

ROSELINE MEZACASA

**OS HOMENS *TUMPAS* DA *CORDILLERA* CHIRIGUANA:
RESISTÊNCIA POLÍTICO-RELIGIOSA NO FINAL DO SÉCULO
XVIII**

DOURADOS – 2012

ROSELINE MEZACASA

**OS HOMENS *TUMPAS* DA *CORDILLERA* CHIRIGUANA:
RESISTÊNCIA POLÍTICO-RELIGIOSA NO FINAL DO SÉCULO
XVIII**

Dissertação 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 Mestre em História.

Área de concentração: *História Indígena*.

Orientador: Prof. Dr. **Protasio Paulo Langer**.

ROSELINE MEZACASA

**OS HOMENS *TUMPAS* DA *CORDILLERA CHIRIGUANA*:
RESISTÊNCIA POLÍTICO-RELIGIOSA NO FINAL DO SÉCULO
XVIII**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Protasio Paulo Langer (Dr., UFGD) _____

2º Examinador:

Neimar Machado de Sousa (Dr., UCDB) _____

3º Examinador:

Cândida Graciela Chamorro Argüello (Dr^a., UFGD) _____

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir dois movimentos político-religiosos de resistência surgidos em duas comunidades de índios Chiriguano, por volta de 1778, os quais foram desencadeados pelos Homens *Tumpas*. Os grupos Chiriguano, estabelecidos entre o Chaco boliviano e a *Cordillera* dos Andes, durante todo o período colonial, souberam responder com uma intensa resistência ao sistema colonial. Na segunda metade do século XVIII, ocorreu uma expansão hispano-americana sobre a territorialidade indígena e, diante desse contexto, os nativos criaram estratégias de resistência. Nessa conjuntura de perda de território, surgem dois homens *Tumpas* nas comunidades de *Caiza* e *Mazavi*, os quais conseguiram articular um significativo número de indígenas para sublevar contra as instituições coloniais, como as missões franciscanas, as povoações e as estâncias. Para desenvolver esta pesquisa, analisou-se a documentação da segunda metade do século XVIII, no que se refere aos documentos oficiais e aos relatos de religiosos franciscanos. Na análise da documentação, aliando-se aos diálogos teóricos com pesquisadores contemporâneos, percebe-se que esses movimentos indígenas apropriaram-se de elementos da cosmologia dos nativos, como também souberam dialogar com os discursos cristãos a fim de legitimar a luta. A resistência se deu em um contexto dinâmico de múltiplas relações entre indígenas e não indígenas. Ademais, este trabalho se visa a discutir a ideia da busca pela *Terra sem Mal*. Isso, porque alguns autores associaram os movimentos de Homens *Tumpas*, entre os Chiriguano, como sendo uma expressão das migrações em busca da *Terra sem Mal*. Assim sendo, ao longo da dissertação, propõe-se debater essas aproximações, almejando análises que partem de conjunturas específicas pelas quais passava o grupo indígena no momento em que ocorreram os movimentos político-religiosos. Ao final, verificaram-se as mediações culturais ocorridas com a sociedade colonial intrínsecas aos movimentos de resistências indígenas, como, por exemplo, o distanciamento de abordagens que partiram de chaves de leituras baseadas na ideia da busca pela *Terra sem Mal*.

Palavras-chave: Movimentos político-religiosos; Resistência; Chiriguano.

ABSTRACT

The purpose of this work is to discuss two political-religious movements of resistance that arose in two communities of Chiriguano Indians, around 1778, which were initiated by shaman called *Tumpas Men*. The Chiriguano groups, settled between Bolivian Chaco and *Cordillera dos Andes*, during all the colonial period, could respond with an intense resistance against colonial system. An Hispanic-American expansion occurred about the indigenous territoriality in the second half of eighteenth century, within this context, the natives created strategies of resistance. Two *Tumpas Men* from *Caiza* and *Mazavi* communities arose at this conjuncture of territory loss, they could articulate a significant amount of indigenous to rebel against colonial institutions, as Franciscan missions, villages and ranches. To develop this research, the documentation of the second half of eighteenth century was analyzed, in regard to official documents and reports of Franciscans. In the analyze of documentation, theoretical dialogs go along with contemporary researchers, it has noticed that those indigenous movements appropriate of elements of native cosmology, as well as they could dialogue with Christian speeches in order to legitimate the conflict. The resistance occurred in a dynamic context of multiple relations between indigenous and non-indigenous. Furthermore, this research aims to discuss the idea of seeking *Terra sem Mal*. It is because some authors associate the movements of *Tumpas Men* (among Chiriguano people) with an expression of migrations in search of *Terra sem Mal*. Therefore, throughout this dissertation, it is proposed to discuss these approaches, aspiring analyzes that start from specific conjunctures in which the indigenous group passed at the moment of political-religious movements. Finally, the cultural mediations occurred to colonial society intrinsic to the indigenous resistance movements were checked, as well as the distance approaches that start from reading keys based on the idea of seeking *Terra sem Mal*.

Keywords: Political-religious movements; Resistance; Chiriguano.

Aos índios e índias que *encantam* meu mundo e muito me *ensinam* sobre a *vida*...

AGRADECIMENTOS

Nessas épocas de agradecer, eis que a alegria parece reviver em nosso peito! Agradeço do fundo do coração a cada sujeito com quem cruzei olhares, abraços, palavras, sorrisos ao longo desta trajetória.

Começo, agradecendo às crianças indígenas. Foi maravilhoso poder encontrar vocês depois de um dia longo de estudos sobre os Chiriguano. Vocês me possibilitaram a fantasia de ser criança novamente. Não posso esquecer também todos os aprendizados de história, de vida, de *Ser Humano* ensinados a nós por Jorge e Floriza nas tantas conversas dentro da casa de reza. Também, agradeço ao seu Agmiro e à Dona Antonia, que sempre nos acolheram com muito carinho em todas as visitas. Nessas conversas, descortinavam-se a história distante sobre meus olhos.

Agradeço aos alunos indígenas que me ajudaram na caminhada de relacionar-me com um universo “simplesmente” diferente e que muito me ensinaram sobre a vida. Como ficou registrado no nome de nossa turma, sejamos sempre *Mbarete* nesta vida!

Ao Protasio, que me fez descobrir um universo fantástico existente nos documentos coloniais e que me possibilitou envolver-me com o mundo Chiriguano em 2007. Agradeço por seus ensinamentos e pelo companheirismo nessa “árdua” caminhada de historiografias e escritas.

Agradeço a Isabelle Combès, que com sua generosidade e grande conhecimento acerca dos Chiriguano me propôs ideias e me ajudou sempre que precisei, por meio dos inúmeros e-mails trocados. Graciosamente, me recebeu em Santa Cruz, com uma pilha de livros e documentos que poderiam servir para minha pesquisa. Muchas Gracias!

Agradeço ao *Arquivo Nacional da Bolívia*, que me possibilitou o acesso à documentação colonial, base para esta pesquisa, e também ao *Arquivo Franciscano de Tarija*, onde fui cordialmente recebida por Lorenzo Calzavarini (*in memória*), em 2010.

Agradeço ao professor Antonio Dari Ramos, que participou da qualificação deste trabalho e muito contribuiu com suas ideias e questionamentos. A Graciela Chamorro, também meus agradecimentos pelos ensinamentos. Agradeço aos professores da Graduação

em História e do Programa de Mestrado da UFGD, que, na minha caminhada no Universo Historiográfico, muito me ensinaram ao longo da graduação e da pós-graduação.

Família! Chegou a hora de agradecer aquelas pessoas lindas. Então, agradeço à minha mãe (Claci), ao meu pai (Nelson), os quais, mesmo estando distantes do universo acadêmico, sempre me incentivaram na tarefa de estudar. Neste conjunto familiar, principalmente, agradeço às crianças lá de casa: Letícia e Ricardo. Não sabem elas quantas vezes me colocaram novamente em equilíbrio. Sementes de felicidade em nossas vidas, de ensinamentos de crianças que fazem tudo valer a pena.

Agradeço aos amigos! Queridos e amados amigos de pertinho e de longe. Que sejamos caminhantes, feitos de encontros e desencontros, coisas que a vida faz com a gente!

Juliana, amiga/irmã, pessoa linda e especial que compartilhou comigo o adentrar ao universo indígena. Companheira de experiências que guardaremos para todo o sempre em nossas memórias e lembranças dos dias felizes de caminhadas e pedaladas entre os Guarani/Kaiowá e Terena de Mato Grosso do Sul. Juliana foi a pessoa que me ensinou sobre a *geografia do pé*, e por isso serei sempre grata! E foi com ela também que mais compartilhei as alegrias e as tristezas da caminhada do mestrado. Só posso agradecer todas as leituras dos textos, os incentivos, os parabéns e, especialmente, os puxões de orelha quando você me dizia: “Rose, você precisa se *apaixonar* mais pelo seu tema!”

Agradeço, também, à querida amiga/irmã Regiane Silvestrini, que me ajudou muito nas longas conversas e descontrações. Agradecida pelos belos momentos vividos através das portas da percepção. Agradeço ainda meus queridos amigos das bandas de Minas Gerais: John, Samira, Rogério, Patrícia. Os mineiros da minha vida, que sempre me ajudaram com conversas repondo as energias para os dias de trabalho em Dourados.

Não poderia deixar de fora o querido amigo/irmão Mathiel Silva e toda a sua família. Mathiel é um grande companheiro de pesquisa, e de conversas sobre música, sobre os Chiriguano, antropologia e História.

Agradeço também aos amigos Carlos Barros, Fabiano Coelho, Cássio Knapp, Gláucio Knapp, Joseana Knapp, Thiago Rodrigues Carvalho, Gustavo Gomes, Vânia Siqueira.

Não poderia deixar de agradecer ao “*Coletivo DonaMaria*” que ajudou a musicar minha vida nos últimos meses desse trabalho... Agradeço, em especial, a Márcia Cecília, Fabi Fernandes, grandes companheiras na construção de um mundo melhor para se viver!

Agradeço aos amigos e amigas da Biblioteca Central da UFGD, que compartilharam comigo os momentos de cansaço, sempre com uma palavra de carinho e motivação...

Agradeço a Ita, que me ajudou na *Arte de Escrever!* E nessa tarefa me ensinou a amar ainda mais a literatura...

Nessa trajetória de mestrado, ainda agradeço às queridas professoras do PROJOVEM Campo: Saberes da Terra, pelo apoio, ajuda e companheirismo quando precisei me ausentar das aulas por alguns dias para participar de eventos. Ainda agradeço aos ensinamentos na área da docência, que tanto aprendi com vocês.

Agradeço aos amigos e amigas da “*Vila do Chaves*”, que com descontração me ajudaram a viver nos últimos seis meses da escrita deste trabalho. Assim, valeu pessoal, por cada janta coletiva, por cada tereré, por cada banho na pedreira em dia bonito do Sertão.

Agradeço aos universos literários nos quais mergulhei quando o universo acadêmico me parecia triste e sem sentido. Foi bom mergulhar em “O Guarani”; foi bom encontrar amigas em “As meninas”; foi bom aprender com “As três Marias”; foi angustiante mergulhar na seca do nordeste em “O Quinze”.

Por fim, sei que minha memória e as circunstâncias me fazem esquecer vários outros nomes que participaram direta ou indiretamente, mas como eu ia dizendo no início dessas palavras, fica o agradecimento às “gentes” que transitaram pela minha existência. Eu sou um pouquinho de cada amiga/amigo que passou nas minhas relações.

El descubridor encubre lo que no entiende y lo que no quiere entender. El descubrimiento de América traía y continua trayendo – en sus carabelas o en sus aviones – una ignorancia técnica y una ignorancia por opción.
(MELIÀ E TEMPLE. El don, la venganza, 2004, p.184)

Por trabajar nos matan, por vivir nos matan. No hay lugar para nosotros en el mundo del poder. Por luchar nos matarán, pero así nos haremos un mundo donde nos quepamos todos y todos nos vivamos sin muerte en la palabra. Nos quieren quitar la tierra para que ya no tenga suelo nuestro paso. Nos quieren quitar la historia para que en el olvido se muera nuestra palabra. No nos quieren indios. Muertos nos quieren.

Para el poderoso nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido.
Hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria.
(Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del
Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
México - Janeiro de 1996)

LISTA DE FIGURAS

Figura I – Localização dos setores propostos por Pifarré	51
Figura II – Localização da comunidade de <i>Mazavi</i>	75
Figura III – Localização de alguns grupos Chiriguano próximo de <i>Caiza</i>	89

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AFT - Archivo Franciscano de Tarija

ANB - Archivo Nacional de Bolivia

E.C. - Expedientes Coloniales

Rück - Sección Colecciones y Archivos particulares/Rück

AGI - Archivo Geral das Índias

SUMÁRIO

Lista de figuras.....	10
Lista de abreviaturas e siglas	11
Introdução	15
Capítulo 1	
“TERRA SEM MAL”: ALGUMAS INCURSÕES TEÓRICAS SOBRE O CONCEITO	
1.1 Trajetória da utilização do termo “Terra sem Mal”: Nimuendajú, Métraux, Hélène Clastres e Thierry Saignes.....	25
1.2. Migrações de grupos falantes do tupi-guarani às terras da Bolívia: uma mobilidade Tupi-Guarani em busca da “Terra sem Mal”?.....	30
1.3. Novas abordagens sobre o uso do termo “Terra sem Mal” para os falantes de línguas tupi-guarani.....	35
1.4. Utilização política do termo “Terra sem Males” pelos movimentos indígenas na Bolívia.....	39
Capítulo 2	
OS CHIRIGUANO E O SISTEMA COLONIAL NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII	
2.1. A “má fama” dos Chiriguano.....	42
2.2. Mediações fronteiriças: a <i>chiriguania</i> diante das instituições coloniais.....	48
2.3. Povoações fronteiriças.....	53
2.4. Missões religiosas: conjuntura histórica até 1770.....	56
2.5. A territorialidade indígena frente às estâncias/fazendas hispano-americanas.....	62
2.6. Considerações sobre o capítulo.....	67
Capítulo 3	
OS HOMENS <i>TUMPAS</i> NO INTERIOR DA <i>CORDILLERA</i> CHIRIGUANA: UM FAZER-SE DE MEDIAÇÕES CULTURAIS.	
3.1. Resistência Chiriguana aos hispano-americanos: estratégias de mobilização.....	69
3.2. Origem do <i>Tumpa</i> de <i>Caiza</i> e de <i>Mazavi</i>	72
3.3. Construções simbólicas dos códigos utilizados para nomear os líderes dos movimentos político-religiosos entre os Chiriguano.....	79
3.4. Códigos de comunicações indígenas e cristãos em mediação durante as	

mobilizações <i>tumpaistas</i>	82
3.5. Modalidades <i>Tumpaistas</i> de resistência aos códigos cristãos.....	87
3.6. Seriam os <i>Tumpas</i> anticoloniais ou contra o Estado?.....	91
3.7. Repressão hispano-americana após os ataques dos <i>Tumpas</i> as instituições coloniais.....	96
3.8. O desfecho dos Homens <i>Tumpas</i>	99
Considerações Finais	101
Referências e fontes	107

Autorizo a reprodução deste trabalho.

Dourados, 30 de agosto de 2012.

Roseline Mezacasa

INTRODUÇÃO

Desde a graduação em História, pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), surgiu o interesse em pesquisar o grupo étnico Chiriguano da Bolívia. Inicialmente, durante a graduação, nos ocupamos com a temática do imaginário dos agentes coloniais, missionários, viajantes e governantes sobre os Chiriguano. Da leitura desta documentação histórica passamos a nos ocupar com os desafios que esse grupo representava às instituições coloniais. A partir deste envolvimento, descobrimos um leque de possibilidades de pesquisas, uma das quais hoje se consolida no desenvolvimento desta Dissertação de mestrado.

Em meio a um enredo de temáticas a serem pesquisadas nos documentos históricos, juntamente com as minhas vivências pelas comunidades e pelos acampamentos indígenas da região de Dourados, originou-se o interesse em pesquisar a resistência indígena. Isso porque mediante as vivências entre os Guarani/Kaiowá, compreendemos as estratégias de resistência empregadas por estes em suas lutas atuais. Assim, como já vínhamos, há alguns anos, nos dedicando à pesquisas sobre o grupo indígena Chiriguano, pensamos no desenvolvimento de um projeto de pesquisa sobre esse povo. Para isso, dedicamo-nos a estudos que versavam acerca dos movimentos de resistências ocorridos entre os Chiriguano no período colonial. E assim sendo, logo de início percebemos a grande quantidade de sublevações desencadeadas por esses indígenas na *Cordillera Chiriguana*.

Nas crônicas e na documentação de um longo período – séculos XVI, XVII e XVIII –, percebemos o avanço das frentes coloniais que visavam ao domínio da *Cordillera Chiriguana*. Por estarem em constante relação de confronto e aliança com os diversos segmentos da sociedade colonial, tomamos, então, os movimentos de resistência como chave para pensar algumas mediações culturais que estavam desencadeando-se no interior da *Cordillera*.

No conjunto documental, que analisamos no presente estudo, o grupo indígena em questão é primordialmente denominado *Chiriguano*. Trata-se de um grupo guarani falante que é oriundo do Brasil e do Paraguai e que, em tempos pré-hispânicos, se estabeleceu no *pedemonte* andino (PIFARRÉ, 1989). Nesse sentido, mesmo cientes de que esse não era o

etnônimo¹ com o qual se autoidentificava esse grupo, usaremos a denominação Chiriguano tendo em vista as fontes. O grupo indígena Chiriguano habita as terras fronteiriças entre o Chaco e a *Cordillera*² dos Andes. De acordo com Francisco Pifarré (1989, p. 138), os Guaraní falantes da *Cordillera* Chiriguana estavam divididos, no final do século XVIII, em aproximadamente duzentas comunidades que constituíam pequenas povoações, estabelecidas no entorno de alguma comunidade central, articuladas por vínculos de parentesco.

Como podemos perceber, os Chiriguano estavam divididos em vários grupos dispersos por uma vasta extensão territorial ao Sul de Santa Cruz de la Sierra e ao norte de Tarija. Toda essa extensão territorial dos Chiriguano e de várias outras etnias possibilitou aos indígenas diferentes expressões de resistência diante das frentes expansionistas dos hispano-americanos. Assim, foi necessário, na proposta de pesquisa, aprofundar algumas expressões de resistência, haja vista a tamanha quantidade de movimentos ocorridos desde os primeiros contatos com não indígenas, desde o final do século XVI até a batalha de *Kuruyuki* em 1892.

Nesse contexto, o foco central da presente pesquisa incidiu sobre a irrupção de dois movimentos de contestação das instituições coloniais, incitados por lideranças político-religiosas que atuavam no interior das comunidades Chiriguana. No caso que ora analisaremos, essas lideranças, que eram denominadas de *Homens Tumpas*³, atuaram nas comunidades de *Caiza* e *Mazavi* entre 1778 e 1782.

Os Homens *Tumpas* eram lideranças político-religiosas que possuíam o perfil de grandes xamãs. Em seu *modus operandi* valorizavam elementos cosmológicos Chiriguano, para fundamentar e criar estratégias em seus levantes. Ademais, mediaram-se culturalmente com os elementos da sociedade hispano-americana que estavam em contato. Nessas mediações apropriaram-se, principalmente, dos discursos religiosos promovidos a partir das missões franciscanas que estavam presentes em algumas comunidades.

Com estratégias como essa, os Homens *Tumpas* foram capazes de mobilizar diversas comunidades na luta em oposição aos hispano-americanos que constrangiam a territorialidade indígena naquele momento histórico. Na documentação analisada, encontramos referências para nomear esses impulsionadores dos levantes pela expressão *Homens Deuses*. Contudo,

¹ Sobre os etnônimos historicamente atribuídos aos Guaraní falantes da atual Bolívia, indicamos o seguinte estudo: LANGER, Protasio Paulo. *Etnônimos e representações sobre os guaraní falantes da cordilheira andina*. Revista de Indias, no prelo. Vol 73, N. 255 (2012).

² De acordo com Pifarré, “se iniciaba a unos 80Km, por el norte del Guapay y se prolongaba hasta unos 50 Kms, al sur del río Bermejo. Al este ocupaba 15 ó 20 Kms. En dirección a los llanos y, por el oeste subandino, podía alcanzar algo má de 100 Kms. En dirección a Tomina, Potosí y Tarija.” (PIFARRÉ, 1989, p. 37) .

³ Utilizaremos o termo *Tumpa* para nomear os impulsionadores dos levantes de 1778, por ser esse o termo utilizado pelos próprios indígenas para nomear àqueles que mandavam atacar as povoações hispano-americanas.

utilizaremos, ao longo da dissertação, a expressão *Tumpa*, tendo em vista a sua utilização pelos indígenas para nomear seus líderes. (Ver Capítulo III).

Os dois movimentos de Homens *Tumpas*, que serão tematizados na presente pesquisa, foram analisados, com maior ou menor profundidade, por diversos pesquisadores que terão seus estudos revisados no primeiro capítulo. Porém, convém ressaltar que alguns antropólogos e historiadores, tais como Alfred Métraux (1973) e Hélène Clastres (1978), constituíram modelos explicativos que associaram esses movimentos dos Homens *Tumpa* a fenômenos, supostamente, de caráter somente religioso, tidos como intrínsecos a todos os povos do tronco linguístico tupi-guarani.

Os referidos modelos foram postos em suspeição por pesquisadores como Melià (1988; 1989; 2004), Noelli (1999), Pompa (2003; 2004; 2006) e Chamorro (2008; 2010). Esses pesquisadores, ao revisitarem as fontes primárias, perceberam fenômenos muito diversos enquadrados em moldes teóricos generalistas e reducionistas. Nesses casos, além de minimizarem a contextualidade de cada fenômeno, os Clastres e Métraux atribuíram as diversas manifestações do período colonial elementos observados e descritos apenas em 1915, como é o caso da busca da “*Terra sem Mal*”, registrada por Curt Nimuendajú em suas pesquisas entre os Apapocúva-Guarani.

Entendemos que o presente estudo se justifica tanto pela importância de se retomar as fontes coloniais, quanto pela deferência para com obras consagradas sobre a temática dos movimentos messiânicos e proféticos entre povos da família linguística tupi-guarani. Por meio dessa releitura resultarão novas abordagens e novos olhares que deverão culminar na valorização da voz dos indígenas enquanto agentes históricos que se constituíram a partir de uma *situação colonial*⁴ e, principalmente, das mediações culturais ocorridas.

O presente estudo insere-se no campo da História Indígena, utilizando-se da metodologia da etno-história. Neste campo da História buscamos a construção de trabalhos que possibilitem uma visibilidade das populações indígenas da América do Sul, vindo suprir a grande lacuna historiográfica relativas às temáticas indígenas, tendo em vista que, por um longo período, esses povos não apareceram como protagonistas na História oficial.

Os trabalhos acadêmicos no campo da História Indígena propõem uma historiografia em diálogo com outras disciplinas, como: a Antropologia, a Geografia, a Linguística, a

⁴ Ver: BALANDIER, Georges. 1993 [1951]. *A noção de situação colonial*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão de Paula Monteiro. Cadernos de Campo, São Paulo, 3:107-131. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol3_n3_1993/cadernos_de_campo_n3_107-131_1993.pdf>

Sociologia etc., o que possibilita uma visão holística dos objetos de estudos. Nesse sentido, propomo-nos dialogar com autores de distintas áreas do conhecimento acadêmico que tematizaram fenômenos semelhantes ao nosso, entre eles antropólogos, linguistas, dentre outros.

Cristina Pompa (2003), no livro “*Religião como Tradução*”, apresenta a proposta de uma releitura da documentação colonial, com novas abordagens metodológicas, que possibilite a interpretação dos movimentos considerados messiânicos e proféticos em busca da “*Terra sem Mal*”, inseridos em suas singularidades. Assim, a autora chama atenção para pesquisas que partem de análises específicas as quais não procuram encontrar aproximações, mas sim elementos de distanciamento para potencializar os ramos de estudos e para observar os fatos por outros aportes disciplinares, destacando a singularidade existente em cada movimento indígena.

Com isso, chamamos atenção para a necessária releitura das fontes do período colonial para que os eventos neles registrados sejam tomados pelos historiadores e antropólogos a partir das circunstâncias particulares em que se constituíram. Em diálogo com a perspectiva de Pompa, dedicamo-nos às análises que se centram nos documentos primários produzidos pelos sujeitos coloniais do período estudado, a fim de uma compreensão dos levantes de *Homens Tumpas* inseridos em contextos históricos e culturais particulares, ocorridos entre os Chiriguano. Dessa forma, também percebemos a inconsistência da atribuição da “*Terra sem Mal*” para explicar alguns fenômenos entre os Chiriguano.

No campo dos métodos de análises da documentação colonial, Cristina Pompa (2003) e Paula Montero (2006) contribuem com propostas metodológicas significativas para esta dissertação. Para ambas as autoras, as pesquisas históricas e antropológicas, amparadas na documentação produzida no período colonial, devem ser guiadas mediante três aportes analíticos: o primeiro enfoca o *contexto histórico* em que os documentos foram produzidos; o segundo atenta-se ao *contexto narrativo* em que se articularam as informações postas; e o terceiro considera o *contexto cultural* a partir dos motivos para os quais foram produzidos e os destinos dados a esses escritos no contexto de sua produção.

Para darmos conta dos documentos do período colonial (fontes primárias), escritos por funcionários da coroa espanhola, como também por religiosos, imbuídos de um labor civilizador, dialogaremos também com a Análise do Discurso (AD). Para a AD, não existe discurso sem sujeito e não existe sujeito sem ideologia (ORLANDI, 2005). Com isso, buscamos reafirmar a relação necessária do historiador para com o questionamento das fontes, como ainda perceber as relações de poder presentes nas entrelinhas dos documentos.

Não podemos desconsiderar o fato de os documentos oficiais terem sido escritos num contexto de construção de um imaginário negativo acerca dos povos indígenas. Sobre essa afirmação, Eni Orlandi aponta que:

[...] na análise do discurso, não menosprezamos a força que a imagem tem na constituição do dizer. O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não brota do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder (ORLANDI, 2005, p. 42).

Assim, sabemos do imaginário circulante entre os agentes da colonização, sobre os Chiriguano, quando estes estavam inseridos em relações conflituosas e disputas por territórios. Com essas premissas, tomamos os documentos oficiais pensando-os enquanto discursos de instituições, que buscavam legitimar suas ofensivas e dominações sobre as populações indígenas.

Eni Orlandi (1990, p. 14) afirma ainda que “não há história sem discurso. É aliás pelo discurso que a história não é só evolução mas sentido, ou melhor, é pelo discurso que não se está só na evolução mas na história”. Logo, percebemos que os documentos históricos, por meio do viés da Análise do Discurso estão repletos de significações, confrontos de sentidos, argumentações e ideologias de quem os produz. Portanto, as formações discursivas dizem o que pode ou não ser dito a partir da posição do sujeito, neste caso, o colonizador em determinada conjuntura histórica.

As fontes utilizadas, neste trabalho, versam sobre um período de intensos conflitos entre agentes da colonização não indígenas e indígenas. Nessa abordagem acerca das metodologias de análise documental, podemos dialogar com Le Goff, quando este problematiza que “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder” (LE GOFF, 1984, p. 102).

Quanto à ideia de resistência que perpassa todo este trabalho, cabem algumas colocações teóricas. Concordamos com a crítica feita pela antropologia do colonialismo (TRAJANO FILHO, 2006) que chama atenção para a simplificação na utilização do termo resistência ao ser utilizado para as relações estabelecidas entre indígenas e colonizadores no período colonial, estabelecendo uma relação monolítica. Cristina Pompa (2003, p. 22) participa dessa crítica quando afirma que “a história e a antropologia por muito tempo trabalharam com o binômio: perda e resistência, vencidos e vencedores [...]” conceitos que,

por si só, não concorrem para uma compreensão mais densa das relações entre indígenas e hispano-americanos no período colonial.

Ronaldo Vainfas também adentra as discussões sobre a resistência indígena no livro “Heresia dos Índios”. Conforme esse autor, o que se convencionou chamar de idolatrias pelos religiosos era na verdade expressões de resistências dos grupos nativos. E, assim, estabeleceu o desmembramento dessas idolatrias pelo viés da resistência, sendo elas idolatrias ajustadas e idolatrias insurgentes. Nas idolatrias ajustadas, não ocorriam confrontos explícitos entre as partes envolvidas no processo de colonialismo. O que se tinha era a manutenção de alguns elementos indígenas que ocorriam nos espaços internos aos grupos, sem chamar a atenção dos colonizadores. Já as idolatrias insurgentes eram marcadas pela hostilidade aberta aos colonizadores. A materialização das insurgências dava-se nas rebeliões, nos movimentos articulados pelos indígenas com o intuito de resistir às forças coloniais que propunham mudanças bruscas nas estruturas sociais, culturais e econômicas do grupo.

Desta forma, a análise das sublevações dos Homens *Tumpas* deve contemplar as relações dinâmicas e complexas decorrentes das interações entre hispano-americanos e Chiriguano. Sendo assim, o conceito de resistência é empregado, neste trabalho, para referenciar esses levantes ocorridos em defesa dos territórios indígenas e das práticas que possibilitavam a continuidade da autonomia sócio-cultural do grupo, entretanto sempre em diálogo com as mediações culturais que ocorriam com a sociedade hispano-americana.

Convém, nesta discussão sobre as mediações culturais feitas pelos indígenas, retomarmos o diálogo com Cristina Pompa, para quem o trabalho de evangelização e do aprendizado do cristianismo ocorreu em:

[...] um contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incessantes de sistemas simbólicos, de um e de outro lado, para que eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo onde aqueles sistemas se formaram. Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de ‘resistência’ entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de ‘tradução’; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, lingüístico e cultural, de reconhecer no ‘outro’ elementos redutíveis ao mundo cultural do ‘eu’ (POMPA, 2003, p. 95).

Nesse sentido, compartilhamos das abordagens que ressaltam relações que transcendem os binômios – dominação/resistência, vencidos/vencedores – corriqueiramente atribuídos aos processos de interação acima referidos. Para não ficarmos presos aos referidos

binômios, a noção de “mediações culturais” nos parece oportuna. Sobre essa vertente, nos ancoramos na proposta de Paula Monteiro (2006), a qual expõe uma interpretação das relações entre missionários e indígenas que leve em consideração o espaço social e simbólico das interações entre esses sujeitos, para se absorver o jogo das relações, como também os processos de construções de sentidos que possibilitaram circulações culturais (simbólicas) entre indígenas e hispano-americanos. Com isso, queremos propor a interpretação de que os movimentos dos Homens *Tumpas* estavam intrinsecamente ligados à situação colonial e ao jogo proveniente dessas relações, assim como envolviam a disputa pela posse e o controle do território.

Interlocução documental

A pesquisa historiográfica se desenvolveu da seguinte forma: em julho de 2010, fomos ao *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, situado na cidade de Sucre, a fim de pesquisar documentos referentes à presente pesquisa. Este acervo tornou-se para este trabalho de fundamental importância, pois preserva inúmeros documentos da segunda metade do século XVIII. Isabelle Combès, na apresentação do livro *Historia del pueblo Chiriguano*, expressa a importância dos documentos do referido arquivo para o estudo da história desses indígenas, salientando que “[...] los Expedientes Coloniales, el fondo de manuscritos Rück o la correspondencia de la Audiencia de Charcas, entre otros, son fondos que conservan una enorme suma de informaciones sobre los chiriguano coloniales” (SAIGNES, 2007, p. 17).

Tomamos, para esta pesquisa, três documentos da *Sección Colecciones y Archivos particulares/Rück*, do *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (ABNB RÜCK nº 36; 53; 56). A coleção Rück é composta por inúmeros documentos que guardam informações sobre um vasto período da história dos índios Chiriguano, como também temáticas referentes à colonização espanhola na atual Bolívia. Outra fonte de informação para esta pesquisa foram os *Expedientes Coloniales*, sendo eles: ABNB E.C. 1779 nº 238; ABNB E.C. 1782, também localizados no *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*.

No Arquivo Franciscano de Tarija encontramos outras publicações fundamentais para a pesquisa. Em 2004, o Arquivo Franciscano realizou uma expressiva publicação de três tomos com documentos referentes a todo o período colonial, desde 1574 até 1803. O conteúdo dos documentos é vastíssimo, haja vista o largo período de documentos que compilou. Entre os temas que aparecem, podemos citar a criação do Colégio Franciscano de Tarija, o processo missionário entre os indígenas da região, as insurreições dos povos indígenas, as relações

entre indígenas, colonos e missionários. Esse material foi vastamente utilizado na construção do presente trabalho.

