TRECHO DO LIVRO

Guardiães da fronteira é a tentativa de dar forma e emoldurar a construção histórica de uma das primeiras fronteiras definitivas do Brasil, definida ao longo do rio Guaporé durante o século XVIII. (...)

A fronteira do Guaporé reflete os elementos medievais e de modernidade presentes no arcabouço mental dos seus idealizadores, construtores e mantenedores: homens que, situados numa ponte entre o medieval e o moderno, iriam lutar, pilhar, construir feitorias, fazer "guerra justa" ao índio e cooptá-lo para a guarda da fronteira...

O panorama (...) das missões espanholas e das fortificações portuguesas demonstra inequivocamente o esforço extraordinário do europeu para assegurar a posse dos territórios. Demonstra também que esta região da Amazônia, durante um século, passou por uma ocupação constante e sistemática. O mito do "vazio" é o reflexo do desconhecimento histórico.

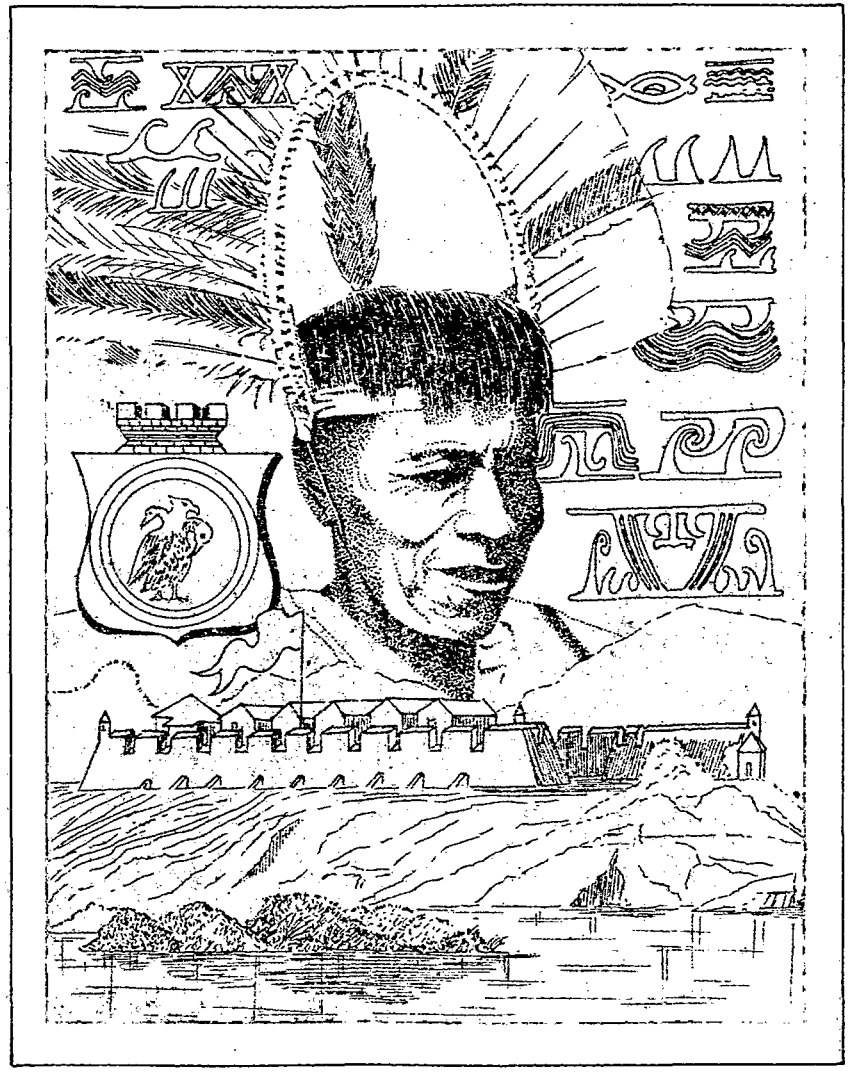
Presença de missões, de fortificações, de cidades, povoamento, alianças com índios, navegação: o Guaporé do século XVIII atordoa pela sua efervescência. Aqui me proponho a apresentar uma face.

VOZES

ISBN 85.326.0017-4

GUARDIÃES DA FRONTEIRA

Rio Guaporé, século XVIII



Denise Maldi Meireles

VOZES

Em 20 anos de atuação continuada junto às populações indígenas brasileiras – exercício doloroso sem prejuízo do imenso privilégio – tenho conhecido, travado contato, conversado, discordado e aprendido com antropólogos, etnólogos, cientistas sociais. É uma gente, não raras vezes, de verdades redondas, juízos definitivos. Acusados no passado de cumplicidade com a colonização cristianizadora, seria injusto não reconhecer hoje a auto-crítica realizada. Mais que isso: a contribuição decisiva para o resgate dessas culturas primitivas.

Em duas décadas, repito, atuando em questão tão delicada, polêmica e explosiva, não conheci ninguém tão empenhado, tão envolvido, tão visceralmente mergulhado quanto a antropóloga Denise Maldi Meireles: trata-se de uma pessoa que tem vivido, nos últimos 15 anos, pelo que me consta, o ponto de vista do índio. Tem ficado a seu lado, tem partilhado de suas aflições, suas perdas, suas constantes derrotas, não só como cientista social, mas principalmente como alguém comprometido com seu destino, comprometido com sua sobrevivência, sem o assanhamento tão ao gosto das vaidades pessoais.

Interessa dizer que até hoje a *mídia* não tem feito justiça à instigante e inteligente produção científica de Denise Meireles. Ela conhece, sim, e também, nossas culturas primitivas pelos livros, pela caminhada do saber acadêmico, que ela tão bem domina. Mas esse saber científico

GUARDIÃES DA FRONTEIRA

3.200,

Denise Maldi Meircles

GUARDIÃES DA FRONTEIRA

Rio Guaporé, século XVIII

Petrópolis
1989

© 1989, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Brasil

Diagramação
Daniel Sant'Anna

Capa: em cima, à direita, motivos de cerâmica chiriguano; em primeiro plano, rosto de um índio moré com cocar típico; à esquerda, o brasão da cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade; embaixo, vista do Forte de Bragança.
Concepção e desenho por João Batalha Reis

ISBN 85.326.0017-4

Este livro foi composto na Linolivro Arte e Fotolito Ltda. e impresso nas oficinas gráficas da Editora Vozes Ltda. em dezembro de 1989.

Para Nair e Sebastião,
com amor.

AGRADECIMENTO

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico;
Ao Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso.

SUMÁRIO

Introdução 9

Parte I — Estradas de magia: Em busca de Candire, à procura do Eldorado 23

1. Guerreiros do jaguar — povos da savana 26
2. Os "Pequenos" — povos do planalto chiquitano 53
3. Caminhos da planície: a conquista do oriente boliviano 61
4. As missões 69
5. O primeiro narrador, o primeiro aventureiro: a descoberta das missões 98
6. A ocupação espanhola da margem oriental 113

Parte II — O Guaporé Lusitano 119

1. Itenez, Cautário, Mequens: o nome dos rios, o nome dos povos 121
2. A sagração do ocidente 128
3. Exércitos de índios: de gentios e vassalos 141
4. O Guaporé sem os jesuítas 152
5. Febre de navegar 167
6. O Forte 170
7. Construção das cidades: das ruínas ao imaginário ou vice-versa 189

Bibliografia 203

INTRODUÇÃO

O historiador Arnold Toynbee, numa entrevista concedida a George Urban, a certa altura, afirmou:

"(...) quando visitei a floresta amazônica, ela nada significou para mim: a paisagem é dramática e notável, mas não foi lapidada por ações e pela memória de ações humanas" (TOYNBEE, A. J. 1981: p. 35).

Seria esta, talvez, a impressão que causaria o rio Guaporé a muitos viajantes. Afora a sua incontestável beleza, que importância teria? E mais: teria uma "história"? Ao viajante, pouca ação humana seria visível. Em termos de "história", veria apenas as ruínas de um forte, bastante tomado pelo mato, o Forte Príncipe da Beira, onde hoje existe um destacamento militar. E a floresta, os campos, a solidão. Em busca do visível, um historiador se sentiria desalentado. Mas ficaria intrigado, sem dúvida, com a presença de um forte, um marco que lembra a guerra, a importância estratégica, mas que, em ruínas, sugere o esquecimento e o abandono.

Se iniciasse uma viagem das cabeceiras do rio até o Mamoré, passaria por muitos afluentes despovoados, embora notificasse algumas mudanças recentes, definitivas, em decorrência das novas frentes de ocupação.

Da margem esquerda até o horizonte, ou seja, pelo ocidente, veria campos e florestas esparsas, na área boliviana. O tempo teria apagado, possivelmente, qualquer vestígio de ocupação humana e a memória estaria irremediavelmente perdida? Como uma teia tênue, teria a memória se esvanecido de forma irrecuperável? Talvez, se se acreditar

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú
http://www.etnolinguistica.org

que a memória das ações humanas deixe vestígios físicos. Definitivamente não, se se acreditar que a memória das ações humanas é uma dimensão constitutiva da realidade, invisível a olho nu.

Guardiães da fronteira é o relato desta dimensão, a tentativa de dar forma e emoldurar a construção histórica de uma das primeiras fronteiras definitivas do Brasil, definida ao longo do rio Guaporé durante o século XVIII.

A delimitação cronológica e geográfica, longe de se constituir num corte, apenas nos introduz às sociedades que atuaram como os articuladores dessa construção.

Impulsionado pela magia de uma terra rica, o espanhol não estabeleceu limites entre a realidade e o imaginário, e avançou sobre as planícies orientais da Bolívia atual. Nas regiões situadas entre os contrafortes andinos e o rio Guaporé, ao longo dos seus afluentes e tributários, o conquistador iria se deparar com várias sociedades indígenas, que exibiam populações notáveis e complexas organizações sociais. Fugindo ao destino previsível do holocausto da Conquista, essas populações, durante um século, formaram um universo fechado sobre si mesmo, sob a administração dos jesuítas, que ali fundaram as missões de Mojos (Moxos) e, mais ao sul, de Chiquitos.

