Esses esforços, entretanto, resultaram em pouco mais do que trabalhos árduos e desgastantes, recaindo, sobretudo, sobre os indígenas encarregados do transporte fluvial. Para René-Moreno (1888, p. 511), a dinâmica da administração de Don Urquijo refletiu um padrão de sofrimento imposto aos indígenas, demonstrando o peso de uma gestão que, além de ser limitada em seus resultados práticos, perpetuou práticas coercitivas e exploratórias.

Os acontecimentos ganharam contornos ainda mais tensos à medida que os indígenas, especialmente os canoeiros que frequentemente realizavam viagens entre os povoados e Santa Cruz, começaram a ouvir rumores sobre os eventos políticos na Península Ibérica (Chávez Suárez, 1876). Para conter os impactos desses rumores, o governador foi obrigado a emitir, em 28 de novembro de 1810, uma circular solicitando que padres e administradores investigassem a origem das informações que circulavam, como consta no documento XXXVII.[234] Foi por meio dessas investigações que se confirmou, por exemplo, a abdicação do rei Carlos IV em favor de seu filho Fernando VII. No entanto, a evidente inquietação demonstrada pelo governador, pelos funcionários administrativos e pelos clérigos acabou levando os indígenas, como apontado por Chávez Suárez (1876), a acreditar que eventos ainda mais graves deveriam estar acontecendo em outros povoados.

---

[233] Expediente obrado para la construcción de un almacén en la doctrina de Buena Vista, cercanías del puerto de Yapacaní y sobre la apertura de un camino por tierra entre dicha provincia y la de Santa Cruz. Catálogo de Mojos y Chiquitos 1640 - 1888, p. 467. 11/11/1803 (século XIX), Exaltación, Mojos - 9/12/1809 (século XIX), La Plata. 22 folios, papel. Audiencia de La Plata. GRM MyCh 18. XXIV.

[234] Expediente obrado sobre el establecimiento del nuevo plan de administración y de libre comercio de los naturales de Mojos y Chiquitos. 4 abr. 1811/s. XIX/San Pedro, Mojos - 24 nov. 1811/s. XIX/La Plata. 22 folios, papel. Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 18. XXXVII y XXXIX.

Esse sentimento de mal-estar já era visível entre os indígenas, particularmente os Mojo (ou Trinitários), e foi agravado pelas distinções concedidas pelo governador Don Urquijo ao cacique Juan de Maraza, um Canichana. Com medo de confrontá-lo e na tentativa de obter sua lealdade, Maraza foi agraciado pelo governador Urquijo com uma medalha especial, justificada por sua liderança na expulsão de Zamora e pela destruição de ferramentas que haviam sido produzidas durante o governo de Alvarez (GRM MyCh 18, XXIX). Além disso, foi nomeado responsável pela polícia de San Pedro, e Urquijo chegou a solicitar à *Audiencia* o título de "*cacique vitalício*" para ele, consolidando ainda mais sua posição. Essas ações geraram descontentamento generalizado entre os povos de Moxos, que passaram a acreditar que o governador favorecia abertamente o povo Canichana em detrimento dos demais.

Embora Maraza tenha atuado, ao longo dos anos, como uma espécie de aliado próximo ou até guarda pessoal de Don Urquijo, essa relação não implicava em submissão total aos interesses do governador. Pelo contrário, tensões entre os dois começaram a emergir de forma evidente em 28 de outubro de 1810, quando um incidente aparentemente trivial revelou os conflitos latentes na província de Moxos durante o período colonial. Naquela data, como registrado nos autos do documento GRM MyCh 18. XXXVIII.[235], os habitantes de Loreto se recusaram a tripular as canoas que transportariam a família e os pertences pessoais de Don Urquijo. Segundo Chávez Suárez (1876), tal recusa era um reflexo do crescente descontentamento entre os povoados, alimentado por acusações de que o governador abusava sistematicamente da hospitalidade indígena, obrigando-os a realizar viagens exaustivas e frequentes para atender os interesses pessoais de sua esposa e filho.

Embora inicialmente parecesse um simples ato de desobediência, a situação foi rapidamente contornada. Alguns padres, o administrador local e até mesmo a família do governador intervieram, conseguindo persuadir os insubordinados a retomarem suas funções (GRM MyCh 18. XXXVIII). Ainda assim, o episódio evidenciou o desgaste das relações entre as autoridades coloniais e os indígenas, refletindo o peso das práticas abusivas que caracterizavam a administração na região.

No entanto, quando o governador soube do ocorrido, decidiu abandonar a localidade de San Pedro e viajar até Loreto para resolver pessoalmente a situação. Durante

[235] Expediente obrado por el Gobernador de Mojos en virtud de las conmociones de los naturales del pueblo de Trinidad en dicha provincia. 9 fev. 1811/s. XIX/San Pedro, Mojos - 24 out. 1811/s. XIX/La Plata. 125 folios, papel. Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 18. XXXVIII.

sua jornada, em 9 de novembro de 1810, ao chegar à cidade de Trinidad, encontrou uma recepção inesperada (GRM MyCh 18. XXXVIII.). O cacique Juan de Maraza e sua família, que tradicionalmente deveriam acolhê-lo como representante da autoridade colonial, se recusaram a aparecer para recebê-lo. A ausência do cacique foi apenas o início de um conflito maior. Segundo os autos do documento GRM MyCh 18. XXXVIII, após um tempo, Juan de Maraza foi convencido de que deveria apoiar o governador e apareceu junto de seus quarenta soldados Canichana, que compunham a força policial local para recepcionar o governador. A população local não gostou da decisão de Maraza e se voltou contra o cacique e seus soldados, os quais estavam sob o comando direto de Urquijo, que os levara consigo para garantir o controle dos "*rezongones*" (contestadores) de Loreto. No entanto, a tensão cresceu rapidamente, resultando em uma troca de flechadas entre os Mojo (Trinitários) e os soldados Canichanas. Durante o confronto, um habitante de Trinidad acabou morto (GRM MyCh 18. XXXVIII).

O governador, tomado por um medo extremo, relatou posteriormente à Audiência o que aconteceu. Ele descreveu como, cercado pela revolta, desceu armado da Casa Real, acompanhado por três importantes eclesiásticos — Don Pedro José de Parada, Don Felipe Santiago Cortés e Don Francisco de la Roca — e pelo administrador Don Pedro Crespo, na tentativa de conter o alvoroço. Assim resume René-Moreno (1888, p. 523).

> Observando isso, o vosso Governador, desde a Casa Real onde estava, desceu com uma espingarda em uma mão e uma pistola na outra, acompanhado pelos eclesiásticos [...] além do administrador [...] para conter o tumulto e evitar que ferissem os soldados canichanas, como já estavam fazendo". Diante da multidão enfurecida, Urquijo tentou apelar para a religiosidade e a lealdade ao rei, exortando o povo a não agir contra Deus e contra o monarca. No entanto, foi respondido com hostilidade: "Mientes, el Rey ya se murió" (René-Moreno, 1888, p. 523. Trad. nossa).[236]

O relato de Urquijo à Audiência revela-nos a gravidade da situação: "*Sabendo o vosso Governador que o ânimo deles era seguir suas ideias e sistemas, retirou-se para suas acomodações com os referidos eclesiásticos e o administrador, mantendo-nos sem*

[236] Original: "Advirtiendo esto el Vuestro Gobernador desde la Casa Real donde se hallaba, bajó con la escopeta en una mano y una pistola en la otra, en unión de los eclesiásticos [...] más con el administrador [...] á contener el alboroto y á que no hiriesen á los soldados canichanas como lo ejecutaban". Diante da multidão enfurecida, Urquijo tentou apelar para a religiosidade e a lealdade ao rei, admoestando o povo para que não agissem contra Deus e contra o monarca. Contudo, foi respondido com hostilidade: "Mientes, el Rey ya se murió" (René-Moreno, 1888, p. 523).

jantar nem dormir durante toda a noite" (GRM MyCh 18. XXXVIII. Trad. nossa).[237] Segundo Don Urquijo, os tumultos continuaram ao longo da noite, e, no dia seguinte, os ânimos se acirraram ainda mais. Muitos dos revoltosos, embriagados, gritavam que desejavam enforcar o governador. Para se proteger, Urquijo escondeu-se na igreja, onde os padres fizeram de tudo para protegê-lo, inclusive colocando seus próprios corpos entre ele e os insurgentes.

Entre os insurgentes estavam dois indígenas Mojo chamados Pedro Ignácio Muiba, cacique trinitário, e Juan Bopi, cacique de Loreto, os quais enfrentaram Maraza e seus 40 guerreiros Canichana (GRM MyCh 18. XXXVIII). A chegada de reforços liderados por Maraza, no dia 12, supostamente ajudou a evitar um desfecho ainda mais trágico. Apesar disso, Urquijo relatou ter sofrido agressões físicas, descrevendo que recebeu chicotadas e golpes: "*Passaram-lhe perto das carnes alguns rebentões e açoites*" (GRM MyCh 18. XXXVIII. Trad. nossa).[238] Apesar da gravidade do episódio, a *Audiencia Real* decidiu arquivar o caso em 24 de outubro de 1811. Considerou-se que o conflito em Trinidad "*não teve consequências maiores*" e ordenou-se o "*perpétuo silêncio*" sobre o incidente, além de emitir advertências ao governador. Pouco tempo depois, Don Urquijo deixou a província, encerrando um período de gestão turbulenta e marcado por conflitos.

5.3.1. Pedro Ignácio Muíba e Juan de Maraza: a irredutibilidade das diferenças étnicas no protagonismo indígena pós-reforma

No final do século XVIII e início do XIX, a província de Moxos constituía uma região de relativa independência dentro do Vice-Reinado do Peru. Esta área tinha como principais localidades os antigos assentamentos missionários jesuítas, como Trinidad (que hoje é a capital provincial), San Javier, Loreto e San Pedro. Essas comunidades eram marcadas por uma geografia de proximidade, facilitando as interações, mas também exacerbando tensões entre os grupos indígenas que habitavam a região. Entre esses povos, os Mojo formavam o maior contingente populacional, mas os Canichana desempenhavam um papel significativo, especialmente no contexto das missões religiosas. Não por acaso,

[237] Original: "Conociendo el Vuestro Gobernador que el ánimo de ellos era seguir sus ideas y sistemas, se retiró á sus habitaciones con dichos eclesiásticos y administrador, manteniéndonos sin cenar ni dormir toda la noche" (GRM MyCh 18. XXXVIII).
[238] Original: [...] Le pasaron cerca de las carnes algunos rebencazos y chontazos" (GRM MyCh 18. XXXVIII).

devido à sua relevância, os jesuítas estabeleceram San Pedro como o principal centro missionário para os Canichana (Chávez Suárez, 1986; Block, 1977).