Outra publicação realizada pelo Arquivo de Tarija foi a obra *Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*, escrita pelo franciscano Fray Manuel Mingo de La Concepcion, no início da década de 1790, em Tarija. O conteúdo desta obra também é vasto, de modo que Mingo trata desde a história do Colégio Franciscano de Tarija, passando pelo clima e geografia da região, como ainda pelos hábitos e costumes dos povos. Além disso, enfatiza a presença das missões franciscanas entre as populações indígenas, sobretudo entre os Chiriguano. Essa fonte também foi utilizada nesta dissertação.

Por meio de toda essa documentação pesquisada nos arquivos bolivianos, pudemos nos deparar com interlocutores que faziam parte da administração da colônia espanhola, como ainda com colonos, vizinhos das comunidades Chiriguana e missionários franciscanos.

A documentação deixada pelos franciscanos foi, em sua maior parte, utilizada nesta pesquisa pelas copiosas informações sobre as sublevações ocorridas em 1778, foco das análises deste estudo. Entre os religiosos, destacamos dois franciscanos os quais foram contemporâneos às sublevações dos Homens *Tumpas* e deixaram cartas e informes à administração colonial acerca dos acontecimentos.

O primeiro franciscano, Cobos Redondo, esteve diretamente envolvido nas turbulências daquele momento. A partir da missão de Salinas, registrou as primeiras ocorrências do *Tumpa de Caiza*, por volta de junho de 1778. O religioso recebeu informações dos sublevados, pelas narrativas orais de alguns índios que viviam na referida missão. Na Missão de *Nuestra Señora del Rosario de las Salinas*, o religioso passou dez anos, entre 1771 e 1781.

O segundo religioso, que também deixou registro sobre as sublevações de 1778, foi o franciscano Manuel Gil. Nessa época, estava na Missão de *Piray*, próxima da comunidade de *Mazavi*, local onde surgiu o segundo Homem *Tumpa*. O religioso passou muitos anos de sua vida entre os indígenas em diferentes missões pela *Cordillera Chiriguana*. Na missão de *Piray*, por exemplo, esteve por dezesseis anos. A informação que obteve, segundo consta em seu documento, recebeu de indígenas que haviam estado em *Mazavi*, assim como de alguns hispano-americanos que também se encontravam na comunidade Chiriguana. No documento deixado por Manuel Gil, encontramos informações sobre o *Tumpa de Mazavi*, suas prédicas e suas intenções anticoloniais, tornando-se fonte primordial para este estudo.

Outras duas obras, em específico, foram importantes para este trabalho, sendo elas escritas também por dois missionários franciscanos, no entanto em contextos diferentes. A

primeira foi produzida por Mingo de la Concepción, intitulada *Historia de las Misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*. A segunda obra, *Manifiesto Histórico, Geográfico, Topográfico, Apostólico y Político de lo que han trabajado, entre fieles e infieles los Misioneros de Tarija*, foi escrita pelo religioso Antonio Comajuncosa. Vale ressaltar que os dois textos foram produzidos no final do século XVIII e início do XIX. Nessas produções, os religiosos pretendiam registrar a História das Missões Franciscanas entre os indígenas Chiriguano.

Essas duas narrativas, mesmo tendo buscado relatos e documentos da época, no intuito de escrever uma História, ainda assim tornam-se, para nosso estudo, fontes primárias, já que os dois religiosos mencionados percorreram, em períodos diversos, as missões estabelecidas entre comunidades Chiriguana. As duas Histórias foram publicadas pelo *Archivo Franciscano de Tarija* na década de 1990.

Todo este material narrativo mereceu uma profunda análise crítica, pois foram produzidos em contextos de conflito aberto com os indígenas, tendo, assim, como objetivo demonstrar que os movimentos político-religiosos, impulsionados pelos *Tumpas*, adentraram povoações, destruíram igrejas e imagens de santos, saquearam estâncias de criação de gado, dentre outras ações. Deste modo, os documentos registram um contexto histórico, social e cultural de tensões entre indígenas e hispano-americanos.

Estrutura da dissertação...

No primeiro capítulo, apresentaremos uma discussão que propõe novas leituras e abordagens aos pressupostos teóricos da existência de uma busca comum pela “Terra sem Mal” entre os grupos indígenas falantes de língua guarani. Para tanto, revisitaremos estudos clássicos como os de Alfred Métraux (1973) e Hélène Clastres (1978), que propuseram leituras de diferentes movimentos indígenas pelo viés interpretativo da “Terra sem Mal”. Após a revisão desses textos clássicos, teceremos discussões propostas pelas novas interpretações surgidas na década de 1990, as quais questionam e problematizam as leituras que interpretam as migrações dos guarani falantes, a partir da premissa da busca pela “Terra sem Mal”. Entre os autores dessa nova geração, estabeleceremos diálogos com Melià (1988; 1989; 2004), Noelli (1999), Pompa (2003; 2004) e Chamorro (2008; 2010).

No segundo capítulo, exporemos um panorama geral da *Cordillera Chiriguana*, enfatizando as relações fronteiriças entre os índios Chiriguano e a sociedade hispano-americana na *Cordillera Chiriguana* durante a segunda metade do século XVIII. Com a

expansão colonial aos territórios indígenas, intensificaram-se os contatos principalmente entre três instituições coloniais: povoações hispano-americanas, fazendas e estâncias de criação de gado e missões religiosas, todas com significativa influência nos levantes Chiriguano. Assim sendo, no segundo capítulo, apresentaremos esse apanhado histórico para dar subsídios interpretativos ao terceiro capítulo.

Já no terceiro capítulo, focaremos nossas análises na documentação colonial, referente aos dois movimentos político-religiosos inflamados por Homens *Tumpas* no ano de 1778. No decorrer do texto, voltaremos ao primeiro capítulo e reiteraremos nossas críticas à utilização da explicação generalistas da busca pela “Terra sem Mal” para explicar os movimentos de Homens *Tumpas* entre os Chiriguano. Para tanto, faremos emergir da documentação ricas informações que se distanciam da tese da “Terra sem mal” proposta por Alfred Métraux e por outros autores. Nesse percurso, daremos materialidade, na escrita da história, às informações disponíveis sobre os Homens *Tumpas*, constituindo uma trilha interpretativa dos mesmos, sempre com o foco em demonstrar elementos para interpretações críticas, as quais levem em consideração, principalmente, os contextos históricos e sociais internos aos grupos indígenas, como também os externos, que surgiram a partir da presença intensa de instituições coloniais.

CAPÍTULO I

“TERRA SEM MAL”: ALGUMAS INCURSÕES TEÓRICAS SOBRE O CONCEITO

1.1. Trajetória da utilização do termo “Terra sem Mal”: Nimuendajú, Métraux, Hélène Clastres e Thierry Saignes

No presente capítulo, buscamos uma compreensão histórica da utilização do termo “Terra sem Mal” em estudos etno-históricos e antropológicos produzidos no decorrer do século XX. Constatamos que, de modo geral, esses estudos apropriaram-se da hipótese apresentada por Curt Nimuendajú, no livro *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, publicado em 1914. Nessa obra, o autor sugeriu que as migrações tupi-guarani eram provavelmente motivadas pela busca da “Terra sem Mal”. Logo, se faz necessária uma discussão que verse sobre o uso do termo de Nimuendajú, considerando que essa explicação foi empregada por diferentes pesquisadores no intuito de compreender os movimentos de migrações históricas e contemporâneas entre grupos falantes de línguas tupi-guarani, ao longo do século XX.

Foi a partir do contato com os Apapocúva-Guarani que o etnólogo Curt Nimuendajú⁵ produziu, em 1914, uma significativa obra sobre a religiosidade deste grupo. No convívio com os Apapocúva-Guarani, conseguiu adentrar o universo cosmológico indígena e registrou narrativas que explicavam suas migrações da região mato-grossense (atual Mato Grosso do Sul) e paranaense rumo ao litoral brasileiro. Em 1912, Nimuendajú encontrou-se com o grupo

⁵ O etnólogo Nimuendajú merece algumas linhas para compreendermos sua produção. Nasceu na Alemanha em 1883, e, em 1903, veio para o Brasil. Já em 1905 estava nas comunidades indígenas do Oeste de São Paulo, estando entre os grupos étnicos visitados os Apapocúva-Guarani. Ao longo dos quarenta e dois anos que viveu no Brasil, sempre esteve em contato com etnias indígenas pelo território brasileiro. Não teve formação acadêmica, e como ele mesmo dizia: “Jamais ocupei uma cátedra; tudo o que aprendi acerca de índios foi no meio deles, sôbre uma esteira” (PEREIRA, 1945, p. 11). Ao longo dos quarenta e cinco anos em que viveu no Brasil, produziu um significativo material etnográfico referente aos grupos indígenas Apapocúva-Guarani, Tukuna, Parintin, entre outros.

composto por seis pessoas que estavam em meio a uma migração em busca da “Terra sem Mal”.

Conforme relatou o etnólogo, as migrações ocorriam quando “o pajé adquiria a convicção [...] de que a destruição do mundo se daria em futuro iminente, reunia então seus discípulos, jejuava e dançava com eles para que lhe fosse revelado o caminho para o leste” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 100). Os Apapokúva-Guarani acreditavam encontrar a “Terra sem Mal”, ao leste, local onde a roça se fazia sozinha, tudo nascia imediatamente e não se morria. O grupo, encontrado por Nimuendajú, ao deparar-se com o mar, percebeu que não poderia alcançar a estimada “Terra sem Mal”. Segundo o etnólogo, no início do século XX, muitos Guarani já estavam convencidos de que não poderiam chegar à “Terra sem Mal”, como haviam conseguido seus antepassados outrora. Os indígenas descritos por Nimuendajú não duvidavam da existência deste lugar, todavia explicavam os motivos do fracasso pelo peso adquirido por seus corpos “invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 104), e por esses motivos não poderiam alcançar a *yvy marãe’y*, traduzida por Nimuendajú pela expressão “Terra sem Mal”.

O etnólogo alemão, após colher essas narrativas dos Apapokúva-Guarani, enfatizou a existência de elementos da religiosidade indígena enquanto impulsionadores das migrações dos mesmos. Dessa forma, a busca pela “Terra sem Mal” seria motivadora dos deslocamentos. Nessa perspectiva, Nimuendajú levantou no final de seu capítulo uma hipótese sobre a demanda da “Terra sem Mal” que virou escola na etnologia sul-americana sobre os grupos falantes de línguas tupi-guarani.

Sugeriu Nimuendajú que as migrações dos índios Tupinambá da costa brasileira – fenômenos frequentemente narrados na documentação colonial – poderiam ter sido motivadas por características religiosas e contesta a ideia das migrações por motivos bélicos entre indígenas e colonizadores. E assim, propôs:

tais considerações me levaram à suposição de que a mola propulsora para as migrações dos Tupi-Guarani não foi sua força de expansão bélica, mas de que o motivo tinha sido outro, provavelmente religioso; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus planos (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 108).

O pesquisador utilizou narrativas e explicações cosmológicas dos Apapokúva-Guarani para supor que a dispersão dos grupos pertencentes a línguas tupi-guarani também estaria ligada à procura da “Terra sem Mal”. Com isso, o autor sugere um *continuum* entre os

Guarani históricos e os Guarani contemporâneos. O etnólogo alemão possibilitou com essas interpretações que outros desenvolvessem uma teoria geral para as migrações dos tupi-guarani em diferentes temporalidades e espaços (MELIÀ & TEMPLE, 2004).

A obra de Curt Nimuendajú foi muito aceita pela etnologia da primeira metade do século XX, tendo em vista que foi o primeiro etnólogo a registrar narrativas cosmológicas referentes a grupos falantes de línguas tupi-guarani com tanta presteza de detalhes. Essa obra influenciou pesquisadores que dedicaram estudos no campo da etnologia sul-americana.

Alfred Métraux,⁶ no livro *a Religião dos Tupinambá*, publicado em 1928, deu continuidade às propostas de Nimuendajú. Este etnólogo sistematizou as informações que havia naquele momento sobre a vida religiosa dos povos falantes de línguas tupi na costa do Brasil. Nesse trabalho, Métraux objetivou as comparações possíveis entre diferentes sociedades falantes do guarani, preocupando-se em encontrar critério para julgar se uma crença ou um rito pertencia a uma possível cultura comum da religião desses grupos. O autor, com base na documentação colonial referente aos Tupinambá, reconstituiu suas migrações preenchendo as lacunas encontradas nas fontes primárias com explicações provenientes dos estudos de Nimuendajú. Procurou explicar fenômenos de migrações entre os Tupinambá históricos, utilizando-se das narrativas advindas dos Guarani modernos, supondo a existência de uma identidade comum entre as duas sociedades (POMPA, 2003).

Esse pesquisador compartilhou das tendências difusionistas presentes nas pesquisas do início do século XX. A aproximação com o difusionismo explica seu interesse em construir explicações globais sobre os grupos que estudou, considerando que a pretensão dos difusionistas era encontrar, a partir do estudo de vestígios da cultura material de um grupo indígena, o caminho para a compreensão das suas migrações e dos contatos ocorridos no decorrer das dispersões.

Para Alfred Métraux, os mitos e as tradições recolhidas por Nimuendajú serviriam de apoio para as interpretações sobre a documentação produzida por viajantes e missionários durante o século XVI e XVII. Assim, acredita em uma crença cosmológica comum entre os falantes da família linguística tupi-guarani, de modo que explicou os movimentos migratórios

⁶ Alfred Métraux teve duas grandes influências teóricas que nos ajudam a compreender as suas propostas em sua produção acadêmica. Estudou com o etnólogo Nordenskiöld entre 1925 e 1927, e foi ele quem o orientou na tese intitulada *“La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani”*, trabalho dedicado ao estudo dos artefatos materiais dos indígenas falantes do guarani. A outra influência na sua formação adveio do francês Marcel Mauss que foi seu orientador na tese *“La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani”*, pesquisa que dedicou sobre a religiosidade dos grupos tupi-guarani, buscando encontrar entre as diferentes parciaisidades desse grupo similitudes que contribuiriam para suas ideias difusionistas. Os dois trabalhos foram publicados em Paris, no ano de 1928.

entre os Tupinambá, como também entre os Chiriguano durante o período colonial, por meio da crença na busca pela “Terra sem Mal”.

As migrações indígenas, segundo Métraux, eram ocasionadas mediante movimentos messiânicos impulsionados por grandes xamãs. No livro “*Religião e magia dos indígenas da América do Sul*,” publicado em 1973, o autor tratou de diferentes movimentos de caráter messiânico ocorridos entre populações indígenas no continente americano. Para ele, os movimentos messiânicos ocorriam como resposta “la expresión de la desesperación, más o menos consciente, que se apodera de las sociedades arcaicas que se sienten amenazadas en sus tradiciones más queridas y en su existencia misma” (MÉTRAUX, 1973, p. 4). Essa definição, conforme Métraux, serviu para explicar os movimentos messiânicos ocorridos entre os índios *Pele Vermelha* nos Estados Unidos, conhecidos como Ghost-dance (Dança dos fantasmas), assim como com outros grupos dispersos pela América. No entanto, essa definição, de acordo com o autor, possuía pouca expressividade para caracterizar o messianismo encontrado entre os tupi-guarani.

Na proposta interpretativa de Métraux, as migrações dos guarani falantes possuíam um caráter puramente indígena no que refere-se aos motivos para os deslocamentos ocorridos ao longo da história desses grupos. De acordo com o autor,

Se atribuyen mitos tribales y, al menos en apariencia, no deben nada a la cultura europea. La colonización no influye en ellos más que en la medida en que, por los sufrimientos que inflige a los indios, exacerba su deseo de evadirse hacia un mundo ‘de reposo eterno e inmortalidad’ (MÉTRAUX, 1973, p. 5).

Assim, os movimentos entre grupos falantes do guarani não tinham qualquer dependência com a sociedade colonial, diferente dos movimentos surgidos entre os *Pele Vermelha* nos Estados Unidos que teriam surgido a partir de uma situação conflituosa com o sistema colonial.

Fundamentado na perspectiva de movimentos messiânicos puramente indígenas, que nada deviam à sociedade colonial, Alfred Métraux debruçou-se sobre os movimentos político-religiosos ocorridos entre grupos de índios Chiriguano. A análise deste autor reduziu-se a explicações que colocaram a motivação para as revoltas e migrações na crença cosmológica da busca pela “Terra sem Mal”. Todavia, como veremos no terceiro capítulo, essa análise não parte das informações provenientes da documentação colonial do período, mas sim de teorias generalistas que fizeram escola na etnologia sul-americana. De um modo geral, Métraux estabeleceu explicações generalistas e classificatórias partindo do pressuposto de que todos os

indígenas, pertencentes aos grupos falantes de línguas tupi-guarani, possuíam um núcleo cultural comum e, conseqüentemente, crenças religiosas na “Terra sem Mal” (POMPA, 2003).

Alfred Métraux foi influenciado pela obra de Nimuendajú, mas também influenciou muitos pesquisadores do seu tempo, entre eles podemos citar Pierre Clastres e Hélène Clastres. O casal Clastres, na década de 1970, desenvolveu pesquisas sobre o poder nas sociedades indígenas, interpretando-as a partir de um distinto olhar que traria contribuição para a antropologia política da época. A tese central na obra de Pierre Clastres recai sobre a proposta de que as sociedades nativas não eram sociedades *sem* Estado, como propunham algumas interpretações etnocêntricas da época que ressaltavam as ausências nessas sociedades, ex: ausência de escrita, ausência de Estado, ausência de História (CLASTRES, [1974], 2003). Para este autor, as sociedades nativas eram *contra* o Estado, o que significa afirmar que não permitiam o surgimento de um poder centralizado que desencadearia hierarquias no interior dos grupos. Propõe Pierre Clastres que os Tupi-Guarani, quando entraram em contato com os colonizadores, estavam passando pelo processo inverso da Sociedade *contra* o Estado, pois, segundo este autor, o poder político com tendências centralizadoras afluía no interior destes grupos.

Conforme ainda Pierre Clastres, o poder político nessas sociedades surge quando chefes que possuíam prestígio social no interior das comunidades começam a almejar um prestígio individual, tendo em vista que, para o autor, o prestígio social nunca foi sinônimo de poder individual nas sociedades indígenas. Frente à ameaça de um poder político na figura dos chefes, surgem os *Karai*. Estes eram grandes profetas que “proclamavam mal ao mundo em que os homens viviam, e porque eles revelavam a infelicidade, o mal, nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava, num prazo mais ou menos longo, a sociedade tupi-guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado” (CLASTRES, [1974], 2003, p. 231). Dessa forma, segundo Clastres, os *Karai* (profetas), inseridos em um conjunto de observações das negativas experiências da sociedade em que viviam, inflamavam os membros das comunidades a migrarem em busca da “Terra sem Mal”, lugar possível do desenvolvimento de uma sociedade da felicidade divina (CLASTRES, [1974], 2003).

Hélène Clastres⁷ em seu livro “*Terra sem Mal*”, publicado em 1978, concorda com as propostas de Pierre Clastres (1974) no que toca à ideia da sociedade *contra* o Estado. Nessa obra, dedicou-se ao estudo das migrações tupi-guarani e destacou o caráter religioso desses

⁷ Vale ressaltar que muitos pesquisadores ainda hoje utilizam as explicações de Hélène Clastres em seus trabalhos. Dessa forma, a “Terra sem Mal” aparece como uma característica cosmológica associada aos falantes de línguas tupi-guarani. Podemos citar Eduardo Viveiros de Castro e Maria Inês Ladeira, no grupo de pesquisadores que ainda utilizam esse termo.

deslocamentos, os quais tinham em seu núcleo central a busca da “Terra sem Mal”. Dialogando com os estudos de Pierre Clastres, a autora enfatizou que o surgimento dos profetas motivadores das migrações ao encontro da “Terra sem Mal” surgiu a partir da necessária luta contra a centralização do poder na figura dos chefes.

A autora dialoga com Alfred Métraux para concordar que os movimentos messiânicos entre os tupi-guarani eram de caráter puramente indígena, pois “todo o pensamento e a prática religiosa dos índios gravitavam em torno da Terra sem Mal” (CLASTRES, 2007 [1978], p. 65). As propostas de Hélène Clastres foram criticadas por alguns pesquisadores, entre eles Cristina Pompa (2003) e Francisco Noelli (1999). Consideram esses pesquisadores que a referida autora desconsiderou, em suas análises, os contatos sucedidos entre os indígenas e a sociedade colonial.

A ideia da “Terra sem Mal” foi apropriada e utilizada no decorrer do século XX por inúmeros pesquisadores, com o intuito de explicar as migrações de falantes de línguas tupi-guarani. Logo, o que foi uma proposta interpretativa de Nimuendajú, em 1914, ganhou expressividade nas pesquisas acadêmicas, e tornou-se fonte de explicação para diferentes parcialidades de grupos falantes de línguas tupi-guarani. No entanto, os contextos históricos e espaciais foram pouco levados em considerações. Nesse contexto, essa interpretação foi utilizada para explicar os deslocamentos Guarani que cruzaram o Chaco boliviano e constituíram um grupo que ficou historicamente conhecido como Chiriguano. No próximo tópico, analisaremos como o pressuposto da busca pela “Terra sem Mal” foi empregado por alguns pesquisadores para explicar as migrações entre os Chiriguano/Guarani.

1.2. Migrações de grupos falantes do tupi-guarani às terras da Bolívia: uma mobilidade Tupi-Guarani em busca da “Terra sem Mal”?

Diversos estudos etno-históricos indicam que o grupo indígena Chiriguano constituiu-se a partir de inúmeras migrações que partiram do Brasil e do Paraguai, feitas por parcialidades Guarani, rumo ao *pie de monte andino*, atual Bolívia. Muitos pesquisadores produziram estudos que buscavam a compreensão dos motivos que culminaram nesses deslocamentos, como também o período em que eles ocorreram.

A incursão pela produção bibliográfica que se dedicou ao estudo das migrações históricas é importante para entendermos as interpretações de alguns pesquisadores que propuseram a busca pela “Terra sem Mal” como um elemento importante dessas migrações. O intuito desta discussão é, ao final, compreendermos algumas explicações da “Terra sem Mal”

e como os elementos teórico-conceituais foram manejados para explicar os movimentos político-religiosos de Homens *Tumpas*, ocorridos em 1778, entre os Chiriguano da *Cordillera*, tema central desta pesquisa.

Vários elementos que desencadearam as migrações dos grupos guarani rumo ao *pie de monte andino* precisam ser problematizados para evitarmos o enquadramento de fenômenos humanos em explicações fechadas. Com isso, problematizamos que não ocorreu exclusivamente uma motivação para a mobilidade guarani, mas sim visamos a elucidar a ocorrência de diferentes razões ao longo dos processos de mobilidade do grupo. Estudos, tais como os Nordenskiöld e Alfred Métraux, nas primeiras décadas do século XX, tornaram-se de grande importância para explicar esses fenômenos.

Para Nordenskiöld, as migrações realizadas pelos indígenas falantes de línguas tupi-guarani do alto Paraguai para a região ao pé da Cordilheira andina foram motivadas pelas riquezas do império Inca. Todavia, também sugere a influência da presença dos europeus nestas migrações (COMBÈS, 2006). Destaca ainda a expedição impulsionada pelo português Aleixo Garcia, que rumou do litoral de Santa Catarina passando pelo Paraguai, juntamente com uma grande porção de índios Guarani, por volta de 1530. Essa expedição buscava encontrar as terras ricas existentes ao oeste. Nordenskiöld não explica as migrações pelo viés da busca pela “Terra sem Mal”, o que é defendido por Alfred Métraux mediante sua analogia com a obra de Nimuendajú, e, logo depois com a de Hélène Clastres.

Métraux concorda com a interpretação de Nordenskiöld em relação à busca pelas riquezas presentes no império inca. Contudo, sugere a possibilidade das razões para as migrações serem por questões místicas relacionadas à cosmologia dos grupos falantes de línguas tupi-guarani:

En todos los tiempos, los tupí-guaraní han realizado largas migraciones para encontrar la ‘tierra sin mal’. ¿Quién sabe si el éxodo de los chiriguano y guarayu hacia el Perú no fue una de las múltiples tentativas para penetrar en la tierra del dios civilizador, ‘la tierra donde no se muere’? (MÉTRAUX, 1929: 924, n. 18; ver también 1930: 304-308 *apud* COMBÈS, 2006, p. 10).

Como podemos observar no trecho de Métraux, o autor propõe um “*quem sabe*” para explicar as migrações Chiriguana pelo viés cosmológico. Esse pesquisador teve suas propostas seguidas por Hélène Clastres que considerou que “talvez as migrações que haviam conduzido os chiriguanos aos pés dos Andes já estivessem, pelo menos em parte, ligadas a procura da Terra sem Mal; sugere-o o nome, *Candire*, que deram ao Império Inca” (CLASTRES, 2007 [1978], p. 39). No trecho de Hélène Clastres, um elemento novo de

explicação para as migrações é posto: o *Candire*. Esse termo merece algumas linhas explicativas, já que visamos trilhar, neste primeiro capítulo, os caminhos percorridos pela ideia de “Terra sem Mal” para explicar fenômenos entre os grupos Chiriguano.

O termo *Candire/Kandire* foi/é utilizado por inúmeros antropólogos como um correspondente para a crença cosmológica da “Terra sem Mal” entre os Chiriguano. Catherine Julien (2007) e Isabelle Combès (2006) publicaram artigos em que propuseram discussões sobre a temática do *Candire* e problematizaram os caminhos pelos quais passaram a utilizar este termo, até ser associado às migrações místicas em busca da “Terra sem Mal”.

Segundo Combès, o termo *Kandire* é encontrado com três diferentes significados ao longo da documentação do século XVI. O primeiro sentido dado ao termo foi “la gente llamada ‘los candires’, de su jefe ‘el Candire’ y, si de lugar se trata, sólo aluden a ‘la tierra de los candires’” (COMBÈS, 2006, p. 5). Para esse primeiro sentido, segundo Julien (2007) e Combès, “podemos identificar, sin riesgo de equivocarnos, los candires con los incas” (COMBÈS, 2006, p. 7), tendo em vista que a documentação do século XVI descreve os *Kandire* como um povo que possuía riquezas, “un pueblo que vive muy lejos ‘tierra adentro’ hacia el oeste; algunos los llaman ‘los verdaderos que sacan el metal’, los ‘señores del metal’” (COMBÈS, 2006, p. 6).

O segundo significado do termo recai sobre a existência de uma terra chamada Candire. Esse lugar era procurado pelos espanhóis como referência ao “*El Dorado*”, local repleto de ouro, com abundâncias de riquezas em metais. O terceiro sentido presente na documentação diz respeito a “ni a un pueblo, ni a su jefe, ni a una tierra: se trata de un dios, conocido por los chiriguanés itatines del norte y noreste de la primera Santa Cruz de la Sierra” (COMBÈS, 2006, p. 5). Como podemos verificar, nos três significados associados ao termo *Kandire*, na documentação do século XVI, nenhum se encontra em aproximação com o sentido construído ao longo do século XX da “Terra sem Mal”.

Entretanto, a questão que se torna pertinente e foi levantada pelas duas pesquisadoras é compreender por que *Candire*, que foi utilizado na documentação colonial para se referir a um povo, uma terra e um Deus, foi associado à “Terra sem Mal” e quem teria feito essas associações. Isabelle Combès é enfática ao afirmar que essa aproximação entre *Kandire* e a crença cosmológica das migrações em busca de uma “Terra sem Mal” foi muito mais uma construção interpretativa de alguns pesquisadores, do que uma realidade histórica existente na cosmologia Chiriguana.

Nordenskiöld, como vimos, propôs uma interpretação segundo a qual as migrações indígenas eram motivadas pela busca de encontrar riquezas em metais. Segundo Catherine

Julien (2007), Nordenskiöld foi o primeiro pesquisador a associar *Kandire* ao Império Inca. Alfred Métraux concorda com ele, porém sugere a possibilidade das migrações serem impulsionadas pela crença cosmológica na “Terra sem Mal”. Essa explicação, como analisamos acima, foi apropriada de outras parcialidades de grupos falantes de línguas tupi-guarani, que pouca relação efetiva tinham com a cosmologia Chiriguana.

Dando continuidade às propostas de Métraux, a pesquisadora Héléne Clastres foi mais além e propôs, como exposto, uma interpretação da busca pelo *Candire*, enquanto correspondente da busca pela “Terra sem Mal”. Conforme Isabelle Combès, Héléne Clastres apropriou-se de explicações provindas de pesquisas realizadas por Leon Cadogan entre os *Mbya* contemporâneos do Paraguai, que possuem na sua cosmologia a expressão *oñemokandire*, traduzida pelo autor, como os “ossos que se mantêm frescos”. Essa expressão faz parte dos cantos *Mbya*, significante dos trânsitos à imortalidade sem a prova da morte, os caminhos de alcançar o céu a partir de processos purificadores através de exercícios espirituais. Héléne Clastres associou essas explicações provindas dos *Mbya* do Paraguai em que agregou um possível paralelo entre *oñemokandire* com a “Terra sem Mal”.

Notamos, assim, como foram estabelecidas as relações entre *Kandire*, que, para a região da *Cordillera* Chiriguana, significava os membros do império Inca, em uma expressão mística próxima à ideia de “Terra sem Mal”. Para Isabelle Combès,

A pesar del ‘es posible’ de Métraux y del ‘tal vez’ o ‘en parte’ de Clastres, lo que fue hipótesis en Nimuendaju, y luego sugerencia algo más contundente entre sus sucesores, se volvió afirmación en la literatura posterior. Ya lo vimos, para los antropólogos contemporáneos que trabajan entre los chiriguano, *Kandire*, es decir la ‘tierra sin mal’, fue su meta al llegar al pie de monte andino (COMBÈS, 2006, p. 11).

Podemos destacar como base nas palavras de Isabelle Combès, que houve uma construção entre historiadores e antropólogos que associaram aos Chiriguano alguns pressupostos cosmológicos de outras parcialidades de grupos falantes do guarani, para explicar fenômenos específicos constituídos a partir de dinâmicas peculiares existentes no interior de cada grupo.

O pesquisador Thierry Saignes, influenciado pelas interpretações do casal Clastres, também compartilhou da ideia da “Terra sem Mal” associada ao *Kandire*, como podemos ver abaixo:

Los chiriguano añaden a su familiaridad con lo invisible otra inquietud propia del conjunto tupí-guaraní: el miedo a la destrucción del mundo y la búsqueda de la ‘tierra sin mal’. Sólo unos seres excepcionales u ‘hombres-

dioses' (llamados *karai* y luego *tumpa*) podían llevarlos a Kandire, tierra de inmortalidad y abundancia eterna. Pretensión inaudita la de superar las limitaciones de la existencia humana y social: volverse como dioses. La tierra prometida se proyectaba hacia el oeste sin confundirse con 'El Dorado' o Paytiti (como sí lo hacían los españoles), el imperio inca (como lo hacen los historiadores) o una 'tierra virgen' para cultivar (como lo hace B. Melià). Aun si se mezclan varios factores (como la atracción del metal andino o mojeño [...]) no podemos reducir esta búsqueda ansiosa de orden mítico a una mera codicia de orden materialista (SAIGNES, 2007, p. 35).

Saignes (2007) apresenta a possibilidade da continuação da cosmologia dos Guarani do Paraguai presente entre os Chiriguano da *Cordillera*, que, embora distantes, possuíam um *continuum* cultural. No entanto, como veremos a seguir, explicar fenômenos ocorridos entre os Chiriguano com propostas interpretativas oriundas dos Guarani do Paraguai, pode ser arriscado, pois ocorre com as parcialidades indígenas fenômenos e processos históricos muito específicos, decorrentes dos contextos sociais, políticos em que os grupos encontravam-se.

Thierry Saignes realizou inúmeras pesquisas sobre os Chiriguano. Dedicou estudos sobre temáticas que perpassam a mestiçagem, a fronteira colonial e as guerras ocorridas no interior deste grupo. Saignes procura demonstrar que os Chiriguano eram o modelo pleno de uma sociedade contra o Estado, nos termos da antropologia política dos Clastres. O autor levanta a hipótese de que alguns grupos Chiriguano aliavam-se aos hispano-americanos para fortalecerem-se contra outros grupos inimigos da mesma etnia.