É inacreditável que essas províncias missionárias permaneçam ainda tão mal conhecidas, a despeito da sua imponência e importância histórica. O julgamento da obra inaciana — que sempre desperta paixões — tem sido feito sem que se considere a edificação e a manutenção de Mojos, ignorando-se um momento absolutamente fundamental da América indígena.

Os portugueses alcançaram o Guaporé quando Mojos e Chiquitos já estavam sedimentadas e exerciam um indiscutível controle sobre a região. A reação dos primeiros navegantes lusitanos foi de perplexidade e admiração. Enquanto a margem oriental ostentava uma paisagem dominada pela floresta e pelos campos vazios de homens, os tributários da margem ocidental exibiam as missões, algumas com milhares de habitantes, que se agrupavam em torno de igrejas de estilo gótico ornamentadas por objetos sacros de prata confeccionados por índios.

Da admiração à cobiça, da cobiça à defesa: o encontro entre os portugueses e as missões espanholas assinalou o antagonismo que passou a ser o grande articulador das relações direcionadas dentro da condição inexorável da região: a fronteira.

Mobilizados para se transformarem nos guardiães dos domínios de dois reinos tradicionalmente rivais, os homens do Guaporé

setecentista se hostilizariam por um século. Contra toda a lógica que orienta o comportamento do homem contemporâneo, não comerciavam — a não ser ilicitamente — e embora necessitassem desesperadamente dos produtos uns dos outros, muitas vezes empunharam armas, chegando às contendas declaradas, abrindo um fosso histórico que os latino-americanos não souberam superar.

Os europeus transportavam sua cultura como equipamento, e iriam edificar a fronteira em função de conceitos, tabus e crenças que constituíam suas categorias culturais. Dentro do processo, o *ethos* do conquistador moldou o seu comportamento e a sua orientação face ao conquistado. Na definição da Clifford Geertz (1978: p. 143), o *ethos* é a atitude subjacente em relação ao mundo que a vida reflete; é o estilo moral e estético de uma cultura. Ao lado da *visão de mundo* — que engloba os aspectos cognitivos e existenciais — provêm os significados gerais através dos quais um indivíduo organiza a sua conduta e interpreta a sua experiência, em qualquer tempo, em qualquer sociedade.

No Guaporé do século XVIII, a atitude do conquistador esteve fortemente marcada pela sua condição de vassalo do rei, caracterizada pela fidelidade. Não há dúvida de que, nesse sentido, a América das Índias é moderna, consoante com o desenvolvimento da monarquia absoluta. Por outro lado, eram medievais no conquistador a preocupação pela alma e a exacerbação do sentimento religioso, o espírito de aventura e a tendência a buscar novos horizontes. A reflexão sobre as sociedades indígenas se reportou, inicialmente, a uma ótica característica dos séculos medievais: a disponibilidade ética para o apostolado cristão. Essas noções se inserem no quadro ideológico que assimila a noção do indígena à de bárbaro, dentro de um quadro político de análise de populações em termos de fácil ou difícil cooperação com o europeu.

O conquistador foi antes de tudo o gestor do cristianismo, e a cruz o símbolo da sua gesta.

A fronteira do Guaporé reflete os elementos medievais e de modernidade presentes no arcabouço mental dos seus idealizadores, construtores e mantenedores: homens que, marcados pelas tradições de luta contra os "infiéis", traziam um ideário religioso não como vestígio, como relíquia, mas como a essência do seu sistema de representações. Situados numa ponte entre o medieval e o moderno, iriam lutar, pilhar, construir feitorias, fazer "guerra justa" ao índio e cooptá-lo para a guarda da fronteira — sempre em nome da fiel vassalagem ao rei.

O panorama — muitas vezes imaginário já que a erosão do tempo engoliu quase todos os vestígios — das missões espanholas e das

fortificações portuguesas demonstra inequivocamente o esforço extraordinário do europeu para assegurar a posse dos territórios. Demonstra também que esta região da Amazônia, durante um século, passou por uma ocupação constante e sistemática. O mito do "vazio" é o reflexo do desconhecimento histórico.

Presença de missões, de fortificações, de cidades; povoamento; alianças com índios; navegação: o Guaporé do século XVIII atordoa pela sua efervescência. Aqui me proponho a apresentar uma face.

Como antropóloga, interessada pela cultura, procurei o maior número de informações sobre as sociedades indígenas que ocupavam a região antes e durante a presença do conquistador. As dificuldades de se proceder ao estudo da história das sociedades ágrafas são ainda maiores para as sociedades extintas. Sociedades extintas não são apenas as indígenas, mas todas as sociedades não contemporâneas ao historiador. Este fato, aparentemente óbvio, tem conduzido historiadores a uma aproximação cada vez maior com os antropólogos. Ambos trabalham com *alteridades*, sociedades *outras*. O antropólogo seria privilegiado, porque pode observar, dialogar com o "nativo". Robert Darnton (1982) argumenta que o problema do historiador não é diferente na sua essência, embora o seja na forma. O que dá sentido ao texto (ao documento, à crônica), o que lhe confere inteligibilidade é precisamente a sua exegese, onde a linguagem é fundamental, precisamente porque reflete a cultura de um tempo. Nesse sentido, foi preciso buscar o sistema de representações e valores, tentando ir um pouco além das palavras aprisionadas pela crônica, para se compreender as atitudes dos homens que construíram, num determinado momento, uma fronteira na região amazônica.

O trabalho é o resultado de muitos anos de pesquisa, intensificada no biênio 87-88, graças a uma bolsa especial de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

As fontes manuscritas foram levantadas no Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR) da Universidade Federal de Mato Grosso e no Arquivo Público de Mato Grosso. Incluem sobretudo as correspondências oficiais entre os capitães-generais da capitania de Mato Grosso e Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do marquês de Pombal e importante articulador da defesa da fronteira amazônica. Mas incluem também vários outros tipos de correspondências, como as que foram enviadas dos Fortes de Bragança e Príncipe da Beira.

Documentos fundamentais para a história da fronteira dos rios Paraguai e Guaporé já haviam sido publicados por Marcos Carneiro de Mendonça em 1985, como um inventário de fontes passíveis de análise, que utilizei amplamente.

Da mesma forma utilizei as correspondências de Rolim de Moura, o primeiro capitão-general da capitania de Mato Grosso, que foram compiladas, transcritas, indexadas e publicadas pelo NDIHR.

Ao contrário de outras regiões da Amazônia, o Guaporé não foi, durante o século XVIII, visitado por viajantes que deixassem informações detalhadas. Os dados do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que visitou o rio em 1789, são decepcionantes. Mais ricas são as informações que constam da crônica dos demarcadores oficiais de limites. Existem várias, a maioria publicada na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Contudo, o grande cronista do Guaporé setecentista foi um aventureiro: Manuel Félix de Lima. Considerado o "descobridor" do rio, este português fascinante deixou suas memórias que foram encontradas pelo historiador inglês Robert Southey — o único que teve acesso aos manuscritos. Publicada pela primeira vez em 1810, a *História do Brasil* de Southey traz informações fundamentais sobre o Guaporé.

A literatura a respeito das missões de Mojos e Chiquitos é extensa, mas as fontes primárias são restritas porque os arquivos dos jesuítas foram destruídos. No século XIX, dois viajantes visitaram o oriente boliviano e seu testemunho são fontes notáveis, que refletem a sua profunda sensibilidade. O primeiro deles é Alcides D'Orbigny, naturalista francês que esteve nas missões de Mojos e Chiquitos entre 1826-1833. O relato da sua viagem foi publicado numa obra monumental, *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, e traduzido posteriormente para o espanhol. A edição francesa, de beleza extraordinária, contém descrições detalhadas e ilustrações que hoje se constituem em verdadeiras relíquias.

O segundo é Franz Keller-Leuzinger que, em junho de 1876, foi comissionado pelo Império do Brasil para explorar o rio Madeira e projetar uma ferrovia para contornar o seu trecho encachoeirado — o primeiro estudo da legendária Estrada de Ferro Madeira—Mamoré. Embora as suas descrições sejam muito mais tardias, fornecem retratos fascinantes das missões e apresenta xilogravuras de sua autoria, também relíquias raras, de inegável beleza.

Grande parte das descrições das missões, com riqueza de detalhes, está na historiografia portuguesa, em documentos datados da primeira metade do século XVIII, alguns dispersos em obras impressas; outros, ainda manuscritos e absolutamente inéditos, levantados durante a pesquisa.

No que se refere a dados etnográficos sobre as sociedades indígenas, são os viajantes que constituem as fontes primárias. O etnólogo Alfred Métraux assina os artigos que contêm as mais significativas compilações. Do início deste século são os trabalhos mais importantes sobre as línguas e dialetos falados pelas sociedades de Mojos, assinados pelos franceses Paul Rivet e Créqui-Montfort. Também no início do século são as obras de etnólogos europeus como Erland Nordenskjöld, que realizaram trabalhos de campo no oriente boliviano e na área do Guaporé.

O grande cronista do século XIX para o Guaporé foi João Severiano da Fonseca, irmão de Deodoro da Fonseca, que na sua *Viagem ao redor do Brasil — 1875 a 1878* fez um relato sensível e rico sobre a área.

A literatura moderna sobre Mojos se resume basicamente a duas obras, de indiscutível qualidade: *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*, de William Denevan (1966) e a tese de doutorado *In search of El Dorado: Spanish Entry into Mojos, a Tropical Frontier (1550-1767)*, de David Block (1980).