Mesmo após a expulsão dos jesuítas em 1767, os Canichana conseguiram manter certos privilégios que lhes foram outorgados pelas autoridades coloniais. Entre esses privilégios, destacavam-se o direito de formar suas próprias forças militares e portar armas, em reconhecimento ao apoio leal que ofereceram aos realistas durante os conflitos da época. No entanto, tais prerrogativas exacerbaram rivalidades entre os diferentes grupos étnicos de Moxos, alimentando conflitos internos que complicaram ainda mais o cenário social e político da região (Chávez Suárez, 1986; Block, 1977).

Culturalmente, os Mojo apresentaram uma maior receptividade às estruturas e insígnias coloniais, apropriando-se de títulos e conceitos como "*trinitários*" e "*inacianos*". Além disso, como observou René-Moreno (1888), eles incorporaram ideais ocidentais emergentes, como os de "*revolução*", "*nação*" e "*fim da monarquia*", adaptando-os às suas próprias lutas. Por outro lado, os Canichana mantiveram uma postura mais autônoma e combativa, preservando seu nome originário e reforçando seu caráter bélico como forma de resistência (Chávez Suárez, 1986; Block, 1977).

Essas diferentes posturas são bem exemplificadas nas trajetórias de duas figuras centrais: Pedro Muíba, cacique Mojo, e Juan de Maraza, cacique Canichana. Enquanto Muíba buscava, ao nosso entender e ao que depreende-se da documentação disponível, a "*unificação das etnias de Moxos para enfrentar a opressão colonial*", inspirando-se em movimentos revolucionários com os quais supostamente teve acesso com reformistas que estavam na região (Chávez Suárez, 1986; Block, 1977), Maraza utilizava uma estratégia pragmática, alternando alianças entre colonizadores e revoltosos conforme os interesses de seu povo. Muíba tornou-se conhecido por seu discurso de união e luta anticolonial, aproximando-se do ideal ocidental de revolução. Já Maraza focou na consolidação da autonomia Canichana, reforçando a identidade de sua etnia como meio de resistência (Chávez Suárez, 1986; Block, 1977).

De acordo com Roca (2009) e Urey (1975), Pedro Muíba aparece nas fontes coloniais já no final do século XVIII, evidenciando sua relevância no contexto político e social da época. Durante o governo de Don Lázaro de Ribera, que administrou a província de Moxos até 1792, Muíba destacou-se como intérprete no evento que reuniu lideranças indígenas em San Pedro, em 1790, para discutir as reformas administrativas propostas por Ribera, como mencionamos anteriormente. Muíba, segundo Carvalho Urey (1975), era fluente em sua língua nativa, o *mojo,* e também dominava o espanhol e outras línguas

indígenas, o que lhe permitiu estabelecer pontes de comunicação tanto entre os diversos grupos étnicos da região quanto com as autoridades coloniais. Sua posição como mediador foi crucial para construir sua liderança. Na primeira década do século XIX, ele utilizou essas competências linguísticas e diplomáticas para articular alianças estratégicas com grupos andinos e lideranças locais, como o cacique José Bopi, da missão de Loreto. Com essas alianças, Muíba visava organizar levantes contra a opressão colonial da Coroa espanhola, consolidando sua figura como um líder capaz de unificar diferentes forças em torno de um objetivo comum.

A grande oportunidade de Muíba veio em novembro de 1810, quando liderou revoltas em Trinidad e Loreto, desafiando abertamente o domínio colonial. Segundo relatos, em um discurso na praça central de Trinidad, ele supostamente proclamou: "*O Rei da Espanha está morto! Nós seremos livres por nosso próprio mandato. As terras são nossas por direito de nossos antepassados, de quem os espanhóis as tomaram*" (Carvalho Urey, 1975, p. 87). No entanto, como era a praxe da colonização espanhola, as divisões internas entre os grupos indígenas foram exploradas pelas autoridades coloniais. Juan Maraza, que inicialmente havia fugido após acusações de traição pelos indígenas trinitários, retornou com apoio militar, dispersando os revoltosos liderados por Muíba e resgatando o governador Urquijo. Após escapar temporariamente, Muíba foi capturado em janeiro de 1811, com a ajuda de Maraza, e executado. Sua cabeça foi exposta em San Pedro como forma de intimidação. O fracasso de Muíba em unificar as lideranças étnicas de Moxos refletiu as rivalidades profundas que existiam entre os diferentes povos indígenas da região, antes mesmo da chegada dos espanhóis.

Juan Maraza, portanto, adotou uma abordagem "*pragmática",* ou, *"etnocêntrica*" ao lidar com o poder colonial. Nomeado "*Cacique-chefe da província de Moxos",* em 1805, um título vitalício, ele enfrentou a hostilidade de outros líderes indígenas, mantendo sua lealdade apenas aos Canichana, seu povo originário. Durante a revolta de Muíba, Maraza até aliou-se provisoriamente aos rebeldes, mas logo mudou de lado, ajudando Urquiijo a fugir dos homens de Muiba. Sua lealdade ao poder colonial, no entanto, não garantiu sua segurança a longo prazo: em 1822, ele foi executado por ordem do governador Francisco de Velasco, num episódio que desencadeou a vingança dos Canichanas contra o próprio governador (XXXIII, GRM).

Para compreendermos a figura de Maraza, não é suficiente reduzi-lo a um "*cacique egoísta*", utilizando conceitos e valores morais oriundos do ocidente. É pertinente, portanto, recorrermos à análise proposta por José Luis Roca (2009, p. 220),

que interpreta os atos de Maraza contra o governo de Moxos, em 1801, durante a expulsão de Zamora, e em 1805, quando evitou receber o governador Urquijo, como tentativas de reafirmar o respeito que os colonizadores deveriam nutrir pelos caciques locais. Segundo Roca (2009, 2021): "*Simplesmente tratava-se de um gesto de rebeldia contra a autoridade local, assumindo simbolicamente em sua pessoa as atribuições daquela. Como visto acima, os governadores civis (assim como antes haviam feito seus predecessores, os padres seculares) aboliram o sistema de autogoverno que vigorava durante a época jesuíta*"[239] Como discutido previamente, os governadores laicos haviam abolido o sistema de autogoverno que existia durante o período jesuítico. Foi precisamente essa autonomia que Maraza buscava recuperar na primeira década do XIX ao exigir a lealdade dos outros povos mojeños, autodenominando-se "*Governador*".

Esse contexto sugere que, ao contrário do que se poderia supor, a ação de Maraza não constitui uma revolta contra a colonização espanhola em si, mas uma luta pela autonomia dos povos indígenas dentro de seus próprios territórios. Maraza, ao se aproveitar das brechas criadas pela reforma ilustrada, almejava consolidar o poder dos Canichana no governo de Moxos, embora não tenha obtido sucesso definitivo. No entanto, é relevante observar que, por um período significativo, Maraza foi efetivamente reconhecido como uma "*autoridade local*". Quando o novo governador Urquijo assumiu suas funções, a figura de Maraza dominava as discussões em todo o território mojeño. Nos depoimentos testemunhais coletados por Don Urquijo, em 1805, encontramos a versão de que Maraza agia como "*o verdadeiro governador da província*". Essa afirmação é corroborada pelo relato de Don Antônio Landívar, cura administrador da missão de Exaltación entre as décadas de 1790 e 1800, em uma carta que consta no expediente GRM MyCh 18. XXXIII[240]:

> O declarante tem conhecimento da rara desfaçatez com que o cacique Maraza se deixou levar por seu orgulho e inclinação brutal para a desordem, enviando a todas as aldeias recados por escrito e oralmente (violando a santidade da autoridade soberana que reside no senhor governador e até mesmo no excelentíssimo senhor vice-rei do distrito), dando a entender que já era outro tempo, que não havia rei, tribunais ou

[239] Original: "Simplemente se trataba de un gesto de rebeldía contra la autoridad local, asumiendo simbólicamente en su persona las atribuciones de aquélla. Como se ha visto más arriba, los gobernadores civiles (igual que antes lo habían hecho sus predecesores, los curas seculares) abolieron el sistema de autogobierno que rigió durante la época jesuítica".

[240] Oficios del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, informa del ventajoso estado en que se hallan los pueblos de dicha provincia y solicita se le releve del gobierno por motivos de salud. 24 set. 1810 (séc. XIX), San Pedro, Mojos - 12 ago. 1811 (séc. XIX), La Plata. 15 folios, papel. Produtor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, GRM MyCh 18. XXXIII.

> outras autoridades superiores, que tudo era uma ilusão e que apenas ele mandava, devendo todos obedecê-lo (...) (GRM MyCh 18. XXXIII).[241]

Assim, Maraza, inicialmente um dissidente em relação ao governo de Zamora, uniu-se ao governador Urquijo, tornou-se o "*cacique vitalício de Moxos*", ganhando destaque ao ajudar conter as revoltas dos indígenas Mojo. Sua influência cresceu tanto, explica Chávez Suárez (1986), que o cacique Canichana passou a ser consultado em questões administrativas, governando com ampla autonomia o povoado de San Pedro.

Em 1832, contudo, com a chegada do governador Don Francisco Javier Velasco como novo governador de Moxos, o poder de Maraza começou a ser percebido como uma ameaça. Orgulhoso de seu título de cacique vitalício, Maraza resistiu às tentativas de Velasco de limitar sua autoridade. Em um confronto direto, Velasco ordenou que "*Maraza entregasse o bastão de mando*", um bastão comum entre os soldados condecorados que era um "*símbolo de sua liderança*". Diante da recusa, o governador reagiu com violência, assassinando Maraza com um tiro no peito (Chávez Suárez, 1986). A morte do cacique desencadeou uma violenta reação dos indígenas. Liderados por parentes de Maraza ou pelo cabildo indígena (segundo relatos divergentes), a população de San Pedro se sublevou contra Velasco, que se refugiou no antigo colégio jesuíta, usado como casa de governo. Durante o cerco, os indígenas atacaram o local e atearam fogo, destruindo edifícios, bens e um importante arquivo histórico de 150 anos, que remontava ao período jesuítico (Chávez Suárez, 1986).

O motim ganhou força e os Canichana começaram a organizar um movimento de insurreição geral contra o governo colonial. Enviaram emissários para incitar outros povos a se rebelarem, bloquearam rotas fluviais estratégicas e tomaram controle de embarcações nos portos de Cuatro Ojos e Chapare, cortando as comunicações com Santa Cruz e Cochabamba. A intenção era clara: destruir a administração colonial e estabelecer um governo indígena independente (Chávez Suárez, 1986; René-Moreno, 1888). Esse relato ilustra a complexidade do cenário político local, evidenciando o confronto entre as autoridades coloniais e a resistência indígena, que se expressava não apenas em uma

[241] Original: "Le consta al declarante la rara desvergenza con que el cacique Maraza se ha dejado llevar de su orgullo y brutal inclinación hacia el desórden, mandando a todos los pueblos, recados ya por escrito y de palabra (faltando a lo sagrado de la autoridad soberana que reside en el señor gobernador y aun en el Excmo, señor Virrey del Distrito) dando a entender en ellos que ya era otro tiempo, que no había rey, no había tribunales ni otras superioridades, que todo era un engaño y que el solo mandaba y todos debían obedecerle (...)" (GRM MyCh 18. XXXIII).

recusa à imposição externa, mas também em uma reapropriação dos espaços de poder dentro da estrutura social e política de Moxos.