Para este autor, os Chiriguano eram o exemplo de uma sociedade que possuía um poder político centralizado na figura dos chefes, que, naquele momento, aliava-se aos vizinhos hispano-americanos. Entretanto, sendo uma sociedade que lutava contra o poder político, segundo a interpretação de Pierre Clastres e apropriada por Saignes, emergem do interior destes os grupos Homens *Tumpas* (profetas), os quais mobilizavam os índios a lutarem contra o poder destes chefes (SAIGNES, 1985; 2007).

Saignes, fundamentado nas teorias dos Clastres, propõe em sua interpretação dos movimentos de Homens *Tumpas* que o surgimento dos *Tumpas* teria ocorrido no seguinte contexto:

los líderes tradicionales tienden a acomodarse con la vecindad colonial (con los provechos de la colaboración) y se muestran incapaces de poner fin a sus rencillas divisorias. Los tumpas, en tal caso, tienen que imponer la unidad supragrupal en base al terror profético (amenaza de la destrucción del mundo y de sus oponentes) y radicalizan la lucha contra el enemigo blanco (SAIGNES, 1985, p. 121).

O autor considera que os *Tumpas* eram movimentos contra a existência e emergência de um poder centralizado na figura dos chefes. Os *Tumpas* (profetas) teriam surgido na saga de criar uma unidade grupal, de combate ao poder centralizador dos chefes, no interior dos grupos. Segundo a leitura de Saignes, os *Tumpas* (profetas) mobilizavam seus patrícios para a realização de migrações em busca da “Terra sem Mal”.

As perspectivas de Thierry Saignes, no que toca às análises dos movimentos de Homens *Tumpas*, precisam ser ponderadas e colocadas em seu tempo. Isso porque o estudo da documentação colonial não permite inferir que esses movimentos indígenas eram contra o Estado (poder dos chefes), mas sim que se tratavam de movimentos político-religiosos de resistência ao sistema colonial. Esses movimentos se fundamentavam em uma mediação cultural em que elementos tradicionais indígenas se juntavam aos elementos cristãos em uma luta constante contra os agentes coloniais, surgida a partir dos fatos que estavam ocorrendo internamente, como também externamente.

Em suma, após percorrermos as discussões acerca das migrações dos Guarani às terras da Bolívia, percebemos a complexidade envolvida nesses deslocamentos. Não possuímos subsídios documentais para inferirmos que essas migrações ocorreram em busca da Terra sem Mal, como fizeram alguns estudiosos. Nesse conjunto de apropriações da ideia sugerida por Nimuendajú, no livro *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, ainda podemos destacar a inconsistência em aplicar aos movimentos político-religiosos ocorridos entre os Chiriguano à premissa de serem motivados pela busca da “Terra sem Mal”.

1.3. Novas abordagens sobre o uso do termo “Terra sem Mal” para os falantes de línguas tupi-guarani

Objetivamos, ao longo deste capítulo, apresentar algumas utilizações do conceito de “Terra sem Mal” empregado em trabalhos acadêmicos no decorrer do século XX, as quais explicaram os movimentos de migrações ocorridos entre grupos falantes de línguas tupi-guarani. Neste tópico, discutiremos algumas pesquisas que propõem problematizações e releituras das interpretações que explicam as migrações dos guarani falantes a partir do viés cosmológico da “Terra sem Mal”. Essas pesquisas, iniciadas nas décadas de 1980 e 1990, propõem uma revisão das fontes coloniais a fim de contextualizar cada fenômeno em suas estruturas históricas, sociais e políticas, evitando explicações generalistas, marca muito

presente nas pesquisas anteriores que se basearam nos estudos de Nimuendajú e Métraux, como vimos anteriormente.

Entre os pesquisadores que propõem novas abordagens à temática da “Terra sem Mal,” podemos destacar Bartomeu Melià (1988; 1989; 2004), Francisco Noelli (1999), Cristina Pompa (2003), Graciela Chamorro (2008; 2010). Cada um à sua maneira, apresentaram novas leituras e abordagens para os fenômenos dinâmicos das migrações ocorridas entre os grupos falantes de línguas tupi-guarani os quais, ao longo do século XX, foram reduzidos às análises explicativas da crença cosmológica da existência de uma “Terra sem Mal”. As críticas desses pesquisadores recaíram sobre as generalizações nos estudos sobre a religiosidade tupi-guarani. Essas se basearam em narrativas recolhidas por Nimuendajú entre os Guarani do início do século XX, para explicar diferentes fenômenos ocorridos no período colonial em diversas parciaisidades de grupos falantes de línguas tupi-guarani, quando foi criado um mito acadêmico sobre a ideia de busca pela “Terra sem Mal”.

Bartomeu Melià foi o primeiro pesquisador a rever o paradigma da “Terra sem Mal”. O autor fez uma leitura inovadora, propondo que os Guarani buscavam, em suas migrações, terras boas para a efetivação de uma economia de subsistência, como também para a permanência das práticas simbólicas/cosmológicas que estão intrinsecamente ligadas à vivência em uma terra sem males. Melià indagou a importância dada à ideia da “Terra sem Mal” pela antropologia. Para ele, “la Tierra-sin-Mal es una condición relativa y un elemento importante. Nada más, pero también nada menos” (MELIÀ, 2004, p. 32). Com isso, deixou claro que a existência de uma preocupação por parte dos grupos pertencentes às línguas tupi-guarani, de viver em uma terra sem males, existe e está posta no cotidiano desses grupos indígenas. No entanto, não se pode tomar essa crença como pretexto para explicar inúmeras migrações coloniais e contemporâneas em diferentes grupos e contextos históricos.

O pesquisador Francisco Noelli, em artigo de 1999, também chamou atenção para a construção histórica da ideia generalizada da busca pela “Terra sem Mal” entre os falantes de línguas tupi-guarani. Para ele, essa construção começou com Nimuendajú, seguida de Métraux e, então foi propagada por outros pesquisadores que tiveram seus estudos baseados nos dois primeiros estudiosos. Noelli é enfático ao considerar a “Terra sem Mal” como um mito acadêmico, que se tornou “verdade” com o passar dos anos, tendo em vista que “a notoriedade que alcançou é tanta, que ficou comum fazer referência a ela como um fato consumado, não havendo quase nenhum questionamento” (NOELLI, 1999, p. 123).

No grupo de pesquisadores que questionaram a ideia da busca pela “Terra sem Mal,” encontramos também a pesquisadora Cristina Pompa (2003). A autora concorda com as

críticas à constituição de verdades acadêmicas, pois, para ela, muitas informações ainda precisam ser melhor encontradas na documentação colonial. Em sua análise, as propostas interpretativas de Métraux e Nimuendajú tornaram-se “dados objetivos para autores posteriores, os quais não procuraram mais as fontes originais limitando-se a citar o etnólogo suíço [Métraux] no que diz respeito a um ponto fundamental” (POMPA, 2003, p. 100). A crítica de Cristina Pompa recai sobre um ponto importante que se refere à proposta, já debatida no início deste capítulo, da existência de um sistema cultural comum que explicaria as migrações e os movimentos messiânicos entre os guarani falantes, como sendo um “núcleo irreduzível do ‘ser’ cultural tupi-guarani” (POMPA, 2003, p. 100).

Podemos constatar que as pesquisas clássicas foram construídas a partir de teorias generalistas. Pompa enfatiza que muitos desses trabalhos encontraram na documentação colonial apenas respostas para uma “tese pré-construída” (POMPA, 2003, p. 121). Assim sendo, propõe releituras das fontes clássicas da etnologia sul-americana, apresentando uma análise crítica que perpassa as abordagens feitas por Alfred Métraux e Hélène Clastres. Cristina Pompa não nega o valor acadêmico das contribuições desses trabalhos para o estudo das populações indígenas. Todavia, reitera a necessária preocupação que contenha nos pressupostos das pesquisas acadêmicas as complexidades e dinâmicas específicas encontradas nos movimentos, em diferentes contextos e temporalidades. Nesse sentido, a autora deixa claro que “as migrações tupinambá do século XVI não são as rebeliões dos Guarani das haciendas do século XVII; Oberá não é Viarazu, nem Guiravera, apesar de serem todos «grandes pajés» ou karaís, ou caraíbas; as migrações apapocuva não são a Santidade de Jaguaripe” (POMPA, 2004, p. 173-174).

Segundo Pompa, os movimentos indígenas precisam ser problematizados, e essa tarefa precisa ser iniciada pela retomada e releitura da documentação colonial. Para tal iniciativa, é necessário:

[...] remeter cada elemento cultural a seu contexto histórico específico, e relacioná-lo com outros elementos pertinentes. Por isso, torna-se indispensável a releitura das fontes, para desvendar as dinâmicas culturais, as escolhas funcionais, as estratégias individuais e coletivas produzidas nas diferentes situações (POMPA, 2004, p. 173-174).

Partimos das propostas apresentadas por Cristina Pompa, para analisarmos os movimentos político-religiosos entre os Chiriguano. Para isso, tomaremos como princípio de análise os diferentes contextos históricos, narrativos, culturais que possibilitaram aos indígenas criarem maneiras de resistir e de re-existir em um território de encontros e

desencontros entre índios, hispano-americanos, mestiços e religiosos. Retomar a documentação torna-se fundamental, considerando os novos olhares que abarcaremos para as fontes, pois estes estão intrinsecamente relacionados às perguntas feitas pelos pesquisadores. Assim, cambiam as perguntas e, conseqüentemente, os resultados da pesquisa histórica.

Graciela Chamorro no artigo “Imagens espaciais utópicas: Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani,” de 2010, fez uma análise pelas perspectivas indígenas de uma terra de bem viver. Para isso, realizou uma crítica às explicações que sempre pontuavam a existência da busca pela “Terra sem Mal” entre os grupos guarani falantes. Para a autora, o que houve foi uma interpretação limitada, sem historicidade, que não dedicou interpretações específicas que girassem em torno dos impulsos e motivos que levaram determinados grupos a almejam uma terra sem males, um lugar melhor para se viver, onde poderiam manter o modo de ser indígena.

Chamorro apresenta o modo como alguns grupos falantes de línguas tupi-guarani interpretam a *yvy marãe’y*. O destaque da abordagem da autora está na perspectiva histórica, social e antropológica para pensar os elementos da cosmologia da vida indígena e das suas migrações. Referindo-se às críticas das antigas abordagens feitas por pesquisadores clássicos, Chamorro considera que:

As críticas são pertinentes por mostrar como uma idéia pode se tornar dominante na academia e determinar o foco de uma pesquisa; também por mostrar que o discurso que rege parte dos estudos guaranícos com ênfase na busca da ‘terra sem mal’ não se ocupa com a explicitação dos males que empurram os povos indígenas a essa busca. Nesses estudos aplica-se, muitas vezes, a outros povos indígenas contemporâneos de fala guarani ou a povos tupi de outros lugares e outras épocas, o que Nimuendajú escrevera sobre o povo apokúva e sobre a “meia dúzia de índios paraguaios”, sem levar em conta os processos histórico-sociais que tornam essas etnias diferentes e semelhantes entre si (CHAMORRO, 2010, p. 100).

Em suma, os pesquisadores, que propõem uma releitura do pressuposto da busca pela “Terra sem Mal” entre os guarani falantes, concordam acerca da necessidade de construção de análises teóricas que partam de abordagens específicas dos grupos da qual se estuda. Os autores discorrem ainda sobre abordagens que tragam às pesquisas perspectivas e contextos pormenorizados, em que se evitam as generalizações feitas por pesquisadores imbuídos de teorias que buscavam uma unidade cultural entre os falantes do guarani, enquadrando os fenômenos humanos em explicações macros.

1.4. Utilização política do termo “Terra sem Males” pelos movimentos indígenas na Bolívia

Como já explicado na introdução, o objetivo deste trabalho é analisar os movimentos político-religiosos que mobilizaram algumas comunidades Chiriguano no ano de 1778. Realizamos até o presente momento uma discussão teórica sobre o uso da ideia da “Terra sem Mal” para explicar os fenômenos das migrações dos guarani falantes, como também dos movimentos político-religiosos entre os Chiriguano. Como já vimos, a “Terra sem Mal” foi uma construção histórica e antropológica desenvolvida ao longo do século XX a partir das pesquisas de Nimuendajú e Métraux.

Os índios Chiriguano, pertencendo à família linguística guarani, também, foram associados à pré-dica de uma busca pela “Terra sem Mal”. Entretanto, com base na documentação colonial, não se pode afirmar a existência entre os Chiriguano de uma crença cosmológica na “Terra sem Mal”. Historicamente essa noção não faz parte da cosmologia dos Chiriguano, no entanto, nas últimas décadas, tem ocorrido uma apropriação política pelo movimento indígena dos Guarani na Bolívia da ideia da “Terra sem Mal”. Segundo Isabelle Combès, o termo “Terra sem Mal” foi emprestado da antropologia dos Guarani do Brasil e do Paraguai, e apropriado como um símbolo de luta dos movimentos indígenas da Bolívia principalmente da *Asamblea del Pueblo Guarani* (APG).

Durante as comemorações dos cem anos da batalha de *Kuruyuki*, em 1992, foi possível ler cartazes que mencionavam a existência de uma busca pela “Terra sem Mal”. As palavras evocadas eram “muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra sin Mal” (COMBÈS, 2005, p. 46). Para Isabelle Combès (2005, p. 47), a noção da “Terra sem Mal” antes de 1992 era uma manifestação ignorada na *Cordillera Chiriguana*. A representação da batalha de *Kuruyuki* transformou-se em um “mito” para legitimar a união das diferentes capitânicas Guarani/Chiriguana/Isosenhas. Nesse conjunto de apropriações, encontraram na ideia da “Terra sem Mal” elementos para fortalecer a luta.

Para os grupos contemporâneos, a noção da “Terra sem Mal” transformou-se em “uno de los principales puntos de referencia, uno de los ‘marcadores’ esenciales de la ‘identidad chiriguana’, o mejor dicho de la ‘identidad guaraní’” (COMBÈS, 2005, p. 48). E assim, continua-se a apropriar-se de termos e crenças que fazem parte de uma pequena parcela de índios falantes do Guarani, os *Apopokuva*, para explicar e legitimar lutas em distintos lugares, em diferentes contextos históricos. Encontramos, assim, inúmeras apropriações e

desdobramentos, a partir da obra de Nimuendajú no início do século XX para a utilização da ideia da “Terra sem Mal”.

A utilização da etno-história procura uma ampliação das metodologias e expressões teóricas para darmos conta das problemáticas referentes aos movimentos de Homens *Tumpas*, surgidos na *Cordillera* Chiriguana, na segunda metade do século XVIII, analisados por alguns pesquisadores sob teorias generalistas. No repensar dessas pesquisas e na apropriação das metodologias da etno-história, sabemos que esta proporciona uma “porção de liberdade metodológica que propicia ao pesquisador partir de um problema que se quer analisar e é o problema que determina as fontes e o método que se quer utilizar e não o inverso” (CAVALCANTE, 2011, p. 361).

Com isso, construímos, atualmente, no campo da História Indígena aportes teóricos e metodológicos que nos ajudam a repensar trabalhos que se consolidaram e que tiveram papel importante para a construção da Antropologia e da História, mas que hoje precisam ser revisitados e ponderados a partir da documentação colonial para que a pesquisa acadêmica continue em sua construção. Com essas premissas, daremos continuidade aos próximos capítulos da presente dissertação, que terá como foco a aproximação com os fatos ocorridos nas comunidades Chiriguana, onde surgiram os Homens *Tumpas* em 1778. Nesse percurso, uma análise fundamentada nos aspectos históricos, narrativos e culturais desses fenômenos faz-se necessária para distanciar-se, assim, de abordagens generalistas a fim de trazer à tona as especificidades desses movimentos.

Em suma, procuramos, ao longo deste primeiro capítulo, realizar uma discussão sobre o percurso semântico do conceito da “Terra sem Mal” no decorrer do século XX. Para tanto, procuramos a compreensão das pesquisas realizadas por Nimuendajú, nas primeiras décadas do século XX, e as propostas interpretativas sugeridas por este autor acerca das migrações Tupinambá. Na sequência das análises, revisitamos as pesquisas de Alfred Métraux, que afirmou em seus estudos o que nas pesquisas de Nimuendajú eram apenas sugestões. Os estudos de Métraux influenciaram o casal Clastres, o qual teve papel fundamental na difusão das ideias da “Terra sem Mal”. E nesse conjunto de influências, Thierry Saignes aproximou-se das interpretações teóricas dos Clastres para interpretar fenômenos ocorridos no interior das comunidades Chiriguana.

Investigamos também as discussões das novas pesquisas historiográficas e antropológicas que propõem uma revisão das pesquisas realizadas sobre a temática das migrações indígenas e dos movimentos político-religiosos. Essas abordagens destacam a importância da retomada da documentação colonial no intuito de alocar cada fenômeno no

contexto histórico, social e político da época em que se desenvolveu. Por último, no capítulo, apresentamos uma discussão sobre a utilização política que vem sendo feita sobre a noção de “Terra sem Mal” pelo movimento indígena na Bolívia principalmente a *Asamblea del Pueblo Guarani* (APG)

CAPÍTULO II

OS CHIRIGUANO E O SISTEMA COLONIAL NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII

2.1 A “má fama” dos Chiriguano

Um capítulo de contextualização, que permita traçar um panorama geral da *Cordillera* Chiriguana, na segunda metade do século XVIII, faz-se necessário tendo em vista nosso interesse pela compreensão dos movimentos de Homens *Tumpas* a partir dos contextos *narrativos, históricos e culturais*. Para tanto, “é preciso buscar indícios, estabelecer relações e procurar significados em dados aparentemente irrelevantes, mas que adquirem sentidos dentro de um contexto mais amplo, que é a necessária referência para a interpretação” (PESAVENTO, 1995, p. 18). Os Homens *Tumpas*, surgidos em 1778, são exemplos de movimentos de resistência que se constituíram mediante a dinâmica das relações étnico/colonias que ocorriam no interior da *Cordillera*. Assim sendo, é sobre essas dinâmicas, perceptíveis nas mediações culturais que ocorreram nesse período e que influenciaram a eclosão desses movimentos político-religiosos, que dissertaremos neste capítulo.

Ao longo da pesquisa deparamo-nos com documentos produzidos no decorrer do século XVI até o final do século XVIII. Essas fontes contêm considerações que tentam explicar/contar/descrever os grupos Chiriguano, e por meio delas é possível compreendermos o processo de produção, reprodução e projeção do imaginário hispano-colonial sobre os Chiriguano. Ao adotar as devidas precauções historiográficas, tomamos e analisamos essas fontes enquanto discursos que foram produzidos mediante um imaginário baseado em estereótipos negativos. Segundo Eni Orlandi:

O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem. Ele é eficaz. Ele não brota do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder (ORLANDI, 2005, p. 42).

Seguindo essas premissas, a análise da documentação referente aos Chiriguano no período colonial nos defronta com um emaranhado de discursos, nos quais imaginário, contexto histórico e relações de poder são chaves interpretativas importantes para a compreensão dos movimentos dos Homens *Tumpa*. Muitos dos documentos que analisamos foram produzidos em momentos de tensões. Via de regras, os indígenas são descritos enquanto selvagens, bárbaros, insolentes, carniceiros. Dessa forma, a importância de fazermos esse apanhado dos imaginários transpostos para os documentos contribui para a construção das re-leituras da documentação, como também reincide sobre a problematização dos estereótipos criados e aplicados pelos hispano-americanos acerca dos povos nativos e, neste caso, em específico, dos Chiriguano.

As relações entre espanhóis e grupos Chiriguano foram perpassadas por hostilidades e conflitos bélicos. Essas situações intensificaram a produção de um imaginário colonial em que os Chiriguano figuravam como o suprassumo da barbárie (LANGER, 2010). Entretanto, precisamos apresentar, ainda, a existência de um imaginário pré-colonial, do Império Inca em relação aos Chiriguano. Destacamos que os Chiriguano enquanto selvagens, “piores *que bestas feras*” (LANGER, 2010), já estavam no imaginário andino, mesmo antes da colonização espanhola.

Temos contato com esse imaginário andino pela obra *Comentarios Reales de Los Incas*, escrita pelo Inca Garcilaso de La Veja e publicada na primeira metade do século XVII⁸. No texto de Garcilaso, deparamo-nos com uma descrição densa dos hábitos Chiriguano, tal como, a antropofagia. Como segue:

Y que comían carne humana. Y para haberla salían a saltar las provincias comarcanas y comían todos los que prendían, sin respetar sexo ni edad. Y bebían la sangre cuando los degollaban para que no se les perdiece nada de la presa. Y que no solamente comían la carne de los comarcanos que prendían, sino también la de los suyos propios cuando se morían y que, después de habérselos comido, lês volvían a juntar los huesos por sus coyunturas y los lloraban y los enterraban en resquicios de peñas o huecos de árboles (GARCILASO DE LA VEGA, 1991, p. 459).

Na narrativa, o autor constrói uma imagem dos Chiriguano como cruéis e bárbaros. Garcilaso nunca esteve entre os Chiriguano, mas obteve suas informações a partir de relatos fornecidos por soldados Inca, que haviam percorrido as fronteiras dos territórios Chiriguano, a fim de conhecer o lugar para, então, organizar estratégias de conquista.

⁸ Sabemos que a primeira parte do texto de Garcilaso foi publicada na Europa em 1609, e a segunda parte em 1617, na cidade de Córdoba, Espanha.

Segundo Langer (2010, p. 07), na descrição dos ameríndios, Garcilaso ‘é duplamente ‘cêntrico’: ‘incacêntrico’, por reproduzir a convicção corrente entre os Inca, de que eles e os valores de seu império eram superiores frente às demais culturas; eurocêntrico, por admitir e legitimar a colonização hispânica dos povos ameríndios, inclusive dos Inca.” O referido sujeito colonial, constituía-se de uma mistura de universos simbólicos incaicos e hispânicos, tendo em vista que era filho de mãe inca e pai espanhol.

A consideração do Inca Garcilaso sobre os Chiriguano “não se ampara em informações etnológicas de antigos e obscuros espiões, mas em um imaginário vago, provavelmente compartilhado por toda uma tradição cultural do altiplano andino” (LANGER, 2010, p. 13). Com isso, queremos reiterar que muito do imaginário utilizado pelos agentes coloniais, após o contato com os povos Chiriguano, foi construído sob a influência das representações dos andinos acerca desse povo.

No início do contato dos hispano-americanos com os Chiriguano, esforços de conquista desse povo foram ferrenhamente empreendidos. Entretanto, a resistência empreendida pelos indígenas contribuiu ainda mais para a construção de estereótipos negativos para os Chiriguano, tendo em vista que se precisavam exaltar ainda mais a selvageria e incivilidade dos grupos resistentes para legitimar as expedições de represálias.

Exemplo disso foi a expedição organizada pelo Vice-Rei Francisco de Toledo em 1574. Nessa iniciativa, Francisco de Toledo organizou uma grande expedição que contava com 500 soldados espanhóis e 1000 índios de serviço, estando entre eles alguns Chiriguano que haviam sido vendidos aos espanhóis (PIFARRÉ, 1989, p. 74). Toda essa organização rumou de La Plata aos grupos resistentes da *Cordillera*. Contudo, os Chiriguano saíram vencedores. Em algumas comunidades, como na de Chimeo, os hispano-americanos não encontraram ninguém. Hábeis estrategistas, ao perceberem a proximidade do exército inimigo, buscaram refúgio e proteção em lugares ermos de difícil acesso.

No decorrer do enfrentamento, Francisco de Toledo ficou debilitado, precisando ser retirado dos conflitos. No final da expedição, o Vice-Rei não obteve bons resultados, tendo o exército sofrido com os percalços do clima, da geografia acidentada e da fome, como também com o poderio guerreiro e estratégico dos Chiriguano. De acordo com Pifarré (1989, p. 75), Francisco de Toledo retornou a “la La Plata sin pena ni gloria y haciendo creer a la gente que los Chiriguano se le habían rendido, lo que era enteramente falso.”

Todo esse alvoroço ocorreu em 1574. Os motivos da entrada de Francisco de Toledo à *Cordillera* relacionavam-se ao interesse de proteger as regiões mineiras de possíveis ataques Chiriguano (OLIVETO, 2010). Desde a chegada de Toledo a terras americanas, as iniciativas

sempre foram para submeter os grupos ao leste de La Plata, que causavam medo aos hispano-americanos. Conforme Oliveto (2010, p. 13), em diálogo com Julien (2006), o “virrey del Perú, partió de España con la orden del rey Felipe II de terminar con el problema de los chiriguanos; por tal motivo contaba con una declaración formal de guerra contra estos indios fechada en 1568.” Com isso, percebemos os interesses coloniais de adentrar e dominar os territórios indígenas, apaziguando possíveis guerras indígenas contra as estruturas coloniais que estavam sendo construídas.

Para fazer guerra contra os indígenas, os agentes coloniais precisavam legitimá-la com o expediente jurídico da guerra justa. Para tanto, era necessária a construção de uma imagem negativa, e nessa empreitada o Vice-Rey, Toledo, transformou-se em um grande ideólogo da guerra, assim como da criação da imagem negativa sobre os Chiriguano (OLIVETO, 2010). O Vice-Rei Toledo, em carta escrita, por volta de 1573, ao Rei, afirmou que “[...] eran la ‘peor gente que con ánima racional vive’ por ser belicosos, crueles, antropófagos y sodomitas” (OLIVETO, 2010, p. 57). Em uma conjuntura de expansão territorial e de apropriações de minas de Prata, construir imaginários e estereótipos negativos acerca dos grupos nativos tornava-se uma estratégia dos agentes coloniais envolvidos nos processos. Nesse sentido, entendemos que o imaginário se apresenta permeado por relações de poder e fatores históricos bem definidos.

Outro exemplo de expedição de conquista sobre os territórios Chiriguano foi organizada por Ruy Díaz de Guzmán entre 1617 e 1618. Após ter de bater em retirada, o próprio chefe da expedição narrou o sucedido, culpando, indiretamente, a má índole dos *Chiriguanas* pelo seu fracasso:

Son naturalmente todos estos Indios guaraníes que de aqui adelante llamaremos Chiriguanas, siervos a natura, antropofagos y carniceros, yngratissimos y bestiales, viciosos y abominables, ympíos, crueles y sediciosos, falsos y mentirosos, de poca constancia y lealtad, amigos de la guerra y enemigos de la paz, sin concepción de castigo ni buena amonestación, ociosos y poco trabajadores, y en extremo codiciosos, sin ley ni buena razón, y commúnmente ymbocan al demonio y reciben sus respuestas (RUY DÍAZ DE GUZMÁN, Vol. 9 N° 3, p. 3).

Vale assinalarmos que até aqui tratamos da documentação produzida por conquistadores e representantes políticos da coroa espanhola. Entretanto, nas fontes religiosas verificamos discursos muito semelhantes aos produzidos por agentes da administração. Exemplo disso foram os escritos do jesuíta Pedro Lozano sobre os Chiriguano. Segundo Pedro Lozano, eram os Chiriguano uma:

[...] nacion sobremanera barbara, y antes era caribe comiendo no solamente las carnes de sus enemigos, sino aun las de los suyos, y que para hartarse de ellas assaltaban las Provincias comarcanas, y comian à quantos apressaban, sin respetar sexo, ni edad, y aun la sangre se bebian, porque no se lês perdiessse nada de la pressa. Despues de aver sepultado en sus vientres las carnes de los suyos, bolvian à juntar los huessos, por las coynturas, y los lloraban amargamente, hasta q les daban sepultura en resquicios de peñas, ò huecos de arboles. Era tan brutal su lascivia, que no perdonaban à las mismas hermanas, hijos, o Madres (LOZANO, 1733, p. 57).

Por meio da leitura deste fragmento de Lozano e dos estudos de Langer, é possível identificarmos uma aceitação acrítica do texto de Garcilaso de la Vega, haja vista a proximidade da descrição do segundo com relação ao primeiro. Assim, reincidimos com a ocorrência de uma manutenção de um imaginário existente anterior à presença hispânica, mas que se disseminava entre os agentes da colonização.

Com o cruzamento desses documentos, percebemos que esse conjunto de discursos construiu um imaginário que permitiu representar os Chiriguano enquanto selvagens, carneiros, infieis e de pouca constância no decorrer dos séculos de contatos. Assim, concordamos com Eni Orlandi (1990) quando afirma que o dizer tem história, haja vista as apropriações de discursos quase que fidedigno pelas gerações seguintes.

Todo esse imaginário negativo sobre os Chiriguano não poderia desaparecer das fontes no que toca aos movimentos de resistência impulsionados pelos *Tumpas*, por volta de 1778/1779. Durante a pesquisa, verificamos o relato de um morador da província de Tomina, que, segundo consta, era hábil conhecedor das terras da *Cordillera*. No documento, o colono descreve em minúcias sobre o que ocorre aos hispano-americanos quando são levados pelos Chiriguano para seus agrupamentos. Conforme o relato:

en poder de ellos no sale viva, por que son muí atrativos a degollar, y quitan les la cabeza para beber chicha en ella, y entre ellos tienen la abución, que el que tiene en su cassa una calavera de Christiano para beber en ella, agua, chicha, u otras vevidas, es tenido en grande reputacion y veneracion de todos, y le guardan los fueros y previlexios (ABNB EC 1779 n° 238: p.15).

O discurso, materializado nessa fonte, é tão característico da barbárie associada aos Chiriguano, quanto os relatos anteriormente dispostos pelos administradores da colônia e missionários.

O caráter de índios resistentes, que não se submetiam aos interesses da administração colonial, muito menos permitiam a apropriação de suas terras pelos colonos e agentes

colonizadores, incitou a construção de representações desse teor. Dessa forma, concordamos com Eni Orlandi (1990, p. 62) ao salientar que “as categorias do branco transformavam resistência em crime e seu autor em selvagem”, transpondo características da negação indígena ao sistema colonial em erro ou pecado (ORLANDI, 1990, p.70). Nesse processo de transformação de resistência em selvageria, se constituíram as descrições de infiéis, amigos da guerra e inimigos da paz, sem leis e com pouca razão.

Klass Woortmann (2004) também apresenta dados históricos e proposições teóricas para as representações coloniais ibero-americanas acerca das populações indígenas. Para Woortmann, as categorias de pensamento que serviram de suporte para a representação dos indígenas tem raízes na antiguidade e no medievo ocidental. De acordo com o autor, a ideia de selvagens e bárbaros monstruosos é tão antiga quanto a humanidade e na descoberta e conquista da América foi eficazmente aplicada aos indígenas, sobretudo, aos que opunham resistência:

[...] monstro e selvagem confundiam-se no mesmo personagem inventado, expressando tudo aquilo que a civilização negava. Um e outro, ou os dois combinados, eram a identidade atribuída a um Outro que não podia ser compreendido. Ao mesmo tempo, expressavam problemas teológicos [...] se o homem havia sido criado à imagem e semelhança de Deus, e se o europeu era o paradigma de tal criação, tudo que se afastava do europeu, vale dizer, do cristão, era monstruoso, fosse em sentido físico ou moral (WOORTMANN, 2004, p.73-74).

Apropriando-nos das propostas do referido autor, entendemos que este Outro, os grupos Chiriguano, era para os hispano-americanos algo que pairava na incompreensão. Os indígenas não aceitavam ver seus territórios serem apropriados pelos agentes coloniais, o que os levava a praticar inúmeros ataques às instituições coloniais. Essas relações conflituosas intensificavam as incompreensões. Desse modo, esse Outro, que se afastava do europeu, era apropriado nos discursos e nos imaginários dos agentes coloniais enquanto selvagens e monstruosos.

Assim sendo, os discursos do Vice-Rei Toledo, do governador Ruy Diaz de Guzmán, do jesuíta Pedro Lozano e do Inca Garcilaso de la Vega, remetem a um imaginário herdado da antiguidade clássica e do medievo ocidental, bem como da civilização inca que percebia os Chiriguano como bárbaros e inimigos da pior espécie. A esses componentes somam-se os fracassos acumulados pelas instituições coloniais (expedições militares, missões religiosas) no intuito de submetê-los ao jugo hispano-americano. De acordo com Paula Monteiro (2006, p. 59), “seja através da descrição dos modos de ser e pensar o indígena, a atividade da escrita

sobre e para o nativo fixa os acontecimentos em narrativas que vão, progressivamente, ‘depositando’ significações”, sendo os Chiriguano um exemplo da construção de narrativas fundamentadas em imaginários estereotipados sobre os povos nativos.