Considerando que as missões de Mojos e Chiquitos são muito pouco conhecidas, preocupei-me com a construção de uma iconografia que pudesse transmitir ao leitor o mesmo fascínio que sentiram os viajantes há mais de um século, e que eu mesma senti, encontrando seus desenhos sob o silêncio da seção de obras raras das bibliotecas. Precisamente por serem obras raras, interditadas a fotocópias ou fotografias, foi necessário reproduzi-las. Em alguns casos, já havia reproduções fotográficas em obras publicadas fora do Brasil. Recorri a dois artistas de Cuiabá, Núbia Mendes de Lima e João Batalha Reis, que assinam as ilustrações.

Os mapas sobre as localizações das populações indígenas são, na sua maioria, cópias de mapas do início do século de obras editadas na França. Há ainda cópias de trechos de um mapa da Comissão Rondon, muito pouco difundido pela sua raridade. Todos são de autoria de José Butakka Filho, de Cuiabá.

O RIO, PERCURSO E PAISAGEM

Sabe-se que a palavra "Guaporé" é de origem indígena. Provavelmente a palavra viria de "Uaraporé" ou "Guaraporé" que aparece em algumas crônicas como o nome de "uma nação" que vivia nas suas margens.

Do outro lado da fronteira, o rio é chamado "Itenez", palavra de origem *moré*.

O Guaporé nasce nos contrafortes da Serra dos Parecis, em Mato Grosso. Em seu percurso de 1.716km corre inicialmente para o sul, a seguir para oeste e, depois da cidade de Vila Bela, toma a direção norte-oeste. A 12° de latitude sul recebe as águas do Mamoré, que vem dos Andes. Nesse encontro, suas águas límpidas e claras estabelecem um nítido contraste com as do Mamoré, carregadas de sedimentos.

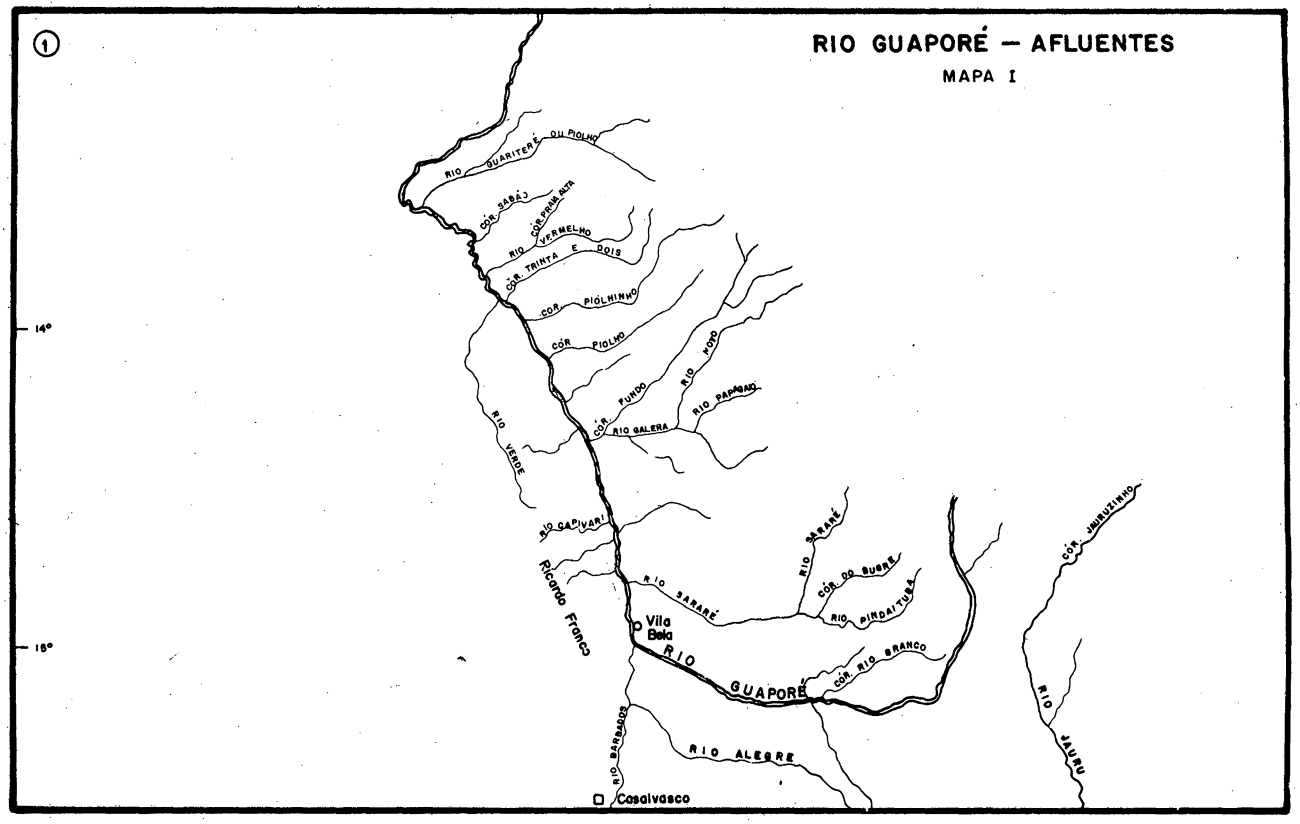
O alto Guaporé apresenta um curso bastante encachoeirado. O trecho navegável tem cerca de 1.500km e vai da confluência com o afluente Alegre até o encontro com o Mamoré.

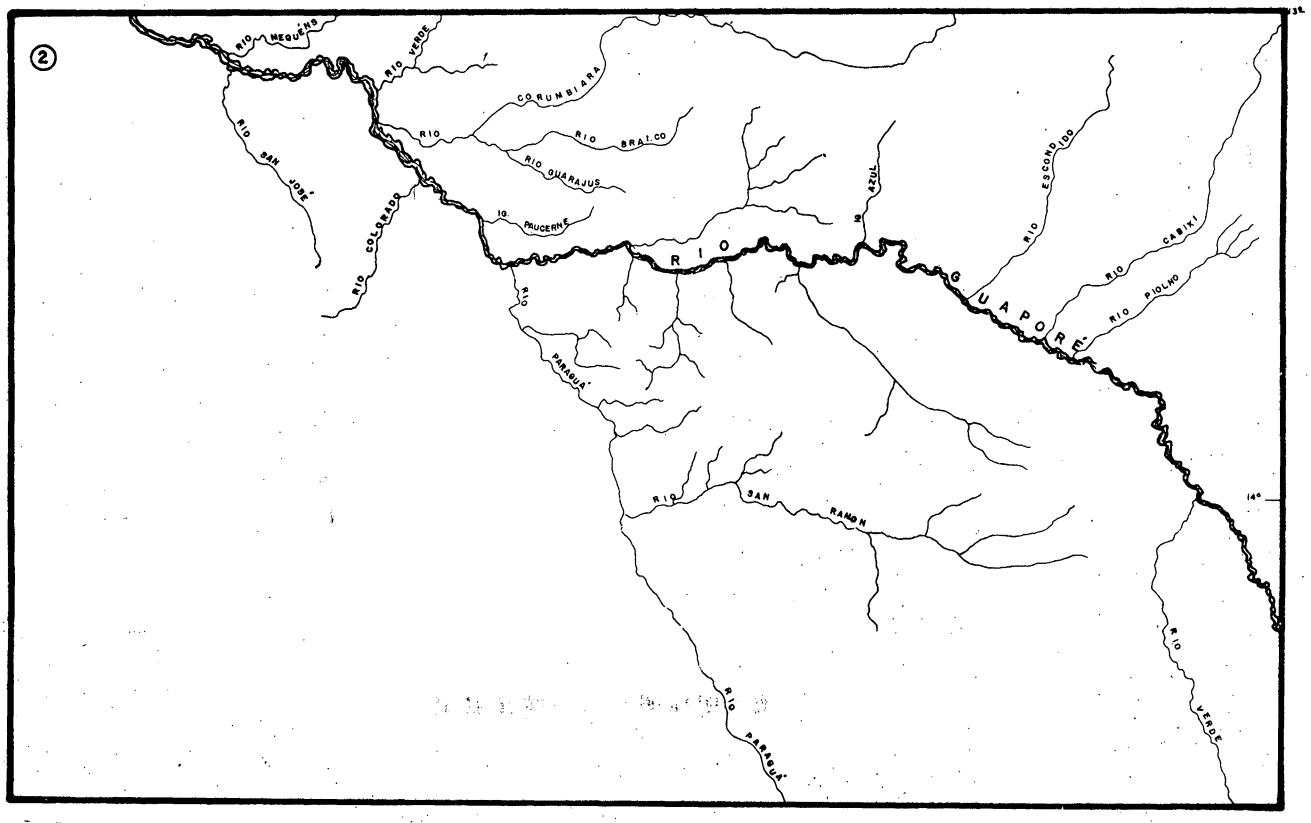
Depois de receber as águas do Mamoré, o curso formado pelos dois rios permanece com esse nome até receber as águas do Beni, também oriundo dos Andes, quando passa a se chamar Madeira.