Os respectivos eventos, ao ver deste estudo, não apenas evidenciam a complexidade das dinâmicas étnicas e políticas em Moxos, mas também revelam as diversas estratégias de "*protagonismo indígena*" em face da opressão colonial. As trajetórias de líderes como Pedro Muíba e Juan Maraza simbolizam a "*pluralidade das ações indígenas na história da região*", demonstrando que suas identidades, práticas sociais e experiências históricas não podem ser reduzidas a narrativas simplistas ou homogêneas. Esses líderes, em particular, articulam uma resistência multifacetada que se reflete em ações políticas, culturais e espirituais, desafiando as tentativas coloniais de subordinar e silenciar as populações indígenas.

Embora os relatos históricos não explorem de forma explícita a conexão desses protagonistas com a paisagem, é fundamental reconhecer que a paisagem não está ausente dessas trajetórias, mas é um elemento intrínseco à formação das identidades étnicas indígenas. Em Moxos, como em diversas outras regiões da Amazônia, a relação dos povos indígenas com seu território vai além da concepção ocidental de "propriedade privada" ou de espaço a ser dominado e explorado economicamente. O território indígena é concebido como um espaço profundamente entrelaçado com a história, cosmovisão e memória ancestral dos povos, sendo parte fundamental da sua ontologia e do seu pertencimento identitário.

A paisagem, nesse contexto, não foi um cenário passivo, mas uma entidade viva, um espaço que ressoa com os saberes tradicionais, os rituais e as práticas cotidianas dos indígenas. A reinvindicação pela autonomia territorial e pela preservação dos ecossistemas não é apenas uma questão política, mas um ato de resistência cultural e espiritual que afirma o direito de continuidade das suas formas de vida. Ao reivindicar seus territórios no período da ilustração, quando os governadores reorganizavam os *pueblos* a todo momento não considerando as parcialidades étnicas e suas relações com a paisagem, os povos indígenas de Moxos estavam, portanto, também reivindicando o reconhecimento de sua cosmovisão, de sua história e da continuidade de suas práticas culturais, as quais estão indissociavelmente ligadas ao espaço que habitam. Isso implica uma crítica ao paradigma colonial que tenta desincorporar a relação de pertencimento e a vivência integrada com o ambiente natural, um elo fundamental que transcende a mera noção de propriedade e se estabelece como um vínculo profundo com a ancestralidade e com a constituição do ser indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sistematização de informações, a partir de uma perspectiva de longa duração, é uma tarefa complexa. Inevitavelmente, muitos detalhes do fenômeno histórico se perdem nessa abordagem, pois uma investigação detalhada de uma região tão vasta quanto Llanos de Moxos demanda-nos um enfoque multidisciplinar que exigiria décadas de experiência nas áreas arqueológica, etnográfica, antropológica, histórica e ecológica. Tal escopo ultrapassa os limites da expertise da autora, impossibilitando a formulação de "*conclusões*". Por essa razão, as considerações finais são necessariamente *breves*.

Em geral, acreditamos que esta tese aponta direções importantes para uma nova compreensão da história indígena amazônica, propondo uma abordagem que denominamos *história indígena de longa duração*. Embora essa abordagem não seja inédita, ela é mais comumente utilizada na arqueologia do que na história. De acordo com o conceito de longa duração, idealizado por Fernand Braudel, buscou-se neste estudo superar as interpretações fragmentadas e episódicas da história indígena de Llanos de Moxos, destacando a necessidade de uma análise que levasse em conta as dinâmicas temporais e espaciais interligadas nas quais os povos indígenas da Amazônia estão inseridos. Ao adotarmos essa perspectiva em uma tese de história, esperamos contribuir para uma compreensão mais rica e nuançada das trajetórias e identidades dos povos indígenas amazônicos — e, ainda, de povos indígenas de outras paisagens — que transcende os limites das narrativas tradicionais e das abordagens convencionais da historiografia.

Ao integrarmos a história antiga de Moxos, desde a ocupação humana nas planícies do Beni até o período da reforma ilustrada na região, observamos a clara presença de grupos humanos com marcadores distintivos - relações anímicas, parentescos, predações, rivalidades e fractalidade - e uma atuação social, cultural e política de grande relevância. Isso refuta a ideia de que a Amazônia seria uma região inóspita, limitada em termos ambientais e, portanto, escassamente povoada. Nos últimos anos, como apontado por Eduardo Neves (2024), a arqueologia tem desconstruído essa hipótese, demonstrando que a região foi habitada há mais de treze mil anos e foi palco de inovações tecnológicas significativas em todo o continente americano, como o início do cultivo de plantas e a produção independente de cerâmica — aspectos que exploramos no segundo capítulo.

Ao longo dos séculos, Moxos passou por diversas transformações, mas seus habitantes mantiveram uma presença ativa em seus territórios, mesmo dentro das reduções jesuíticas. Nesse contexto, xamãs e padres — o "profano" e "sagrado" — disputaram constantemente prestígio religioso e político no cotidiano missionário. Em alguns casos, a conversão das populações indígenas ao cristianismo parece ter sido mais eficaz em certos povos do que em outros, e essa diferença está mais relacionada às rivalidades pré-hispânicas entre os grupos indígenas de Moxos do que a um interesse genuíno pelo cristianismo. Quando um povo adotava os símbolos cristãos, o grupo rival se recusava a se converter, pois isso implicava "*aliar-se ao inimigo*", e vice-versa. Mesmo no século XVIII, como demonstram os relatos de Alcide d'Orbigny, esses povos não se viam como "iguais". Isso é evidenciado nas ações dos caciques nas rebeliões ocorridas após 1767, em que as rivalidades étnicas se mostraram tão relevantes quanto o desejo de liberdade em relação às autoridades espanholas.

Em geral, compreendemos que o protagonismo indígena em Moxos está profundamente relacionado à preservação e afirmação de identidades étnicas distintas, como as dos Canichana, Cayubaba, Mojo, Baure, entre outros. Embora, em algumas ocasiões, esses grupos tenham se unido em momentos de luta e sofrimento, tal união foi a exceção, determinada pelo contexto. A demarcação das fronteiras étnicas, importante desde o período pré-hispânico, continuou a ser um fator relevante durante o período colonial e além. Esse fenômeno, no entanto, não deve ser interpretado como um *"atraso social",* uma *"falha moral"* ou uma *"falta de civilização*", mas sim como uma escolha deliberada de preservação da identidade de um povo.

Como buscamos demonstrar, os povos de Moxos desenvolveram sistemas sofisticados de domesticação da paisagem, produção artística, linguagens únicas e filosofias próprias, o que exigiu-nos uma abordagem profunda e integradora para compreendermos suas culturas, longe de "*simplificações*" ou recortes episódicos; embora processos de etnogênese tenham ocorrido, com a formação de novas identidades, isso não implicou o apagamento do passado ou da alteridade preexistente. Pelo contrário, essas transformações foram moldadas pela necessidade de adaptação e resistência, ressignificando antigas rivalidades e redefinindo estratégias de pertencimento e sobrevivência.

Ainda há muito a ser explorado nos Llanos de Moxos — não é por acaso que diversos arqueólogos europeus têm se deslocado para a Amazônia boliviana nos últimos

anos.[242] Contudo, a história de Llanos de Moxos vai além das escavações; ela exige também teorizações, reflexões e novas perspectivas. Assim, ao longo deste estudo, procurou-se seguir um caminho interdisciplinar para construir uma narrativa mais alinhada às perspectivas amazônicas e menos centrada na ótica eurocêntrica.

Tentamos, assim, nos orientar pelo princípio daquilo que Boaventura de Sousa Santos (1997) denominou "hermenêutica diatópica", especialmente conforme desenvolvida no artigo *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. Tal proposta funda-se na ideia de uma compreensão intercultural que não visa à fusão ou à subordinação de um universo de sentido a outro, mas, antes, à construção de traduções parciais entre diferentes *topoi* civilizatórios. A hermenêutica diatópica parte do reconhecimento da **incompletude de todas as culturas** e da impossibilidade de um horizonte único e absoluto de interpretação do mundo, reivindicando, por isso, uma prática de escuta atenta, de disposição ao diálogo e de aceitação da diferença como diferença.

No contexto de nossa pesquisa, essa perspectiva conecta-se profundamente à história indígena da América, marcada por processos de confrontação, negociação e recriação de sentidos frente à colonialidade ocidental. A hermenêutica diatópica permite superar tanto a tendência assimilacionista que homogeneíza as cosmologias indígenas, quanto o exotismo que as fixa como alteridades impenetráveis. Ela propõe, em vez disso, uma interlocução situada, consciente da irredutibilidade dos sistemas simbólicos em confronto, mas também da possibilidade de tradução parcial e de reconhecimento mútuo.

A história indígena, acreditamos, demanda uma hermenêutica entre os mundos indígenas e o mundo do historiador não-indígena; assim, transcende um simples mecanismo multifocal de estudos de caso sobre o passado dos povos indígenas das Américas, incorporando uma abordagem interdisciplinar que fundamenta uma postura não-universalista. Esta postura reconhece a alteridade originária dos povos indígenas diante do globalismo localizado — em que práticas culturais dominantes se impõem sobre as práticas locais — e do localismo globalizado, no qual as práticas locais se expandem e influenciam o mundo. Assim, tal como Santos (1997), que argumentou que imperialismo

[242] Desde o século XX, as pesquisas arqueológicas em Moxos têm se intensificado, trazendo contribuições significativas para o entendimento da região. Destaca-se a presença de pesquisadores do mundo todo, entre eles: Carla Jaimes Betancourt, arqueóloga boliviana, docente e pesquisadora da Universidade de Bonn (Alemanha), John Walker, arqueólogo da Universidade da Flórida Central, especialista em paisagens amazônicas desde 1992; Manuel Arroyo-Kalin, pesquisador do Instituto de Arqueologia do University College London, com foco na bacia amazônica; José M. Capriles Flores, arqueólogo e antropólogo boliviano especializado em arqueologia ambiental, ecologia humana e zooarqueologia, dentre outros.

cultural e epistemicídio são elementos integrantes da trajetória histórica da modernidade ocidental, compreendemos que é completamente anti-histórico tratarmos todas as culturas indígenas de maneira igualitária, sendo necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade das aspirações de outras culturas. Acreditamos que, ao incorporamos fontes variadas sobre a história de Moxos, desafiamos as categorias ocidentais de história e civilização, que frequentemente reduzem as culturas indígenas a objetos de estudo estáticos ou mitologias ultrapassadas.