Procuramos mostrar, até aqui, as representações acerca dos índios resistentes no avançar das forças colonizadoras. Na continuação deste capítulo, apresentaremos uma discussão que busca, nessa trama de discursos e imaginários, os contextos históricos, sociais e políticos para o surgimento e as manifestações dos movimentos político-religiosos dos Homens *Tumpas*, no interior da *Cordillera*, na segunda metade do século XVIII.

2.2. Mediações fronteiriças: a *chiriguania* diante das instituições coloniais

Na segunda metade do século XVIII, ocorreu uma intensificação da expansão dos domínios territoriais hispano-americanos sobre as fronteiras Chiriguana⁹. Nessa época, para as instituições coloniais, “[...] se levantaba el clamor de que los Chiriguanos gozaban de más ventajas económicas que el mismo colono blanco, pues a los ‘ava’ pertenecían los valles más fértiles para el maíz y el ganado” (SUSNIK, 1968, p. 217). Os territórios Chiriguano estavam sob o foco da cobiça expansionista colonial que tinha em vista a apropriação de novos domínios para neles assentar mais súditos do Rei da Espanha. Essas iniciativas, segundo a concepção da época, tornariam as terras produtivas.

A conjuntura externa aos territórios ocupados pelos indígenas, tais como o aumento demográfico, o interesse pelas terras férteis para a produção de alimentos para suprir as demandas de algumas regiões de mineração, incidiram, na segunda metade do século XVIII, transformações que interferiram na realidade histórica, social e política das comunidades Chiriguana pela *Cordillera*. Essa conjuntura fez emergir novas relações no cenário fronteiriço, intensificando as mediações culturais entre os diferentes grupos indígenas da *Cordillera Chiriguana* com a sociedade colonial.

As relações entre indígenas e não-indígenas, frente a todas essas mudanças, tornaram-se mais próximas em determinados agrupamentos nativos e mais distantes em outros. Dessas relações de aproximação e repulsão, alguns limites territoriais foram criados.

⁹ Os grupos indígenas nomeados no século XVIII pelo etnônimo de Chiriguano espalhavam-se pelo território ao sul da cidade de Santa Cruz de la Sierra e ao leste de Tarija (Ver figura I), compreendendo, segundo Pifarré, mais de duzentas comunidades “[...] repartidas o fraccionadas, a su vez, en pequeñas poblaciones, al modo de barrios, alrededor de alguna comunidad central o principal, de acuerdo a unidades de parentesco” (PIFARRÉ, 1989, p.138). Pela grande densidade de grupos, este território foi nomeado pela população colonial de *Cordillera Chiriguana*.

Algumas menções a esses limites, que marcavam os domínios espanhóis e as terras dos indígenas, foram encontradas na documentação que analisamos. Em um documento, os limites são descritos da seguinte forma: “desde el Curato de los sauces a la raya ô *division* que parte las tierras de los cristianos con las de los yndios ynfieles, puede haver hasta treinta y cinco leguas poco mas ô menos, y estas se cuentan por travesia, que de longitud habra cosa de cinquenta” (MANUEL ASENSIO; ABNB EC 1779 n° 238: p. 12). Entretanto, os limites criados pelos conquistadores/colonizadores e registrados na documentação não proporcionam “ninguna razón para pensar que ellos correspondían a la territorialidad y a las dinâmicas identitarias ameríndias” (BOCCARA, 2005, p. 10). Tais limites foram criados pelos colonizadores para serem sobrepostos à territorialidade Chiriguana. O que se constituía enquanto limite para alguns sujeitos, não significava o mesmo para outros. Frente a essa imposição, os Chiriguano buscaram instrumentos e mobilizações que possibilitassem resistir e desmantelar esses limites que não correspondiam ao seu universo simbólico.

Novamente em diálogo com Boccara (2005), problematizamos os movimentos de Homens *Tumpas* Chiriguano e o complexo contexto da *Cordillera*, haja vista que “la transformación del límite en frontera implica sacrificios, violencias, martirios y batallas rituales” (BOCCARA, 2005, p. 7). As iniciativas de adentrar os territórios Chiriguano, empreendidas pelos hispano-americanos, causaram a instauração de conflitos e resistências indígenas e, desta forma, percebemos que, na segunda metade do século XVIII, o limite, mesmo que simbólico, acerca dos territórios Chiriguano, estava se constituindo enquanto fronteira.

Neste contexto, entendemos que o espaço de fronteira configura-se dentro de uma dinâmica de relações múltiplas entre os distintos indivíduos inseridos nesse processo. Conforme observou Guillaume Boccara (2005, p. 2), o espaço de fronteira enquanto um conceito sócio-cultural é uma espacialidade dinâmica que não deve ser concebido “[...] como un espacio marcando un limite real entre ‘civilización’ y ‘barbarie’, sino como un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes.” Problematizar o conceito de Boccara (2005) em nossa análise objetiva validar nossas reflexões sobre as complexas relações que se desencadeavam no interior da *Cordillera*, onde limites territoriais e fronteiras eram transpassados. Assim sendo, a análise dos levantes de Homens *Tumpas* deve ser orientada para a apreensão de que estes eram fenômenos imersos no processo de expansão fronteiriça, imposições de limites territoriais e, principalmente, fruto das mediações culturais ocorridas no encontro de missões, povoações e fazendas hispano-americanas com os grupos Chiriguano.

Os espaços de fronteiras trazem novas demandas que vão gerar novos sujeitos sociais, os quais desencadearão novas conjunturas e fenômenos. Nesse processo múltiplo e dinâmico de relações fronteiriças, os Chiriguano mantinham-se na luta pela permanência em seus territórios e na manutenção do modo de vida próximo do “tradicional”, para então distanciar-se das violências simbólicas e reais causadas pelos colonos que se instalavam nas proximidades. Contudo, não queremos desconsiderar, muito menos negar os processos de mestiçagem que ocorreram entre indígenas e não indígenas. Conforme Saignes (2007, p. 208), desde os primeiros contatos entre espanhóis e Chiriguano, ocorreram mestiçagens pela *Cordillera*, esse espaço “se vuelve un ‘refugio’ para los fugitivos de la América colonial, sean blancos, negros, mulatos, mestizos o ‘indios’”. Dessa forma, percebemos que diferentes relações entre indígenas e não indígenas foram possíveis no interior da *Cordillera Chiriguana*.

De acordo com Riestler (1983), o grupo Chiriguano foi a única etnia do *Gran Chaco* a manter-se definitivamente naquela região como agricultores. Isso contrastava com outros grupos étnicos que também viviam pela região do *Gran Chaco*, mas que obtinham sua subsistência por meio da pesca, da caça e da coleta. Esses indicativos demonstram ainda mais a estreita relação daquele território para o “*ser Chiriguano*”.

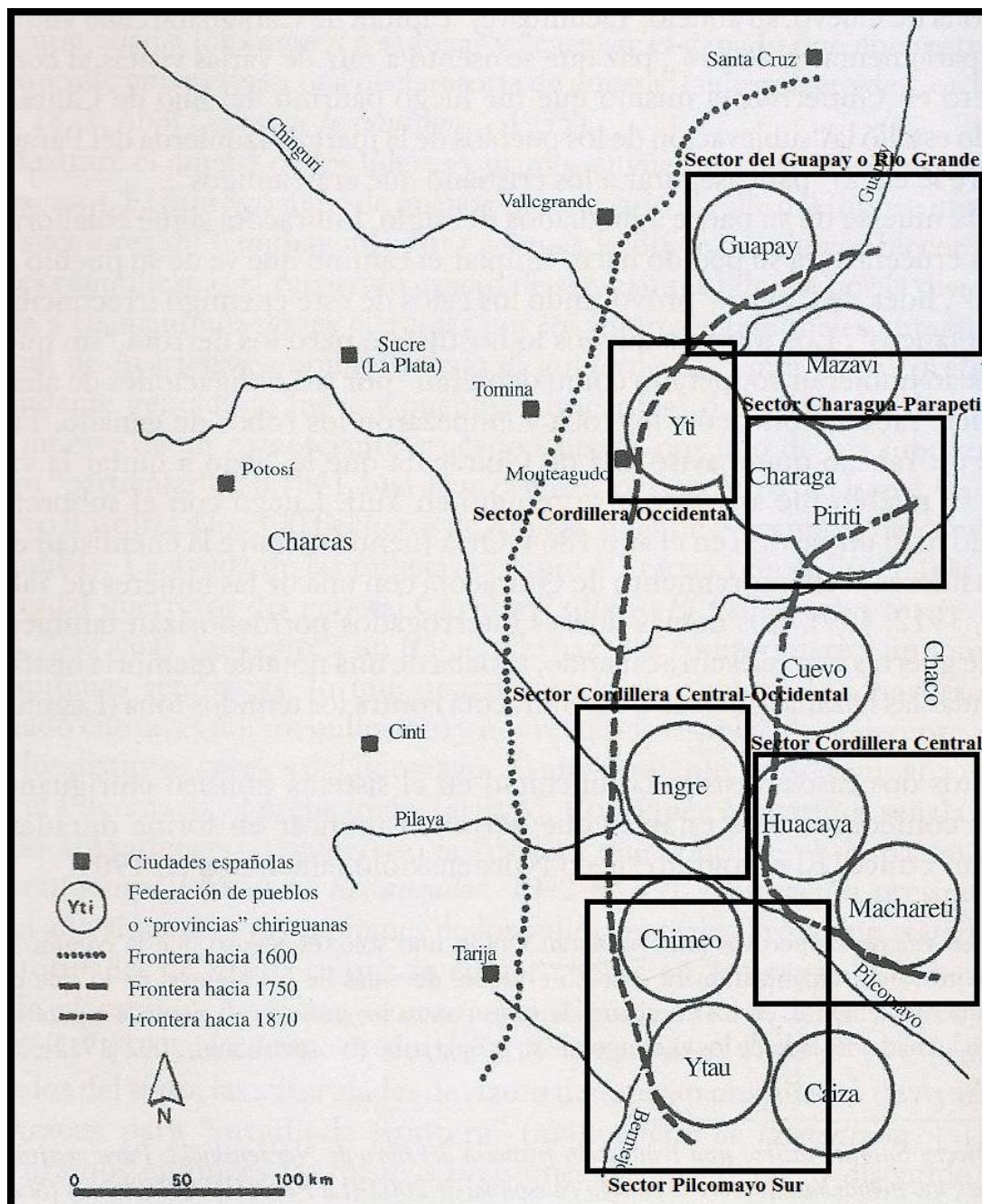
A manutenção da vida social para os grupos Chiriguano estava intrinsecamente relacionada à sua territorialidade. Essa situação proporcionava a possibilidade das plantações, dos festejos e de toda a estrutura socioeconômica provinda da relação cosmológica e física com esse território. A “perda” dos territórios nos processos de colonização dos *Karai*¹⁰ comprometia os elementos fundamentais para o desenvolvimento da vida social do grupo. Frente a este risco de expropriação, a resistência em torno da manutenção de sua territorialidade em seus territórios era fundamental para a manutenção da vida do grupo.

O território Chiriguano espalhava-se pelo sul da cidade de Santa Cruz de la Sierra e pelo leste de Tarija (Ver Figura I), abrigando, no final do século XVIII, segundo Pifarré (1989, p. 138), mais de duzentas comunidades “[...] repartidas o fraccionadas, a su vez, en pequeñas poblaciones, al modo de barrios, alrededor de alguna comunidad central o principal, de acuerdo a unidades de parentesco.” Nessa conjuntura, não podemos desconsiderar das análises as especificidades de cada grupo disperso pela *Cordillera*. Para tanto, Francisco Pifarré (1989) apresentou uma divisão geográfica da *Cordillera* que consistia em seis sub-regiões Chiriguana, sendo elas: Setor do Guapay ou Rio Grande; Setor Cordillera Occidental; Setor Charagua-Parapeti; Setor Cordillera Central-Occidental; Setor Cordillera Central; Setor

¹⁰ *Karai*: Homem branco, forasteiro (Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guarani hablada em Bolivia – Guaraní – Español).

Pilcomayo-Sul (1989). Os seis setores propostos por Pifarré (1989) podem ser visualizados na Figura I, a seguir:

Figura I – Localização dos setores propostos por Pifarré



Fonte: SAIGNES, 2007, com adendos de MEZACASA, 2011.

Destacaremos, a seguir, dois setores em específico, haja vista que foram lugares onde surgiram e transitaram os movimentos político-religiosos impulsionados pelos Homens *Tumpas* em 1778, sendo eles, o setor do *Guapay* (Rio Grande) e do *Pilcomayo Sur*.

O setor do *Guapay* localizava-se ao norte da *Cordillera*, próximo do Rio Guapay¹¹, geograficamente ao sul da cidade de Santa Cruz de la Sierra. Para Pifarré (1989, p.141), foi o setor “más rápidamente absorbido por los españoles”, pois, estando próximo de Santa Cruz de la Sierra, desencadearam-se por essa região contatos com os comerciantes da cidade e com os colonos da região. Segundo um documento do franciscano Manuel Gil¹², muito antes das instalações de missões, os Chiriguano já comercializavam com os Cruceños.

O setor do Pilcomayo Sul situa-se próximo à cidade de Tarija, ao sul do rio que atribui o nome ao setor. Nessa região, estavam as comunidades de *Caiza*, *Zapatera*, *Chimeo*, *Carapati* e *Ytaú* que faziam fronteira com o povoado de Cinti e Tarija. Os Chiriguano deste setor, mesmo com o avanço das fronteiras coloniais, que vinham da região de Tarija, se mantiveram em sua independência tradicional (PIFARRÉ, 1989, p. 149).

Como podemos observar na figura I, os grupos Chiriguano se mantiveram nos limites de Tarija, Santa Cruz de la Sierra e Tomina. A dispersão pelo espaço da *Cordillera* Chiriguana favoreceu a permanência desses em suas terras “tradicionalistas”¹³. Essa conjuntura da territorialidade chiriguana possibilitou que a resistência ostensiva fosse feita a partir de diferentes frentes colonizadoras. Outro fator que podemos aventar e que contribuiu para a resistência é a geografia acidentada dessas terras, o que tornou difícil o acesso dos colonizadores que não conheciam bem o território. Dessa forma, a ocupação dispersa, assim como a geografia acidentada e desconhecida pelos colonizadores, favoreceram a defesa e a permanência da população indígena em suas terras tradicionais.

Além dos fatores territoriais que instigaram as resistências, também devemos considerar, nessas conjunturas específicas, os *querembas*. Esses sujeitos (*querembas*) eram os responsáveis pela “guerra”, tinham uma formação específica ao longo de suas vidas para tornarem-se guerreiros. Nos contextos de revoltas contra os hispano-americanos, ou até mesmo contra outros grupos Chiriguano, estavam preparados para as estratégias de lutas que almejavam ataques e defesas para o grupo ao qual pertencia o *queremba*. Segundo Combès e Saignes (COMBÈS & SAIGNES *apud* COMBÈS & VILLAR, 2007, p. 54), os *querembas* “eram grupos de guerreiros especializados submetidos a ritos de iniciação, provas e treinamento que tonificavam sua capacidade bélica.

¹¹ Esse rio também é conhecido como Rio Grande.

¹² In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 805 - 808.

¹³ Por terras tradicionais compreendemos os territórios habitados pelos Chiriguano quando entraram em contato com os colonizadores no decorrer do século XVI.

Na segunda metade do século XVIII, os fatores citados anteriormente, os quais favoreciam a resistência Chiriguana, passaram por transformações. Entre essas está o fato de o território não ser mais desconhecido pelos hispano-americanos e de a administração colonial interessar-se intensamente por essas terras, sabendo do seu valor econômico. Dessa forma, as relações fronteiriças proporcionaram uma “lógica social específica cuyo principio sería la incorporación del Otro en la construcción dinámica de Si-Mismo” (BOCCARA, 2001, p. 28).

Nesse processo de incorporação do Outro, de dinâmicas em espaços de fronteiras, analisaremos nos próximos tópicos algumas instituições coloniais que estiveram presentes e próximas dos Chiriguano. Essas abordagens são importantes, pois foram as conjunturas que possibilitaram a emergência dos Homens Tumpas no ano de 1778. Nessa conjuntura, abordaremos as *povoações fronteiriças*, as *fazendas coloniais* e as *missões franciscanas* instaladas pelas fronteiras Chiriguana e presentes nos discursos dos *Tumpas*, como veremos na continuação deste trabalho.

2.3. Povoações fronteiriças

A Coroa Espanhola interessava-se pela formação de povoados em seus domínios territoriais, pois transplantava para a América o corpo místico que constituía o pensamento político dos espanhóis (BETHELL, 1990, p. 18). A criação de povoados potencializava, ainda, a expansão das fronteiras sobre novos territórios.

Foi nesse contexto que a administração espanhola fundou alguns povoados nas fronteiras da *Cordillera Chiriguana*, estando entre eles a cidade de Santa Cruz de La Sierra (1561) ao norte, Tarija (1574) ao sul, Tomina (1575) ao oeste; núcleos populacionais que se tornaram fronteiras aos territórios Chiriguano. A constituição desses núcleos populacionais hispano-americanos não ocorreu sem ataques e resistências indígenas.

A criação da Vila de Tarija é um exemplo da constituição de um povoado permeado de conflitos entre espanhóis e Chiriguano. A criação iniciou-se com a ordem de Dom Francisco de Toledo, Vice-Rei de Lima e de todo reino do Peru, por volta de 1574, após alguns ataques por parte dos Chiriguano contra hispano-americanos que passavam pela Província de Chichas, local que ligava Potosi e La Plata às cidades de Tucumán e Buenos Aires.

Para acalmar a região, Francisco Toledo deu a Luis de Fuentes “el título de Poblador y el de Departador de Tierras [...] y le mandó que, llevando consigo 40 hombres de su satisfacción, bien armados [...] entrase a la tierra del enemigo, esto es, a las tierras de los

bárbaros Chiriguano, donde poblase y fundase una villa [...]” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p. 59). Os feitos foram colocados em prática, mas os Chiriguano não aceitaram pacificamente essa adentrada em suas terras e lutaram contra a instalação da vila. Parcialmente, os espanhóis saíram vitoriosos, uma vez que conseguiram a instalação do povoado. Contudo, durante todo o período colonial, a vila foi alvo de ataques dos índios Chiriguano.

Com o passar do tempo, Tarija tornou-se importante para a expansão colonial ao sul da *Cordillera* Chiriguana. Em 1690, quando foi fundado o Colégio Jesuíta, o povoado se transformou em um centro missionário (SAIGNES, 2007). Era de Tarija que saíam muitas expedições de pacificação, leia-se, de repressão aos indígenas, além das inúmeras caravanas que buscavam a constituição de missões entre os Chiriguano da *Cordillera*.

Nas redondezas da vila de Tarija, muitos pequenos agricultores se estabeleceram, como consta nos escritos do padre Comajuncosa, “en las inmediaciones hay muchos habitantes dispersos en varios ranchos y casas de pajares que alias de embarrado, los cuales disfrutaban la conveniencia de cuidar bien y de cerca sus chacras y criar a su satisfacción sus animales” (COMAJUNCOSA, ([1810] 1993, p. 62). Não só as redondezas eram permeadas de pequenas chácaras, como também as vilas da época eram, no início, muito pequenas e predominantemente agrícolas. A fundação desses povoados coloniais no âmago dos territórios indígenas, necessariamente impactava sobre as relações interétnicas.

No final do século XVIII, inúmeros documentos mencionam expedições organizadas pelas autoridades de Tarija contra os Chiriguano. Isso demonstra que, após dois séculos de contatos, os Chiriguano continuavam a acometer a referida povoação com assaltos. Para alguns colonizadores, a situação precária em que se encontrava Tarija era devido aos incessantes ataques dos Chiriguano da região:

el de hallarse todos los vecinos de esta Villa y sus valles en suma constitución de pobreza, a causa de los precisos gastos y pérdidas que han padecido desde el año pasado de mil setecientos setenta y cinco, hasta la hora presente, en las continuas corridas, expedición malograda y robos que han hecho los bárbaros enemigos (DON JOSEPH DE ARCE: 1781).¹⁴

Tarija, ao constituir-se como um centro de formação de missionários, agrupando um número significativo de moradores, desenvolveu também um poderio próprio para reprimir os ataques indígenas. Da referida povoação, partiram muitas expedições de represálias aos Chiriguano da região do Pilcomayo Sul. Em decorrência do caráter estratégico repressivo,

¹⁴ In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 814.

Tarija também era alvo frequente dos ataques Chiriguano. Durante o movimento de resistência político-religioso impulsionado pelo *Tumpa* de *Caiza*, não foi diferente: o povoado de Tarija esteve no alvo dos ataques. (Ver Capítulo III).

Ao norte da *Cordillera Chiriguana*, encontrava-se a cidade de Santa Cruz de la Sierra, na qual seus moradores exerciam significativa influência na interação comercial e simbólica nos agrupamentos Chiriguano. Num primeiro momento, Santa Cruz possuía muitos comerciantes que partiam para o interior da *Cordillera* em busca de prisioneiros de guerra capturados pelos Chiriguano e comercializados com os espanhóis (SAIGNES, 2007).

Na segunda metade do século XVIII, a relação entre os indígenas da região do Guapay com os comerciantes cruceños era movida pelas trocas de produtos. Os cruceños ofereciam aos indígenas “tasajo, algunas cuñas, costales”¹⁵, objetos de pouco valor, que estes não poderiam produzir em suas comunidades, e os indígenas ofereciam outros produtos, tais como algodão e cera. A compreensão das relações entre indígenas e cruceños é importante, uma vez que desconstrói a ideia de que só houve resistência ostensiva e conflituosa entre os diferentes sujeitos no interior da *Cordillera*, mostrando as dinâmicas que ocorrem a partir das relações humanas desencadeadas neste território.

No mesmo documento, o padre franciscano informa que muitos indígenas, quando passavam por dificuldades, entregavam alguns dos seus para os cruceños, como segue:

[...] si tenían guerra entre sí, vendían a los cruceños lo que tomaban de sus enemigos, por tasajo y otra cosas de poco valor; y aun en los años de carestía solían dar sus parientes, y aun sus hijos, en cambio de comestibles, hurtándose, en ocasiones, unos a otros, los párvulos, al mismo efecto [...] y siempre que podían recoger los hijos, no lo excusaban, aunque eran pocos los que lo conseguían (MANUEL GIL; p. 807)¹⁶.

O retorno dos indígenas trocados/vendidos aos cruceños quase nunca ocorria. Segundo Susnik (1968), a população de Santa Cruz de La Sierra por volta da década de 1770 possuía em torno de 1.500 índios de serviço oriundos “de aquellos indios que los cruceños sacaban de los bosques, y entre ellos Chiquitos, Chanés, Itonamas, Baures, Mobinas, Yuquis y hasta Chiriguanos y Tobas” (SUSNIK, 1968, p. 47).

Durante os levantes do *Tumpa* de *Mazavi*, a cidade de Santa Cruz de la Sierra não foi alvo de ataques. Entretanto, desse povoado saíram algumas expedições de repressão aos

¹⁵ In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 805.

¹⁶ In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 805.

revoltosos. Os levantes organizados a partir de *Mazavi* buscavam como alvo principal o Curato de Sauces, que teve no decorrer dos levantes político-religiosos sua igreja destruída.

2.4. Missões religiosas: conjuntura histórica até 1770

A constituição de missões religiosas em terras americanas data do início do processo de colonização, e essa história continua sendo escrita por meio das diversas missões que permanecem no interior de várias comunidades indígenas espalhadas pela América. No emaranhado de instituições religiosas, que se dedicaram na evangelização dos indígenas do Novo Mundo, podemos citar jesuítas, franciscanos, dominicanos, capuchinhos, agostinianos, entre outras ordens religiosas. Entre os Chiriguano, todas essas ordens religiosas desenvolveram algum trabalho evangelizador. No entanto, as ordens religiosas que se estabeleceram, efetivamente, ao longo de décadas, entre os Chiriguano foram os seguidores de Loyola e de São Francisco de Assis.

Como vimos, desde os primeiros contatos, os Chiriguano se mostraram resistentes aos processos de colonização de seus territórios. Na resistência pela manutenção de sua autonomia territorial e cultural, esses indígenas também construíram relações tensionadas com os hispano-americanos. A documentação está repleta de notícias sobre os ataques às povoações hispano-americanas e também às caravanas de comerciantes que se aventuravam pela *Cordillera*. Ao perceber o poder combativo dos indígenas e o fracasso das expedições de represálias, a administração colonial encontrou nos missionários uma possibilidade de pacificação,¹⁷ resolvendo, assim, um problema local com os Chiriguano.

Nesse contexto, as Ordens Religiosas possuíam todos os privilégios e apoios necessários da administração colonial, para ingressassem no território Chiriguano sem obstáculos aos trabalhos (PIFARRÉ, 1989, p. 107). Para Comajuncosa ([1810] 1993, p. 90), “propagar la Fe en las Bárbaras Naciones [...] era el único medio para contener a los rebeldes y poner a salvo toda la frontera”. As palavras do missionário explicitam a relação mútua e conjunta entre Igreja e Coroa, em que se cruzavam os interesses na efetivação do projeto colonizador da América.

Para o projeto colonial, instalar missões entre os indígenas que resistiam era o início da pacificação, haja vista a transformação dos Chiriguano em civilizados e, conseqüentemente, súditos do rei da Espanha. Esse processo histórico, político e social não

¹⁷ A conquista espiritual “pacífica”, feita por missionários, ocorreu em quase todas as regiões periféricas aos grandes centros coloniais: México e Peru.

ocorreu somente entre os Chiriguano, mas em diferentes regiões da América espanhola e portuguesa.

A história das missões religiosas entre os grupos Chiriguano espalhados pela *Cordillera* ficou a cargo das dinâmicas ocorridas entre períodos de pacificações e intensos conflitos. As primeiras incursões religiosas pela *Cordillera* Chiriguana datam da segunda metade do XVI. Nesse período inicial, foram os jesuítas que levaram a evangelização aos índios. Conforme Thierry Saignes (2007, p. 235), nesse primeiro período, as tentativas de levar o evangelho aos Chiriguano seguiam estratégias parecidas em diferentes comunidades: os missionários “levantavan cruces [...] construyen una capilla, bautizan a los moribundos y eso es todo”. A situação muda apenas quando, em 1690, a cidade de Tarija é transformada em centro missionário, com a fundação do Colégio Jesuíta. Com essas transformações, o desenvolvimento de missões pela *Cordillera* ocorre com maior intensidade.

O trabalho dos franciscanos no interior das comunidades Chiriguana intensifica-se em 1755. Já em 1768, após a expulsão dos jesuítas da América Espanhola, os sacerdotes franciscanos assumiram com maior vigor as missões da *Cordillera*. Segundo Saignes (2007), os religiosos pertencentes à ordem de São Francisco de Assis obtiveram maior aceitação entre os Chiriguano, pois souberam ser mais flexíveis e indulgentes.

Muitas narrativas deixadas por religiosos (COMAJUNCOSA, [1810], 1993; CONCEPCIÓN, [1791], 1996) afirmam que as missões eram aceitas pelos índios quando estes passavam por problemas internos ou externos. Quando uma comunidade “gozaba de suficiente provisión alimentaria, de paz y tranquilidad interna juntamente con un nivel apto de bienestar o de capacidad para la defensa, jamás imploraba la presencia de la misión en sus tierras” (PIFARRÉ, 1989, p. 208).¹⁸ Entretanto, quando aceitavam as missões, era porque estavam passando por algum problema. Entre os fatores que culminaram na aceitação das missões pelos indígenas, as fontes apontam para as doenças que assolavam a população, os conflitos entre grupos Chiriguano inimigos e a exploração dos colonos que cada vez mais se intensificava sobre as comunidades. Assim, desencadeia-se um contexto de mediação complexo, em que elementos internos aos grupos, como também elementos externos, cruzam-se para que uma missão fosse aceita. Nesse sentido, parece convincente a avaliação de Saignes de que os indígenas buscavam muito mais a proteção dos missionários, do que o cristianismo (SAIGNES, 2007).

¹⁸ Idem 2.

No decorrer das relações na missão, os religiosos começaram a perceber que os indígenas não abandonavam suas crenças tradicionais para seguir a nova religião. Comajuncosa descreve que os moradores da referida missão eram hábeis trabalhadores, todavia assinala que eram “muy atrasados así en los sentimientos que deben formar orden a la religión, como en la práctica de la vida civil.” (COMAJUNCOSA, [1810], 1993, p. 150). As palavras do missionário expressam os interesses indígenas mais ligados ao trabalho, que gerava a proteção dos missionários do que a conversão aos ensinamentos cristãos.

Na região do Guapay, instalou-se a primeira missão franciscana entre os indígenas de *Pilipili*, na tentativa de conter conflitos com os moradores do povoado de *Sauces*. Este feito vinha calhar aos interesses da Coroa em utilizar as missões religiosas para apaziguar as relações, além de abrir as portas para a evangelização de outros grupos Chiriguano na *Cordillera*. O grupo de *Pilipili* foi contundente na negação ao cristianismo. Quando interrogado, um dos capitães afirma acerca da resistência em aceitar a religião cristã:

Dijeron que querían ser buenos amigos del cristianos, alegando dichos capitanes que ya eran de cabeza dura para poder aprender a rezar y también porque luego sucediera lo que sabían había sucedido en otra misión [...] y fue el que hubo azotes [...] y que les quebró el Padre los cántaros de chicha (1758, AFT MR *apud* SAIGNES, 2007, p. 241).

Essa passagem ilustra a intolerância empreendida pelos missionários, como também as estratégias discursivas dos indígenas para explicar sua recusa em aceitar a fé cristã. A tarefa dos religiosos frente à posição dos indígenas foi de tentar “convencê-los” dos benefícios da conversão. Com o decorrer dos contatos, os franciscanos conseguiram instalar-se entre os índios de *Pilipili* e logo iniciaram outras missões pela *Cordillera*, sendo elas: *Piray*, *Cabezas* e *Abapó*, todas elas no decorrer da década de 1770. Entretanto, isso não significou necessariamente a aceitação do cristianismo.

Na região onde foram fundadas as três missões, os jesuítas já haviam tentado em anos anteriores introduzir o cristianismo. Em 1728, os inicianos instalaram uma missão na comunidade de *Piray*, que prosperou durante sete anos. Depois de sete anos, por volta de 1735, os Chiriguano romperam suas relações com os religiosos, “con ánimo de quitar la vida de dichos Padres y acabar allí con todo lo que se había trabajado en obsequio de la Religión para olvidarse de ella.” (COMAJUNCOSA, [1810], 1993, p. 143). Passados trinta e três anos deste episódio, os Chiriguano vão até Santa Cruz de la Sierra solicitar às autoridades a instalação de uma missão em suas terras. Após as negociações, chegou ao povoado de *Piray* o

Presbítero Dn. Lorenzo Ortiz, que esteve entre os indígenas até 1772, quando faleceu. Os franciscanos assumiram a missão depois da morte do referido presbítero.

Após início dos trabalhos franciscanos na missão de *Piray*, iniciou-se a constituição das missões de *Cabezas* e *Abapó*. Na região onde foi instalada a missão de *Cabezas*, registrou Comajuncosa ([1810], 1993, p. 153) que os indígenas viviam “en las tinieblas de la infidelidad”. Segundo Comajuncosa, logo esta missão se igualou a de *Piray*, possuindo “cinco estancias de ganado con sus buenos corrales, capataces y vaqueros pagados” ([1810], 1993, p. 155). No que toca às conversões nesses espaços religiosos, os missionários deixam escapar em seus discursos o que efetivamente ocorria “todo esto parece los había de obligar a ser más trabajadores, más devotos y más buenos Cristianos, pero como en ellos reina la embriaguez, lo mismo que en Piray, debemos tenerlos por hermanos” (COMAJUNCOSA, [1810], 1993, p. 157).

A missão de *Abapó* constitui-se em 1771, a 44 léguas distantes de Santa Cruz de la Sierra, com a presença do franciscano Francisco de Pilar. Segundo o pesquisador Alfonso Gordonava (2003, p. 35), esforçaram-se os religiosos em estruturar um modelo de missão. Para isso, no cotidiano desse espaço, os religiosos dedicavam-se à “instrucción a los indios de la doctrina Cristiana, situación que se expresaba en rutinas diarias de rezos (tanto en la mañana como al caer la tarde), prácticas frecuentes de bautizos de niños como también de adultos” (GORDONAVA, 2003, p. 36).