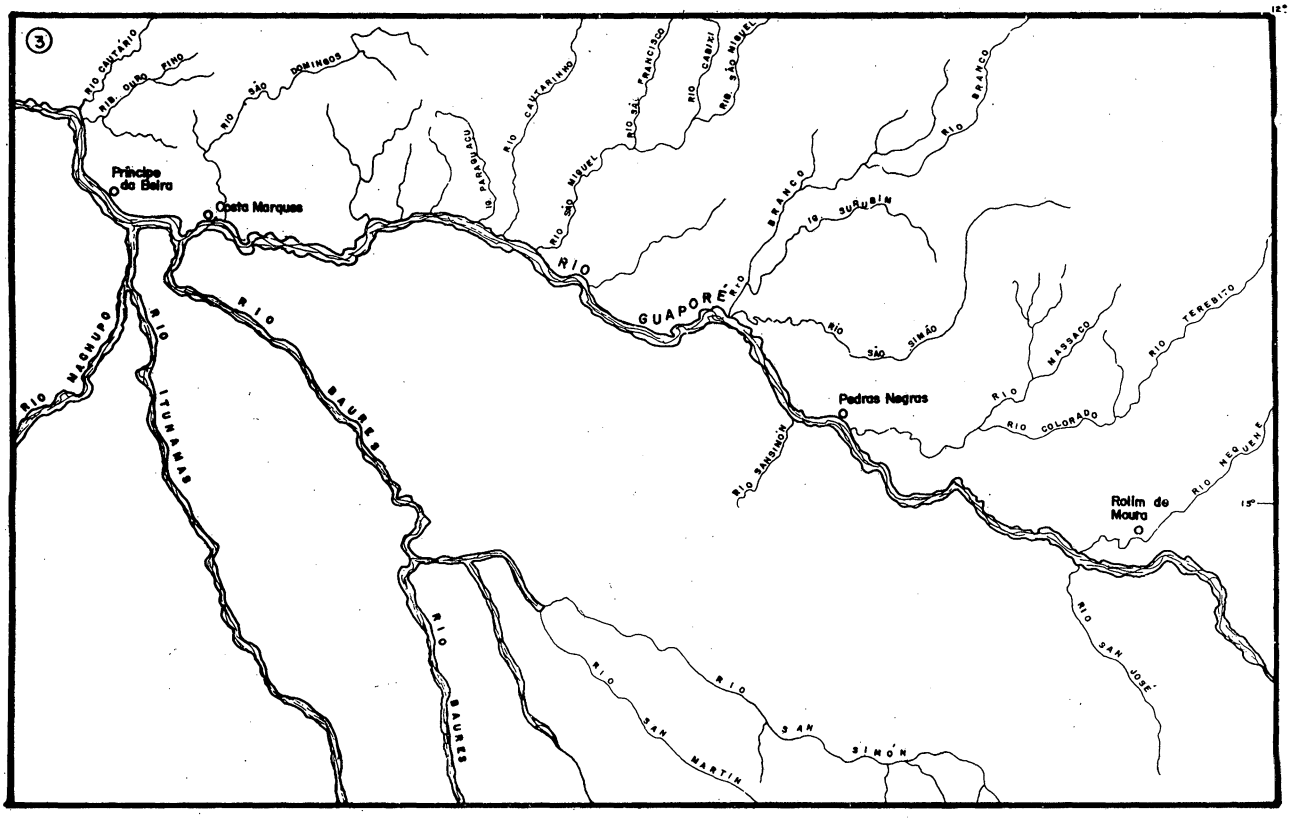
No seu percurso total, atravessa parte dos Estados de Mato Grosso e Rondônia. A cerca de 14° de latitude sul passa a se constituir numa fronteira natural com a Bolívia.

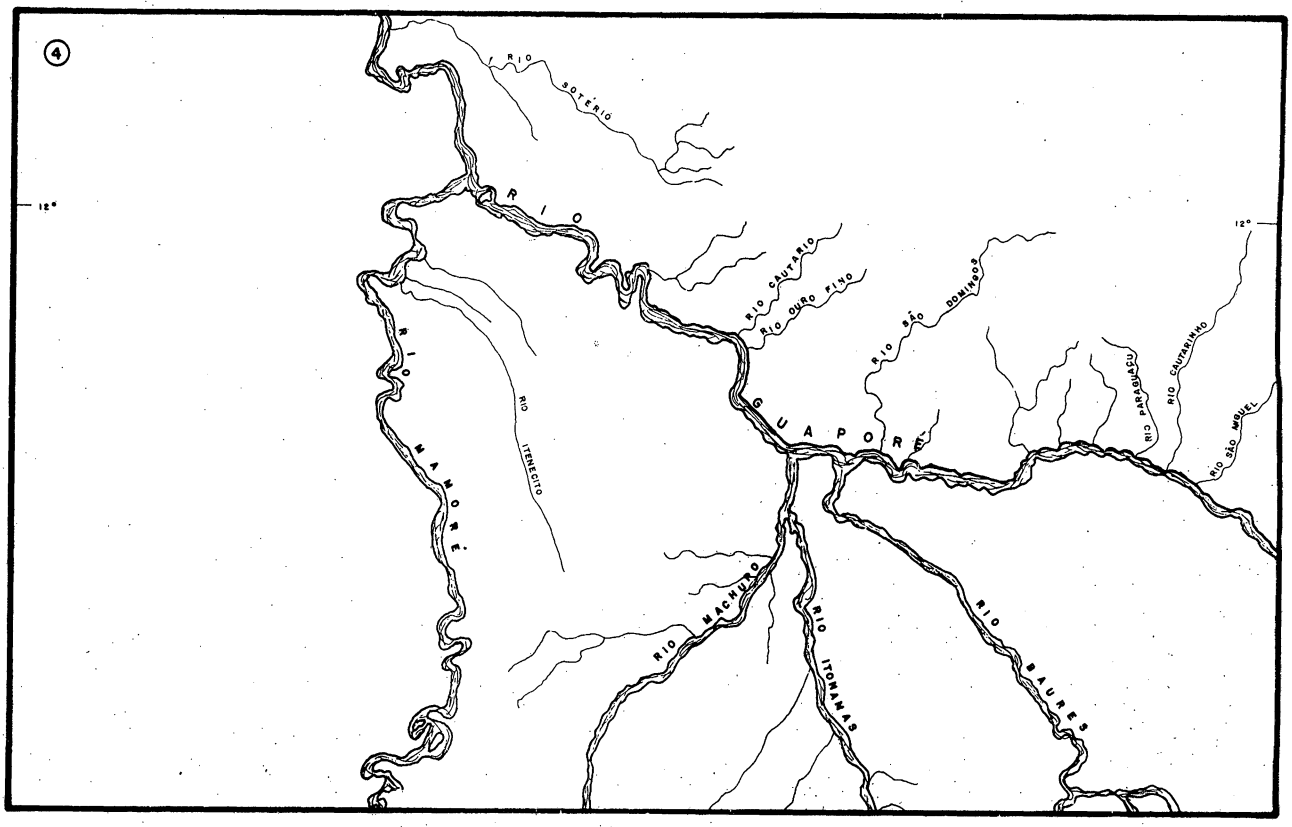
Seus afluentes pela margem direita são: rio Sararé; rio Galera; córregos Piolho e Piolhinho; córrego Trinta e Dois; rio Vermelho; córrego Sabão; rio Quariteré ou Buriti, São João ou Piolho; rio Cabixi ou Branco; Rio Escondido; igarapé Azul; igarapé Pau Cerne; rio Corumbiara; rio Verde; rio Mequens; rio Colorado; rio São Simão ou Grande; rio Branco; Rio São Miguel; rio Cautarinho; igarapé Paraguaçu; rio São Domingos; ribeirão Ouro Fino; rio Cautário. Pela margem esquerda: rio Alegre; rio Capivari; rio Verde; rio Paraguá ou Paragaú; rio Colorado; rio San José; rio San Simón; rio Baures; rio Itonamas. Pela margem esquerda são brasileiros o Alegre, o Capivari e o Verde; os demais são bolivianos. Pela margem direita, os rios desde o Sararé até o Quariteré ou Piolho são mato-grossenses, os outros se localizam dentro do Estado de Rondônia (ver Mapa 1 — 1, 2, 3 e 4 para a localização dos afluentes).

Do ponto de vista geomorfológico, a região atravessada pelo rio apresenta diferentes conjuntos de relevo. O seu berço, o Planalto dos Parecis, está situado dentro da faixa de transição entre a região amazônica e a região centro-oeste. A superfície plana da Chapada dos Parecis apresenta vegetação que varia da floresta à savana. A Serra Ricardo Franco, a sudeste, é considerada pelos geógrafos como um planalto residual do alto Guaporé. Possui uma largura máxima de 43km estreitando-se no extremo sul para alguns quilômetros apenas. Suas altitudes oscilam entre 600 e 1.100m. O rio Verde, que nasce na sua porção meridional, toma a direção S-N e serve como divisor natural da Fronteira Brasil-Bolívia.


1
RIO GUAPORÉ — AFLUENTES
MAPA I
RIO GUARITERÉ OU PIOLHO
CÓR. SABÁJ
CÓR. PRAIA ALTA
RIO VERMELHO
CÓR. TRINTA E DOIS
CÓR. PIOLHINHO
CÓR. PIOLHO
CÓR. FUNDO
RIO MOYO
RIO PAPAGAIO
RIO GALERA
RIO VERDE
RIO CAPIVARI
Ricardo Franco
RIO SARARÉ
RIO SARARÉ
CÓR. DO SUGRE
RIO PINDAITUBA
CÓR. RIO BRANCO
Vila Bela
RIO GUAPORÉ
RIO BARBADOS
RIO ALEGRE
Casalvasco
CÓR. JAURUZINHO
RIO JAURU
14°
15°


2
RIO MEQUÉNS
RIO VERDE
CORUMBIARA
RIO
RIO BRANCO
RIO GUARAJUS
RIO SAN JOSÉ
RIO COLORADO
IG. PAUCERNE
IG. AZUL
RIO ESCONDIDO
RIO CABIXI
RIO PIOLHO
RIO GUAPORÉ
RIO PARAGUÁ
RIO SAN RAMON
RIO PARAGUÁ
RIO VERDE
14°


3
RIO CANTÁRIO
RIB. OURO FINO
RIO SÃO DOMINGOS
RIO PARAGUAÇU
RIO CAUTARINHO
RIO SÃO MIGUEL
RIO SÃO FRANCISCO
RIO CABIXI
RIB. SÃO MIGUEL
RIO BRANCO
RIO BRANCO
1º SURUBIM
Príncipe da Beira
Costa Marques
RIO GUAPORÉ
RIO GUAPORÉ
RIO SÃO SIMÃO
RIO MASSACO
RIO TERESITO
RIO MAGNUPO
RIO ITUNAMAS
RIO BAURES
Pedras Negras
RIO SANGUINÔN
RIO COLORADO
RIO NEGUENE
Rolim de Moura
RIO SAN JOSÉ
RIO BAURES
RIO SAN MARTIN
RIO SAN SIMÓN


4
12º
RIO SOTÉRIO
RIO
RIO CAUTÁRIO
RIO OURO FINO
RIO SÃO DOMINGOS
12º
RIO PARAGUAÇU
RIO CAUTARINHO
RIO SÃO MIGUEL
RIO GUAPORÉ
RIO MAMORÉ
RIO ITENEOITO
RIO MACNUPO
RIO ITONAMAS
RIO BAURES

Na região central e sudeste estão as planícies e os pantanais do médio Guaporé, correspondendo a extensas áreas de acumulação inundáveis. A vegetação, em presença de maior ou menor quantidade de água, assume feições diferenciadas.