No contexto da história indígena, isso significa que ao tentar compreender as culturas indígenas a partir da historiografia ocidental, os pesquisadores frequentemente sobrepõem os conceitos ocidentais (como os conceitos de "*progresso*" e "*verdade objetiva*") aos modos de conhecimento indígenas, que se estruturam em narrativas orais, simbólicas e comunitárias. A compreensão de uma cultura a partir dos conceitos de outra pode revelar-se inviável ou, no mínimo, extremamente dificultosa. As culturas indígenas, com seus saberes próprios, desafios epistemológicos e formas de relação com o mundo, demandam uma abordagem que respeite suas incompletudes e complexidades.

O objetivo, portanto, não foi alcançar uma "*totalidade*" da história indígena de Llanos de Moxos, mas compreender que as narrativas indígenas não são meras lacunas em relação aos dados históricos da perspectiva ocidental, mas construções significativas de sentido que pertencem a uma lógica própria. O historiador que busca entender esses saberes precisa estar ciente da incompletude de seus próprios pressupostos, ao mesmo tempo em que reconhece que a memória indígena também contém suas próprias limitações e desafios. Isso exige uma escuta respeitosa, que não coloque os saberes indígenas em uma posição subalterna à historiografia ocidental, mas que reconheça suas especificidades e contribuições para uma compreensão mais plural, revitalizando o passado e o presente de regiões historicamente marginalizadas no imaginário global, como a Bolívia e a própria Amazônia, inserindo-as no epicentro da construção da América.

Reconhecemos que podemos ter falhado em algum momento ao tentar escapar de nossos próprios mundos simbólicos e ao tentar abranger uma história extensa demais que escapa da compreensão ocidental — no entanto, é fundamental ousar tentar.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA

CARTA de los indios del pueblo de San Martín, en la que comunican la barbarie con la que los trata el padre Medina. 25/02/1770. Integra o expediente **GRM MYCh 8. VI.**

CARTA del gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, comunica de las medidas tomadas para dirigir por la vía de Jorés los frutos y efectos que ha producido dicha provincia. San Pedro, Mojos, 17 set. 1787 - La Plata, 24 dez. 1788. 3 folios, papel. Arquivo e Biblioteca Nacionales de Bolivia, BO ABNB, **GRM MyCh 6. VII.**

CARTA del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, comunica de la internación de Pedro Pablo Urquijo, nuevo gobernador de la provincia de Mojos. San Pedro de Mojos, 9 set. 1805 - La Plata, 7 nov. 1805. 5 folios, papel. Código de referência: BO ABNB, **GRM MyCh 17. XVII.**

CARTAS de Antonio Aymerich y Villajuana, gobernador de Mojos, contra la conducta de algunos curas de la provincia de Mojos, en especial de fray Rafael Antonio Medina, dominico, cura interino del pueblo de San Martín de Baures, solicita sean inquiridos por el Santo Tribunal de la Inquisición y que el Obispo de Santa Cruz de la Sierra provea de nuevos curas. 27/2/1770 – 08/1/1771. 194 folhas. Integram o expediente **GRM MYCh 2. XIII**

CARTAS de don Antonio Aymerich Villajuana, gobernador de la provincia de Mojos y don Francisco Ramón de Herboso, obispo de Santa Cruz de la Sierra, al Presidente de la Audiencia de La Plata. Dan cuenta del estado espiritual, económico y social en que se hallan las misiones de Mojos y Chiquitos y en especial de la escasez de curas doctrineros, proponiendo a los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de Tarija, para su subsistencia y conservación. 22/12/1767 – 30/10/1770. 22 folhas. **ALP MyCH 75.**

CARTAS del gobernador de Mojos al Presidente de la Audiencia de La Plata, comunica de la poca religiosidad y mala doctrina de los curas en dicha provincia. Loreto, Mojos, 27 set. 1769 - 25 set. 1779. 7 folios, papel. Código(s) de referencia: BO ABNB, **GRM MyCh 3. XVII.**

CARTAS del Obispo de Santa Cruz y auto de la Audiencia de La Plata, relativa a las instrucciones que se han de comunicar al Gobernador de la provincia de Mojos para el régimen y buen gobierno de ella. 04/10/1784 – 05/06/1786. 2 folhas. Integram o expediente **ALP MyCh-194.**

CARTAS remitidas a don Antonio de Aymerich y Villajuana, gobernador de la provincia de Mojos, por fray Rafael Antonio de Medina, cura de San Martín, comunica de los escandalosos hechos que ha cometido. 5/9/1769/ - 6/1/1771. 34 folhas. BO ABNB **GRM MYCh 8. VI**

CORRESPONDENCIA de Don Antonio de Aymerich y Villajuana relativa al extrañamiento de los jesuitas de las misiones de Mojos y sobre el nombramiento de un coronel para consumar la expulsión de la de Chiquitos. 10 set. 1765 - 15 jun. 1768. Lima; La Plata. 30 folios, papel. BO ABNB, **GRM MyCh 1. V.**

DILIGENCIAS seguidas para la averiguación de las causas que motivaron la destrucción del pueblo de San Simón de Baures por los propios naturales. Fecha(s): 12/11/1770/s. XVIII/Loreto, Mojos - 7/1/1771/s. XVIII/La Plata. Volumen y soporte: 9 folios, papel. Nombre del productor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, **GRM MyCh 9. V.**

EXPEDIENTE obrado para la construcción de un almacén en la doctrina de Buena Vista, cercanías del puerto de Yapacaní y sobre la apertura de un camino por tierra entre dicha provincia y la de Santa Cruz. Catálogo de Mojos y Chiquitos 1640 - 1888, p. 467. 11/11/1803 (século XIX), Exaltación, Mojos - 9/12/1809 (século XIX), La Plata. 22 folios, papel. Audiencia de La Plata. BO ABNB, **GRM MyCh 18. XXIV.**

EXPEDIENTE obrado por el Gobernador de Mojos en virtud de las conmociones de los naturales del pueblo de Trinidad en dicha provincia. San Pedro, Mojos, 9 fev. 1811 - La Plata, 24 out. 1811. 125 f., papel. Código(s) de referência: BO ABNB, **GRM MyCh 18. XXXVIII**

EXPEDIENTE obrado sobre el establecimiento del nuevo plan de administración y de libre comercio de los naturales de Mojos y Chiquitos. 4 abr. 1811/s. XIX/San Pedro, Mojos - 24 nov. 1811/s. XIX/La Plata. 22 folios, papel. Audiencia de La Plata. **BO ABNB, GRM MyCh 18. XXXVII y XXXIX.**

EXPEDIENTE promovido para la averiguación de qué familias de indios del pueblo de Exaltación va pasando a los establecimientos portugueses. Trinidad, Mojos, 24 set. 1786 - San Pedro, Mojos, 15 out. 1786. 8 f. BO ABNB, **GRM MyCh 6. IX**.

EXPEDIENTE promovido por el Gobernador de Mojos ante la Audiencia de La Plata, para establecimiento de la nueva reducción de indios Guarayos de Nuestra Señora del Carmen. Fecha(s): 19/9/1793/s. XVIII/Purísima Concepción, Mojos - 4/9/1794/s. XVIII/La Plata. Volumen y soporte: 25 folios, papel. Nombre del productor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, **GRM MyCh 15. X.**

EXPEDIENTE promovido por el Gobernador de Mojos, a fin de que se justifique la procedencia de unas partidas de sebo y, de la salida de embarcaciones fuera de la provincia de Mojos. 7 ago. 1786-20 ago. 1786. 4 f., papel. San Pedro, Mojos - Trinidad, Mojos. Código(s) de referência: BO ABNB, **GRM MyCh 8.X.**

INFORME del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, solicita se ordene al Receptor de Santa Cruz, envíe arrieros al Puerto de Yapacaní, para la salida de los efectos de dicha provincia y la internación de los auxilios. San Pedro, Mojos, 24 set. 1810 – La Plata, 19 jan. 1811. Audiencia de La Plata (Produtor). 10 fol. BO ABNB, **GRM MyCh 18, XXIX.**

INFORME del Obispo de Santa Cruz a la Audiencia de La Plata, quejándose del proceder del Gobernador de Mojos. Punata, Cochabamba, 3 jan. 1801 - La Plata, 26 fev. 1801. 32 folios, papel. Código de referência: BO ABNB, **GRM MyCh 14. XXXI.**

OFICIO del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, comunica de la instrucción moral, política y económica que se ha de impartir a los jóvenes de los pueblos de Mojos. San Pedro de Mojos, 12 set. 1805 - La Plata, 30 out. 1805. 8 folios, papel. Arquivo e Biblioteca Nacionales de Bolivia, BO ABNB, **GRM MyCh 17. XV.**

OFICIO del Gobernador de Mojos a la Audiencia de la Plata, comunica de la reunión que ha mantenido en el pueblo de San Ignacio, con los naturales de San Borja, para evitar su fuga al fuerte de Beyra. 19 jul. 1793 - 28 fev. 1794. 14 f. Papel. Código de referencia: BO ABNB, GRM MyCh 13. XII.

OFICIO del Gobernador de Mojos al Presidente de la Audiencia de La Plata, comunica de la determinación que se tomó en mandar al doctor don Bernardino Gil, clérigo subdiácono, a encargarse de una de las doctrinas de la provincia de Mojos. Loreto, Mojos, 10 out. 1768 - La Plata, 3 dez. 1768. 4 f. Código(s) de referência: BO ABNB, **GRM MyCh 2. XIV.**

OFICIOS del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata y al Fiscal Protector de Misiones, comunica de las inundaciones ocurridas en dicha provincia y pide que los auxilios no ingresen por Santa Cruz. Fecha(s): 11/5/1801/s. XIX/Santa María Magdalena, Mojos - 3/12/1801/s. XIX/San José de Yuracarez del Chimoré. Volumen y soporte: 3 folios, papel. Nombre del productor: Audiencia de La Plata. BO ABNB, **GRM MyCh 15. VI.**

OFICIOS del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, en los que comunica que dicha provincia se encuentra incomunicada por más de ocho meses debido a inundaciones. 3 set. 1801/s. XIX/Nuestra Señora de Loreto - 16 out. 1801/s. XIX/La Plata. 1 folio, papel. Audiencia de La Plata. BO ABNB, **GRM MyCh 14. .XXXV.**

OFICIOS del Gobernador de Mojos a la Audiencia de La Plata, informa del ventajoso estado en que se hallan los pueblos de dicha provincia y solicita se le releve del gobierno por motivos de salud. 24 set. 1810 (séc. XIX), San Pedro, Mojos - 12 ago. 1811 (séc. XIX), La Plata. 15 folios, papel. Produtor: Audiencia de La Plata. BO ABNB**, GRM MyCh 18. XXXIII.**

OFICIOS y documentos presentados por el Gobernador de Mojos, relacionados a la entrega del gobierno de dicha provincia. 12 set. 1792-30 jan. 1793. 9 f., papel. Santa Cruz de la Sierra - La Plata. Código(s) de referência: BO ABNB, **GRM MyCh 13. III.**

REPRESENTACIÓN del prior del Convento de Predicadores de La Plata ante don Ambrosio de Benavides, presidente de la Audiencia de ella, remite la sentencia definitiva pronunciada por fray Manuel Sánchez, vicario general de la provincia de San Juan Baptista del Perú, en los autos seguidos contra fray Rafael Antonio Medina, cura doctrinero del pueblo de San Martín de Baures de Mojos, por sus graves y escandalosos procedimientos. 08/1/1772 – 06/2/1772. 3 folhas. BO ABNB **ALP MyCh 88.**

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ACRUCHE, Hevelly Ferreira. **Portugal e Espanha no extremo Sul das Américas**: Fronteiras, gentes, direitos soberanias (1750-1830). Tese de Doutorado. Universidade federal fluminense. 2017.