Destacamos, no parágrafo anterior, as conversões para problematizarmos algumas informações sobre o envolvimento dos indígenas nessas missões, tendo em vista que, durante os levantes *Tupaistas*, muitos nativos fugiram das missões para o encontro com o *Tumpa* de *Mazavi*. (Ver Capítulo III)

As trocas entre os indígenas que moravam nas missões da região do *Guapay* (*Piray*, *Cabezas* e *Abapó*) com os mercadores de Santa Cruz de la Sierra ocorreram durante muito tempo. Essas relações comerciais eram coibidas pelos missionários, pois, aos olhos dos religiosos, o convívio dos índios com os comerciantes não era positivo para a conversão. Segundo Manuel Gil¹⁹ (1773), “sucede que algunos, con una carga de tasajo, o de quessos que traen, se demoran dos, tres meses; y aun, han llegado a seis, paseando de casa en casa a todas horas y concurriendo a las embriagueces con los indios.”

O comércio entre cruceños e Chiriguano ocorria há muitos anos, muito antes das missões instalarem-se em seus territórios; dessa forma, os indígenas mantiveram as práticas

¹⁹ In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 807.

de trocas com os comerciantes, mesmo sendo essas iniciativas mal vistas pelos religiosos. A partir do documento deixado por Manuel Gil, compreendemos as relações múltiplas que ocorreram no interior dos espaços religiosos, como a presença de comerciantes e o comércio destes com os índios reduzidos, além dos indígenas que não viviam em missões, mas que já haviam percebido a necessidade dos *Karaí* no que se referia a alguns produtos que eles possuíam.

Os grupos da região do Guapay sentiam o avançar e as pressões vindas das fazendas de Santa Cruz de la Sierra. Desse modo, toda essa região, na segunda metade do século XVIII, quando foram instaladas as missões franciscanas, passava por um momento de múltiplas disputas de território, de comércio, de poder político (GORDONAVA, 2003). Os indígenas, sentindo todas as mudanças que estavam ocorrendo, como, a perda dos territórios, as missões religiosas que propunham um novo modelo de vida, fizeram emergir das comunidades respostas. Assim, o movimento político-religioso impulsionado pelo *Tumpa* de Mazavi era uma resposta a todas essas novas relações fronteiriças que, ao mesmo tempo em que proporcionavam mediações culturais, traziam relações de opressão e mudanças substanciais, provindas das interrelações e intercâmbios fronteiriços.

Na região do Pilcomayo Sul, as relações entre Chiriguano e missionários também estiveram permeadas de conflitos. Essa região, ao longo das tentativas de instalações de missões, proporcionou muitas surpresas aos missionários. Em 1607, os padres jesuítas, Manuel Ortega e Gerónimo de Villarño, iniciaram os processos de evangelização na região. Estiveram entre os indígenas por aproximadamente dois anos, até ocorrerem algumas revoltas impulsionadas pelos xamãs das comunidades. Em 1609, os jesuítas abandonaram as iniciativas evangelizadoras e pacificadoras dessa região, tendo em vista a negação ao cristianismo.

Pela Vila de Tarija entrou o franciscano Agustín Sábido juntamente com outros religiosos. Nessa empreitada fundaram igrejas e propagaram os ensinamentos cristãos entre os indígenas. Segundo os relatos deixados pelo religioso Diego de Córdoba e aos quais tivemos acesso pela obra de Comajuncosa, após dois anos de boas relações, quando o religioso Agustín Sabido foi até a Real Audiência para negociar providências, visando ao aumento das conversões, houve:

una borrasca y tormenta deshecha, movida sin duda del demonio, porque los indios mataron dos españoles que habian entrado en aquella provincia y comenzaron á plantar una viña, y al clérigo y al religioso lego los sacaron de todas sus tierras atados por las manos, con lo que por entonces se

imposibilitó aquella conversión (CÓRDOBA *apud* COMAJUNCOSA, 1800, p. 31).

Depois do fim dessa missão, os franciscanos deixaram essa região fartos de tentarem converter os Chiriguano.

Outra missão que foi fundada na região do Pilcomayo Sul foi a de Nuestra Señora del Rosário de Salinas. Iniciada pelos domínicos, depois, em 1734, passou para administração dos jesuítas e, após a expulsão destes, ficou a cargo dos franciscanos. Esta missão, como também as outras que foram instaladas pela *Cordillera*, tinham a intenção de apaziguar os Chiriguano, como deixou claro Mingo de la Concepcion, sobre as razões para instalação da missão de Rosário, “con mantenerse dicha conversión en el sitio donde está, están los Españoles habitantes, así en las Salinas como en las cercanias de la Villa de Tarija, menos expuestos a guerras con los gentiles bárbaros de la cordillera” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p. 189). A missão ficava localizada no Vale de Salinas, próxima às comunidades Chiriguana de *Caiza*, *Ytau*, *Zapatera*, *Chimeo*, *Pilcomayo* e *Guacana*, e durante os levantes do *Tumpa* de *Caiza*, foi constantemente ameaçada de ataques. (Ver Capítulo III)

O recorte cronológico, que analisamos nesta dissertação, recai sobre a segunda metade do século XVIII, tendo em vista que foi nesse período que surgiram dois movimentos de Homens *Tumpas*, mais especificamente em 1778. Segundo a bibliografia pesquisada, entendemos que também foi nesse período que se iniciou o primeiro ciclo missional dos franciscanos (GORDONAVA, 2003), o que significou uma intensificação dos projetos missionários. As missões propunham aos índios um modelo civilizatório que negava a cosmologia tradicional e todos os elementos ligados a ela. Os xamãs eram considerados pelos religiosos como feiticeiros e bruxos. Nessa relação, as tradições indígenas eram rechaçadas e transformadas em pecados pelo discurso religioso. Os missionários também trataram de ridicularizar os xamãs perante os grupos, pois sabiam do poder social destas figuras, haja vista que eram eles os detentores da memória e dos saberes tradicionais dos grupos.

Nas missões, a temporalidade e a disciplina eram muito distintas da vivida pelos grupos em suas comunidades tradicionais. Os indígenas percebiam as mudanças e limitações que as missões propunham às suas vidas. Sobre esse aspecto, Manuel de la Concepcion, por volta de 1758, recolheu um relato de um capitão indígena explicando porque não se tornaria cristão, e assim segue: “que si se hacían christianos ya no podrían trabaxar, porque todo sería ocuparse en ser christianos.”²⁰ Saignes, ao explicar bem a dinâmica que ocorria nas missões,

²⁰ In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 594.

afirma que “la división del tiempo es asegurada por el reloj de la misión y ante todo por las campanadas que llaman a las obligaciones religiosas y a las diversas tareas (...) El tiempo de la misión es aquel de los deberes, de los consejos, de las reprimendas” (SAIGNES, 2007, p. 252). Assim, temos um novo tempo, uma nova disciplina voltada para transmutar/substituir os valores simbólicos vigentes entre os Chiriguano.

Em suma, na segunda metade do século XVIII, ocorreu o primeiro ciclo missional franciscano (1755 -1813), que buscou estabelecer várias missões pelos territórios Chiriguano a fim de minar a resistência dos indígenas. Dialogicamente “en la segunda mitad del siglo XVIII, la misión representa tanto la vanguardia de la colonización – y es por tanto nefasta – como un refugio contra esa misma amenaza” (SAIGNES, 2007, p. 237). Foi nesse contexto de mudanças que surgiram os movimentos político-religiosos influenciados pelos Homens *Tumpas*, em que o discurso de destruição das missões foi eminente. (Ver Capítulo III)

2.5. A territorialidade indígena frente às estâncias/fazendas hispano-americanas

Os grupos Chiriguano dispersos pela *Cordillera* eram altamente agrícolas, segundo Saignes (2007, p. 102), “el maíz (*avati*), el poroto (*Kumanda*) y la calabaza (*guandaka*) constituían la trilogía alimenticia chiriguano.” Assim, a relação dos grupos passava pelo território, que proporcionava uma autonomia alimentar. Como ressaltou Melià (2004), a relação dos Guaraní com a terra nunca foi pautada em relações apenas de produção econômica, mas sim era atravessada de simbolismos. Para Melià & Temple:

Todos estos aspectos de la tierra, en los cuales economía y sociedad se muestran indisolublemente relacionados, son a su vez objeto de símbolos religiosos, reflejo de la experiencia religiosa. Para el guaraní, la tierra no es un dios, pero está impregnada toda ella de experiencia religiosa (MELIÀ & TEMPLE, 2004).

Para materializar a citação anterior, podemos usar o exemplo da chicha (*kagui*) e sua função social e cosmológica no interior do grupo étnico. Essa bebida fermentada, que animava os encontros e rituais indígenas, provinha das plantações de milho. Estas, por sua vez, ligam-se ao lado econômico do grupo, pois proveem a alimentação. Entretanto, este alimento também proporciona uma relação cosmológica, o que alguns autores chamam de “experiência religiosa”. Dessa forma, economia e cosmologia caminham juntas na sociedade Guaraní/Chiriguana, estando intrinsecamente relacionadas. Destacamos com essa reflexão que a perda dos territórios significava também uma desestruturação cosmológica para o grupo.

As relações sociais destes indígenas estavam ligadas ao território em que viviam, sendo, a partir das relações com esse meio, criada e recriada a identidade e o que se convencionou chamar de “cultura”. A territorialidade que estamos propondo estudar aqui para compreender a resistência indígena “[...] não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território” (LITTLE, 2002, p. 11). Assim sendo, a importância do território para essas sociedades nativas estava relacionada a elementos de uma ancestralidade, da cosmologia e memória, que legitimavam a luta dos grupos por manter esse território e a autonomia.

Os Chiriguano viram-se inseridos em processos de ocupação pelos hispano-americanos, em que as territorialidades indígenas eram sobrepostas aos interesses coloniais. Nesse projeto colonizador, não se levou em consideração as relações estabelecidas entre os indígenas e o território, onde “*criavam-se*” e “*recriavam-se*”. Pressionados e rodeados de estâncias e fazendas de gado, tiveram os Chiriguano iniciativas de negociações com os hispano-americanos, como veremos a seguir.

Uma fonte de 1758 fornece notícias de reclamações feitas por um capitão Chiriguano, expondo às autoridades coloniais os abusos causados pelos colonos criadores de gado. Segundo o relato, “es buena e llana tierra de Chapimayo circuida de algunos christianos, los que con sus animales causan varios daños a los tales indios, de lo que éstos están muy quejosos, y nos dixeron que por el temor de los daños no avían [habían] comenzado en este año a sembrar²¹.” O documento possibilita adentrarmos nas microrrelações existentes no cotidiano das interações entre colonos e indígenas. A presença da ameaça que sentem os indígenas fica explicitamente caracterizada, o que se evidencia pelo fato de nem as plantações terem começado a realizar prevendo possíveis danos causados pelos animais das fazendas de hispano-americanos.

Na história das relações que perpassaram a *Cordillera* diante da realidade sobre a ocupação de territórios indígenas não se alterou. Quarenta e um anos depois da fonte citada anteriormente, outro documento registrou as reclamações feitas pelo capitão Chiriguano *Cumbay*. Nessa fonte, encontramos menções à preocupação dos indígenas em exercer sua autonomia para plantar, cultivar e colher os frutos. Os indígenas realizaram um pedido, que podemos interpretar como sendo um apelo para que a territorialidade indígena pudesse existir em sua plenitude, para que pudessem manter suas relações materiais e imateriais com o

²¹ In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p. 589.

território, para que, assim, pudessem continuar a *existir*. Conforme as palavras do capitão Cumbay, temos o seguinte relato:

Tomando aquellas providencias que gradúe más oportunas y favorables para que dichos Michel, Chaves y otros convecinos se abstengan de las introducciones violentas que hacen en nuestros terrenos y nos dejen libres a nuestra disposición y que podamos sembrar y cultivar para tener frutos con que alimentarnos y vivir así en paz (SAIGNES, 2007, p. 97).

O relato de Cumbay explicita o cotidiano de pressões sobre as quais viviam os Chiriguano. O capitão trata ainda sobre a liberdade de poder plantar e colher o suficiente para a manutenção da vida e da permanência da paz. Elementos que poderíamos associar à ideia de “*Iyambae*” – homem sem dono – que, para Susnik (1968, p.53-54 apud COMBÈS, 2005, p. 31), significava que “ser ‘sin dueño’- es decir no ser esclavo ni sometido – es, al mismo tiempo, ser dueño de su tierra. Las dos significaciones del término son inseparables.” Desse modo, para os Chiriguano, ceder ao sistema espanhol era abandonar o modo *iyambae* de ser.

O projeto colonial de povoação das terras da *Cordillera* passou por distintas fases. Houve momentos em que tentaram, os hispano-americanos, conquistar os territórios Chiriguano organizando expedições de represálias; em outros se aliaram às missões religiosas, quando percebiam o fracasso das expedições militares. Para Saignes, a conjuntura que se forma na segunda metade do século XVIII com “la reactivación de la extracción minera, el crecimiento demográfico y la modernización del aparato borbónico, es una nueva fase de expansión pionera que rompe con el pacto tácito de ‘buena vecindad’ que regía hasta ahora las relaciones hispano-chiriguano” (SAIGNES, 2007, p. 124). As palavras de Saignes são contundentes para nossas reflexões. Num primeiro momento, podemos estranhar que este fale de “buena vecindad”, entretanto precisamos compreender o que este autor quer destacar na conjuntura política.

Existiam na *Cordillera* as relações entre colonizadores e indígenas, que geravam múltiplas mediações, sendo elas de aproximação, como também de repulsão nos conflitos. Saignes, quando afirma a existência do pacto de “buena vecindad”, está procurando referir-se ao processo político desencadeado pela Coroa Espanhola, juntamente do seu aparato administrativo na colônia. Dessa forma, envolvidos em uma conjuntura, na segunda metade do século XVIII, ocorreram transformações, gerando uma reorganização na política de povoamento da *Cordillera* Chiriguana. As mudanças externas trouxeram transformações para o ambiente interno dos grupos Chiriguano.

Para Susnik (1968), a colonização da *Cordillera* foi estrategicamente pensada a partir da dispersão das criações bovinas. A referida autora é enfática ao caracterizar que: [...] y en lugar de colonizar la frontera con hombres, se ha colonizado con vacas [...]” (SUSNIK, 1968, p. 60). Desse modo, com a criação de gado, os colonos paulatinamente foram ganhando territórios sobre a *Cordillera Chiriguana*.

Os colonos tinham o interesse em adentrar os limites para conseguir possessões para o monarca espanhol. Isso se evidencia em um documento, de 1779²², sobre as estratégias efetivadas pelos colonizadores a fim de expandir os limites territoriais. Conforme consta na fonte, os territorios foram “[...] ganado poco a poco por niños (nuestros) antepasados, con bastante trabajo, por aumentar los Dominios de niño (nuestro) Rey u señor y con la mira de que su Mag.^a atiende a los conquistadores dandoles parte de las tierras que ganan [...]” (ABNB EC 1779 n° 238: p. 12; 12v).

As fazendas/estâncias que ocupavam os territórios indígenas tornavam-se produtoras de alimentos para as regiões de adensamento populacional. Em um documento de 1779, são mencionadas a produção e a comercialização do que era produzido nestes espaços. De acordo com o documento, “salían grandes partidas de ganados, charques, sebos, grasa y otros frutos con q^{ue} abastecían las ciudades (ilegível) y Pro^s Comarcanas, con q^e se abastecían p^a el m^{to} de las Minas” (ABNB EC 1779 n° 238: p. 27v.). A produção feita nessas fazendas legitimava suas permanências e expansões.

O imaginário da época ressaltava a ausência de produtividade das terras que permaneciam sob o domínio dos grupos Chiriguano. Os colonos diziam que a *Cordillera Chiriguana* não deveria permanecer ocupada pelos indígenas, pois os nativos não faziam bom proveito da fertilidade desses territórios. Com esse discurso, legitimavam a expansão, pois seriam os hispano-americanos capazes de tornar produtivo aquele espaço.

Vale reiterar que os Chiriguano foram descritos como indígenas muito selvagens e de pouca constância. Como dizíamos anteriormente, essas justificativas estão relacionadas à intensa resistência movida durante todo o período colonial contra a presença colonizadora. A capacidade de resistência foi evidenciada, não apenas no enfrentamento das expedições, mas nos ataques ofensivos às estâncias coloniais que criavam situação de pânico generalizado. Todavia, a documentação deixa vestígios sobre os interesses de grupos Chiriguano em

²² Este documento foi disponibilizado pelo *Archivo e Biblioteca Nacional da Bolivia* e, tratava de uma pesquisa realizada em 1779 que buscava compreender os motivos dos ataques indígenas ao Curato de Saucos e as estâncias da região.

negociar com os colonos acordos de paz, antes de iniciarem as “guerras oficiais”. Um documento, escrito em 1779, materializa essas iniciativas:

sentaron con ellos insinuándoles que por que havian ido a poblar en sus tierras embarzándoles sus casaderos y haciendoles daños en su sembrados y que asi les desocupasen las tierras que las necesitaban para desfrutarlas como suios, lo que no haviendo querido executar los athos enfadados los yndios imbadiendole las estancias de los athos y las robaron destruidolas enteramente [...] (ABNB EC 1779 n° 238: p. 37v).

Os Chiriguano se posicionavam frente aos processos pelos quais estavam passando e, como o documento registrou, resistiam com ataques e roubos, tendo em vista a impossibilidade de negociações com os colonos hispano-americanos. Susnik (1968) consegue apreender o sentido das estâncias/fazendas para a estrutura tradicional Chiriguano. Segundo a autora, “la estancia de un poblador vecino con ganado significaba, según el concepto chiriguano, violar los límites de sus tierras, y los ‘ava’ luchaban por su independencia que para ellos era ‘su maíz, su cazadero, sus mujeres y sus convites’” (SUSNIK, 1968, p. 214).

Poucas vezes os indígenas foram ouvidos pela administração colonial. Diante desse fato, restava aos nativos protegerem seus territórios por meio de “guerras oficiais”, que culminaram em assaltos às fazendas, assassinatos de hispano-americanos e aprisionamentos de cativos não índios. Tais acontecimentos se desdobraram de um contexto permeado de relações conflituosas, sendo estas formas encontradas pelos indígenas para reagir à presença do colonizador. De um modo geral, os Homens *Tumpas*, enfatizados no próximo capítulo, surgem com um discurso que consistia na proteção desta territorialidade que, na segunda metade do século XVIII, encontrava-se ameaçada.

Já vimos anteriormente como a *Cordillera* é pensada. Por alguns, é vista enquanto um espaço que possuía limites definidos, no entanto, culturalmente demonstrava o contrário. A partir da documentação, podemos construir uma teia histórica do espaço da *Cordillera* em que se misturam aos indígenas inúmeros comerciantes, fazendeiros, religiosos, entre outros múltiplos sujeitos históricos que emergiram destas relações dinâmicas sociais, históricas e culturais específicas ocorridas neste espaço de fronteiras territoriais.

As estâncias, além de se expandirem sobre os territórios nativos, proporcionaram, no contexto da *Cordillera* Chiriguana, outras dinâmicas. A mediação e a tradução estiveram presentes nas relações de universos distintos. Uma das aproximações desse contato foram os trabalhos desenvolvidos por alguns Chiriguano nas fazendas das regiões de Tarija e Santa Cruz de la Sierra e Tomina (PIFARRÉ, 1989). O trabalho nesses locais era possível, já que alguns indígenas estabeleceram relações próximas e menos ostensivas com os colonizadores e

“frente a los hacendados con dinero y prestigio, o frente a las autoridades coloniales, asumían una actitud de admiración, no carente de cierto celo o sospecha” (PIFARRÉ, 1989, p. 150). Destacamos essas informações a fim de pincelar o contexto de amizade que também estava presente nas relações no interior da *Cordillera*, tendo em vista que essas mediações foram também necessárias dentro das complexas relações fronteiriças, almejando ao final a manutenção e a existência enquanto sujeitos.

Com base na documentação, temos informações que os sublevados impulsionados pelo *Tumpa* de *Caiza* adentraram fazendas da região, saqueando o gado, cativando mulheres e crianças. Na comunidade de *Mazavi* não foi diferente, os seguidores do *Tumpa* penetraram nas fazendas próximas do Curato de Saucos e região, destruindo-as e apropriando-se das criações bovinas dos colonos. As entradas dos indígenas causaram grande preocupação por parte das autoridades coloniais, já que, durante os ataques, os indígenas retomaram alguns territórios que estavam sob o domínio colonial. (Ver Capítulo III).

Levando em consideração os breves aspectos apresentados sobre as fazendas e estâncias, percebemos a pluralidade de relações desencadeadas na *Cordillera*. De um lado, temos um processo histórico de ocupação de novos territórios, baseado na demanda de terras agricultáveis, haja vista o contingente significativo de hispano-americanos morando nos núcleos urbanos. Por outro lado, temos as respostas Chiriguana, que diante da perda de seus territórios, mantiveram-se resistentes a partir das possibilidades que surgiam naquela conjuntura histórica. Dentro do conjunto de estratégias empreendidas pelos indígenas, descortinam-se os movimentos político-religiosos impulsionados pelos *Tumpas* de 1778, que veremos no próximo capítulo.

2.6. Considerações sobre o capítulo

Em suma, procuramos demonstrar, ao longo deste capítulo, um panorama das relações ocorridas no interior da *Cordillera* Chiriguana na segunda metade do século XVIII. Com as discussões aqui postas, buscamos historicizar as dinâmicas desencadeadas nas fronteiras territoriais, demonstrando como essa fronteira, que era social, cultural e também territorial, foi um espaço de mediações culturais entre indígenas e sujeitos coloniais. Para tanto, foi necessário aprofundar/examinar os contextos históricos e políticos que se desencadearam no entorno das missões franciscanas, das estâncias/fazendas e das povoações hispano-americanas.

Isso confirma que, sendo os *Tumpa* de *Caiza* e *Mazavi* sujeitos históricos, estavam inseridos direta ou indiretamente nas relações que apresentamos ao longo deste capítulo. Dessa maneira, reiteramos que toda essa conjuntura propiciou o surgimento desses movimentos político-religiosos de resistência *anti-coloniais*. No próximo capítulo, aprofundaremos as análises nos dois levantes de *Tumpas* que ocorreram no ano de 1778, na *Cordillera Chiriguana*.

CAPÍTULO III

OS HOMENS *TUMPAS* NO INTERIOR DA *CORDILLERA* CHIRIGUANA: UM FAZER-SE DE MEDIAÇÕES CULTURAIS

3.1. Resistência Chiriguana aos hispano-americanos: estratégias de mobilização

A resistência indígena às estruturas coloniais esteve presente em quase toda a América, desde 1492 até os dias atuais, sob diversas configurações. Desses processos surgiu o que denominamos de movimentos político-religiosos no interior dos mais variados grupos étnicos. Por movimentos político-religiosos, entendemos as expressões de resistência ocorridas no interior de grupos indígenas, as quais tiveram uma mediação entre elementos de cunho religioso, sendo estes indígenas ou cristãos, e reivindicações frente ao processo de colonização e contato pelo qual estavam passando os grupos étnicos. Tomaremos os Homens *Tumpas*, de 1778, como expressão de movimentos político-religiosos, tendo em vista suas características de mediações entre códigos indígenas, cristãos e políticos na conjuntura estabelecida na *Cordillera* Chiriguana.

Os movimentos de resistência político-religiosos de Homens *Tumpas*, ocorridos entre os Chiriguano, fundam-se nas mediações culturais, haja vista que o processo de contato aproximou culturas distintas, as quais, estando frente a frente, precisavam mediar-se para que o sentido ocorresse dos dois lados das culturas até então distintas. Para compreender as mediações culturais acontecidas durante os levantes, estabelecemos diálogos com Paula Monteiro e Cristina Pompa, que trouxeram o referido conceito para pensar as relações existentes entre índios e missionários. Assim, pensar as mediações culturais é propor análises que visem ao:

[...] processo de produção de códigos de comunicação cuja articulação interna e ordem hierárquica dependerão das exigências de complexidade de cada momento histórico e das prioridades simbólicas dos sistemas. As resultantes contextuais desses processos serão ordens culturais de maior ou menor complexidade em função do tipo de compatibilização de diferenças e

conseqüentes graus de generalização que a negociação de significações entre os agentes pôde constituir (MONTERO, 2006, p. 56).

Dessa forma, reiteramos que os movimentos político-religiosos, sucedidos entre os Chiriguano, passaram por alto grau de complexidade entre simbólico, histórico, narrativo e cultural em mediação com os elementos externos, advindos dos processos de ocupação de territórios fronteiriços.

O presente capítulo versará sobre as resistências indígenas ocorridas a partir dos levantes impulsionados pelos *Tumpas*, por volta de 1778. Para tanto, entendemos ser de grande importância apresentar alguns diálogos com as propostas interpretativas elaboradas por Serge Gruzinski (2001) e Ronaldo Vainfas (1992; 1995), no que toca às resistências ameríndias, uma vez que encontramos alguns diálogos possíveis entre as discussões destes autores e a nossa análise. Os dois autores analisaram o que se convencionou usar pelos colonizadores na documentação de *idolatrias* indígenas, como sendo, estratégias utilizadas pelos grupos étnicos para resistir.

Para Gruzinski, idolatria, antes de ser uma expressão religiosa, traduzia as práticas culturais dos indígenas no mundo e o sentido para a existência neste. Dessa forma, o que era considerado idolatria pelos espanhóis:

[...] tecia uma rede densa e coerente, consciente ou não, implícita ou explícita de práticas e saberes nos quais se inscrevia e se desenvolvia a totalidade do cotidiano (...). Falar de idolatria é também tentar - através da referência à materialidade do objeto/ídolo e à intensidade do afeto (latria) - não se ater a uma problemática das 'visões de mundo', das mentalidades, dos sistemas intelectuais, das estruturas simbólicas, mas considerar também as práticas, as expressões materiais e afetivas de que ela é totalmente indissociável (GRUZINSKI *apud* VAINFAS, 1992, p. 02).

Ronaldo Vainfas, em a *Heresia dos Índios*, confirmou as considerações de Gruzinski. Segundo o autor, o que os religiosos convencionaram chamar de idolatria, era, em essência, uma característica de resistência dos grupos indígenas. O autor aprofundou suas análises sobre as "*santidades*" – entre os Tupinambá da costa brasileira no século XVI – caracterizadas como idolatrias pela documentação colonial, mas que, conforme Vainfas, eram expressões de lutas anticoloniais. De acordo com o autor, as expressões de resistência se davam em "idolatrias ajustadas" e "idolatrias insurgentes".

As idolatrias ajustadas, segundo Vainfas, eram "como resistência surda, a minar no cotidiano os esforços da catequese e da exploração colonialista. Mas era idolatria ajustada, que não desafiava nem uma, nem outra, limitando-se a filtrar conformada, os valores do processo aculturador" (VAINFAS, 1992, p. 03). Nessa categoria de resistência, não ocorrem

levantantes, nem confrontos entre as partes envolvidas no processo de colonialismo, o que se apresenta é a manutenção de alguns elementos indígenas que se desencadeiam nos espaços mais internos aos grupos, sem chamar a atenção dos colonizadores.

Acreditamos que esses fenômenos de resistência “ajustada” também são visíveis entre os Chiriguano durante o processo de contato. Exemplo disso foram às estratégias de aceitar missões sem, todavia, demonstrarem compromisso com a conversão à religiosidade ocidental. A manutenção dos rituais, tais como as danças e os cantos nos espaços internos aos grupos, onde não causava nem o interesse, nem a represália dos colonizadores. Assim sendo, as ocorrências de fenômenos semelhantes na *Cordillera* Chiriguana àquelas identificadas por Vainfas e Gruzinski, aproximam nossa análise à noção de “idolatrias ajustadas”.

Entretanto, algumas modalidades de reação manifestadas pelos Chiriguano, em grande medida, podem ser também caracterizadas com o conceito de Vainfas de resistências/idolatrias “insurgentes”. Conforme o autor, as idolatrias insurgentes eram marcadas pela hostilidade oficial contra o processo colonizador (VAINFAS, 1992). A materialização dessas hostilidades insurgentes tratou-se da existência de grupos que se rebelaram contra as forças coloniais que propunham mudanças nas estruturas sociais, culturais e econômicas do grupo. Em grande medida, esse grupo étnico lutou pela sua autonomia. Durante as manifestações de reações contra a sociedade colonial, os Chiriguano encontraram no ataque as povoações e espaços missionários, maneiras de insurgir as estruturas que representavam o projeto de colonização/civilização.

É possível pensarmos os Homens *Tumpas*, dialogando com a ideia de idolatrias insurgentes proposta por Vainfas. Isso corrobora para a análise desses movimentos enquanto:

[...] sectários, animados por mensagens francamente hostis ao europeu, sobretudo à exploração colonial e ao cristianismo, não obstante algumas delas tenham assimilado, em maior ou menor grau, ingredientes do catolicismo que tanto rejeitavam. Na dinâmica de tais idolatrias, organizadas em função da defesa das tradições ameríndias, as atitudes de resistência oscilavam da ‘guerra cósmica’ à luta armada – mais factível esta última quando os movimentos ocorriam em regiões de fronteira, ou seja, em áreas incompleta ou precariamente dominadas pelos colonizadores (VAINFAS, 1995, p. 34).

Na dinâmica de tais resistências, transformadas pelos colonizadores em idolatrias, tratados aqui enquanto idolatria/resistência insurgente, muito se aproximam do nosso objeto de estudo – os Homens *Tumpas* – com as propostas interpretativas de Vainfas. Os elementos indicados por Vainfas, como: hostilidade à religiosidade cristã, defesa das tradições e modos de existir vindo da ancestralidade indígena, utilização de elementos da cosmologia, declaração

de guerras oficiais para com os colonizadores, são características que também são verificadas nos discursos dos Homens *Tumpas* durante os levantes.

Nesse sentido, embora utilizemos alguns conceitos gerais sobre os movimentos de resistências indígenas, como, por exemplo, o diálogo que propomos com a obra de Vainfas e Gruzinski, destacamos que cada fenômeno desencadeado no continente americano possuiu características peculiares. As particularidades desses movimentos de resistência indígena incidem sobre os distintos processos pelos quais os povos nativos foram contatados com os colonizadores ibéricos. Dessa forma, as maneiras de resistir deram-se “não apenas em termos de revoltas, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais” (POMPA, 2003, p. 22). Contudo, os diálogos teóricos demonstram-se profícuos, tendo em vista que os dados encontrados ao longo da pesquisa mostraram-nos muitas aproximações quanto às modalidades de resistir utilizadas pelos povos nativos frente aos europeus.

A modalidade de resistência travada pelos movimentos político-religiosos, ocorridos em 1778 entre os Chiriguano, pode ser lida como um exemplo de resistência “insurgente”. Ou seja, um movimento anticolonial que evidencia as negociações feitas por esse grupo, frente aos diferentes códigos culturais que coexistiam no interior da *Cordillera*, tanto nas tradições indígenas como nas instituições coloniais, que tinham na hostilidade aos agentes coloniais um elemento significativo.

Para chegarmos ao conhecimento das mediações culturais, foi necessário transitarmos pelas linhas e entrelinhas da documentação. Desse modo, buscamos compreender os discursos/narrativas deixados pelos colonizadores, como também os códigos culturais que se cruzam no decorrer dos levantes, além dos processos históricos pelos quais passava o espaço da *Cordillera* Chiriguana para compreender as mediações ocorridas durante os movimentos de resistência motivados pelos Homens *Tumpas*.

3.2. Origem do *Tumpa* de *Caiza* e de *Mazavi*

O primeiro *Tumpa* documentado apareceu por volta de junho de 1778, entre os moradores de *Caiza*, ao sul da *Cordillera*. O segundo manifestou-se na comunidade de *Mazavi*, também em 1778, cinco meses depois do primeiro. Os dois movimentos político-religiosos se empenharam em ostensivas revoltas e resistências às missões religiosas e à dominação hispano-americana de seus territórios, durante aproximadamente dois anos. Os discursos dos Homens *Tumpas* resultaram em significativa mobilização das comunidades da

região do Pilcomayo Sul e do Guapay, para fazerem frente às instituições coloniais que, na segunda metade do século XVIII, avançavam, com maior vigor, sobre territórios indígenas (Ver Capítulo II).

A comunidade de *Caiza* foi uma das que ofereceu intensa resistência à ocupação espanhola. Conforme Francisco Pifarré, os Chiriguano de “[...] Caisa se mantuvieron de forma inflexible en su independencia tradicional [...]” (1989, p.149), procuraram manter sua tradicionalidade e negaram as instituições da sociedade colonial enquanto puderam. Foram descritos pelo jesuíta Ignacio Chomé, que esteve entre eles na metade do século XVIII, como sendo o centro da infidelidade Chiriguana. A partir de referências contemporâneas fundamentadas nos diálogos entre a história e a antropologia, compreendemos que os Chiriguano de *Caiza*, representados na documentação como o centro da infidelidade, eram apegados à ancestralidade e aos códigos culturais nativos.