Ao longo do rio, de modo geral, pode-se dizer que a vegetação varia entre diferentes tipos de savana e diferentes tipos de floresta. A savana apresenta-se em comunidades isoladas ou em conjunto com a floresta. Nas regiões de savana os incêndios já podem ser considerados um fator constante, devido à sua periodicidade.

A floresta aluvial, que acompanha o rio e alguns de seus afluentes, caracteriza-se pela expressiva presença de palmeiras e cipós, além de agrupamentos esporádicos de palmeiras. As palmeiras aparecem nos vales fechados, onde o açaí e a paxiúba formam linhas quase contínuas, acompanhando as drenagens. Ainda nas margens de alguns afluentes existem subformações com presença de buritizais.

As áreas de tensão ecológica estão localizadas sobretudo na parte oriental onde estão as diferentes formas de contato entre savanas e florestas.

Os cursos d'água são, na sua maioria, ladeados por densas florestas de galeria. A maior amplitude é a chamada "floresta de terras baixas", com notável potencial de madeira.

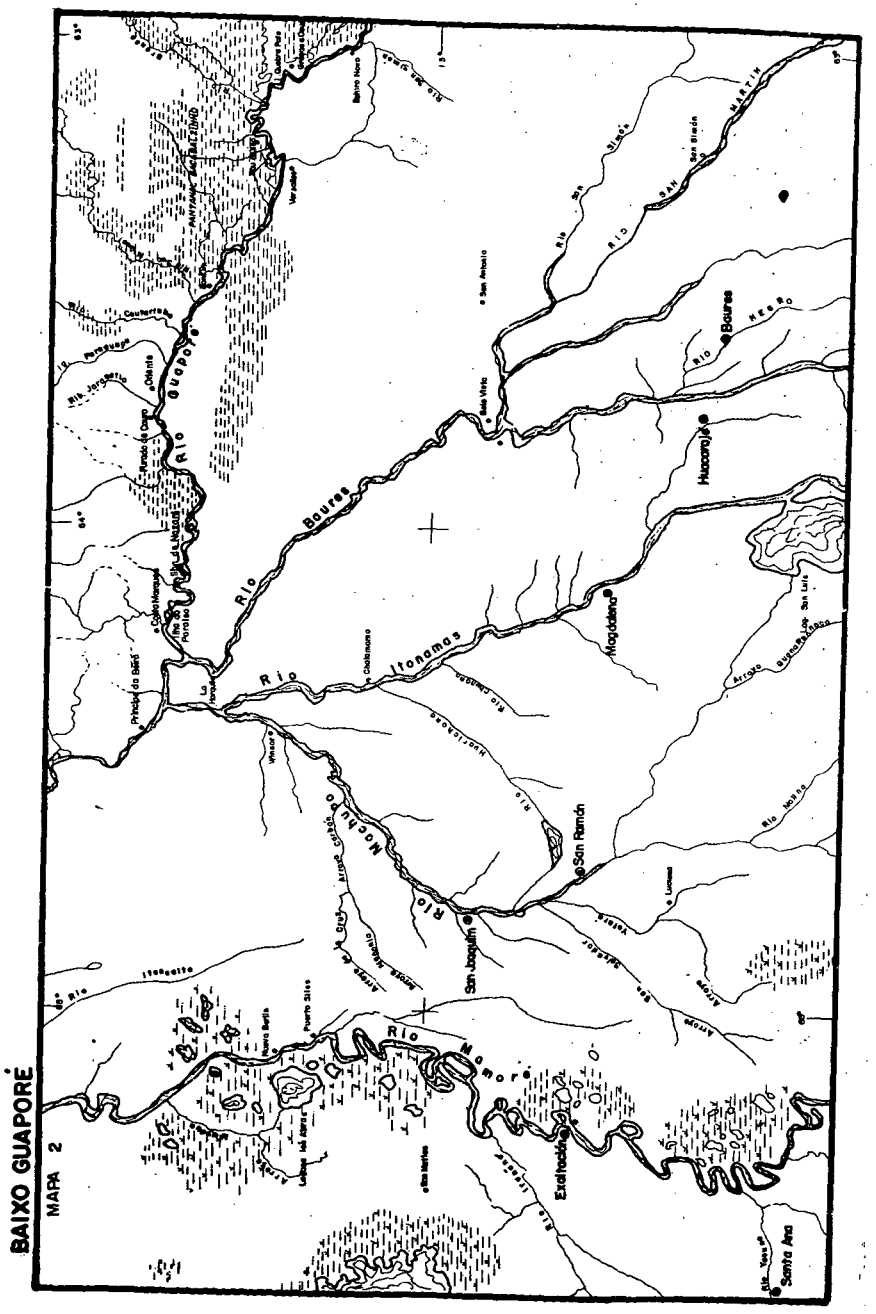
De um modo geral, o clima é quente e úmido, e as estações marcadas: a chuvosa, que vai de outubro a março, e a seca, de maio a setembro, sendo o ápice em agosto.

A região oriental do baixo Guaporé, localizada na Bolívia, é predominantemente uma área de savanas, drenada pelos afluentes Baures, Itonamas e Machupo (ver Mapa 2).

No seu longo percurso, o Guaporé vai delineando florestas e planícies. "A floresta é um estado de alma" — definiu Bachelard na sua fenomenologia do espaço — "e os poetas sabem disso". A planície "o sentimento que nos engrandece" — na definição de Rilke. O sentido simbólico dessas paisagens se manifesta na produção do imaginário onde a imensidão conduz ao devaneio.

Guaporé: poucas marcas, poucos vestígios, poucos fósseis na paisagem que resistiu absolutamente indiferente ao tempo e que só agora se modifica abrupta e definitivamente pela ação predatória do homem contemporâneo. A sua possibilidade se concretiza ante o exercício da construção da memória, buscando as imagens, o movimento, o fugidio — e tecendo o inesquecível.

Cuiabá, abril de 1989



MAPA 2
BAIXO GUAPORÉ

PARTE I

Estradas de magia: em busca de Candire, à procura do Eldorado

O PROCESSO DA CONQUISTA do oriente boliviano é — como tantos outros temas da Conquista da América — uma história do encontro entre culturas diferentes que, em momentos cruciais do seu passado, mudaram o curso das suas histórias em função desse encontro.

Limitada pelo silêncio — da subordinação e da ausência da escrita — grande parte dessa história nos escapa: nada sabemos a respeito da maioria das sociedades indígenas sobre cujos territórios avançou o espanhol. Mas o que nos interessa conhecer é a forma como esse confronto cultural orientou o destino do dominador.

No portal da entrada da planície de Mojos, o espanhol, seduzido pelos mitos indígenas, impulsionaria a conquista da geografia pela magia do imaginário. Os limites dos caminhos onde o índio é o guia e a ambição de ouro e poder é o impulso, não são claramente definidos, pelo contrário, se entrecruzam como expressão de uma atitude mental.

As terras baixas ao leste de Cuzco e ao norte do Paraguai se tornariam o objetivo maior dos europeus logo após a conquista do Peru. Para além dos contrafortes andinos, a geografia era desconhecida, mas os espanhóis não a imaginaram como uma região de savanas. Remotamente ouviram dos povos dos Andes a palavra "moxo" ou "mojo" (cuja origem discutirei adiante), para designar o território inexplorado. Mas ouviram também muitos termos fantasiosos: "Paititi", "Império de Enin", "Tierra Rica", "Eldorado" e "Candire". A tradição reiterava essas imagens de riquezas desde as campanhas incas.

Enquanto uma expressão geográfica, Mojos ocupa uma vasta planície tropical que compreende hoje o Departamento de Beni na Bolívia (ver Mapa 3). Com uma extensão de 180.000km² está no centro da região chamada bacia do Beni, circundada inteiramente por terras altas e florestas tropicais. A ocidente, limita-se com o rio Beni; ao sul, cadeias de montanhas fazem o limite com Santa Cruz; a leste, limita-se com as terras altas de Chiquitos e ao norte com o Guaporé.

Em função das mudanças sazonais, a paisagem se altera constantemente, os rios mudam seus cursos e os sedimentos deposita-

dos nas planícies inundadas influenciam a sua drenagem e composição do solo. Cedo o homem aprendeu a conviver com essas modificações. Permanece ainda como um dos fatos mais impressionantes da região a presença de estradas que ligam diferentes locais numa vasta extensão e de canais de drenagem, tipo diques, além de uma vasta quantidade de campos altos e valas circulares. Um considerável número dessas construções pode ser visto até hoje, e os canais e estradas podem ser detectados por fotografias aéreas. A origem dessas construções é desconhecida.