AFONSO, Germano Bruno. O Céu dos índios do Brasil. **Anais da 66ª reunião anual da SBPC.** Rio Branco, Acre. Julho/2014

AGUILERA, Emir Artin Iskenderian. **Cronicas crucenas de la tierra rica en los Mojos (1558-1668).** Santa Cruz de La Sierra, 2019 [e-book]. Disponível em: https://www.academia.edu/105897705/CRONICAS_CRUCE%C3%91AS_DE_LA_TIERRA_RICA_Emir_Iskenderian_2019_Ed_Rev. Acessado em 13 de novembro de 2022.

AGUILLERA, Emir Artin Iskenderian. Escritura en mojos precolombino Registros en caña, piedra, cerámica, cuentos, paisajes e idioma [online]. 2010. Disponivel em:

https://www.academia.edu/10991994/2010_ESCRITURA_EN_MOJOS_PRECOLOMBINO.

AJACOPA, Froilán Laime. **Infernalización de lo sagrado, demonización de la tierra y el bosque El origen del diablo en los Andes y las Tierras Bajas.** La Paz, 2016.

ALBUQUERQUE, Renata. Movimentos indígenas na Amazônia boliviana: a busca pela loma santa, as organizações indígenas e a primeira marcha pelo território e dignidade. **Amazônica Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 15, n. 1, p. 146-171, abr. 2023.

ALDAZABAL, Verônica. La percepción del paisaje entre los cazadores recolectores. El universo Mocetene (Bolivia oriental). **Antropología Experimental**, *[S. l.]*, n. 5, 2014.

ALLER, Julián. Relación que el Padre Julián Aller de la Compañía de Jesús de la Provincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los Indios Gentiles de las dilatadas tierras de los Mohos… [1668]. *In*: BARNADAS, Josep M; PLAZA, Manue L. **Mojos: seis relaciones jesuíticas 1670-1763**. Cochabamba, 2005.

ALTAMIRANO, Diego Francisco. **Historia de la misión de los Mojos [1713**]. La Paz, Bolivia: Instituto Boliviano de Cultura - Biblioteca José Agustín Palacios, 1979.

AMANTINO, Marcia. Transgressões e escândalos: as práticas jesuíticas e sua moralidade, Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII. **Tempus Revista en Historia General** n. 10, p. 1-23, 2019.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **A escrita da História: a natureza da representação histórica.** Londrina: Eduel, 2012.

ANÓNIMO. Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de 1esús en la Provincia del Perú [1754]. *In*: BARNADAS, Josep M; PLAZA, Manuel L. **Mojos: seis relaciones jesuíticas,** 1670-1763, Cochabamba, 2005. pp. 115-116.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos.** São Paulo: Edusp, 2004.

ASSY, B.; ROLO, R. A concretização inventiva de si a partir da perspectiva do outro: Notas a uma Antropofilosofia Decolonial em Viveiros de Castro. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 4, p. 2367–2398, out. 2019).

ASTETE, A. D.; RIESTER, J. Etnias y territorios indígenas. *In*: MIHOTEK, K. (Org.). **Comunidades, territorios indígenas y biodiversidad en Bolívia: mapas de vegetacion y áreas protegidas, mapa étnico territorial y arqueológico de Bolívia.** Santa Cruz: Editora CIMAR, 1996. p. 123-126.

ASTRAIN, Antônio. **História de La Compañia de Jesus em Assistencia a La España**. Madrid: Razon y Fé, 1912, vol. VI.

AVELLANEDA, Mercedes. La esclavitud indigena en los singlos XVI, XVII y XVIII, en relación a la región del Paraguay y de Chiquitos em el oriente boliviano. Dossiê: Fronteiras em perspectiva. **Revista Historia e Diversidade**. Vol. 8, nº 1 (2016).

BAPTISTA, Jean. **Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750)**. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

BARBA F. Josep y SALA, Elisenda, **Cerámicas funerarias en Moxos. El camino de la serpiente**, Proyecto Moxos - Centro de Estudios Amazónicos, Barcelona, 2010.

BARBA, Josep. Terraplenes, lomas, canales y campos elevados. *In*: **Moxos: una Limnocultura. Cultura y Medio Natural en la Amazonia Boliviana,** Barcelona: Centre d'Estudis Amazònics, 2003, pp. 1–31.

BARBOSA, Pablo Antunha. João Henrique Elliott ou a biblioteca invisível de Nimuendajú: um ensaio de antropologia histórica sobre os estudos guarani contemporâneos. *In:* BARBOSA, Pablo Antunha; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio Paulo (Org.). **O sertão e suas veredas: fontes para a história indígena do antigo sul de Mato Grosso e regiões adjacentes (1829-1871).** São Leopoldo: Oikos, 2024. P. 23-43.

BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (eds.). **Moxos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763.** Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

BARRETO, Kátia M. Mendonça. Militares e Imaginário Político no Brasil. Forças Armadas, estado e sociedade. **XX Encontro ANPOCS** - Caxambu, MG, 1996.

BARROS, José D'Assunção. A escola dos Annales e a crítica ao historicismo e ao positivismo. **Territórios e Fronteiras,** Cuiabá, v. 3, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2010.

BARROSO, Lourismar S. **Real forte príncipe da beira: ocupação oeste da capitania de mato grosso e seu processo construtivo (1775-1783).** Dissertação de mestrado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade, 2015.

BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e suas Fronteiras. *In:* POUTIGNAT, Phillipe; FENART, Jocelyne Streiff. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, p. 187 – 227, 1998.

BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, 12(1), 39–68, 2006.

BASTOS, Uacury Ribeiro de Assis. Os jesuítas e seus sucessores (Moxos e Chiquitos – 1767-1830). **Revista de História**, São Paulo, v. 43, n. 87, p. 151-67, 1971.

BELMONTE, J., & BARBA F., J. Can nature align? The enigma of Moxos' Lagoons—astronomy and landscape in south-western Amazonia. **Proceedings of the International Astronomical Union**, v. 7, p. 135-143, 2011.

BETANCOURT, Carla Jaimes. Diferencias cronológicas, funcionales yculturales en la cerámica de los llanos de Mojos, Beni – Bolivia. *In:* VENTURA, Beatriz; ORTIZ, Gabriela; CREMONTE, Maria Beatriz. **Arqueología de la vertiente oriental Surandina: interacción macro-regional, materialidades,economía y ritualidad.** Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, p. 25-50, 2017.

BETANCOURT, Carla Jaimes. La cerámica chimay en la región del Beni: Rememorandoa Nordenskiöld y Lathrap a la luz de las nuevas investigacionesarqueológicas. *In:* ALCONINI, Sonia. **Entre la vertientetropical y los valles Sociedades regionales e interacciónprehispánicas en los Andes centro-sur.** Plural editores, 2016.

BLOCK, David. **La cultura reducional de los Llanos de Mojos.** Tese de doutorado. Traducción de Josep Barnadas. Sucre: Ed. Historia Boliviana, 1997.

BOLÍVAR, Gregorio de. Relación de la entrada del Padre Fray Gregorio de Bolívar en compañía de Diego Ramírez de Carlos, a las provincias de indios Chunchos [1621]. *In:* MAURTUA, Victor. **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia.** Tomo VIII. Barcelona: Prueba peruana, 1906.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história.** São Paulo: Debates - Perspectiva, 1992.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais.** Tradução de Rui Nazaré. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. *In*: BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II** – 2 Volumes (Volume 1). Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. 1ª ed. São Paulo: Edusp, 2016.

BRAUDEL, Fernand. **O tempo no mundo**. São Paulo, Editora Martins Fontes, 3 vol., 1996.

BROCHADO, José Proenza. **An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America.** Tese (Doutorado em Antropologia) - Departament of Anthropology. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1984.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da historiografia.** 2ª ed. Tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Editora Unesp, 2011. ISBN 978-8539300761.

CALANDRA, Horácio A; SALCEDA, Susana A. Amazônia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos. **Acta Amazonica**, v. 34, n. 2, p. 155–163, 2004.

CALDAS, P. S. P. A Atualidade de Johann Gustav Droysen: uma pequena história de seu esquecimento e de suas interpretações. Locus: **Revista de História**, *[S. l.]*, v. 12, n. 1, 2006.

CAMARGO, Fernando. O Reformismo Bourbônico no Prata (1776/1801). *In:* **Anais da XXIV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**. Curitiba: SBPH, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria. Introdução a uma história indígena. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Maria (Ed.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras. 1992.

CARVALHO, Francismar A. L**. Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)**. Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. A Amazônia imaginada nos memoriais enviados ao Consejo de Indias no século XVII. **Tempo,** v. 23, n. 2, p. 204–238, maio 2017.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. **Varia Historia**, v. 31, n. 57, p. 741–785, set. 2015.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. **Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII).** São Paulo: Alameda, 2014.

CASTRO, Cristóbal Vaca de. Relación de los Quipucamayos [1542]. *In*: BARROS, Horácio Larrain. **Cronistas de Raigambre Indígena.** Colección: Pendoneros. Serie: Etnohistoria. Instituto Otaveño de Antropologia, 1980.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História,** v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

CHAVES DE RESENDE, Maria Leônia. Apresentação. Dossiê: O protagonismo indígena na História. **Revista Brasileira de História**, vol. 37, núm. 75, maio-agosto, 2017, pp. 13-16.

CHÁVEZ SUÁREZ, José. **Historia de Moxos.** 2a. de. La Paz: Don Bosco, 1986.

COMBÉS, Isabele. **Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX).** La Paz, IFEA/PIEB, 2005.

CORIA, Karen Lilian Andia; MENDOZA, Gladys J. Chipana. La etnia Canichana de Bolivia. **Revista Estudiantil en Producción, Transformación y COmercilización Agropecuaria.** CIPyCOS. Vol. 2 Núm. 1, 2023.

CORREA, Ângelo Alves. Longue durée: história indígena e arqueologia. Ciência e Cultura. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 65, n. 2, p. 26-29, jun. 2013.