Na documentação colonial, no que toca à origem do *Tumpa* de *Caiza*, as informações não são claras. Duas fontes expressam o local de onde teria vindo o *Tumpa*. Todavia, fornecem informações distintas. A primeira fonte remete à origem do *Tumpa* às terras do Paraguai, como segue:

[...] Por la parte del Paraguay entró un hombre cuyo carácter y nación se ignora; pero se sabe que es en el aspecto español y anciano que viste sobre las ropas menores túnica blanca a manera de alba, un sombrero negro, bordón y breviario; y no falta quien diga que es jesuita: bastante fundamento [hay] para recelarlo, pero yo no lo afirmo ni lo niego [...] (Azero, 27 .I. 1779, AGI Lima 601 *apud* SAIGNES, 2007, p. 130).

Estas informações foram fornecidas por um comandante fronteiriço, alguns meses após as notícias dos levantes. Pela descrição, o *Tumpa* de *Caiza* tinha aspecto de um ancião espanhol, que portava um breviário (livro de orações) e predicava em castelhano; traços que o assemelhavam a um jesuíta.

Em outro documento, escrito por um franciscano, as informações diferem. Para o religioso Cobos Redondo, a origem do *Tumpa* de *Caiza* era clara, tal como registrou nos seus escritos: “[...] aora un indio apostata, como se presume se ha hecho Dios de los indios en un pueblo de los mas numerosos clamado *Caiza*, y a ese todos ellos lo ovedecen ciegamente en qualquier maldad que les mande” (ABNB RÜCK nº 53, p.01). Como podemos perceber, temos duas explicações acerca da origem genético/cultural desse personagem.

Precisamos pontuar alguns pontos para compreendermos o que ocorre nos caminhos entre o fato histórico e a transformação deste em uma narrativa e sua materialização em um documento. Primeiro ponto que não podemos deixar de enunciar recai sobre a premissa de

que as fontes têm suas fontes. Assim sendo, os escritos dos colonizadores do século XVIII foram produzidos a partir de relatos de terceiros. Temos, então, um circuito de informações que foram sendo vistas, contadas, escritas e, agora, servem de fonte para os trabalhos acadêmicos. Dessa forma, quem foram esses sujeitos que deixaram escritos sobre os levantes do *Tumpa de Caiza*?

Sobre o comandante fronteiriço, não temos muitos detalhes do seu contato com os Chiriguano, nem mesmo como foi produzido seu documento. Entretanto, acerca do documento produzido por Cobos Redondo, temos mais dados. O referido franciscano era membro da Missão de Salinas, no ano de 1778, a qual estava próxima da comunidade de *Caiza*. As informações foram dadas ao religioso, a partir do relato de alguns indígenas que estavam reduzidos na missão, mas que possuíam um trânsito entre as comunidades da região.

A carta que o religioso escreveu às autoridades, solicitando ajuda, deixa transparecer a preocupação de que os Chiriguano adentrassem a Vila de Tarija, como ainda ocupassem povoados hispano-americanos e destruíssem as missões da região. Dentre as informações, ressaltamos que o impulsionador das sublevações era um índio apóstata, isto é, um índio que havia estado pelos espaços missionários. Essa provável trajetória de vida talvez explique o fato de o *Tumpa de Caiza* ter utilizado elementos cristãos em suas pregações. Assim, o discurso do comandante fronteiriço, que assemelhava o motivador dos levantes ao semblante de um jesuíta, poderia estar referindo-se ao *Tumpa* indígena, que, no processo de exaltar os indígenas, utilizava elementos cristãos em suas pregações. Nesse sentido, consideramos mais plausível a versão de Cobos Redondo, que propõe que o *Tumpa de Caiza* era um índio apóstata.

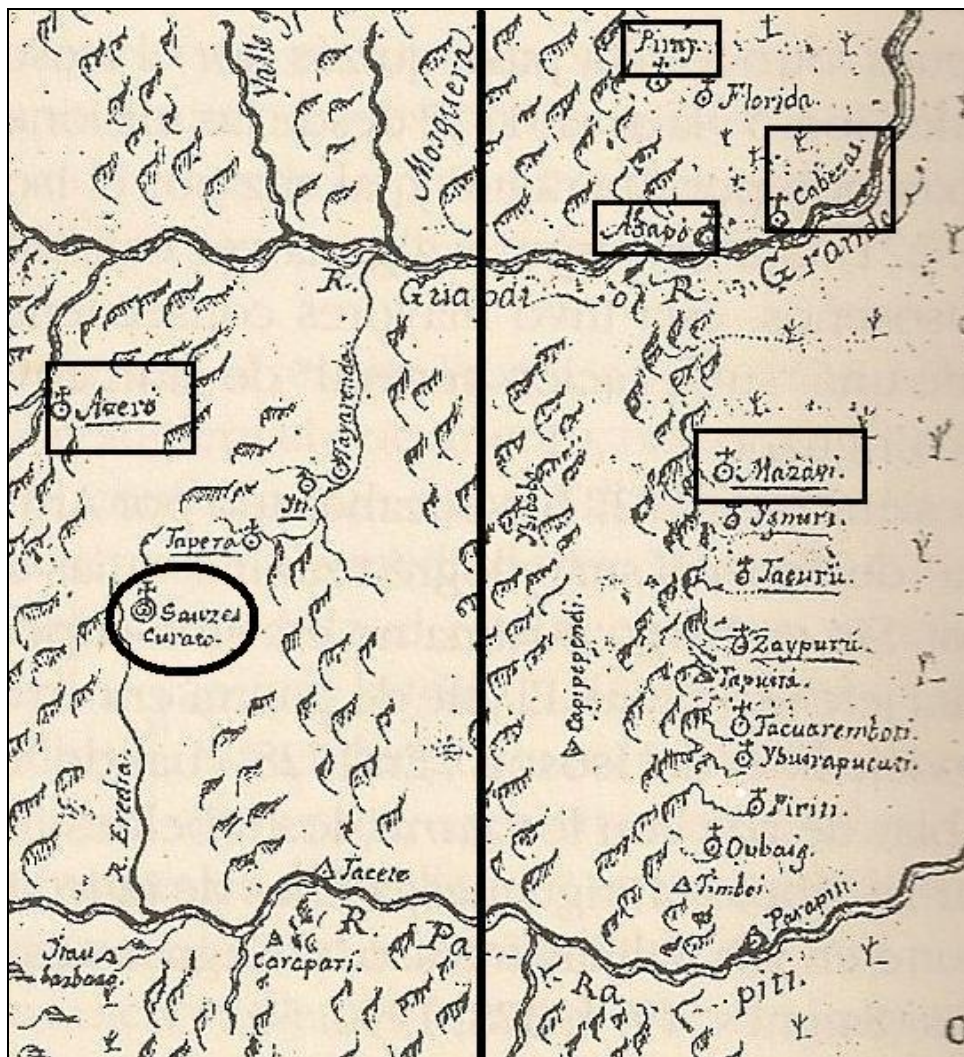
Toda essa discussão sobre a origem do *Tumpa de Caiza* não será diferente no que se refere à gênese do *Tumpa de Mazavi*. Tal como o primeiro, este também parece ter surgido no interior de uma comunidade que permanecia em sua tradição indígena e que não se deixava converter pelos religiosos.

O local de origem do *Tumpa de Mazavi* foi descrito em dois documentos e, tal como no caso do *Tumpa de Caiza*, verificamos duas informações distintas. Para o franciscano Manuel Gil, o povo em que residiu o:

[...] fingido Dios, dicen, que se llama Pypi, (indios Barbaros Chiriguanos adentro de las fronteras de los Sauces) de quien conjeturan ser indio nativo del Pueblo del Villar, perteneciente á la Provincia de Thomina; noticia, que aunque no se tiene por evidente, hay algunos fundamentos, que la acreditan verdadera [...] (MANUEL GIL, 1778; ABNB E.C. 1782, nº 09: p.02).

Conforme as palavras do religioso, o local de origem do impelidor dos levantes foram os povoados de índios bárbaros, distantes das fronteiras coloniais e dos religiosos. Manuel Gil não tem essa informação por verdadeira. Entretanto, escreve que alguns a consideram como verdadeira.

Figura II- Localização da comunidade de Mazavi



Fonte: ABN Rück 157 apud COMBÈS, 2005, p.114.
Com adendos de MEZACASA, 2011.

Em outro relato, encontramos o escrito do então governador Thomas de Leso y Pacheco, que oferece uma informação distinta. Segundo consta neste escrito, estava a *Cordillera Chiriguana*, quando do aparecimento do *Tumpa*:

[...] sublevada p^r un mestiso Paraguay q^e sembrando entre ellos la (ilegible) de ser neto de los ingas, no solo le reconecen p^r su señor, sino q^e le dan adorasion declarando ser su Dios â este vil e infame mestiso se le an

agregado muchos apostatas de esta ciudad y la frontera [...] (THOMAS DE LESO Y PACHECO; ABNB RÜCK n° 56; p.03).

Para o governador, o *Tumpa* era um mestiço vindo da região do Paraguai, dizendo ser ainda neto de algum imperador Inca. Neste ponto, podemos discorrer sobre algumas possibilidades interpretativas, articulando estas versões ao caso do *Tumpa* de *Caiza*.

O líder de *Mazavi* apareceu cinco meses depois do *Tumpa* de *Caiza*, fato que nos faz suspeitar que Thomas de Leso y Pacheco pode ter ouvido informações sobre a origem do *Tumpa* de *Caiza*, que, para alguns, teria vindo do Paraguai e transplantado esse dado para explicar a origem do líder dos movimentos político-religiosos ocorridos em *Mazavi*. Não consta em seu escrito quem teria dado a informação sobre a origem do *Tumpa*, mas, sabemos que o governador recebeu em Santa Cruz informes dos religiosos que estavam nas missões de *Piray* e *Abapó*, quando estavam ocorrendo os movimentos político-religiosos impulsionados pelo *Tumpa* de *Mazavi*. Dentre as fontes de Thomas de Leso y Pacheco, está um escrito do franciscano Manuel Gil que, como vimos acima, acreditava ser o *Tumpa* de *Mazavi* um índio, e não um mestiço paraguaio como propôs o governador.

Quanto à informação de que o *Tumpa* se intitulava neto do imperador Inca, algumas análises podem ser feitas cruzando alguns dados. No documento deixado por Manuel Gil, verificamos a menção a uma possível figura inca acompanhando o *Tumpa*:

Se acompaña también dicho Díos fíngido, de otro individuo igualmente desconocido, de quién persuade a los indíos ser hermano del Rey Inga, y que aviendole degollado los españoles, viene a recuperar sus caudales, para con ellos enriquecerlos; con cuya vana esperanza tiene alborotada la Cordillera, siendo innumerables los Barbaros que se sujetan á su dominio (MANUEL GIL, 1778; ABNB EC 1782 n° 09: p.01v, 02).

Diferente do governador Thomas de Leso y Pacheco, o informe de Manuel Gil indica que o *Tumpa* era acompanhado por um irmão do Rei Inca. Duas informações distintas, mas que se coadunam na figura de um Inca durante os levantes.

Parece curioso um descendente do império Inca lutando ao lado dos Chiriguano contra os espanhóis, tendo em vista o contexto de conflitos entre o Império Inca e os grupos Chiriguano espalhados pela *Cordillera*. Esse conflito foi explicado pelo Inca Garcilaso de la Vega, na obra clássica *Los comentarios reales de los Incas*. No escrito, Garcilaso pincela sobre as intencionalidades das conquistas incaicas sobre o povo Chiriguano, que almejavam “sacarlos de las torpezas y bestialidades en que viven y reducirlos a vida de hombres, pues para eso nos envio nuestro padre el Sol” (GARCILASO DE LA VEGA, 1991 [1609], p. 460).

Frente a esse conjunto de inimizades e conflitos, ainda parece-nos perturbador as relações entre o acompanhante inca e o *Tumpa* de *Mazavi*. Para explicar essas questões, observamos, em alguns pesquisadores, respostas contundentes. Isabelle Combès, no artigo intitulado “*Saypurú: el misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo*”, procura realizar algumas propostas acerca da existência de minas na região dos índios Chiriguano da *Cordillera*. Fundamentada em documentos, a pesquisadora propõe que os Incas teriam feito extração de minérios antes da chegada dos espanhóis, em Saypuru, terras próximas dos Chiriguano. Dessa forma, como expressou Combès, poderia haver descendentes das antigas extrações de minérios ocorridas naquela região.

Francisco Pifarré (1989) também oferece algumas informações que nos ajudam nas interpretações da existência de descendentes do antigo império Inca em terras da *Cordillera* Chiriguana. Segundo o autor, “por la frontera de Tomina, se puede pensar que existiera también un mestizaje quechua-chiriguano pues había algunos Chiriguano que hablaban correctamente el idioma quechua” (PIFARRÉ, 1989, 140). A região de que fala Pifarré, na fronteira de Tomina, está localizada próxima da comunidade de *Mazavi*. Thierry Saignes, por sua vez, também fornece algumas pistas ao descrever alguns casos em que os indivíduos abandonavam as aldeias andinas para fazer parte dos “bandos” Chiriguano (SAIGNES, 2007, p. 65). Com todos esses indicativos de relações interétnicas entre incas e Chiriguano, nada impede que realmente tenha havido a presença de um membro do Império Inca juntamente com o *Tumpa* na luta anticolonial travada naquele momento.

Existe uma origem desconhecida para os *Tumpas* Chiriguano de 1778, que se desdobra em mais de uma possibilidade interpretativa. Porém, o que queremos destacar é que a documentação e a nossa metodologia de análise possibilitam pensar que os *Tumpas* eram sim indígenas identificando-se e sendo identificados enquanto tal. Entretanto, devem ter transitado por espaços hispano-americanos antes de tornarem-se referência na mobilização contra os colonizadores, haja vista as mediações culturais encontradas nos levantes.

Além da discussão sobre a origem dos *Tumpas*, que poderia ser indígena, mestiça, “paraguaia”, ou ainda jesuítica, existe em meio aos pesquisadores contemporâneos uma abordagem distinta sobre a quantidade de Homens *Tumpas* nesse período. Faremos, na sequência, um pequeno apanhado bibliográfico sobre como essa questão foi abordada e trabalhada pelos pesquisadores que dedicaram estudos a essa temática. As incógnitas perpassam as seguintes questões: foram dois movimentos distintos orientados por *Tumpas* diferentes? Ou foi apenas um grande movimento, com um *Tumpa*, que teria conseguido reunir indígenas de diferentes comunidades da *Cordillera* na região do Pilcomayo Sul e do Guapay?

Em meio aos autores que podem contribuir para nossa discussão, destacamos Branislava Susnik (1968), Thierry Saignes (2007), Francisco Pifarré (1989) e Eduardo Santamaría (1988).

Em 1968, Susnik tratou esses movimentos indígenas enquanto *tupaistas*, trabalhando com a ocorrência de dois Homens *Tumpas* distintos que inflamavam a *Cordillera* Chiriguana, em 1778. Thierry Saignes (2007) e Francisco Pifarré (1989) também compartilham da existência de dois *Tumpas*, um em *Caiza* e outro em *Mazavi*.

Eduardo Santamaría igualmente se debruçou sobre a temática dos movimentos dos Homens *Tumpas*. Na perspectiva desse autor, foi um messianismo indígena. No entanto, propõe em sua pesquisa que o *Tumpa* de *Caiza* “estimulado por el éxito de su predicación, el mesías abandono Cayza y el 4 de noviembre apareció en Mazavi” (SANTAMARÍA, 1988, p. 178). Com essa afirmação, entendemos que o autor sugere uma possível existência de apenas um *Tumpa* no ano de 1778. Segundo a perspectiva de Santamaría, o que ocorreu foi a migração, feita pelo *Tumpa*, de uma comunidade à outra.

A documentação sobre a qual nos debruçamos ao longo da pesquisa, juntamente com a metodologia utilizada para a análise, nos encaminham para compartilharmos da ideia que sugere a ocorrência de dois *Tumpas*. Esses indicativos se revelam nas fontes, entre elas, o relato de Mingo de la Concepción, no qual encontramos informações distintas entre o *Tumpa* de *Caiza* e o de *Mazavi*, o que contribui para a apreensão da existência de dois líderes. Ademais, quando o religioso descreve o desfecho desses impulsionadores político-religiosos apresenta duas informações distintas.

Mingo de la Concepción insinua uma possível relação entre os movimentos resistentes ao sul da *Cordillera* e ao Norte, apontando que o *Tumpa* de *Mazavi* “y su comitiva alborotada la *Cordillera* de los Chiriguanos, siendo ya muchos los que le sujetaban; cuyas novedades y voces parece llegaron a ser creídas entre los bárbaros de la *Cordillera* de Tarija” (1996 [1791], p. 208). A ligação entre as duas lideranças político-religiosas pode sim ter ocorrido, tendo em vista que surgiram no mesmo ano e desempenharam significativo papel na mobilização das comunidades Chiriguana da *Cordillera*, na região do Pilcomayo Sul e do Guapay.

Além de Mingo de La Concepción, encontramos outro relato que sugere a ocorrência de “contatos” entre os movimentos de rebelião pela *Cordillera*. Para o colono,

[...] y a su ejemplo los demas enemigos fronterisos a Pomabamba, ã Sinti y Tarija viendo qe los de esta frontera iban seguindo en sus robas y hostilidades sin embarasaso ni castigo pr los españoles y enriquecendose

con los expresados continuados robos se extimularan a imitarlos y de este modo se ha causado una grãl imbacion en todos las fronteras con tan imponderables daños y perjuicios a el estado qe en muchos años no se podrá reparar esta ruina (SEBASTIAN PORES; ABNB EC 1779 n° 238: p.25).

O documento não expressa a existência de uma ligação direta entre os levantes, mas deixa claro que sua ocorrência na região de *Mazavi*, juntamente com a ausência de uma repressão imediata, teria motivado os Chiriguano das fronteiras de Tarija, Pomabamba e Sinti a enfrentarem os hispano-americanos.

Na sequência, aprofundaremos a discussão sobre as dinâmicas internas e externas que resultaram nos movimentos de Homens *Tumpas*. Para tanto, será preciso demonstrar o jogo colonial em que estavam inseridos estes levantes, como também destacar os elementos da religiosidade indígena, a luta anticristã e anticolonial. Essa direção interpretativa parte de novas abordagens e olhares metodológicos, pois se distancia das propostas que buscaram explicar esses movimentos pelo viés da “Terra sem Mal”, tal como fez Alfred Métraux (1973).

3.3. Construções simbólicas dos códigos utilizados para nomear os líderes dos movimentos político-religiosos entre os Chiriguano

Na documentação pesquisada, observamos dois códigos distintos para nomear os líderes dos levantes. As duas nomeações dizem muito sobre os processos de mediações culturais que ocorriam na *Cordillera* entre indígenas e cristãos. Primeiro, analisaremos o termo utilizado pelos indígenas, para depois, examinarmos o termo empregado pelos religiosos.

Em uma carta escrita pelo Capitão Antonin Echavari, agente colonial que esteve no interior da *Cordillera* para averiguar os terrenos que haviam sido retomados pelos Chiriguano durante os ataques às estâncias de Sapiranguí²³, encontramos informações contundentes sobre a nomeação dada ao impelidor dos levantes. Segundo consta na fonte, Antonin Echavari, chegando nessas terras, deparou-se com um grupo de Chiriguano de Coropote, com o qual estabeleceu um diálogo. Na conversa, perguntou ao grupo por quais motivos haviam atacado os estancieiros. O grupo respondeu que “[...] los Tumpas havian mandado que saliesen amatar a todos Christianos [...]” (ANTONIN ECHAVARI; ABNB RÜCK n° 36: p.122). Percebemos aqui que a utilização do termo *Tumpa* foi feita pelos próprios indígenas Chiriguano, para nomear o líder dos ataques. Diante disso, ficamos com a seguinte pergunta: Quais os

²³ Localidade conhecida atualmente com o nome de Vaca Guzmán

conteúdos simbólicos que estão permeando o termo *Tumpa* quando utilizado pelos Chiriguano?

Para tal questão, é necessário buscarmos respostas no universo cultural/cosmológico dos índios Chiriguano, haja vista que essa incursão possibilitará uma compreensão dos movimentos político-religiosos a partir de explicações do interior do grupo. De acordo com Nordenskiöld (2002 [1912]), em meio aos Chiriguano, o termo *Tumpa* é utilizado para significar “grande”, “que poseen fuerzas sobrehumanas”. Para o autor, a nomeação dos seres sobrenaturais vem sempre acompanhada da palavra *Tumpa*, tendo na cosmologia Chiriguana o *Añatumpa* (Grande espírito), *Tatutumpa* (Tatu Grande), entre outros. Os *Tumpas* eram seres mitológicos e sobrenaturais nas crenças dos Chiriguano. Conforme os relatos recolhidos por Nordenskiöld, fica explícito que “estos ãa-tumpas intervienen en la vida de los humanos, son sobre todo los curanderos quienes están en contacto con ellos” (2002 [1912], p. 237). Desta forma, os curandeiros (xamãs) eram os únicos que poderiam entrar em contato com os *añatumpas* (espíritos grandes).

Se fizermos o diálogo entre a cosmologia, que foi coletada por Nordenskiöld, e as expressões utilizadas pelos indígenas para nomear os líderes dos ataques, somos levados a sugerir que os xamãs incitavam à luta contra os espanhóis influenciados pelas crenças cosmológicas nos *Añatumpas*. Assim, apropriavam-se da sua cosmologia para resistir às opressões do sistema colonial. Segundo Alfred Métraux, “los héroes civilizadores, cuyo papel bienhechor y cuyos logros son exaltados en innumerables narraciones legendarias, han servido de modelo a estos mesías o profetas que se presentan como los salvadores de su pueblo” (MÉTRAUX, 1973, p. 4).²⁴

Outro ponto importante que não podemos desconsiderar de nossas análises é a proximidade entre a palavra *Tumpa* e *Tupã*. Historicamente o termo *Tupã* foi utilizado (registrado) pelos jesuítas desde a chegada destes à América, haja vista o interesse em veicular elementos da fé católica com base na utilização de linguagens que significassem para os indígenas alguns paralelos com suas relações cosmológicas. *Tupã*, na língua e na cosmologia indígena, é um ser mitológico ligado ao “Trovão”, e nesse processo de tradução

²⁴Ao longo das narrativas sobre os indígenas da costa brasileira e do Paraguai, os termos utilizados pelos religiosos e agentes da colônia para designar os impulsionadores dos levantes que resistiam à presença europeia foram *profetas* ou *messias*. Com base nessa documentação, pesquisadores do século XX apropriaram-se de terminologias judaico-cristãs para referir-se aos movimentos surgidos em comunidades indígenas. Chamamos atenção para isso, com o intuito de deixar claro que não entraremos nessas terminologias, pois, como vimos, não encontramos relatos que tragam informações de profetas e/ou messias entre os Chiriguano no período estudado, mas sim *Tumpas*, termo utilizado pelos indígenas e *Dios*, fingido utilizado pelos religiosos e representantes coloniais nos relatos escritos que foram fontes para esta pesquisa.

foi colocado enquanto significante do Deus cristão. Como bem explicou Chamorro (2008, p. 122), “partia-se do que se ‘queria’ ou se ‘devia’ dizer e buscava-se na língua indígena o termo que se considerava idêntico ou análogo. O cristianismo, e não a religião indígena, era a matriz”. Tupã foi, então, elaborado e transformado em Deus, em simulacro com o Deus Cristão a partir do trabalho missionário dos jesuítas.

Essas traduções, segundo Cristina Pompa (2003), eram estratégias da pedagogia jesuíta que “construiu Tupã enquanto deus para, a partir dele, elaborar a projeto catequético” (POMPA, 2003, p. 45). Essa prática jesuítica tornou-se comum a outras ordens religiosas que desenvolveram missões entre grupos étnicos falantes da família linguística tupi-guarani. Nas missões franciscanas em meio aos Chiriguano, a prática de utilizar o termo Tupã como equivalente ao deus cristão se manteve. Observamos essa apropriação em uma carta escrita pelo arcebispo de la Plata, Frei Joseph Antonio de San Alberto, em 1787. No referido documento, escrito em língua Guaraní e endereçado aos capitães indígenas da *Cordillera*, a palavra Tupã é equivalente ao Deus cristão. No documento, o arcebispo solicita o estabelecimento da paz entre os indígenas e os hispano-americanos moradores das regiões próximas de Tarija.

Assim, a tradução para o termo Homens *Tumpas* poderia ser Homens Deuses, se seguirmos a apropriação feita pelos religiosos entre os Tupinambá da costa brasileira, quando aproximaram a ideia de Tupã (Trovão) ao Deus cristão. No entanto, o contato com os relatos e explicações cosmológicas dos Chiriguano, deixados por Nordenskiöld, possibilita percebermos que a explicação do termo *Tumpa* funda-se na cosmologia interna dos Chiriguano, sendo perigosa qualquer tentativa de aproximar *Tumpa* de *Tupã*.

Se para os nativos o líder dos levantes era um *Tumpa*, ou pelo menos, buscava uma aproximação com o universo cosmológico Chiriguano, por outro, na documentação deixada pelos colonizadores – missionários franciscanos, colonos cristãos, representantes da administração colonial – a nomeação dada ao líder dos levantes era *Dioses* fingidos. Nesse ponto, devemos debruçar nossas reflexões sobre as traduções culturais feitas pelos religiosos quando trataram o que era nomeado pelos indígenas de *Tumpas* enquanto *Dioses* fingidos.

O termo *Dios* fingido é utilizado para contrapor o verdadeiro Deus, que seria o Deus cristão, pois não poderiam ser *Dioses*, pois, assim, exaltar-se-iam as proezas e reivindicações dos indígenas. Neste contexto, foram nomeados discursivamente enquanto *Dioses*, porém, fingidos, deixando em evidencia a ideia de verdadeira e falsa religião (POMPA, 2003). Ao longo da América, encontramos descrições muito parecidas, deixadas pelos religiosos quando

precisavam descrever os movimentos político-religiosos organizados por grupos indígenas contra os colonizadores.

Um exemplo disso foi o que ocorreu com as *santidades* entre os Tupinambá, estudadas por Ronaldo Vainfas (1995). Segundo este autor, foram manifestações essencialmente de resistência, com características de um hibridismo cultural indígena e cristão, e que foram nomeadas de *santidades* pelos missionários. No entanto, no discurso religioso eram santidades falsas, deixando em evidência que a verdadeira santidade era a cristã. Os missionários confrontavam a religiosidade cristã com a religiosidade indígena em uma espécie de binarismo entre verdadeira e falsa crença.

No processo discursivo de nomeação dos líderes dos movimentos de resistência desencadeados em 1778, verificamos dois posicionamentos e duas estruturas nominativas que se repelem, no sentido de serem antagônicas. De um lado, temos a explicação pelo viés cosmológico, que aproxima o termo *Tumpa*, com os heróis cosmológicos dos Chiriguano. Explicação contundente e muito interessante, tendo em vista nosso compromisso com a construção de uma história indígena. Do outro lado, encontramos as expressões *Deuses fingidos*, criadas e reproduzidas pelos religiosos. Essas expressões, como podemos observar, não foram utilizadas para deslegitimar a luta apenas entre os Chiriguano, mas sim para descaracterizar outros movimentos de resistência pela América, entre eles, os levantes dos Tupinambá da costa brasileira.

3.4. Códigos de comunicações indígenas e cristãos em mediação durante as mobilizações *tumpaistas*

O contato entre religiosos e Chiriguano já ocorria há dois séculos, no entanto, as traduções sobre as crenças indígenas continuavam sendo escritas no sentido das ausências, bruxarias e inconstâncias. No imaginário colonial, eram os Chiriguano despossuídos de crenças, vivendo na selvageria, entre bruxarias e inconstâncias. Entretanto, um colonizador descreve as mudanças nas crenças dos Chiriguano que estiveram em contato com o *Tumpa* de *Caiza*. Segundo consta na fonte,

[...] poco a poco, ha ido su industria adquiriendo tanto dominio sobre la libertad de los bárbaros que no solo ejecutan cuánto les manda sino que le rinden adoraciones venerándolo por su dios, *de manera que aquellos que antes eran bárbaros, sin luz ni conocimiento que les hiciese entender el ser natural de los hombres, sin rey ni sujeción a superioridad alguna, el día de hoy son idolatras, observan ritos y ceremonias distintas de las nuestras.*[...]

han fabricado casas a manera de iglesia donde se congregan a hacer sus oraciones y ceremonias [...] (AZERO, 27.I. 1779, AGI Lima 601 *apud* SAIGNES, 2007, p.130 - grifo nosso).

Conforme o documento, após o surgimento do *Tumpa*, os Chiriguano tornaram-se idólatras e passaram a participar de ritos e cerimônias cristãs, além de fabricarem casas semelhantes a Igrejas. Destaca também que, antes do surgimento do *Tumpa*, viviam os Chiriguano sem sujeição a nenhuma superioridade. Diante dessa afirmação, como interpretar que índios tão “selvagens”, como sugeriu o discurso do informante colonial, tornaram-se adeptos de ritos e cerimônias tão rapidamente?

Dessa forma, o que se descortina em nossas análises são os elementos das traduções feitas pelos colonizadores, que precisavam compreender as novas dinâmicas que estavam desencadeando na *Cordillera* a partir dos seus pontos de referência. Mas, também, quando falamos de traduções não podemos deixar de destacar as mediações religiosas que permeavam estas relações, uma vez que os indígenas vinham recebendo influências cristãs há séculos. Nesse ponto de discussão, as idolatrias sugeridas pelas fontes documentais trazem a necessidade de retomarmos a discussão feita por Ronaldo Vainfas, no diálogo entre idolatrias e resistências no interior das sociedades indígenas no período colonial.

Para Vainfas, as idolatrias precisam ser pensadas como um:

[...] fenômeno complexo, que ultrapassa o domínio meramente religioso, que o epíteto ocidental sugeria, a idolatria pode também ser vista como expressão da resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo. Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena (VAINFAS, 1995, p. 31).

Essa percepção das idolatrias enquanto expressões de resistência contra o colonialismo faz-se também pertinente na análise dos movimentos político-religiosos entre os Chiriguano, destacando os elementos que Vainfas chamou de “idolatrias insurgentes”.

Essas idolatrias insurgentes, como movimentos político-religiosos, ousaram levantar-se contra a presença hispano-americana, revestindo-se de elementos diversos que simbolizavam e significavam as demandas da realidade vivida naquele momento. Dessa forma, o que ocorreu entre os movimentos dos Homens *Tumpas* na *Cordillera* se aproxima do que Ronaldo Vainfas chamou de idolatrias insurgentes. Tal noção tem por base o fato de os *Tumpas* mobilizarem uma quantidade significativa de comunidades a partir das suas prédicas, rituais e cerimônias, onde as mediações culturais com elementos do cristianismo eram uma das marcas do movimento insurgente.

Entre o *Tumpa* de *Mazavi*, também distintos elementos interculturais estiveram presentes. Durante o levantamento das fontes, deparamo-nos com uma documentação escrita em 1779, na região de Laguna e Tomina. Nessas fontes, estão contidos os discursos de muitos colonos sobre os motivos que os índios Chiriguano tiveram para entrarem ao Curato de Saucos²⁵, destruindo e apropriando-se da criação de gado de muitos estancieiros.

Na referida documentação, encontramos a entrevista fornecida pelo ajudante maior das milícias Don Pedro Navarro, vizinho do povoado de Laguna. No relato, caracterizou as *borracheras* indígenas como sendo um elemento que motivava os ataques aos hispano-americanos. Assim, declarou:

[...] y sien el presente año havido mas el perjuicio es porque con sus díoses fingidos haciendo mas borracheras y alentados de su influjo han dado contra los lhanos que estavan descuidados cuidando (ilegible) ganados en la crencia que los yndios no ynterrasem a las tierras de la Parroq^a y de esta confianza han abuesado los yndios; [...] (PEDRO NAVARRO; ABNB EC 1779 n° 238: p.18v).

No documento, há a menção aos *Dioses* fingidos, afirmando serem estes os motivadores às *borracheras* e aos ataques feitos contra os hispano-americanos, moradores da região do Curato de Saucos. Muitos documentos coloniais relacionaram as *borracheras* aos ataques dos indígenas.