O planalto de Chiquitos, que faz o limite leste com Mojos, representa uma superfície irregular aproximadamente oval. É circundado pelo rio Grande ou Guapay a oeste; pelo curso do Paraguai a leste; pelo Chaco ao sul e ao norte por uma linha próxima a 15° de latitude sul.

Nesta vasta região, o relevo varia entre montanhas baixas e, na parte central, um grande plateau com colinas. Cortando o território, muitos cursos d'água ladeados por florestas esparsas.

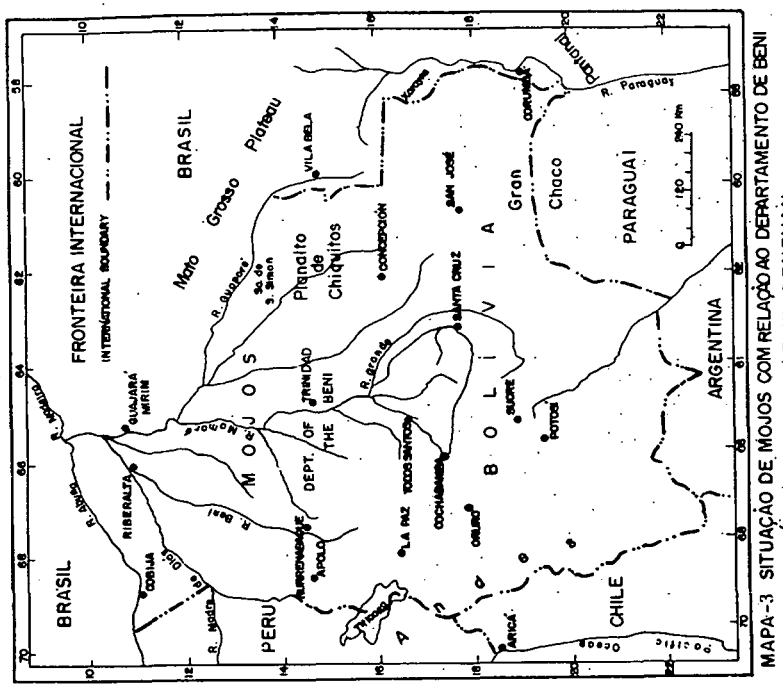
As sociedades de Mojos muito remotamente despertaram a cobiça por seu domínio e hegemonia. Antes dos espanhóis, os incas já haviam atravessado as cordilheiras, iniciando a luta pela sujeição dos povos da planície.

1. GUERREIROS DO JAGUAR — OS POVOS DA SAVANA[1]

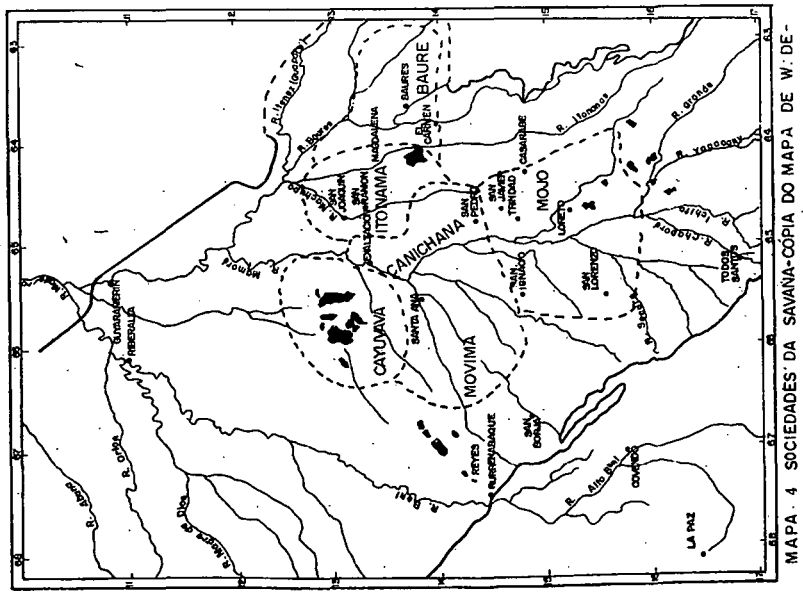
Ao longo dos tributários dos rios Mamoré e Guaporé estendiam-se os territórios das seis maiores sociedades de Mojos: os *Mojo*, os *Cajubaba*, os *Itonama*, os *Movima*, os *Canichana* e os *Baure* (ver Mapa 4).

Partindo das montanhas, na descida do rio Grande — um dos formadores do Mamoré — o espanhol encontraria, pela primeira vez, homens *mojo*. Apresentavam-se trajando um tipo especial de vestimenta: uma espécie de veste, sem mangas, que cobria as pernas até a altura dos joelhos, cuidadosamente confeccionada. Essas vestes — chamadas tipóias — seriam difundidas entre outros grupos pelos jesuítas. Alguns homens traspassavam o septo nasal com um tubo, que às

1. Dados sobre as sociedades de Mojos constam das obras de Métraux, A. (1924 e 1948a, b); DENEVAN (1966); BLOCK (1980); D'ORBIGNY (1836); SOUTHEY (1965); CRÉQUI-MONTFORT e RIVET (1912, 1913, 1914, 1925) além de informações esparsas em CLARCK (1937), NORDENSKJÖLD (1912, 1919) e KELLER-LEUZINGER (1874).



MAPA-3 SITUAÇÃO DE MOJOS COM RELAÇÃO AO DEPARTAMENTO DE BENI
CÓPIA DO MAPA DE W. DENEVAN



MAPA 4 SOCIEDADES DA SAVANA-CÓPIA DO MAPA DE W. DENEVAN

vezes era de prata. No lábio inferior usavam um tembetá também de prata e, nas orelhas, brincos de metal. No uso diário, mantinham os longos cabelos atados à nuca com cordas de algodão enfeitadas com penas. Não raro usavam diademas de palha que serviam de base para verdadeiros mosaicos de penas multicoloridas, que podiam ser gigantescos. Ao pescoço, pesados colares de contas miúdas, sementes e dentes de jaguar e nos braços, braceletes de prata.

Na Figura 1 o leitor pode observar um índio *mojo* com tipóia, cocar e um rosário ao pescoço. É a cópia (bico de pena de Núbia Mendes de Lima) de uma ilustração do século XVIII reproduzida por William Denevan. Trata-se, evidentemente, de um índio das missões. Na Figura 2, uma cópia (idem) de um desenho de D'Orbigny, do século XIX, onde aparecem homens e mulheres *mojo* em diferentes costumes, também com rosários de cruzes ao pescoço. Pode-se notar os cabelos mantidos longos.

Para o espanhol que, por muito tempo, manteve as imagens dos tesouros de Montezuma e Atahualpa como possibilidades tangíveis na América ainda inexplorada, pode-se avaliar o impacto da imagem dos primeiros habitantes encontrados no percurso rumo às planícies.

1.1. Os Mojo

A história da conquista dos *Mojo* nos remete ao império inca: teria sido o inca Tupac Yupanqui (1471-1493) que decidiu estender as fronteiras do seu império até a província. A partir de Cuzco, o exército alcançou as terras dos povos chamados "Musu", a mais de 200 léguas a leste. Os "Musu" acolheram os soldados das montanhas de braços abertos. Adotaram o culto ao sol, pagaram tributo a Cuzco e ofereceram mulheres aos filhos do sol. Posteriormente, um sobrinho de Huayna Capác (que assumiu o poder após a morte de Tupac Yupanqui em 1493), Manco Inca, organizou uma segunda expedição para alcançar o "Marati" (Mamoré) descendo os rios que correm a leste de Cochabamba. Nas margens do Mamoré, Manco Inca teria encontrado povos que construíam largas estradas e se vestiam de fino algodão, segundo a tradição. Manco enviou seus soldados para o baixo Mamoré (região chamada "Paititi") e nominou o território circundante "Moxoalpa", que seria "terra nova" em quíchua, e que os espanhóis teriam corrompido para "Moxos". Com esta nova terra assegurada, Manco enviou seu filho a Cuzco para relatar o triunfo ao Inca. Mas a missão não pôde ser cumprida: ele encontrou o Peru sob novos líderes e o Inca refugiado em outro local.

Figura 1
Homem mojo. Século XVIII.

Figura 2
Homens e mulheres mojo. Século XIX.

Este encontro com os incas explicaria a presença de objetos da sua cultura encontrados entre os povos que ficaram genericamente conhecidos como "*Mojos*".

Ocupando uma vasta região, os *Mojo* estavam subdivididos em numerosos grupos falando provavelmente uma mesma língua — *morocosi* — classificada como *aruak*. Os grupos independentes foram listados pelo Pe. José Castillo, um dos primeiros jesuítas que viveu entre eles. Em cinco aldeamentos ao longo do rio Grande viviam os *Suberiono*. O grupamento seguinte, no mesmo rio, reunia os *Casaboyono*. Afastados um pouco da margem do rio Grande, a leste, os *Guanapeono* e os *Aperucano*. Nas margens do Mamoré, os *Sabaquereono*, distribuídos em três aldeias. A seguir, ao longo do rio, do norte ao sul, os seguintes: *Satirnono, Apereano, Mayuncano, Siyobocono, Cubiquiono, Boseono, Mubocono, Mopereano*. Havia ainda outros grupos no afluente Securé.

A despeito da diversidade da ortografia dos etnômios, os sufixos *no* e *ono* designavam a forma plural.

No final do século XVIII, a população *Mojo* conhecida atingia cerca de 40.000 pessoas distribuídas em 72 aldeias, cada uma com uma população média de 60 a 80 habitantes.