COSTA, Carla Daniele Nascimento; SILVA, Kelly Edinéia Oliveira. **Tópicos sobre a pesquisa em Línguas Indígenas no Brasil.** Repositório Institucional UEA. 2012.

CREVELS, Mily. Itonama o Sihnipadara, Lengua no clasificada de la Amazonía Boliviana. **Estudios de Lingüística.** Universidad de Alicante nº 16, 2002.

CREVELS, Mily. Speakers shift and languages die: An account of language death in Amazônian Bolivia. *In:* CREVELS, Mily; KERKE, Simon Van de; MEIRA, Sérgio & VOORT, Hein van der (eds.). **Current Studies on South American Languages** - Indigenous Languages of Latin America v. 3, 2002, p. 9-30.

D'ORBIGNY, Alcide Dessaline. **Viaje a la América Meridional [1833].** Tomo I. Segunda Edição: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural editores, 2002.

DEL CASTILLO, Joseph. Relación de la provincia de Mojos [1676]. *In:* BALLIVIAN, Manuel V. **Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia.** Serie primera. Época colonial, vol. 1, Las Provincias de Mojos y Chiquitos (Classic Reprint). Forgotten Books: 2018.

DENEVAN, William. **The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos De Mojos of Bolivia.** California Press, 1966.

DENEVAN, William. Una perspectiva histórica sobre el descubrimiento de Campos Elevados (Camellones) prehispánicos en Sud América. *In:* VACHER, Jean; YÉPEZ, Alexandra; BOUCHARD, Jean-François; USSELMANN, Pierre; VALDER, Francisco. Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas: Contexto social, usos y retos del pasado y deI presente. **Coloquio Agricultura Prehispánica sistemas basados en el drenaje y en la elevaci6n de los suelos cultivados**. 2006.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 23-45, abr. 1998.

DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 93-112, dez. 2002.

DILLEHAY, T. El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos. **Boletín de Arqueología PUCP,** v. 7, p 355-363, 2003.

DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities. **Storia della Storiografia,** v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.

D'ORBIGNY, Alcide Dessaline. **El hombre americano.** 1. ed. Buenos Aires: Imprenta de los Andes, 1839.

DOSSE, François. **A história em Migalhas**. Bauru (SP): EDUSC, 2003.

DOUGHERTY, Bernard, CALANDRA, Horacio Adolfo. Ambiente y Arqueología en el Oriente Boliviano: La Provincia Iténez del Departamento Beni. **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,** v. 16, p. 37–61, 1984.

EGIDO FERNÁNDEZ, María Cristina. El español de indígenas bilingües en el oriente boliviano (Moxos siglo XVIII). *In*: **Actas del VII Congreso Internacional de Historia de La Lengua Española.** T. II, Madrid: F. B. Santander, Arco-Libros, AHLE, 2008, p. 1577-1594.

EGUILUZ, Diego de. **Historia de la Mision de Mojos [1696].** Lima: Imprenta del Universo de C. Prince, 1884.

ELLIOTT, John H. **Impérios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830).** Madrid: Taurus, 2006.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

ERICKSON, Clark L. Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos. *In*: COIROLO, Alicia Durán; BOKSAR, Roberto Bracco (eds.) **La Arqueología de las Tierras Bajas.**

Comisión Nacional de Arqueología. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, Uruguay, pp. 207-226, 2000.

ERICKSON, Clark L. Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos. *In*: COIROLO, Alicia Durán; BOKSAR, Roberto Bracco (eds**.) La Arqueología de las Tierras Bajas. Comisión Nacional de Arqueología.** Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, Uruguay, pp. 207-226, 2000.

ERICKSON, Clark. Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. *In*: SILVERMAN, H., ISBELL, W.H. (eds) **The Handbook of South American Archaeology**. Springer, New York, NY, p. 157-183, 2008.

ERICKSON, Clark. **Prehispanic Earthworks of the Baures Region of the Bolivian Amazon. Digital.** Disponível em: https://www.sas.upenn.edu/~cerickso/baures/baures2.htm. Acessado em 23 de janeiro de 2023.

ERICKSON, Clark. Sistemas agrícolas prehispánicos en los Llanos de Mojos. **America Indígena** v. 40, n.º 4, p. 731-755, 1980.

ESTENSSORO, Juan Carlos. Falsificación y revisión histórica: informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino. **Revista de Indias**, v. 57, n. 210, 1997, pp. 563-578.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana,** v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. Introduction: Indigenous History and the History of the "Indians**". Time *and* memory in indigenous Amazônia: Anthropological perspectives**, 2007, p. 1-15.

FEBVRE, Lucien. **Combats pour l'histoire**. Paris: A. Colin, 1953.

FEBVRE, Lucien. **Philippe II et la Franche-Comté: Étude d'histoire politique, religieuse et sociale**. Paris: Champion, 1912.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Etnocentrismos incômodos: saberes, ontologias e cosmocentrismo ameríndio. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, 17 (2), 2022.

FERNANDES, E. B.. Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro. **Tempo,** v. 14, n. 27, p. 176–198, 2009.

FERNANDES, João Azevedo**. Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial.** Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, 2004.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. 'O quarto mundo': as sociedades indígenas do Atlântico e do continente americano. *In:* FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **1492: o ano em que o mundo começou.** São Paulo: Companhia das Letras, [2009] 2017, p. 324-367.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. “Estados de paz” e “estados de guerra” – negociação e conflito na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). **Projeto História**, São Paulo, n. 31, p. 313-335, dez. 2005.

FLECK; Eliane Cristina Deckmann & AMANTINO, Marcia (orgs). A Companhia de Jesus e sua dinâmica relacional nos impérios ibéricos. **Revista de História da Ufes.** Nº 50. 2023.

FUCHS, Thomas. **Ecology of Brain.** The Phenomenology and biology of the embodied mind. London: Oxford Press, 2017.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira.** São Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

GANDÍA, Enrique de. **Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana**. Buenos Aires: Centro Difusor del Libro, 1946.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista De Antropologia,** 42 (1-2), p. 223-238, 1999.

GOW, Peter. “Introduction”. *In:* GOW, Peter. **An Amazonian Myth and its History.** Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 1-32.

HANKE, Lewis**. All Mankind is One:** A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians. Northern Illinois University Press, 1994.0

HARKIN, Michael E. Ethnohistory’s Ethnohistory. Creating a Discipline from the Ground Up. **Social Science History,** v. 34, n. 2, p. 113-128, 2010.

HARPER, Douglas. **Online Etymology Dictionary**. Disponível em: https://www.etymonline.com/. Acesso em dezembro de 2024.

HAUDE, Katherine. **A Grammar of Movima.** Zetten: Manta, 1973.

WHITE, Hayden. **Metahistória: a imaginação histórica no século XIX.** Tradução de José Laurênio de Melo. Brasília: Editora da UnB, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEMMING, John. **The search for El Dorado.** Nova Iorque: Dutton, 1979.

HIRTZEL, Vincent. Los espíritus-jaguares: cráneos-trofeos y chamanismo entre los Mojos (siglo XVII). **Bulletin de l'Institut français d'études andines,** p. 227-252, 2016.

HOBSBAWM, E. **A Era das Revoluções: Europa 1789-1848.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

HODDER, I.; TEIXEIRA-BASTOS, M.. A Teoria dos Emaranhados Biossociomateriais: Entrelaçamentos entre Coisas e Humanos. **Revista de Antropologia,** v. 66, p. e201444, 2023.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

HORNBORG, Alf. Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world. **Ethnos,** 71(1), 21–32, 2006.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS. São Paulo. n. 28, jun., pp. 1-15, 1995.

JACKSON, R. H. Missões nas fronteiras da América Espanhola: análise comparativa. **Estudos Ibero-Americanos**, 29(2), 51–78, 2003.

JUNIOR, Orivaldo Nunes. Filosofias indígenas: fractalidade como ferramenta de conhecimentos tradicionais. PerCursos, Florianópolis, v. 22, n. 48, 2021.

JUSTEL, Azarug. Moxos a su debido tiempo y lugar: notas para reconsiderar la história de un nombre. **Indiana – Estudios Antropologicos sobre América Latina y El Caribe**. Vol. 29, nº 01, 2022.

KATER, Thiago; LOPES, Rafael de Almeida. Braudel nas Terras Baixas: caminhos da Arqueologia na construção de Histórias Indígenas de longa duração. **Revista de História**, São Paulo, n. 180, p. 1–35, 2021.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982

KEY, Harold; KEY, Mary. **Bolivian Indian Tribes: Classification, Bibliography, and Map of Present Language Distribution.** Oklahoma: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma, 1967.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica.** Teoria da ciência e iniciação à pesquisa. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição Semantica aos Tempos Históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LAIME AJACOPA, Froilán. **Infernalización de lo sagrado, demonización de la tierra y el bosque: El origen del diablo en los Andes y las Tierras bajas**. La Paz: Plural Editores, 2016.

LANDA, B. dos S. **Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo/Jakarey,município de Japorã/MS.** Tese de Doutorado em História, Doutorado Internacional em Arqueologia PUC/RS. Porto Alegre, 2005.

LANGER, Johnny. O mito do eldorado: origem e significado no imaginário sul-americano (século XVI). **Revista de História** (São Paulo), n. 136, p. 25-40, 1997.

LANGER, Protasio Paulo. Nomes e significados imputados aos guarani falantes do Rio da Prata e da Cordillera Chiriguana. **Diálogos (Maringá. Online),** v. 19, n. 3, p. 1389-1423, set.-dez. 2015.

LANNA, M. Reciprocidade e Hierarquia. **Revista De Antropologia**, n. 39, 111-144, 1996.

LATHRAP, Donald. **O Alto Amazonas.** Lisboa: Editorial Verbo, 1975.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEE, Kenneth. 7.000 años de historia del hombre de Mojos: agricultura en pampas estériles: informe preliminar**. Panorama Universitario.** Trinidad: Universidad Técnica del Beni, pp. 23-26, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. Le champs de l'anthropologie. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie Structurale Deux**. Paris: Plon, 1996. p. 11-44.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco. tradução de Mariano Ferreira.** Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Reciprocity and Hierarchy. **American Anthropologist**, v. 46, n. 2, 1944.

LIENHARD, Martin**. Testimonios, cartas y manifiestos indígenas**. Madrid: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo. El Barroco en la misión jesuítica de Moxos. **Varia Historia**, v. 24, n. 39, p. 227–254, 2008.

LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo. Lo infernal, lo terrenal y lo celestial em la misión de Moxos. *In:* **Entre cielos e infiernos: memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco,** pp. 289-304, 2011.

LOPEZ, Enrique Gimenez. Portugal y España ante la extinción de los jesuítas. *In*: **Los jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII.** Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2001.

LÖWITH, Karl. **Geschichte und historisches Bewußtsein.** Berlim, Heidelberg, 1966.