Susnik destaca que os colonizadores formularam uma categoria chamada de “vícios Chiriguanos”, e que era usada para justificar os acertos e erros na colonização desse grupo. Na lista dos vícios indígenas, estavam “la ‘borrachera’ y la poligamia, el convite y las múltiples alianzas matrimoniales, precisamente dos ‘derechos de la raza’ que los Chiriguano más defendían como una pauta consciente de su ‘tecocávi’ socialmente dinámico y cohesivo” (SUSNIK, 1968, p. 09). Os olhares dos colonizadores transformavam hábitos indígenas em vícios. No entanto, era por meio dos convites que “se ajustaban las relaciones interpersonales y reafirmaban las intergrupales” (SUSNIK, 1968, p. 10).

Neste contexto, as chamadas “*borracheras*”, elementos fundamentais da tradição cultural dos Chiriguano, possuía uma função social de aproximação das comunidades. Os convites para a chicha eram utilizados pelos *Tumpas* a fim de aglutinar e fortalecer os laços de sentimento étnico, fundamentais em tempos de guerras oficiais contra os colonizadores.

²⁵ Curato era um termo religioso para nomear aldeias e povoados que possuíam condições para se tornar uma paróquia.

Retomando as contribuições de Susnik (1968), as “*borracheras*”, em diversos documentos, são relacionadas aos preparativos às invasões e ataques indígenas às instituições coloniais:

[...] las grandes borracheras siempre precedían a dichas hostilidades. La incitación a la venganza era generalmente reforzada por las arengas de los famosos ‘queremba’ y obligaba por pauta sociomoral y por el impacto psicológico a una solidaria actitud de los pueblos directamente perjudicados o ligados por el lazo de parentesco” (SUSNIK, 1968, p. 17).

Portanto, ao contrário da avaliação dos colonizadores da fronteira chiriguana, os convites para a chicha eram traços culturais tipicamente Chiriguano. Tais encontros serviam para a construção de estratégias, para a união de parentelas visando à retomada do sentido “*Iyambae*”²⁶, do modo de ser Chiriguano.

Desta forma, as *borracheras*, descritas pelo vizinho do povoado de Laguna enquanto elemento de uma possível estupidez indígena, era um ritual permeado de traços culturais Chiriguano. O termo *borracheras* confere uma conotação pejorativa ao hábito indígena de consumir chicha, bebida utilizada em rituais, elaborada por meio da fermentação do milho. As traduções feitas e, que chegam até nós pela documentação, descrevem as práticas indígenas a partir do que chamaríamos de um “filtro colonizador” (PIFARRÉ, 1989, p. 171).

Outro exemplo de mediação ocorrido durante os levantes *tupaistas* refere-se à mulher que acompanhava o *Tumpa* de *Mazavi*: Maria Chesu. Essa figura tinha um discurso permeado de mediações religiosas. Temos informações sobre Maria Chesu mediante um único documento, escrito pelo franciscano Manuel Gil, em 1778. Segundo consta na referida fonte, “afirmaba ser la verdadera vírgen Maria, imbuyendo al mismo tiempo, y persuadiendo á los indíos que las imágenes, que veneran los Christianos son estatuas de Madera, y que no dicen respecto a otro alguno original, por no haver otra que dicha María Chesu” (MANUEL GIL, 1778; ABNB EC 1782 nº 09: p.01v). Detentora de um discurso eloquente, Maria Chesu contradizia os elementos simbólicos do cristianismo²⁷.

Conforme Chamorro (2008), a “contradição”, como algo que *contra-diz* o que foi dito, explicado, pregado pelos religiosos, era algo comum nos levantes indígenas entre os Guaraní do Paraguai. No discurso de Maria Chesu, verificamos alguns elementos que apontam para esse fenômeno, tendo em vista que ela *contra-diz* a pregação católica do culto

²⁶ Homem sem dono.

²⁷ Acreditamos que deve ter vivido por algum período em missões, local onde deve ter tido acesso aos conhecimentos sobre a existência da Virgem Maria e das imagens de santos em madeiras.

às imagens, dizendo ser ela a verdadeira Maria. Segundo Chamorro (2008, p. 73), a ideia de contradizer “é tentar [...] destruir o outro sujeito no campo da linguagem, disputar ou desfrutar com ele a função de ser sujeito” (CHAMORRO, 2008, p. 73). Assim, é notório que Maria Chesu, no campo da linguagem e das representações, contradizia um possível poder da Virgem Maria presente nas imagens dos Santos, atribuindo a si própria esse prestígio. Dessa forma, Maria Chesu adentra o universo cosmológico dos índios que já viviam em missões e que estavam se acostumando com os discursos religiosos, em que era atribuído à imagem da Santa grande poder simbólico/religioso.

Por meio dos relatos dos missionários e dos colonos da região, conseguimos acessar os discursos dos *Tumpas* durante os movimentos político-religiosos. A partir dessas falas, permeadas por ameaças “sobrenaturais”, tais como, a transformação dos colonos em pedras e o envio de chuva de fogo durante os combates, percebemos os elementos utilizados por essas lideranças para encorajar seus seguidores. Segue abaixo a descrição de um colono, que forneceu informações sobre as promessas no campo cosmológico feitas pelo *Tumpa*. Conforme o colono, os Chiriguano:

[...] movidos de las insinuaciones de los Dioses que los gobernaban en las que les hacian creer, que los Chistianos no les havian resistencia y que luego que se presentasen antes ellos los cristianos se volverían piedra, y de ese modo sin experimentar alos daño fácilmente los destruiria; y credos esos de esta supersticion imbadieron las fronteras [...] (ROQUE CORRACON; ABNB EC 1779 n° 238: p.27).

No documento, observamos registradas as promessas feitas pelos líderes a fim de impelir os patrícios aos ataques contra os hispano-americanos. A destruição dos colonos, a transformação destes em pedras, são elementos deste discurso eloquente.

Abaixo, citaremos mais um fragmento colonial que aborda as promessas dos *Tumpas*. De acordo com Manuel Gil, o *Tumpa* de *Mazavi*:

que abrogandose sacrílegamente privilegios de Deidad, les dio aviso ser llegado el día del Juicio, y que tenia poder para hacer llover fuego, convertir los hombres en piedras, arruinar pueblos, destruir ganados, y acabar con todos los que no le crecen, y sujetasen a su dominio; (MANUEL GIL, 1778; ABNB EC 1782 n° 09: p.01v).

Podemos observar que nos dois relatos a transformação dos espanhóis em pedras era um desejo durante os ataques. No relato de Manuel Gil, temos ainda outra informação: a noção de juízo final.

Para esses discursos muitas interpretações podem ser feitas. Santamaría propõe que os discursos dos *Tumpas* possuíam uma conexão com algumas passagens bíblicas e que os indígenas reeditavam tais passagens. O que Santamaría chamou de uma reedição da história bíblica foi a utilização dos elementos cristãos, que significavam ao interesse Chiriguano, no momento em que ocorreram os levantes dos *Tumpas*. Essa abordagem, em muito, se aproxima da nossa, uma vez que compartilhamos do pressuposto da existência de uma mediação cultural; sendo assim, códigos culturais eram mediados e apropriados pelos sujeitos envolvidos nessas tramas interculturais.

A existência do “juízo final” no discurso do *Tumpa* demonstra as apropriações de crenças cristãs durante os levantes. Assim, percebemos mediações culturais existentes nas relações entre os sujeitos no interior da *Cordillera Chiriguana*, que materializavam as dinâmicas dos grupos étnicos no processo de absorver, rejeitar e reelaborar os ensinamentos cristãos no decorrer dos interesses, inseridos nos contextos locais ao longo dos contatos.

3.5. Modalidades *Tumpaistas* de resistência aos códigos cristãos

Apresentaremos neste tópico uma reflexão sobre os elementos *anticristãos* que estiveram presentes nos discursos dos *Tumpas*, para posteriormente, expormos os elementos *anticoloniais* que também perpassaram os movimentos. Assim, chamamos a atenção de que, mesmo ocorrendo uma mediação cultural com os elementos da religiosidade cristã, como vimos no tópico acima, a resistência ostensiva aos espaços missionários foi frequente durante os levantes *tumpaistas*.

Utilizamos o termo *anti* para evidenciar os elementos de oposição às missões religiosas e ao sistema colonial como sendo “uma totalidade articulada objetivamente” (BOSI, 1992), bem observada, com o que se via no final do século XVIII, na ocupação dos territórios indígenas. Nas revoltas, que ocorreram em *Mazavi* e *Caiza*, os alvos foram em grande medida os elementos cristãos, as povoações e as estâncias de criação de gado. Esses espaços se constituíam enquanto “alvos” dos ataques, à medida que eram integrantes do projeto colonial.

O principal registro colonial que contém detalhes sobre os levantes *tumpaistas* desencadeados na região das missões franciscanas de *Abapó*, *Piray* e *Cabezas*, foi escrito pelo religioso Manuel Gil. Num informe do religioso, de 09 de dezembro de 1778, este afirma que, desde 1776, os indígenas prometiam atacar povoações e missões cristãs, entretanto, como nada havia sido feito por parte dos agentes coloniais para reprimir essas hostilidades, sentiram-

se os indígenas encorajados para colocarem em prática, no ano de 1778, as hostilidades e ataques.

Dessa forma, por volta de 1778, a presença do *Tumpa* na comunidade de *Mazavi* gerou um grande alvoroço nas missões franciscanas das proximidades. Alguns índios moradores da missão de *Abapó* estavam na comunidade de *Mazavi*, quando por lá apareceu o *Tumpa*. Ao retornarem à missão de *Abapó*, sem que os missionários soubessem, repassaram as conversas que haviam ouvido do *Tumpa*. Na mesma noite em que chegou a notícia aos ouvidos dos Chiriguano da missão de *Abapó*, os indígenas, sem que os missionários pudessem perceber, abandonaram-na. O referido acontecimento foi registrado por Manuel Gil (MANUEL GIL, 1778; ABNB EC 1782 n° 09: p.02) da seguinte maneira:

[...] faltos de consejo, y temiendo por instantes su ruina, abrigados del silencio de la noche, se pusieron en fuga mas de ochocientas almas, abandonando los cortos ajuiars de sus casas, y comidas; los hijos á los padres, estos a sus hijos, maridos a mugeres, y estas a sus maridos; y vadeando en confusa tropelía el rio, se empeñaron en seguir su derrota para Mazavi en busca del fingido Díos, creyendo, que a su abrigo, se verian libres de la ruina amenazada [...].

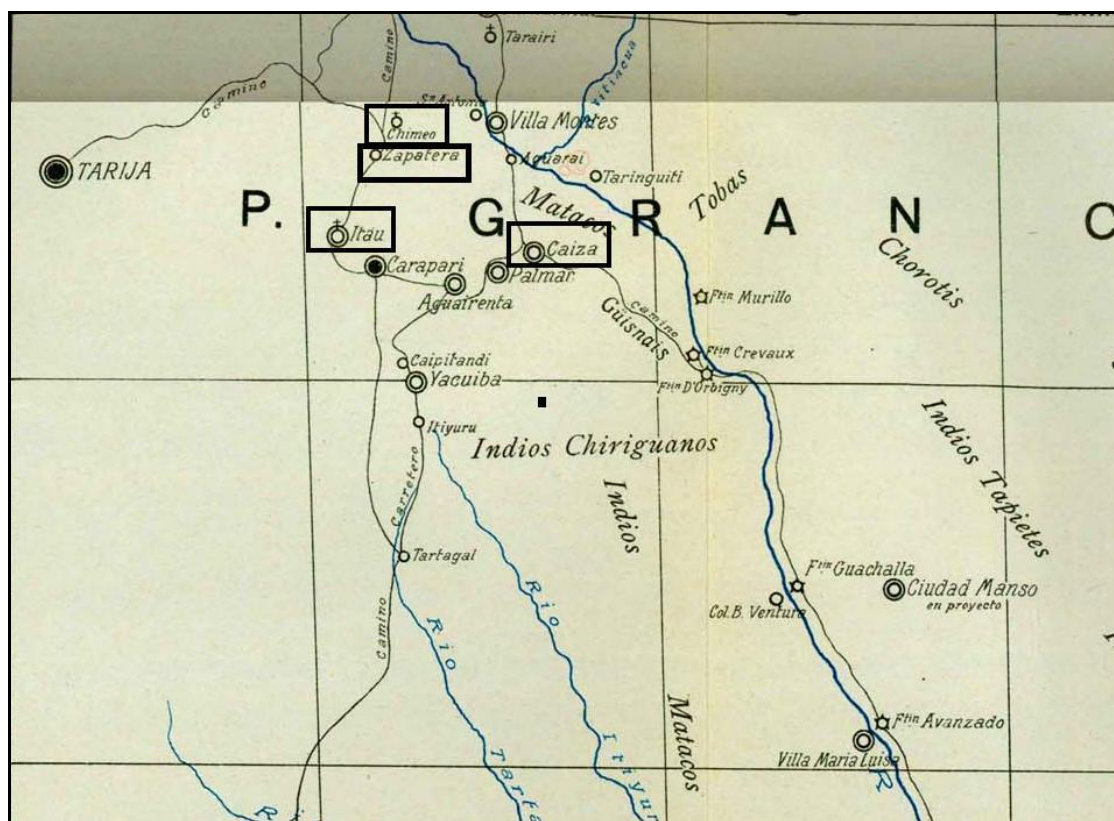
O documento explicita a grande mobilização gerada a partir da presença do *Tumpa* em *Mazavi*. O trajeto percorrido pelos indígenas, após a fuga da missão de *Abapó*, também chama a atenção do missionário, tendo em vista que o Rio *Guapay* (Rio Grande) era considerado pelos religiosos um obstáculo devido às dificuldades em sua travessia. Dessa forma, conseguiu o *Tumpa* de *Mazavi* mobilizar uma grande quantidade de indígenas que já vivia pelas missões da região.

Outro momento importante dos levantes e da amostra de resistência dos Chiriguano, sob a exaltação de seu líder, se deu no ataque ao Curato de Saucos. Nesse ataque, destruíram a Igreja e todos os símbolos cristãos nela presentes. Conforme o relato do Capitão Antonin Echavari, os Chiriguano nunca haviam aborrecido as imagens sagradas; entretanto, durante os levantes político-religiosos, “[...] procuran con anelo cojer alguna para ultrajarla como hizieron aora dos días con un devoto crucifijo, que tenia un Rodas en su casa [...]” (ANTONIN DE ECHAVARI, 1778; ABNB RÜCK n°36: p.122). Com isso, os levantes ganham também um caráter iconoclasta, com a destruição dos símbolos cristãos.

O *Tumpa* de *Caiza* também ofereceu ameaça às missões franciscanas que ficavam localizadas na região do Pilcomayo Sul. Conforme documento do religioso Cobos Rebono, o *Tumpa* havia mandado “convocar todos los pueblos de Ytau, Zapatera, Chimeo, Pilcomayo, y Guacana para salir unos por el valle de arriba, y otros por la Mission a llevar a los padres para

sus muchachos, matar a los salineros, cautivar las mugeres, y niños, y rovar las estancias” (COBOS REDONDO, 1778; ABNB RÜCK nº 53: p.2 - 2v).

Figura III - Localização de alguns grupos Chiriguano próximo de Caiza



Fonte: NINO, Bernardino de. Com adendos de MEZACASA, 2011.

O *Tumpa* havia mobilizado cinco comunidades Chiriguana, territorialmente próximas (Ver Figura III). Dessa maneira, poderia atacar os hispano-americanos de diferentes pontos. No mesmo informe, o religioso pede ajuda para que seja enviada uma tropa hispano-americana, até o início de julho de 1778, pois, para ele, ainda “sobra tiempo para prevenirse: y aun que este año no se consiga mas que el quemarles algunos pueblos, y quitarles los nossos se hace mucho negocio” (COBOS REDONDO, 1778; ABNB RÜCK nº 53: p. 2v.). A necessidade de prevenir-se era iminente para os religiosos, pois o medo de possíveis ataques do *Tumpa* estava no imaginário local.

De um modo geral, os *Tumpas* representavam uma ameaça ao projeto civilizador/evangelizador da época. Simbolizavam, para aquele momento, a possibilidade de re-apropriação das suas terras e do seu modo de vida pela *Cordillera*, em resposta aos hispano-americanos que já vinham lentamente desenvolvendo seus processos de ocupação

dessas terras fronteiriças. Segundo Pompa (2003, p. 50), para os religiosos, que desempenhavam funções missionárias entre os indígenas da costa brasileira no séc. XVI e XVII, essas lideranças religiosas indígenas “com suas ‘cerimônias diabólicas’ impedem os índios de se aproximarem da fé cristã. São eles que tornam os nativos tão ‘inconstantes’ levando os catequizados de volta aos antigos costumes”. Ao que parece pela fonte, a permanência dos Chiriguano nas missões era sempre permeada de uma inconstância no sentido de que estes rapidamente poderiam abandonar o espaço religioso frente às propostas cosmológicas dos *Tumpas*.

O medo do franciscano Cobos Redondo era que os indígenas aceitassem os discursos eloquentes de resistência do *Tumpa* de *Caiza*, o que causaria o abandono das missões, fragilizando, assim, os intentos religiosos. Conforme fundamenta Thierry Saignes (2007), viver nas missões para os Chiriguano não significava converter-se ao cristianismo, mas, estrategicamente, receber a proteção dos religiosos face aos conflitos internos ou externos às comunidades. Essa aceitação estratégica das missões poderia facilmente ser desmanchada ao voltarem os indígenas à vida nos assentamentos tradicionais. A autonomia desse povo foi traduzida por muitos colonizadores como sendo um aspecto da inconstância indígena.

O tema da inconstância indígena tão frequentemente mencionada na documentação, utilizada para edificar imaginários e representações sobre os grupos étnicos, é problematizada por Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 206), para quem “a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado.’” Nessas palavras, Viveiros de Castro levanta o debate sobre a “sociologia da troca” (2002, p. 206), explicitando que alguns povos tupi tinham na troca com outras culturas o valor fundamental dos interesses nos contatos.

O autor ajuda-nos a compreender a “inconstância” dos grupos Chiriguano, os motivos que estes teriam tido ao aceitarem a instalação de missões em seus territórios, como também a rápida negação e o abandono dessa iniciativa religiosa. Dessa forma, poderiam estar ligados às trocas e benefícios materiais advindos das relações internas na missão, muito além da ideia de uma transformação da identidade étnica a partir da conversão. O rápido abandono das missões por parte dos indígenas quando ficaram sabendo da existência dos *Tumpas*, é um exemplo dessas relações, em que a inconstância é uma constante nas mediações culturais, um constante aceitar e negar, absorver e neutralizar.

Na busca por compreender e explicar os movimentos de Homens *Tumpas* surgidos pela *Cordillera* em 1778, inúmeras interpretações foram feitas, como pudemos observar no primeiro capítulo. Entre os autores com os quais dialogamos, encontra-se o pesquisador

Alfred Métraux, o qual, imbuído da teoria difusionista, com base na existência de uma cultura comum tupi-guarani, considerou os movimentos de Homens *Tumpas* entre os Chiriguano dentro da perspectiva do messianismo e da busca pela “Terra sem Mal”. Frente à documentação, que menciona o *Tumpa* de *Mazavi* e o seu poderio na mobilização dos indígenas, o referido autor fez a seguinte leitura:

[...] sin duda, este [o *Tumpa*] les había prometido conducirlos a la Tierra sin Mal, sin lo cual se explicaría difícilmente la prisa de la gente de Abapó por reunirse con él. [...] los franciscanos tuvieron que recurrir a la fuerza para cortar la migración y obligaron a los indios que no habían logrado huir a permanecer en la misión” (MÉTRAUX, 1973, p. 26).

Entretanto, pautando-nos em teorias e metodologias contemporâneas, tais como o trabalho de Cristina Pompa, pensamos os movimentos de Homens *Tumpas* a partir de um viés orgânico, onde a explicação dos levantes pelo campo de análise da busca pela “Terra sem Mal” já não mais se sustenta, distanciando-se da abordagem de Métraux (1973).

Nas fontes coloniais, não encontramos narrativas que falem da existência de uma busca pela “Terra sem Mal” durante os levantes dos dois Homens *Tumpas*. A documentação apresenta um movimento de resistência que possuía caráter religioso, político e social, que é fruto de um contexto local, histórico e específico, impossível de ser enquadrado na ideia da busca de uma “Terra sem Mal”. Assim sendo, analisamos os movimentos de Homens *Tumpas* pelo viés das constantes relações e transações ocorridas na *Cordillera*, no período e na memória coletiva que perpassa as gerações, mostrando seu caráter de resistência dinâmica e múltipla.

3.6. Seriam os *Tumpas* anticoloniais ou contra o Estado?

Para Thierry Saignes (2007), autor que dedicou boa parte de seus estudos aos Chiriguano, o pressuposto teórico da *sociedade contra o Estado* de Pierre Clastres (1974) poderia ser encontrado perfeitamente nesses grupos. Na interpretação de Saignes, as guerras existentes entre os grupos Chiriguano seriam a essência da vida política indígena. Assim, a luta contra os hispano-americanos era apenas o “respingar” dos conflitos internos.

Segundo Saignes, os profetas, os Homens *Tumpas*, surgiram a partir de uma insatisfação contra os chefes locais que se tornavam aliados dos hispano-americanos. Esta aliança era o principal motivo dos conflitos entre os Homens *Tumpas* e os hispano-americanos. Os ataques indígenas contra as instituições coloniais, povoações, fazendas e

missões religiosas, era a maneira de lutar, primeiramente, contra o poder político que estava surgindo na figura dos chefes indígenas.

Dessa forma, problematizaremos a ideia da *sociedade contra o Estado* – surgimento do poder nos chefes indígenas – juntamente com a ideia de a resistência ser anticolonial. Vale lembrar que a documentação em nada atesta uma discordância entre chefes políticos e xamãs (*Tumpas*), como sugeriu Saignes, mas aponta a ocorrência de uma luta anticolonial.

Como vimos no capítulo anterior, no final do século XVIII, ocorre um aumento do interesse do governo colonial sobre os territórios da *Cordillera Chiriguana*. Temos então um cenário de expansões dos colonos sobre o território indígena. Em documentos que datam de junho a outubro de 1779, verificamos relatos obtidos numa pesquisa²⁸, organizada pelas autoridades coloniais, almejando descobrir os motivos dos ataques Chiriguano às povoações e estâncias de gado da região do Curato de Saucos²⁹. Em junho de 1779, foram elaboradas quatro questões pontuais que deveriam ser destinadas aos interrogados. As perguntas feitas por Don Alfonso Rodrigues Barrientes discorriam sobre três temáticas relevantes: 1) se haviam os espanhóis, da região fronteiriça, afrontado os Chiriguano; 2) qual era a distância entre as terras espanholas e as terras indígenas; 3) quais motivos teriam os índios para causar tantos danos, depois de anos sem conflitos oficiais entre hispano-americanos e indígenas.

A pesquisa propunha seguir alguns critérios, sendo eles: “[...] maior secreto, cautela y prudência [...] informaciones con testigos imparciales [...]” (ABNB EC 1779 n° 238: p. 6v.). Como expressaram os representantes do governo colonial, o objetivo da pesquisa era entender “qual haiga sido el motivo de las irrupciones y acometimientos que han hecho los yndios bárbaros, si los españoles y provincianos les han causado algunas injustas estorciones o los han probocado introduciendo se en los terrenos que ocupaban (...)” (ABNB EC 1779 n° 238: p. 1v). A própria preocupação do governo colonial de averiguar se os espanhóis causavam danos aos indígenas, pode ser analisada como um indício de que muitos estancieiros da região estavam adentrando com rebanhos bovinos os territórios indígenas.

Na referida pesquisa, tivemos contato com o depoimento de vinte e dois moradores dos povoados de San Juan de Tacapaya e Laguna na província de Tomina. Dentre estes depoimentos, apenas quatro fazem menção ao *Dios/Tumpa*, como sendo o impulsionador dos ataques que estavam sendo feitos. Nessas entrevistas, encontramos indicativos incisivos do

²⁸ Utilizamos o termo pesquisa, por assim constar na documentação, muito embora fosse pouco utilizado esse termo por espanhóis.

²⁹ A região de Saucos ficava próxima do povoado de *Mazavi*.

caráter *anti-colonial* durante os levantes Chiriguano e da relação destes movimentos com a figura do *Tumpa* de *Mazavi*.

No suceder da pesquisa, alguns entrevistados narraram sobre a conjuntura de invasões dos colonos cristãos aos territórios Chiriguano, ocupando-os com rebanhos bovinos. O sargento maior de milícias Don Manuel Asensio, morador do povoado de San Juan de Tacapaya, na província de Thomina, quando questionado sobre as distâncias entre as terras do monarca e as terras dos índios, fez questão de explicar como os colonos haviam ganhado os territórios:

El que se havia hido ganando poco, apoco por nossos antepasados, con vastante trabajo, por aumentar los Domínios de nosso Rey e Señor, y con la mira de que su Magestade atiende a los conquistadores, dandoles parte de las tierras que ganan como se hiso, con el conquistador Rodas y Luna, que fue el conquistador y fundaron de esta Villa de la Laguna y sus contornos, a este se le dieron tierras para fundar un mayorazgo, que en el día, existe (ABNB EC 1779 n° 238: p.12v.).

Percebemos, nesse relato, uma abordagem histórica, em que o informante trás os processos paulatinos efetivados pelos colonos para adentrar as terras dos Chiriguano. Ficou perceptível, o desejo dos colonos em aumentar os domínios do Rei da Espanha, o que significava o aumento das posses territoriais dos referidos colonos da região.

Nas relações conflituosas acerca dos territórios ocupados pelos colonos, esse povo estabeleceu também um papel de mediação, de autonomia diante dos processos que passavam seus territórios, tendo em vista que a expansão das fronteiras *trazia* uma paisagem de controle e mudanças bruscas para o interior da *Cordillera*. As fontes mostram que, quando possível, buscaram algumas lideranças estabelecer negociações pacíficas com os colonizadores.

Em um documento de 1779, é possível observar alguns indícios das iniciativas pacificadoras e reivindicatórias dos Chiriguano de *Carapari*. Segundo consta,

[...] los yndios sentaron con ellos insinuándoles que por que havian ido a poblar en sus tierras embarazándoles sus casaderos y haciendoles daños en su sembrados y que asi les desocupasen las tierras que las necesitaban para desfrutarlas como suios, lo que no haviendo querido executar los athos enfadados los yndios imbadiendole las estancias de los athos y las robaron destruindolas enteramente [...] (ABNB EC 1779 n° 238: p. 37v).

As terras de Carapari haviam sido ocupadas por três colonos da região plenamente cientes de que essas terras eram efetivamente dos indígenas. Os Chiriguano tentaram negociar com os colonos, solicitando que saíssem das terras. Os indígenas justificaram as estreitas relações entre o grupo e seus territórios, suas plantações, situações que possibilitavam a

autonomia étnica do grupo. Destacamos esse trecho do documento, para evidenciar que os Chiriguano também procuraram estratégias de resistir através do estabelecimento de acordos, sem necessariamente organizar levantes contra os hispano-americanos,

Ao final da pesquisa, solicitada pelo governo colonial, foi redigido um relatório, no qual deveriam constar reflexões pontuais, tendo enquanto princípio “[...] cautela y prudência [...] informaciones con testigos imparciales [...]” (ABNB EC 1779 n° 238: p.6v.). No entanto, esse material contradiz o objetivo inicial, haja vista que o documento apresentou um discurso permeado de conceitos colonialistas e etnocêntricos.

Desse documento final, alguns pontos precisam ser elencados para o conjunto de nossa análise. O primeiro ponto trata-se da ausência da voz indígena, uma vez que não houve interrogatório com capitães Chiriguano durante a pesquisa. No entanto, com essas constatações, concordamos com Eni Orlandi, quando afirma que “há história no silêncio porque há sentido no silêncio” (ORLANDI, 1990, p. 50). Dessa forma, silenciar os Chiriguano, nas entrevistas e no documento final, legitimava o discurso que provinha dos colonos e moradores da região, forma encontrada para garantir coerência ao discurso e ação colonial.

O segundo ponto corresponde ao olhar etnocêntrico do responsável pela pesquisa. Alfonso Rodrigues Barrientes afirmou que foi a própria índole insolente dos indígenas, que motivou os ataques ao Curato de Saucos e às estâncias da região. Com esse recurso argumentativo, Barrientes legitima a posição dos hispano-americanos enquanto bons vizinhos dos Chiriguano. Contudo, desconsidera os relatos dos entrevistados que fizeram contundentes menções aos colonos que invadiam as terras indígenas, sendo daí, que surgia o contra-ataque nativo.

Nesse processo de construções discursivas, dentre tantas outras vezes, os Chiriguano foram novamente silenciados. Conforme consta no relato de Barrientos:

[...] las irrupciones se atribuien al orgullo, malicia, idolatria, y animo de robar de los Yndios: En manera alguna resulta culpa de parte de los nuestros ò contra alguno de ellos que pida particular consideración, sino que todo se asegura ser dimanada de la superticion e insolencia de estos Barbaros (ABNB EC 1779 n° 238: p.47v).

Entendemos a tradução feita pelo colonizador quando transforma a resistência indígena em idolatrias, atribuindo argumentos depreciativos aos movimentos, tendo em vista que este precisa legitimar o seu grupo étnico/social. Esses discursos oficiais teceram uma

trama, representando os Chiriguano a partir do olhar etnocêntrico, como vimos no segundo capítulo.

Continuando na tarefa de analisar como os Chiriguano travaram uma luta anticolonial, entraremos nos relatos que expressaram a existência de uma memória coletiva no interior do grupo, sobre os antigos conflitos com os hispano-americanos. Situação/fato que oferece amostras da permanência de histórias, relatos sobre a ancestralidade de opressões sofridas pelos indígenas diante da presença colonial. Um morador da região cita os ataques indígenas ao Curato de Saucos, recordando o que ouviu quando esteve com um grupo Chiriguano:

[...] que como practico que es de la cordillera y inteligente en la lengua de los yndios Bárbaros Chiriguanos que varias vezes estando estos bebidos, ô embriagados les dio que recordaban los agravios que los españoles havian hecho a sus padres, abuelos y parientes, y que sobre este fundamento prometian vengarse de ellos biniendo â nuestras fronteras â invadir y â destruir al Curato de los Saucos como de facto se â verificado como lo protestaban, y de cuios territorios, y dilatada campaña se hallan oi so seccionados, que estos enemigos no hubieron executado estas hostilidades si en la frontera hubiese havido defensa, y algunos fuertes que hubiesen causado algun respeto [...] no tubieron el menor obstaculo para executar sus premeditados pensamientos [...] (THOMAS DE YNOFOSA; ABNB EC 1779 n° 238: p. 31v).

Com base na fonte, verificamos indicativos de que os Chiriguano recordavam a existência de uma ancestralidade nos conflitos, como também os danos causados pelos hispano-americanos aos antepassados Chiriguano.

Os relatos que temos sobre o *Tumpa* de *Caiza* também demonstram a existência de uma vontade antiga de atacar os hispano-americanos. Nesse sentido, em 1778, a determinação em realizar os ataques torna-se mais efetiva com a presença e mobilização do *Tumpa*, tornando-se real e poderosa. A notícia que encontramos diz que “hace algunos años, que estan los de adentro con ganas de dar al español, y que los viejos los estaban contíniendo; ya estos han que dado mui pocos, y con la circunstancia de su dios estan mas indolentes, y atrevidos” (COBOS REDONDO; ABNB RUCK n° 53: p.2v; 3). A interpretação dos movimentos político-religiosos entre os Chiriguano, na segunda metade do século XVIII, precisa ser feita levando em consideração a memória coletiva do grupo referente às relações conflituosas ocorridas pela *Cordillera*.

Vale retomarmos, agora, a discussão do início deste tópico sobre a resistência dos Homens *Tumpas* ligar-se à ideia da *sociedade contra o Estado* ou à complexidade de um povo que se apropriava de mediações culturais para resistir ao avançar da sociedade hispano-

americana sobre seus territórios. A interpretação de Saignes (1985; 2007) propunha atribuir a motivação dos *Tumpas* à luta destes, para impor uma unidade grupal, frente a ligação próxima dos chefes das comunidades com os hispano-americanos. Dessa forma, o ataque aos hispano-americanos não era o sentido próprio do movimento, mas sim um reflexo dos conflitos entre o poder dos chefes de comunidades e o poder dos *Tumpas*. Essa afirmação parece-nos reducionista, tendo em vista a multiplicidade de fatores existentes no impulso das revoltas *Tumpaistas*.