Os *Mojo* estavam separados dos povos andinos — os *Aymara* — pelos *Mosetene*. Os *Aymara* formaram uma grande sociedade anterior ao império inca, habitando uma região não longe do rio Titicaca. Os *Mosetene* eram habitantes da região do rio Beni e seus afluentes, ao norte de Cochabamba, uma área de cadeias de montanhas. No século XV pagavam tributo aos incas, que conquistaram seu território. Muitos *Mosetene* falavam *aymara*, uma evidência da influência andina sobre os grupos da floresta. Através deles, os *Mojo* estabeleceram um canal de comércio, trocando algodão e penas por objetos de metal e sal. Muitos desses objetos, passando de mão em mão, alcançaram o rio Paraguai e o rio de la Plata, e com eles as histórias de um vasto e fabuloso império, o do "Gran Mojo".

As numerosas aldeias *mojo* estavam situadas em terrenos elevados, para evitar inundações. Algumas eram excepcionalmente grandes. As habitações eram redondas, com cerca de 4,5m de diâmetro, dentro das quais eram dispostas as redes.

Várias estradas garantindo a comunicação ligavam essas aldeias que formavam a unidade social básica, cada uma com um "chefe". A despeito da independência das aldeias, os contatos eram não só constantes como socialmente estimulados através de festas onde a música tinha importância singular. Somente com as missões é que sur-

giram "chefes" com poderes mais amplos e coercitivos. Na realidade, a autoridade nas aldeias era frágil e a coesão fundamentada em redes sociais complexas, envolvendo vários elementos. É provável que as aldeias incorporassem sistemas maiores do que famílias extensas, como linhagens. David Block descobriu em fontes primárias comentários que sugerem a existência de regras patrilocais.

Não só entre os *Mojo*, mas entre outros povos da planície, as aldeias formavam as unidades sociais básicas, ligadas umas às outras pela solidariedade de uma língua comum e dos laços de parentesco. Os jesuítas relataram a dificuldade que tiveram em convencer os povos das savanas a deixarem suas aldeias em função dos laços entre elas e seu "espírito padroeiro". Tratava-se de divindades locais que devem ter tido um papel predominante nas linhagens, como ancestrais míticos: um jesuíta afirmou que, em alguns casos, a aldeia tinha o mesmo nome que o seu "deus". Segundo Métraux, a "tutela" de uma aldeia *moremono* recaía sobre uma estrela chamada *"Arayquiri"*. Os "deuses" estavam tão intimamente associados com o território habitado que os índios acreditavam que perderiam a sua proteção se migrassem. Havia um substantivo comum — *acsane* — para designar essas divindades: das florestas, dos rios, dos lagos e — a mais poderosa — da morte.

Do ponto de vista morfológico, as casas estavam dispostas em áreas abertas, que os espanhóis chamaram "plazas". Havia uma cozinha separada, comunal, utilizada somente em ocasiões cerimoniais.

Se os chefes não tinham grandes poderes, os "sacerdotes" e xamãs (chamados "feiticeiros" pelos jesuítas) tinham grande importância social, conduzindo os ritos e as cerimônias nos "templos". Tanto Métraux quanto Block mencionam fontes jesuíticas que notificaram a existência de "templos" e "casas de bebida", centro de atividades cerimoniais e de consumo ritual de chicha.

Para entender o papel desempenhado pelos "sacerdotes" e xamãs é preciso considerar os poucos dados existentes sobre a religião *mojo*. Os jesuítas reputaram um sistema dual, enfatizando a dicotomia entre o criador universal e os "padroeiros" das aldeias, que eram as figuras principais nas celebrações. O jaguar ocupava um lugar especial no processo de veneração. Os *Mojo* acreditavam que o jaguar descendia de um felino celestial que teria ajudado a lua a conceber o sol. Matar um jaguar era um ritual elaborado que implicava numa celebração de três dias. O matador recebia um nome secreto dado pelo xamã e se tornava membro de uma elite de caçadores. No repertório mítico *mojo*, uma série concernia o jaguar, mas não há nenhum relato completo.

Do ponto de vista da organização social, os xamãs tinham um status especial, dentro de uma sociedade que comportava divisões

hierárquicas. A tendência para uma estratificação se revelava na existência de três status definidos: os líderes — chefes seculares de cada aldeia que tinham antes a função de harmonizar do que chefiar; os xamãs — que conduziam a vida religiosa, e os aldeões — que conformavam a maioria da população, ligados por laços de parentesco e por um sentimento de identidade comum, proveniente, em parte, da religião. Os espanhóis mencionaram a existência de "escravos", na verdade, cativos de guerra que viviam na comunidade muitas vezes numa situação confortável. Mas os *Mojo*, logo após os primeiros contatos com os europeus, mudaram essa conduta; passaram a aprisionar os inimigos para vendê-los em Santa Cruz.

A coesão entre as diferentes aldeias se manifestava e era mantida através, sobretudo, de cerimônias de consumo coletivo de chicha. A intervalos regulares — não precisos — os habitantes de uma determinada aldeia se reuniam com outros e durante cerca de três dias bebiam, dançavam e conversavam. A chicha tinha uma evidente função social de unificação.

Os "templos" ou "casas de bebida" — sede dos encontros — foram descritos pelos primeiros missionários: decorados com ossos humanos (não se sabe se de inimigos ou de membros do grupo) e crânios de jaguares, enfeitados com algodão.

No culto ao jaguar, o xamã entrava sozinho e convidava o espírito, tocando flauta. Depois de algum tempo, retornava e anunciava que o jaguar estava comendo e liberava as pessoas para beber. Os homens e as mulheres dançavam em grupos separados, e cada um tinha repertórios musicais exclusivos. As comunidades organizavam uma média de 10-12 festas por ano, convidando aldeias próximas e distantes, em ciclos alternados e variados.

A sociedade *mojo* era predominantemente agricultora, sendo os principais produtos cultivados o milho, a mandioca (dois tipos), mamão, banana, cana-de-açúcar e algodão. Eram também caçadores: caçavam nas florestas e na planície. Na floresta, caçadores individuais buscavam macacos e pássaros nas galerias ao longo dos rios. Nas planícies, grupos de homens liderados por um chefe procuravam sobretudo veados. Por serem hábeis canoeiros, deslocavam-se pelos alagados e escolhiam posições vantajosas de onde lançavam flechas. Nas missões, tornaram-se cavaleiros e passaram a caçar a cavalo.

Muito mais importante que a caça, porém, era a pesca. Vivendo numa região que permanecia com grandes extensões de terrenos inundados, a pesca era absolutamente fundamental. A coleta era uma atividade importante na medida em que constituía a base de uma rica

farmacopéia e fornecia suplementos para a alimentação, sobretudo ovos de tartaruga. Fornecia ainda material para troca, no caso, conchas.

Os *Mojo* não foram descritos como povos "agressivos" ao tempo da Conquista. Seu arsenal bélico incluía diferentes armas: além de arco e flecha, dardos envenenados, bolas, lanças e o macaná, este, comum a todas as outras sociedades da província. Foram considerados exímios ceramistas.

1.2. Os Baure

Os jesuítas encontraram tantas semelhanças entre os *Mojo* e os *Baure* que D'Orbigny considerou-os um só povo. Entretanto, a despeito das similaridades, eram outra sociedade. Falando uma língua *aruak*, ocupavam um território fértil ao longo do rio Blanco ou Baures, ao longo do rio Itonamas ou San Miguel e na região entre este último e o Guaporé. De acordo com Denevan, a sua maior concentração estava ao longo do baixo rio Baures. Os jesuítas os descreveram como "mais civilizados que os *Mojo*".

Usualmente os autores que escreveram sobre os *Mojo* agruparam juntos os *Mojo* e os *Baure*, privilegiando os primeiros. Enquanto as aldeias *mojo* são descritas pormenorizadamente, o mesmo não acontece com as aldeias *baure*. Sabe-se, contudo, que eram muito parecidas, mas com uma particularidade: as aldeias *baure* eram cercadas de paliçadas. Na figura 3, pode-se ver o plano de uma aldeia *baure*, conforme uma fonte jesuítica reproduzida por David Block.

A população *baure* e, conseqüentemente, o número de aldeias, era muito superior à dos *Mojo*. Para se ter uma idéia dessa superioridade, considere-se, por exemplo, os dados de David Block (Op. cit. p. 45) a partir de fontes jesuíticas: em 1676, os *Mojo* totalizavam 6.000 pessoas distribuídas em 72 aldeias; em 1700 os *Baure* totalizavam 80.000 pessoas distribuídas em 124 aldeias. Essa imensa disparidade persiste também na tabela apresentada por Denevan (Op. cit. p. 116): em 1687 os *Mojo* totalizavam 4.000 distribuídos em 50 aldeias, enquanto que os *Baure* chegavam a 40.000, distribuídos também em 124 aldeias em 1700. A diferença de cifras entre os dois autores pode ser atribuída à diferença de fontes primárias, mas, seja como for, é notável o total da população *baure*.

As aldeias estavam também ligadas por estradas que garantiam uma comunicação regular. Além disso, laços cerimoniais as mantinham coesas, através da realização de festas de consumo coletivo de chicha. Eram patrilocais.