LUCIANI, José A. K. Fractalidade e troca de Perspectivas. **Mana, v**. 7, n. 2, p. 95–132, out. 2001.

M. J. VILLALBA, A. ALESÁN, M. COMAS, J. JUAN TRESSERRAS, J. A. LÓPEZ SÁEZ, A. MALGOSA, M. MICHEL Y R. PLAYÀ. Investigaciones arqueológicas en los *Llanos de* Moxos (Amazonía boliviana). Una aproximación al estudio de los sistemas de producción precolombinos. **Bienes culturales: Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español**, n.º 3, pp. 201-216, 2004.

MAEDER, Ernesto. **Misiones del Paraguay: conflitos y disoluci[on de la sociedade guarani.** Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.

MAGALHÃES, Marcos Pereira (org.) **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. A arqueologia da Amazônia pela perspectiva inter-relativa. *In*: MAGALHÃES, M. P. (org.). **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 95-118, 2016.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. A **Physis da Origem** o Sentido da História na Amazônia. Museu Paraense E. Goeldi. 2005.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. Mudanças antropogênicas e evolução das paisagens na Amazônia. *In*: TERRA, C. G.; ANDRADE, D. (org.). **Coleção Paisagens Culturais**. Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes UFRJ, v. 2, p. 235-247, 2008.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. The pristine and devenir in long-term indigenous history in the Amazon. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, v. 18, n. 3, p. e20220079, 2023.

MAGALHÃES, Marcos Pereira; LIMA, Pedro Glécio Costa; SANTOS, Ronize da Silva; MAIA, Renata Rodrigues; SCHMIDT, Morgan; BARBOSA, Carlos Augusto Palheta; AIRES DA FONSECA, João. O Holoceno inferior e a antropogênese amazônica na longa história indígena da Amazônia oriental (Carajás, Pará, Brasil). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 14, n. 2, p. 291-325, 2019.

MALERBA, Jurandir. **História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica.** Petrópolis: Vozes, 2016.

MARBAN, Pedro. [1679] Relación de los P.P en la Misión de los Infieles Mojos la contestación que éstos le dieron en 12 de julio de 1679, firmada por Pedro Marbán. Cipriano Barace y Clemente Ygarza. *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz.* La Paz, tomo 1, nº 2, 1898, p. 15-19.

MARZAL, Manuel M. *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial.* Quito: 1999.

MATTOS, Delmo. Razão e historicidade em Hegel. **Revista Expedições:Teoria & Historiografia**, v. 6, n. 2, Agosto -Dezembro de 2015.

MAURTÚA. Víctor. **Juicio de Límites entre Bolivia y Perú. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina**. Tomo 9. Madrid: Imp. de Henrich and Company, 1906.

McCLUSKEY, Stephen C. Archaeoastronomy, Ethnoastronomy, and the History of Science. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 385, n. 1, p. 343-351, 1982.

MEDEIROS, Simone. Bases Epistemológicas Do Positivismo E Do Materialismo Dialético: Notas Para Reflexão. Itinerarius Reflectionis, Goiânia, v. 6, n. 2, 2011.

MEGGERS, Betty J. **Amazônia: a Ilusão de um Paraíso**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.

MEGGERS, Betty. Environmental Limitation on the Development of Culture. **American Anthropologist**, New Series, v. 56, n. 5, parte 1, p. 801-824, 1954

MEGILL, Allan. Historiologia/filosofia da escrita histórica. *In*: MALERBA, Jurandir. **História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica.** Petrópolis: Vozes, 2016.

MELIÀ, Bartolomeu. Educação indígena na escola. **Cadernos CEDES,** v. 19, n. 49, p. 11–17, dez. 1999.

MESA. José de; GISBERT, Tereza; GISBERT, Carlos de Mesa. **Historia de Bolivia.** La Paz: Editorial Gisbert, 2008.

METRAUX, Alfred. **The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**. Bulletin 134. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1942.

MEYERS, Albert. Incas, Españoles y el Paytiti: la perspectiva desde el Fuerte de Sabaypata, Oriente de Bolivia. **Chachapuma. Revista de Arqueología Boliviana**. n. 3, p. 53-63, 2008.

MICHEL LOPEZ, Marcos Rodolfo. Nuevos enfoques sobre sistemas hidráulicos en los Llanos de Moxos, Departamento del Beni. Bolivia. *In*: GARCIA ASENCIO, José Maria; RAMÓN VALERAZO, Galo (Coords.). **La vigencia de las prácticas ancestrales para la agricultura en el manejo del agua.** Quito: Editorial, 2018..

MILHEIRA, R. G.; DOS SANTOS, J. Dos potes ao território: o desafio metodológico brochadiano em dois contextos guarani. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia,** Goiânia, Brasil, v. 18, n. 2, p. 450–471, 2021. DOI: 10.18224/hab.v18i2.8334.

MINELLI, Laura Laurencich. La "culpa" del cronista peruano P. Blas Valera. **Anales del Museo de América**, nº. 7, 1999, págs. 95-109.

MINELLI, Laura Laurencich. Paitity atraves dos documentos jesuíticos del siglo XVII. *In:* COMBÉS, Isabela; TYULENEVA, Vera (Orgs). **Paititi: Ensaios y documentos.** Itinerarios Editorial, Santa Cruz de la Sierra, pp. 116-157.

MINISTERIO DE EDUCACION DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA**. La cultura hidráulica de los camellones de tierras bajas y altas.** Red nacional de investigación científica y tecnológica en recursos hídricos. 2013. Disponível em: https://www.minedu.gob.bo/files/publicaciones/vcyt/dgcyt/8.CulturaHidraulicaCamellonesTierrasBajas.pdf. Acessado em: 17 de fevereiro de 2023.

MONTAÑO ARAGÓN, Mario. **Tribus de la Selva I.** Guía etnográfica lingüística de Bolivia. La Paz, Bolivia: Don Bosco, 1987.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. *In*: NOVAES, Adauto. (org.). **A outra margem do Ocidente.** São Paulo: FUNARTE/Companhia das Letras, p. 237-256, 1999.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTICELLI, Gislene**. Arqueologia em obras de engenharia no Brasil: uma crítica aos contextos.** Tese de Doutorado em História, PUC/RS, Porto Alegre, 2005.

NEUMANN, Eduardo. **Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai.** São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015. 240p.

NEVES, Eduardo Goes. **Arqueologia Amazônica.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

NEVES, Eduardo Goes. **Arqueologia da Amazônia**. Zahar: São Paulo, 2006.

NEVES, Eduardo Goes. Esboço de uma História Antiga da Amazônia. **Revista Brasileira**, v. out./no/dez./2023, n. 117, 2023.

NEVES, Eduardo Goes. **Neves Contra La Prehistoria**. El Futuro Ancestral. Disponível em: https://www.academia.edu/126462294/Neves_Contra_la_Prehistoria_Amazonias. Acessado em 23 de dezembro de 2024.

NEVES, Eduardo Goes. **Paths in dark waters: archaeology as indigenous history in the upper Rio Negro basin, northwest amazon**, 1998. PhD Dissertation - Indiana University, Department of Anthropology, Indiana, 1998.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem tekoá não há tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação como área de domínio no Delta do Rio Jacuí, Rio Grande do Sul**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, 1993.

NOELLI, Francisco. **José Proenza Brochado: Vida acadêmica e a arqueologia Tupi.** Os Ceramistas Tupiguarani. 1, 2008, p. 17-47.

NORDENSKIÖLD, Erland. Die Anpassung der Indianer an die Verhältnisse in den Überschwemmungsgebieten in Südamerika. **Tmer**. nº 36, p. 138–155, 1917.

NORDENSKIÖLD, Erland. Die religiösen Vorstellungen der Itonama-Indianer in Bolivia. **Zeitschrift für Ethnologie (ZfE), Journal of Social and Cultural Anthropology (JSCA),** v. 47, n. 2/3, p. 105-113, 1915.

NORDENSKIOLD, Erland. The Guaraní Invasion of the Inca Empire in the XVI. An Historical Indian Migration. **Geographical Review.** nº 9, p. 103- 121, 1917.

NORDENSKIÖLD, Erland. Urnas funerarias y lomas de las tierras bajas bolivianas [1917]. **Notas de Antropología de las Américas**. nº 1, p. 247–314, 2022.

NORDENSKIÖLD, Erland. Urnas funerarias y lomas de las tierras bajas bolivianas [1917]. **Notas de Antropología de las Américas**. nº 1, p. 247–314, 2022.

NUNES, Orivaldo Jr. Filosofias indígenas: fractalidade como ferramenta de conhecimentos tradicionais. **PerCursos,** Florianópolis, v. 22, n.48, p.174 -207,jan./abr. 2021.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Arqueologia Pantaneira: história e historiografia (1875 - 2000).** Editora UFGD DOURADOS-MS, 2008.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Da pré-história à história indígena: (re)pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal**. 467 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; MILHEIRA, R. G. Etnoarqueologia de dois aterros Guató no Pantanal: dinâmica construtiva e história de lugares persistentes. **Mana**, v. 26, n. 3, p. 263-208, 2020.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnoistória. **Prosa Uniderp.** 2003. v. 3, n. 1, p. 39-48.

OLIVEIRA, M. S. DE .; NAHUM-CLAUDEL, C.; MARTÍN, J. G.. Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese. **Revista Estudos Feministas,** v. 31, n. 3, p. e95367, 2023.

OLIVEIRA, Rodrigo Santos. A Mão Invisível da Históra. **Historiæ,** Rio Grande, 5 (2): 361-375, 2014.

ORELLANA, Antonio de. Carta del P Antonio de Orellana al P. Provincial Martín de Jáuregui sobre el origen de las misiones de Moxos [1687]. *In:* MAURTÚA. Víctor. **Juicio de Límites entre Bolivia y Perú. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina**. Tomo 10. Madrid: Imp. de Henrich and Company, pp. 254-258, 1906.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2009. "Infanticídio entre as populações indígenas. Campanha humanitária ou renovação de preconceito?" Disponível em: http://www.abant.org.br. Acesso em setembro de 2024.

PARDINI, Patrick. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, v. 15, n. 1, p. e20190009, 2020.

PAREJAS MORENO, Alcides; MUÑOZ REYES DE PAREJAS, Carola. Noticias sobre arqueología boliviana en la obra de d'Orbigny *In*: AGUIRRE, René D. Arze. **El naturalista francés Alcide Dessaline d'Orbigny en la visión de los bolivianos**. Lima: Institut français d'études andines, pp. 267-294, 2002.

PÄRSSINEN, Martti. **Tawantisuyo. The inca state and its political organization**. Helsinki: Tiederkirja, 1992.

PEDROSA, Tatiane. **O mundo-texto arqueológico amazônico: do inferno verde ao Novo *El Dorado*.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. **33ª Reunião da Anpocs,** Caxambu, 2009.