Nas fontes consultadas, não temos menções diretas de que os Homens *Tumpas* tenham surgido em resposta ao poder dos chefes (poder político) e às suas relações com o poder colonial, almejando uma unidade grupal, como propunha Saignes (1985), fundamentado em aproximações com a antropologia política de Pierre Clastres (1974).

3.7. Repressão hispano-americana após os ataques dos *Tumpas* as instituições coloniais

Os franciscanos, logo que souberam da notícia da fuga de alguns neófitos da Missão de *Abapó* para o encontro com o *Tumpa*, estando receosos de ataques dos índios fujões, como também de alguma revolta dentro da missão, solicitaram que viessem da Missão de *Piray* duzentos homens armados. Ao chegarem na missão, “luego que entraron en Abapó, detuvieron con sus armas y con las persuaciones juntamente de los religiosos a los pocos indios que en dicho pueblo de Abapó habían quedado” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.210).

Estabelecida a pacificação na missão, porém, movido pelo medo de um ataque dos seguidores do *Tumpa*, Manuel Gil enviou ao governador de Santa Cruz solicitações de ajuda para frear os levantes que começavam a ocorrer na região. O governador de pronto enviou “buena partida de soldados cruceños milicianos con varios pertrechos y armas de guerra, los cuales, unidos sin detención con los indios de Piray, entraron en la conversión de Abapó” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.210).

Conforme a descrição deixada pelo franciscano, o *Tumpa* de *Mazavi* teria mandado muitos índios “en comitiva contra el pueblo de Abapó”. O religioso afirma que o *Tumpa*, nesse dia da tentativa dos ataques, teria ficado receoso com duas possibilidades: a primeira de que seus seguidores percebessem que ele não poderia transformar em pedra os espanhóis, e a segunda é que, sabendo disso, seus acompanhantes o matariam pelas falsas promessas. Mingo (1996 [1791], p.211) registrou que diante dessa possibilidade, o *Tumpa* “se hugó con el resto de los suyos a tierra adentro por donde pudo.”

O *Tumpa* de *Mazavi* retorna depois de alguns meses, precisamente em três de junho de 1779 “con el estrépito y aparato de muchos indios armados y con el intento de dar un fuerte avance o asalto a las tres conversiones, para hurtar y llevarse todo el ganado vacuno de ellas, y llegaron hasta muy cerca de dicho pueblo de Abapó” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p. 211). Estando o franciscano Francisco del Pilar na missão de *Abapó* e temeroso de um ataque, pegou uma arma e foi até a beira do rio Guapay para amedrontar os indígenas e barrar a invasão. Segundo Mingo de la Concepcion, os Chiriguano se desentenderam quanto à divisão do gado que seria pego e desistiram do ataque.

Receosos de ataques, os religiosos informaram ao governador Dn. Tomás de Leso y Pacheco de Santa Cruz de la Sierra, e logo os hispano-americanos organizaram expedições militares de repressão aos levantes do *Tumpa* de *Mazavi*:

[...] y de facto, habiendo juntado bastante gente de la ciudad de Santa Cruz y de Vallegrande, entró con ella en el mes de agosto hasta el pueblo gentílico de Zaipurú, cuyas casas y ranchos quemó [...] pueblo inmediato llamado Tapuitá, pegando fuego a los percheles y casas de los tales indios e infundió mucho miedo a los pueblos de Mazavi, de Yeemiri y de Tacuru, cuyos moradores indios eran malos y opuestos a los de nuestras conversiones (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.212).

Ao que tudo indica, os hispano-americanos conseguiram reprimir os indígenas, realizando violentos ataques a todos os agrupamentos Chiriguano que estiveram do lado do *Tumpa*, nas iniciativas contestatórias.

Em outro documento do Arquivo Franciscano de Tarija, encontramos notícias da represália colonial, oferecendo detalhes dos animais e dos materiais pegos pelos hispano-americanos da comunidade de Saypurú, durante as ofensivas. Trata-se de um certificado feito pelo Padre Fray Manuel Parra, a partir de informações que obteve dos oficiais que participaram da batalha dos *españoles contra los indios de adentro*.³⁰ Como segue o relato:

[...] en la qual dice que en la expedición que hicieron en los meses de julio y agosto de 1779, los indios de la Misión de Abapó cogieron, del pueblo destrozado de Saypurú, 48, entre caballos e yeguas, y que según dicen se los quitaron todos por madato del Señor Governador Lezo, y del Teniente Coronel Salvatierra.³¹

³⁰ Os índios de adentro eram Chiriguano que viviam afastados das missões religiosas, vivendo, ainda, nos modelos tradicionais.

³¹In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p.705

Como o documento descreve, o local de onde partiu a tropa hispano-americana, encarregada de reprimir os indígenas sublevados da região do *Guapay*, foi da Missão de *Abapó*, onde mantiveram alguns poucos indígenas durante os levantes do *Tumpa*, tendo em vista que muitos foram ao encontro do referido líder na comunidade de *Mazavi*. Esse exército de repressão à Saypurú ainda contou com a participação de alguns índios Chiriguano.

A repressão ao movimento de Homem *Tumpa* em *Caiza* foi parecida. O religioso Cobos Redondo, receoso de um ataque indígena à Missão de las Salinas, escreve às autoridades solicitando ajuda para conter os levantes. Para o franciscano,

si este año no se les hace alguna entrada, quedaron tan insolentes, que no se podra vivir en estos valles, y quando menos pensemos caeron sobre nosotros; y lo peor sera el que se lleven a estos neofitos; y como practicos del valle, y de las cosas de los españoles, nos pueden hacer mucho daño, y nos veremos obligados a dartes en tiempo mas incomodo, o que nos (ilegible) hasta de Tarija, como dicen, que les ha prometido su Díos (COBOS REDONDO, 1778; ABNB RÜCK n° 53: p. 2v.).

Cobos Redondo era partidário de uma entrada de repressão às comunidades envolvidas, pois os Chiriguano não recebendo essa punição se fortaleceriam e, deste modo, teriam poder para expulsar os hispano-americanos daquelas terras.

Dessa forma, a preocupação das autoridades era preservar as missões, os povoados e as estâncias da região, como também os fiéis indígenas que já estavam “convertidos”, uma vez que as rebeliões do *Tumpa* poderiam ser perigosas, tendo em vista a incitação para o abandono das missões. As estratégias sugeridas pelo franciscano Cobos Redondos propunham uma destruição de comunidades Chiriguana que poderiam ter alguma relação com os levantes.

Esse contexto de represálias por parte do governo colonial resultou em uma nova estruturação nas missões religiosas franciscanas, após os levantes dos *Tumpas*. Conforme a documentação, muitos indígenas do povoado de *Mazavi* refugiaram-se, durante as retaliações hispano-americanas, nos espaços religiosos de *Cabezas*, *Piray* e *Abapó*.

Em 1781, os franciscanos fundaram a Missão de *Florida*, com um contingente de Chiriguano do povoado de *Mazavi*. Segundo consta, essa missão foi instalada a partir da solicitação e interesse dos Chiriguano, “[...] que pedían con ansia el Santo Bautismo y manifestaban querer ser Christianos [...]”³². Conforme o discurso de Mingo de la Concepción, os indígenas buscavam, após os movimentos político-religiosos motivados pelos *Tumpas*, abraçar o cristianismo “[...] y detestar sus errores y engaños en que habían estado, porque ‘ya

³² In: Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936, p.708.

conocemos (decían) que Dios nos había castigado en el año antecedente de 1779 por no habernos reducido a la santa fe y ley de los cristianos” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.258).

De acordo com a documentação, depois dos levantes dos *Tumpas*, as missões teriam triunfado. Muitos indígenas, que lutaram do lado dos *Tumpas*, teriam buscado refúgio e amparo nas missões franciscanas. O fenômeno de ceder às missões, após a derrota dos movimentos tanto do Norte da *Cordillera* quanto do Sul, foi uma estratégia encontrada pelos indígenas naquele espaço/tempo de hostilidades e represálias. Para alguns autores, entre eles Alfred Métraux, o aceite das missões franciscanas era “la única salida para escapar a la servidumbre y la miseria era aceptar la protección de los misioneros franciscanos y renunciar, por tanto, a sus tradiciones culturales más importante” (MÉTRAUX, 1973, p. 27).

Após os conflitos, os Chiriguano tiveram algumas comunidades destruídas, queimadas, desestruturadas. Inseridos nessa conjuntura buscaram as missões franciscanas, entretanto, muito mais do que significar uma renúncia às tradições culturais, como propôs Métraux, foi uma mediação cultural feita pelos indígenas frente à “segurança” que as missões possibilitavam. Os focos de resistências permaneceram pela *Cordillera*, talvez re-organizados e mantidos na memória coletiva, nas tradições orais, pois, no final da década de 1790, rebeliões voltaram a ocorrer contra os hispano-americanos, principalmente nas missões franciscanas mobilizadas anos antes pelos *Tumpas*. Dessa forma, fugimos da perspectiva monolítica da permanência de uma resistência dura e fechada, já que a história deste grupo nos mostra o contrário. Ao aceitar as missões, demonstraram mediações estratégicas de negociações com o Outro, para manter sua existência indígena.

3.8. O desfecho dos Homens *Tumpas*

As evidências sobre o desfecho do *Tumpa* de *Caiza* são fornecidas por Mingo de la Concepcion. Segundo o referido missionário, após dois anos dos primeiros levantes, teria o *Tumpa* em companhia de seus seguidores, saído “a los valles de las Salinas, y que allí en una pelea lo matasen los cristianos salineros, la cual cosa consta de boca del mismo capitán Barroso” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.208-209). Tal informação foi propiciada ao missionário pelo capitão Dn. José Barroso que, dois anos antes da suposta morte do *Tumpa*, sofreu um ataque durante uma tentativa de reprimir os movimentos de resistência nos territórios Chiriguano próximos a Tarija. No ataque, conseguiu fugir, mas, segundo consta, “le dieron los indios secuaces [...] tantos palos y golpes que lo dejaron por muerto, y a Dios misericordia, se huyó de noche, herido, desnudo y como pudo hasta su casa”

(CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p. 209). Assim, conforme Mingo, o *Tumpa* de *Caiza* morreu dois anos depois dos primeiros levantes, por volta de 1780/1781.

O que sabemos sobre o fim do *Tumpa* de *Mazavi* não é muito diferente das informações sobre o de *Caiza*. A única fonte que localizamos também provém do franciscano Mingo de la Concepcion. Este descreve a morte do *Tumpa* nos seguintes termos:

En fin con lo dicho se acabó todo el alboroto y en esto pararon las extravagancias del dios fingido, del cual se dijo de allí a poco tiempo (aunque de cosa cierta no consta) que lo habían quemado los indios de adentro [...] (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.213, 1996).

Portanto, podemos dizer que corriam notícias imprecisas de que o *Tumpa* de *Mazavi* teria sido queimado por indígenas, a partir de conflitos entre distintos grupos inimigos. Para o missionário, este teria sido um “justo castigo para quien se portó tan cruel con un cristiano español, [...] quien no solamente lo hizo azotar en el pueblo de Mazavi, sino quemarle las piernas [...]” (CONCEPCIÓN, 1996 [1791], p.213, 1996). Para os religiosos que posicionavam seu discurso a favor dos hispano-americanos e contra qualquer mobilização indígena de resistência, teria a morte do *Tumpa* ocorrido como um bom castigo para um nativo que foi tão cruel com os hispano-americanos.

No conjunto do processo que percorremos para compreender os movimentos político-religiosos no interior da *Cordillera Chiriguana*, no ano de 1778, percebemos que distintos fatores foram imprescindíveis para a eclosão dos levantes. De um modo geral, sabemos que a apropriação indevida³³ de territórios, a destruição das plantações indígenas, a constituição de igrejas e missões pelas comunidades e a proximidade das povoações fronteiriças, foram elementos que estiveram presentes durante as revoltas. Uma mediação cultural que expressou apropriações à alteridade cristã, mas também uma negação. Mediação cultural que se fez de encontros e desencontros, no cruzamento das cosmologias indígenas com as tradições cristãs, um jogo de relações e transações entre alteridades.

³³ Entendemos por apropriação indevida de territórios são os processos pelos quais os hispano-americanos apoderaram-se de terras que estavam sob o poder dos Chiriguano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho objetivamos contribuir com os estudos historiográficos acerca dos índios Chiriguano, no tocante à resistência emplacada por esse povo no decorrer dos séculos de contatos com a sociedade não indígena. Essa preocupação se justifica na medida que o índio do “passado” não pode ser traduzido sem que se pense as condições de vida dos índios do tempo presente.

É nesta perspectiva que surge e se desenvolve esta pesquisa. No início deste estudo buscávamos abordar os diversos movimentos de resistência ocorridos na *Cordillera Chiriguana*, na segunda metade do século XVIII. Entretanto, percebemos, no decorrer da pesquisa, a amplitude dos levantes indígenas nesse período e a impossibilidade de, em dois anos de pesquisa, aprofundar análises sobre os diversos movimentos de resistência que ocorreram naquele período. Assim, percorremos caminhos que se delinearão da seguinte forma: focamos nossas análises na investigação de dois movimentos de resistência indígena na *Cordillera Chiriguana*.

Nosso olhar, na construção da pesquisa, se voltou à compreensão dos levantes Chiriguano impulsionados pela figura de dois Homens *Tumpas*, surgidos nas comunidades de *Caiza* e *Mazavi*, no ano de 1778. Logo de início surgiram questões fundamentais no nosso horizonte historiográfico, *fundamentalmente*, a partir da seguinte indagação: Como transitar pela história indígena quando analisamos uma documentação que procurou silenciar o protagonismo histórico e o valor étnico-cultural as características culturais, étnicas dos povos ameríndios? Mediante essa problemática, buscamos aportes teóricos nos trabalhos acadêmicos que também abordaram movimentos de resistência indígena, desencadeados ao longo dos séculos de contato.

A partir de Cristina Pompa (2003) aprofundamos as análises desses movimentos político-religiosos indígenas, buscando o estabelecimento de um diálogo com as pesquisas recentes que estão “[...] procurando reescrever a história colonial da América indígena, mostrando, ao contrário, um mundo de rápidas mudanças, de adaptações, de negociações, de

construções permanentes de identidade no interior do quadro político extremamente instável” (POMPA, 2003, p.22). E assim, partimos das narrativas feitas pelos agentes coloniais, sendo eles, missionários, administradores da colônia, militares, colonos etc, para uma compreensão das conjunturas que se formavam naquele momento histórico, buscando apreender as dinâmicas interculturais presentes nesses movimentos de resistência.

O que se tinha no final do século XVIII era uma conjuntura onde os colonizadores buscavam adentrar os territórios indígenas para que o projeto colonial se efetivasse, como também, para que as terras indígenas fossem colonizadas por colonos hispano-americanos. Frente a essa pressão sobre os territórios indígenas, empreenderam os Chiriguano contundentes resistências, sendo os movimentos de Homens *Tumpas*, uma expressão de resistência.

Desde o início desta pesquisa, a complexidade de fatores culturais e históricos que estiveram conectados e que incidiram no aparecimento dos levantes *tupaistas* chamaram nossa atenção. Frente a toda essa complexidade, nos deparamos com a fragilidade de interpretações e propostas que associavam os levantes de Homens *Tumpas* com modelos teóricos sobre a busca da “Terra sem Mal”. Nesse sentido, ao longo da dissertação, problematizamos estas afirmações da “Terra sem Mal” aplicadas aos grupos Chiriguano, a fim de desconstruir a ideia da busca pela “Terra sem Mal”, como fundamento das migrações de grupos guarani falantes. Para isso, fizemos uma revisão da produção acadêmica sobre o tema para perceber os sentidos ou acepções da “Terra sem Mal” ao longo do século XX.

Começamos pelo etnólogo Curt Nimuendajú, que primeiro narrou a trajetória dos Apapocúva-Guarani, que referiam a existência de uma terra próspera a leste, boa para se viver. A partir dessas narrativas, o etnólogo sugeriu que as migrações dos guarani falantes poderiam ter sido impulsionadas pela busca da “Terra sem Mal”. Desse modo, percebemos, o que para o primeiro pesquisador foi uma sugestão/possibilidade para explicar as migrações, para Alfred Métraux (1973) tornou-se uma explicação para as migrações entre os Tupinambá.

Hélène Clastres (1978) deu continuidade às propostas de Métraux, no livro “Terra sem Mal”, no qual se dedicou ao estudo das migrações tupi-guarani, destacando o caráter religioso desses deslocamentos que tinham em seu núcleo central a busca pela “Terra sem Mal”. Em concordância com os estudos de Pierre Clastres, a autora enfatiza que o surgimento dos profetas motivadores das migrações em busca da “Terra sem Mal” surgiu a partir da necessária luta contra a centralização do poder na figura dos chefes. Ademais, analisamos e fizemos considerações à obra de Thierry Saignes (2007; 1985) que, como bom discípulo do casal Clastres, compartilhou da ideia da “Terra sem Mal” associada-a ao *Kandire*.

Diante desse conjunto de discussão sobre a “Terra sem Mal”, identificamos um *continuum* de atribuições da “Terra sem Mal” como uma premissa para explicar as migrações entre os grupos guarani falantes. Nesse cenário, os Chiriguano, sendo falantes do guarani, também foram associados a este contexto explicativo.

Para problematizar essas questões de natureza histórico-conceitual dialogamos com os estudos de Cristina Pompa (2003). Para a pesquisadora, é necessário uma retomada da documentação colonial que deixou registrada os movimentos indígenas de deslocamentos entre os indígenas guarani falantes. Assim, será possível apreender deles os contextos particulares, que culminaram nas migrações.

Entendemos que o retorno aos documentos coloniais é indispensável, pois por décadas autores usaram teorias consagradas para explicar os movimentos migratórios entre os guarani falantes, sem o devido retorno às fontes primárias. Segundo Pompa essa retomada das fontes possibilitará outras análises e interpretações históricas. Tendo em vista que essa falta do retorno à documentação possibilitou que apropriações acadêmicas fossem feitas e propagadas sobre possíveis migrações à “Terra sem Mal” ao longo do século XX.

Assim sendo, buscamos subsídios para fundamentar a importância da análise desses movimentos político-religiosos entre os Chiriguano, fundamentalmente, propondo uma análise destes fenômenos enquanto expressões das relações de mediações culturais que eram feitas com os agentes da colonização. Assim, distanciamos-nos da análise que partilha de explicações que tornam a busca da “Terra sem Mal”, como uma premissa cultural a ser aplicada a todos os grupos guarani falantes.

Por meio da análise das narrativas coloniais percebemos que os discursos dos *Tumpas* estiveram centrados na resistência às missões franciscanas, aos povoados e às fazendas de criação de gado. Todas essas instituições ligadas ao sistema colonial estavam, na segunda metade do século XVIII, expressamente adentrando os territórios Chiriguano, o que intensificava os processos de mediações culturais. Esses intensos projetos colonialistas que impunham um distanciamento das práticas culturais indígenas e, principalmente, a tomada dos territórios Chiriguano, foram elementos de negação da indianidade.

Pensando nas relações decorrentes dos contatos entre os diferentes sujeitos – indígenas, missionários, agentes da administração, colonos, dentre outros. – que estavam em constantes mediações e diálogos no interior da *Cordillera Chiriguana*, concordamos com Boccara (2001, p. 23), quando afirma que o “princípio fundamental del funcionamiento de la máquina social indígena: la construcción de sí mismo en un movimiento de apertura hacia el

Otro”. Nesse sentido, foi oportuno observarmos como as relações entre indígenas e hispano-americanos foram permeadas pelos trânsitos de códigos simbólicos.

Os movimentos político-religiosos demonstraram essa teia de relações costurada em prol da resistência, tendo em vista que se apropriaram, quando necessário, de elementos materiais e simbólicos do mundo não indígena. Como exemplo da apropriação e ressignificação, destacamos os discursos que evocavam personagens cristãos, proferidos pelos *Tumpas* e por seus seguidores, como no caso da índia Maria Chesu, que se intitulava a verdadeira Virgem Maria.

Assim, a resistência imposta pelos indígenas, a partir dos movimentos político-religiosos impulsionados pelos Homens *Tumpas*, trazem exemplos de elaboração mítica com a incorporação da alteridade, nesse caso, com a alteridade cristã e ocidental (POMPA, 2006, p. 127). A complexidade das relações de um movimento político-religioso de resistência não pode ser reduzida às leituras e análises fechadas que poderiam apenas destacar a resistência monolítica, ou seja, aquela em que de um lado estavam indígenas com seus traços culturais e, de outro, os hispano-americanos com seu aparato colonizador/civilizacional. Pelo contrário, procuramos demonstrar que a resistência Chiriguana se insere em um contexto de mediações e constantes negociações entre índios e hispano-americanos.

Em suma, procuramos, com essa dissertação, trazer o debate sobre a ideia da “Terra sem Mal”, para apontar a inconsistência histórica e antropológica desse pressuposto, no estudo dos movimentos migratórios ocorridos em parcialidades de indígenas falantes do guarani. Com isso, levantamos a problemática da contextualização histórica, cultural e narrativa, de cada acontecimento no interior das sociedades indígenas, haja vista as dinâmicas e contextos específicos que desencadeiam as manifestações indígenas e, no nosso caso, os movimentos político-religiosos entre os Chiriguano. Dessa forma, caracterizar os movimentos político-religiosos de Homens *Tumpas*, pelo viés interpretativo da busca pela “Terra sem Mal”, seria desconsiderar todo um conjunto de elementos sócio-históricos que estiveram presentes durante os levantes.

As discussões acerca dos protagonismos indígenas, neste caso, além de ser objeto de estudo e pesquisa acadêmica, precisam extrapolar os muros da Universidade, sobretudo, quando observamos que o próprio material didático dos sistemas de ensino público e privado no Brasil destina raríssimos enfoques aos indígenas enquanto sujeitos históricos. Os grupos étnicos e suas modalidades de resistência são, por sua vez, constantemente silenciados frente à história dos não-índios. Via de regras, o lugar reservado aos indígenas é de coadjuvante na

história. Não raramente os movimentos de resistência sustentados pelos povos indígenas são sumariamente negligenciados ou silenciados pela história do vencedor.

No contexto atual, acompanhamos muitos debates sobre as novas estratégias de resistência dos povos indígenas. Resistência a modelos educacionais assimilacionistas ou homogeneizadores, luta pela reconquista da terra e pela defesa dos valores simbólicos associados ao território tradicional. Resistência para eles continuarem a *existir* em um mundo que possa incluir muitos outros mundos.

Enfim, no diálogo possível entre o passado e o presente histórico, é que as iniciativas indígenas de resistir continuam a se constituir na América. Dessa forma, se a análise for feita em uma escala ampliada de observação, compreendemos que os movimentos indígenas coloniais, de uma forma ou de outra, se reapresentam nas lutas das populações indígenas contemporâneas. Entre os tantos modos de existir e resistir percorridos pelos indígenas, na América do século XXI, podemos citar o Movimento Zapatista, no México, o Movimento Guarani/Kaiowá, e as Assembleias Gerais da *Aty Guasu* no Mato Grosso do Sul, Brasil, a Assembleia do Povo Guarani, na Bolívia, entre tantos outros movimentos de luta por outras possibilidades de viver.

Na Assembleia do Povo Guarani – APG – continua a luta dos antepassados Chiriguano. Atualmente esses grupos se identificam enquanto Guarani. Portanto, sabem que a História Chiriguana encontra-se na História dos indígenas que nos dias atuais se identificam enquanto Guarani. São grupos étnicos, sujeitos índios que há quinhentos anos lutam contra a opressão imposta pelos sistemas coloniais. Lutam por uma autonomia em busca de seus direitos, de forma que seus ritos, mitos e costumes possam ser vividos sem que para isso precisem sofrer represálias da sociedade não indígena.

Em suma, percorrer os caminhos dos movimentos de resistência impulsionados pelos Homens *Tumpas*, entre os Chiriguano em 1778, fornece elementos para entendermos as mediações culturais que estavam intrínsecas no interior desses movimentos. Utilizamos dos códigos da cosmologia interna do grupo, em cruzamento com as apropriações de elementos característicos de grupos em situações de contato com não indígenas. Nesse sentido, concordamos com Carlos Fausto (2005, p. 403), quando afirma que “a dinâmica de fluxo e refluxo [...] tornava possível às sociedades nativas reelaborarem e recriarem com certa autonomia conteúdos que eram produzidos e circulavam em período ou em regiões de interação interétnicas mais densa”. Assim sendo, contribuimos, ao longo da dissertação, para a construção de caminhos de análises a fim de compreender que os diferentes grupos étnicos

souberam estabelecer mediações em relação à sociedade colonial, fundamentalmente, buscando, por meio da resistência, modos de continuarem a existir.

REFERÊNCIAS

Bibliografia:

BETHELL, Leslie. **Historia de América Latina: 3. América Latina Colonial: Economía.** Barcelona: Editorial Crítica, 1990.

BOCCARA, Guillaume. **Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo.** In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 2005. Disponível em: <URL : <http://nuevomundo.revues.org/426>> Acesso em: 02 fev. 2011.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992.

CAVALCANTE, Thiago Vieira Leandro. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa.** História (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra Guarani.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2008.

CHAMORRO, Graciela. **Imagens espaciais utópicas: Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani.** In: **Revista Indiana.** n. 27, p.79-107, 2010.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal.** Corumbiara, RO: Ed. Tapé, 2007.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2003.

COMBÈS, Isabelle. **Etno-historias del Isono: Chane y chiriguano em el Chaco Boliviano (Siglos XVI a XX).** La Paz: Fundación PIEB: IFEA, 2005.

COMBÈS, Isabelle. **De los candires a Kandire: La invención de un mito chiriguano.** In: **Journal de la société des Américanistes.** Paris: 2006.

FAUSTO, Carlos. **Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI – XX).** v.11 n.º2 Mana, 2005: p.385-418. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200003&script=sci_arttext> Acesso em: 20 fev. 2011.

FERREIRA NETO, Edgard. **História e Etnia.** In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História: ensaios sobre teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

GORDONAVA, Alfonso Hinojosa. **Estado colonial y misiones franciscanas del Guapay a fines del siglo XVIII**. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidad de la Cordillera, Tarija BO.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

JULIEN, Catherine. Kandire in Real Time and Space: Sixteenth-Century Expeditions from the Pantanal to the Andes. In. **Ethnohistory**, v. 54, n. 2, 2007.

LANGER, Protasio Paulo. ‘Piores que bastas feras’: Garcilaso de la Vega e o imaginário hispano-inca sobre os Guarani Chiriguano. **Revista Topoi**, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010. Disponível em:
<http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi21/Topoi21_01Artigo1.pdf> Acesso em: 23 de Jun. 2011.

LANGER, Protasio Paulo. Etnônimos e representações sobre os guarani falantes da cordilheira andina. **Revista de Indias** (no prelo). v. 73, n. 255, 2012.

LE GOFF, Jacques. Memória-História. In. **Enciclopédia Einaudi**. V.1. Verbetes “História”, “Memória”, “Documento/Monumento”. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In. **Série Antropologia**. Brasília: DAN/UnB, n. 322, 2002.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza**: y otras formas de economia guaraní. Assunção, Paraguay: CEPAG, 2004.

MÉTRAUX, Alfred. **Religion y Magias Indígenas de America del Sur**. Madrid: Ed. Aguilar, 1973.

MONTEIRO, Paula. (org.) **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

NIMUENDAJÚ, Kurt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. In. **Suplemento Antropológico**. Asunción, Paraguay, v.XXXIV, n. 2, p. 123-166, 1999.

NORDENSKIÖLD, Erland. **La Vida de los Indios**. La Paz: APCOB, 2002.

OLIVETO, Guillermina. Chiriguano: La construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino. In. **Memoria Americana**. Buenos Aires, 2010. Disponível em:
<http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185137512010000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es>Acesso: 20 jan. 2010.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista: discurso do confronto**: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Ed. Pontes, 2005.

PEREIRA, Nunes. **Curt Nimunedajú: Síntese de uma vida e de uma obra**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1946.

PIFARRÉ, Francisco. **Historia de un pueblo**. La Paz: Ed. CIPCA, 1989.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: Imaginando o Imaginário. In. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, Contexto/ANPUH, vol. 15, nº 29, 1995.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

POMPA, Cristina. O profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico. In. **Revista Índias**. v. LXIV, n. 230, p. 141-174, 2004.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In. MONTEIRO, Paula. (org.) **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

RIESTER, Juergen. **El gran fumar, chamanismo Guarani**. 1983. Disponível em: Biblioteca APCOB. Acesso em: 25 nov. 2011.

SAIGNES, Thierry. **Historia del pueblo chiriguano**. La Paz: Plural, 2007.

SAIGNES, Thierry. La guerra “salvaje” en los confines de los Andes y del Chaco: La resistencia chiriguana a la colonización europea. Universidad Complutense de Madrid: 1985. Disponível em: <www.ucm.es/bucm/revistas/ghi/02116111/.../QUCE8585120103A.PDF>. Acesso em: 20 de jan. 2010.

SUSNIK, Branislava. **Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales**. Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero, 1968.

TRAJANO FILHO, Wilson. **Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde**. Série Antropologia, Vol. 408, Brasília: DAN/UnB, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas**. In. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, n. 9, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WOORTMANN, Klaas. **O selvagem e o Novo Mundo: ameríndios, humanismo e escatologia**. Brasília: UNB, 2004.

Fontes manuscritas

COLONIALES, Expedientes. [1779]. Autos proveído por esta Real Audiencia sobre que se pase a averiguar cual aya sido el motivo de las Irrupciones de los Indios Bárbaros. **BO ABNB [1779] E.C. 1779.**

ECHAVARRI, Antonin de. [1779/1780]. Autos formados en virtud de varias irrupciones y daños ejecutados por los infieles chiriguano de la cordillera contra personas, ganados y estancias de las provincias de Tomina, Pomabamba, Santa Cruz y Tarija; providencias expedidas y recursos hechos al gobierno de Lima n solicitud de remedio. **BO ABNB Rück 36.**

GIL, Manuel. [1778]. Autos seguidos sobre las invasiones de los indios Chiriguano de la fronteira de Tomina. **BO ABNB E.C. 1782.**

PACHECO, Thomas de Leso y. [1779] Expediente formado en virtud de la representación del obispo don Tomás de Lezo y Pacheco, gobernador de Santa Cruz, ante la Audiencia de La Plata, pidiendo instrucciones y así proceder contra los indios bárbaros que pretender invadir la provincia a través del puerto de Abapó. **BO ABNB Rück 56.**

REDONDO, Cabos. [1778] Expediente formado en virtud de las actuaciones hechas, con motivo de las invasiones de los indios chiriguano en la Villa de Tarija. **BO ABNB Rück 53.**

Fontes impresas

COMAJUNCOSA, Antonio. **Manifiesto Histórico, Geográfico, Topográfico, Apostólico y Político de lo que han trabajado, entre fieles e infieles los Misioneros de Tarija – 1754 – 1810.** Tarija: Editorial Offset Franciscana, 1993.

LOZANO, Pedro. [1733]. **Descripción chorográfica del terreno, río, árboles, y animales de las dilatadísimas Provincias del Gran Chaco, Gualamba ...** En Córdoba: en el Colégio de la Assumpción: por Joseph Santos Balbás.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. **Comentarios reales de los Incas.** México: Fundo de Cultura Econômica, 1991.

GIL, Manuel. (2004) [1782]. In. **Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936.** Tomo II, Audiencia de Charcas 1606 – 1825. Centro Eclesial de Documentación, 2004.

GUILLÉN, Gerónimo. (2004) [1782]. In. **Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936.** Tomo II, Audiencia de Charcas 1606 – 1825. Centro Eclesial de Documentación, 2004.

MINGO DE LA CONCEPCION. (1996) [1791]. **Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguano.** Tomo I. Tarija, BO: 1996.

PALÁCIOS, José Osa y. Diáριο de la Expedición a las Salinas. (2007) [1787]. In. CASTAÑO, Purificación Gato. **Aproximación al mundo Chiriguano, através Del diáριο de la Expedición a las Salinas, 1785-1790**. Sucre: Fundación Cultural Del Banco Central de Bolívia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolívia, 2007.

PARRA, Manuel. (2004) [1779]. In. **Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606 – 1936**. Tomo II, Audiencia de Charcas 1606 – 1825. Centro Eclesial de Documentación, 2004.

PINO MANRIQUE. (1836) [1785]. Descripción de la Provincia y Ciudad de Tarija. In: **Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del rio de La Plata**. Ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angeles. Primera edición, Buenos Aires, Imprenta del Estado. 1836.