PERROTTI, Edmir. Sobre informação e protagonismo cultural. *In*: GOMES, Henriette Ferreira; NOVO, Hildenise Ferreira (org.). **Informação e protagonismo social**. Salvador: EDUFBA, 2017.

PINHEIRO, C. C.; SCHRÖDER, P.; VERMEULEN, H. F. Introduction: the German tradition in Latin American anthropology. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 62, n. 1, p. 64-96, 2019.

PIZARRO, Ana. Imaginario y discurso: la Amazonía. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, v. 31, n.º 61, p. 59–74, 2005.

PRIETO, Andrés L. The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World. **Journal of jesuit studies 4** (2017) 395-414.

PRÜMERS, Heiko, BETANCOURT, Carla Jaimes, IRIARTE, J. *et al*. Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon. **Nature**, n.º 606, p. 325-328, 2022.

PRÜMERS, Heiko; BETANCOURT, Carla. MARTINEZ, Ruden Plaza. Algunas tumbas prehispánicas de Bella vista, Prov. Iténez, Bolivia. **Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen,** n.º 1, p. 251–284, 2006.

PUGA, Felipe. Refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas. **Cadernos de Campo** (São Paulo, online), v. 30, n. 2, p.1-24, 2021.

RAMIREZ, Henri. **Enciclopédia das línguas arawak ─ acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados.** São Paulo: Editora CRV, 2021

RAMIREZ, Henri. FRANÇA, Maria Cristina. Línguas Arawak da Bolívia. **Liames**, Campinas, SP, v. 19, p. 1-71, 2019.

RAMOS, Alcida Rita. Viveiros de Castro e os limites de sua antropologia. **Outras Palavras,** 06 dez. 2023. Disponível em: https://www.outraspalavras.net. Acesso em: 21 dez. 2024.

RASNAKE, Roger Neil. **Domination and Cultural Resistance: Authority and Power Among an Andean People.** Durham: Duke University Press, 1988.

RATZEL, Friedrich. **Antropogeografia: Fundamentos da aplicação da geografia à história.** São Paulo: Edusp, 1990.

REIS, José Carlos. História da História (1950/60). História e Estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 1, n. 1, p. 08–18, 2009.

RENÉ-MORENO, Gabriel. Biblioteca y Archivo Nacionales: **Catalogo de documentos de Mojos y Chiquitos atendidos por La Audiencia de La Plata** (1640- 1823). Santiago: Impr. Gutemberg, 1888 [digitalizado]. Disponível em: https://archive.org/details/b24877505. Acessado em 03 de dezembro de 2023.

RESENDE, Maria Leônia C. Apresentação. Dossiê: O protagonismo indígena na História. **Revista Brasileira de História,** vol. 37, núm. 75, maio-agosto, 2017, pp. 13-16.

RIBEIRO, Berta Gleiser; KENHIRI, Tolamãn. Chuvas e constelações: calendário econômico dos Índios Desâna. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, p. 14-23, dez, 1991.

RIBEIRO, Darcy. Apresentação. *In:* MEGGERS, Betty J. **Amazônia: A ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, p. 11-20, 1987.

RIBEIRO, G.. A arte de conjugar tempo e espaço: Fernand Braudel, a geo-história e a longa duração. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 22, n. 2, p. 605–611, abr. 2015

RIEDL, Titus. De índios, crânios e seus colecionadores. **Revista de Ciências Sociais,** v. 27 n. 2, p. 115-124, 1996

ROCA, José Luis. Insurrección de los indios de Mojos. **Rev Cien Cult,** La Paz , n. 22-23, p. 219-257, 2009 .

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. **Ciência e Cultura**. v. 57, n.º 2, p. 35-38, 2005.

ROEHNER, Bertrand M. Jesuits and the State: A Comparative Study of their Expulsions (1590–1990). **Religion,** v. 27, p. 165–182, 1997.

ROJAS. José Luís. **La Etnohistoria de América:** Los indígenas, protagonistas de su historia. Buenos Aires: SB, 2008.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. **Amazonian Anthropology. Strategy for a New Synthesis**. Arizona: The University of Arizona Press, 1994.

ROSARIO, Francisco del. Sobre el Yaya, el Apu y el Paytity [1677]. TYULENEVA, Vera. **El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido**. Colección estudios andinos. Cusco: Fondo Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, p. 338, 2018.

ROSE, Françoise. Mojeño Trinitario classifiers: a multilocus and multifunctional system. **Cadernos de Etnolingüística**. Laboratoire Dynamique du Langage; Série Monografias, Lyon, 2024.

RUIZ DE MONTOYA, Antônio. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

SAAVEDRA, Oscar; LEE, Kenneth. Culturas Hidraulicas de Mojos: Una opción ecológica inédita para el desarrollo sostenible del Beni-Amazônia. Comité Map. Unesco. *In*: MINISTÉRIO DE LA EDUCACION DE BOLIVIA. **La cultura hidráulica de los camellones de tierras bajas y altas**, 1998.

SÁEZ, Oscar Calavia. **O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre.** São Paulo: Unesp Ed., 2006.

SAHLINS, Marshal. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. **Mana**. Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

SAITO, Akira. Guerra y Evangelización en las misiones de Moxos. **Boletín Americanista**, v. 1, n.º 70, Barcelona, págs. 35-56, 2015.

SAITO, Akira. Guerra y Evangelización en las misiones de Moxos. **Boletín Americanista***,* v. 1, n.º 70, Barcelona, págs. 35-56, 2015.

SAMANIEGO, Diego de. Carta del padre Diego de Samaniego sobre la entrada a los Moxos [1595]. *In*: MAURTUA, Víctor M. (ed.) **Juicio de Limites**..., 1906.

SAMPOGNARO, Vicente. El tratado de Madrid de 1750. **Revista de estudios políticos**, n. 25, p. 183, 1946.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais** n. 48, junho de 1997.

SANTOS, Milton. **Espaço e método.** São Paulo: Nobel, 1992.

SANTOS, Milton. O Espaço Geográfico, um Híbrido – Uma necessidade Epistemológica: A distinção entre a Paisagem e o Espaço. *In:* SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnicas e Tempo, Razão e Emoção.** 4 ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SANTOS-GRANERO, F.. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. **Mana**, v. 17, n. 1, p. 131–159, abr. 2011.

SANTOS-GRANERO, Fernando.**The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood.** Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. **Boletim do Museu Nacional**. Antropologia nº 32. Rio de Janeiro, pp. 2-19, 1979.

SIERRA, Ivette. Bolivia: científicos exploran y descubren algunos secretos de los *Llanos de* Moxos. **Jornal OPINION.** Outubro de 2022. Digital. Disponível em: https://www.opinion.com.bo/articulo/revista-asi/bolivia-cientificos-exploran-descubren-algunos-secretos-llanos-Moxos/20220929234201882118.html. Acessado em 07 de julho de 2023.

SIMIAND, François. **Método histórico e ciência social.** Trad. José Leonardo do Nascimento. Bauru: Ed. EDUSC, 2003.

SIMO, Ester Chao; PINTO, Auxiliadora dos Santos. La tigresa Movima. **Culturas & Fronteiras**, v. 7, n.º 01, Rondônia, p. 22-33, 2023.

SOTO, Juan de. [1668]. Relación de lo sucedido en la jornada de los Moxos en el año 1667. *In*: UGARTE, Rubén Vargas. **Historia de la Compañía de Jesús en el Perú,** Tomo III. Burgos, 1965, p.168-172.

STAHL, Peter W. Paradigms in paradise: revising standard Amazonian prehistory. **The Review of Archaeology,** v. 23, n.º 2, p. 39 – 49, 2002.

SZABÓ, Henriette Éva. **Pariamo, Muiba, Maraza, Francisco és Cumbay: A függetlenségi harcok elfeledett hősei Bolíviában.** 2011. Cf. https://epa.oszk.hu/00700/00713/00232/pdf/tiszataj_EPA00713_2011-01_61-65.pdf. Acessado em 24 de dezembro de 2023.

TALANQUER, Vicente. **Fractus, fracta, fractal: fractales, de laberintos y espejos**. México: Fondo de Cultura Económica USA, 2003.

TRIGGER, Bruce. Ethnohistory: The Unfinished Edifice. **Ethnohistory,** v. 33, n. 3, p. 253-267, p. 1986.

TYULENEVA, Vera. El Paititi y Las Expediciones Incas En La Selva Al Este Del Cusco [Paititi and the Inca Expeditions in the Jungle East of Cusco]. *In*: COMBÉS, Isabelle. TYULENEVA, Vera. **Paititi: Ensayos y Documentos**. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología – Editorial Itinerarios. 2012.

TYULENEVA, Vera. **El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido**. Colección estudios andinos. Cusco: Fondo Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 338, 2018.

UNICEF. **Atlas Sociolingüístico de Pueblos indígenas en América Latina.** 2009. Disponível em: https://www.unicef.org/lac/informes/atlas-sociolinguistico-de-pueblos-indigenas-en-ALC. Acessado em 28 de junho de 2023.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão.** São Paulo: Editora Ática, 1986.

VAN DER VOORT, Hein. Sistemas de classificação nominal no Sudoeste amazônico. **Revista Moara**, vol. 2, nº 43, p. 05-22, 2015.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história.** 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

VILLALBA, M. J., Alesán, A., COMAS, M; TRESSERRAS, J. J., *et al.* Investigaciones arqueológicas en los *Llanos de* Moxos (Amazonía boliviana) - Una aproximación al estudio de los sistemas de producción precolombinos. **Revista Bienes Culturales**. Instituto del Patrimonio Cultural de España. nº 3, p. 201– 215, 2004.

VITAR, Beatriz. El impacto de la expulsión de los jesuitas en la dinámica fronteriza del Tucumán. *In*: ANDRÉS-GALLEGO, José (org). **Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías.** Madrid: Fundación MAPFRE, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias Ameríndias. *In:* CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Nimuendajú e os Guarani.** São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa. **Ciência & Ambiente**, nº 31, p. 123-132, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In:* QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.

WALKER, John H. Pre-Columbian Ring Ditches along the Yacuma and Rapulo Rivers, Beni, Bolivia: A Preliminary Review. **Journal of Field Archaeology** 33 (4): 413–27, 2008a.

WALKER, John H. The Llanos de Mojos. *In*: **The Handbook of South American Archaeology,** edited by Helaine Silverman and William H. Isbell, 927–39. New York: Springer, 2008b.

WOOD, D. What is Ecophenomenology? **Research in Phenomenology,** v. 31, 78–95, 2001.

WRIGHT, Jonathan. The Suppression and Restoration. *In*: WORCESTER, T. (ed.). **The Cambridge Companion to the Jesuits.** Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 263-277.

ZAPATA, Agustin. Carta de Padre Zapata. *In*: MAURTUA, Victor. **Juicio de Límites entre Bolivia y Perú.** Tomo 10. Madrid: Imp. de Henrich and Company, 1906, p. 25-26