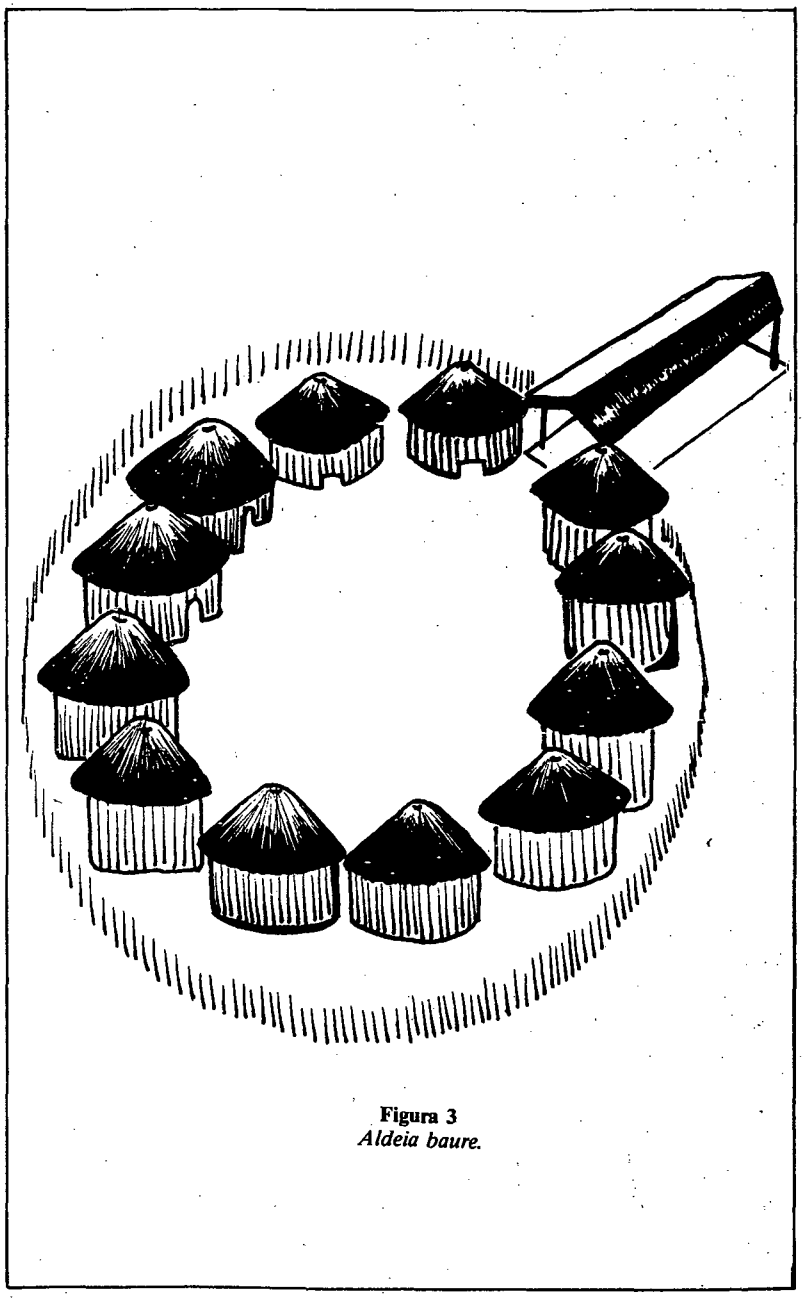


Figura 3
Aldeia baure.

A população dessas aldeias tinha igualmente três status definidos: líderes (seculares e xamãs), aldeões e cativos de guerra. Mas havia diferenças com relação aos *Mojo*: os chefes *baure*, chamados *arama*, tinham muito mais poderes e privilégios do que os chefes *mojo*.

No que se refere à religião, as descrições setecentistas do panteão *baure* repetem a concepção de divindades múltiplas e o culto ao jaguar.

Do ponto de vista da organização econômica, as semelhanças são ainda mais estreitas, na medida em que as descrições são superficiais: novamente estamos diante de um povo predominantemente agricultor, caçador, pescador e coletor. Com implementos tecnológicos muito parecidos com os dos *Mojo*, os homens *baure* também usavam a tipóia.

1.3. Os Cajubaba

Em 1693, o jesuíta Augustin Zapata realizava trabalhos missionários na área dos índios *Canichana* quando soube da existência de uma população numerosa ao longo da margem ocidental do baixo Mamoré (ver Mapa 5). Dirigiu-se para a região e, pela primeira vez, encontrou os *Cajubaba*. Notificou a existência de sete aldeias somente, mas extraordinariamente populosas: seus habitantes variavam entre 1.800 a 2.000 e a população total atingia entre 10.000-12.000 pessoas.

Cada aldeia tinha um chefe, cujo título era "*Paititi*". Seria essa, portanto, a origem de uma das palavras que serviram para denominar a planície. Ainda segundo o seu testemunho, havia em cada aldeia uma praça, ruas e um "templo". Os habitantes apresentavam-se ricamente vestidos com mantas luxuosas. Alguns homens ostentavam ornamentos de prata e preparavam-se para oferecer um sacrifício no "templo". No centro da área habitada, uma fogueira ardia dia e noite.

Junto com os *Mojo* e os *Baure*, os *Cajubaba* foram considerados uma sociedade complexa, estratificada. Infelizmente, os dados são muito escassos. Do ponto de vista lingüístico, foram considerados "isolados", já que a sua língua não apresentou nenhuma afinidade com a de outros povos da planície.

D'Orbigny considerou-os "os mais hábeis canoeiros da planície". Quando os visitou, na missão de Exaltación (onde foram reunidos, no baixo Mamoré), observou que se dividiam em 8 grupamentos: *Maĭsimaé, Maĭdobochoqué, Maĭdepurupiñé, Maĭroaña, Maĭcuqué, Maĭdijibobo, Maĭmajuya, Maĭmorosoya*. O sufixo *maĭ* indicava plural, o que significa que esses nomes se prestavam a um tipo de classificação da sociedade. Essas denominações foram mantidas mesmo depois que

os *Cajubaba* passaram a viver na missão, onde se prestavam também a denominar divisões internas da própria missão.

Os antigos *Cajubaba* foram descritos como agricultores. Os homens usavam tipóia e tinham o costume de perfurar os dentes incisivos, o que não foi observado em nenhuma outra sociedade das savanas.

1.4. Os Itonama

Povo de língua isolada, no século XVII tinham suas aldeias localizadas ao longo de ambas as margens do rio Machupo, desde a grande lagoa chamada Laguna Itonama ou Carmen. Foram descobertos em 1704 pelo jesuíta Lorenzo Legrarda.

Em 1720 suas aldeias foram atacadas por traficantes de escravos e pelo menos 2.000 índios foram aprisionados. Este fato levou-os a aceitarem a catequese dos jesuítas que acabaram por transferi-los para uma única missão — Santa Magdalena — no rio que tomaria o seu nome: o rio Itonamas. Até então também estavam divididos em várias aldeias — 23 segundo Block — e sua população total em 1700 totalizava 6.000 pessoas.

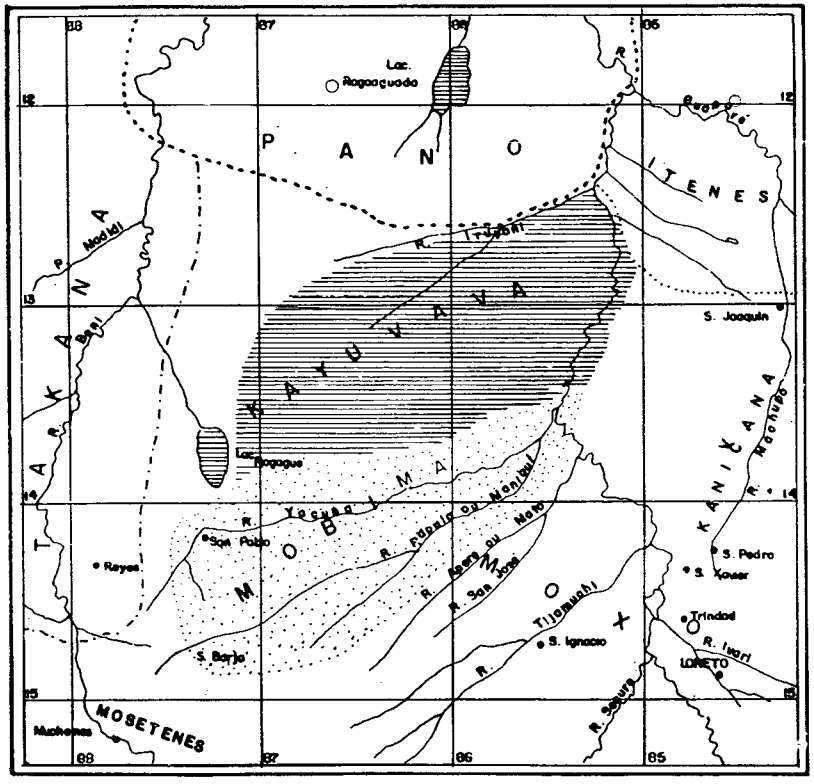
Eram agricultores, caçadores e pescadores e, como os demais povos da planície, hábeis canoeiros. Foram considerados os mais industriosos tecelães da província: as suas tipóias foram descritas como de qualidade excepcional.

1.5. Os Movima

Quando os missionários estavam fundando as primeiras missões em Mojos, os *Movima* habitavam as planícies a oeste do Mamoré, ao longo dos seus afluentes Yacuna e Rapulo (ver novamente Mapa 5). Dividiam-se em numerosas aldeias ao longo desses rios: segundo David Block, em 1700 havia 80 aldeias abrigando uma população de 2.000 indivíduos.

Foram mencionados pela primeira vez em 1691 pelo padre jesuíta Gregório de Bolívar que, naquele ano, participou de uma expedição que alcançou as planícies a oeste do Mamoré. As primeiras descrições falam de um povo "nu, selvagem e feiticeiro".

Eram sobretudo caçadores e pescadores e sua agricultura não era tão expressiva quanto a dos *Mojo, Baure* e *Cajubaba*. Durante a estação seca, plantavam feijão e amendoim nas praias. Fabricavam pequenas canoas e suas armas eram o arco e a flecha.



MAPA 5 LOCALIZAÇÃO DOS CAJUBABA—CÓPIA DO MAPA DE MONTFORT E RIVET

Cronistas falam dos *Movima* como "bárbaros, nus, vivendo na miséria e sem governo". Entretanto, formavam uma grande população, ocupando um território imenso. Este território contém a maior concentração de campos drenados dentre toda a bacia do rio Beni. Tal fato levou William Denevan a formular a hipótese de que os *Movima* podem ter deslocado os *Mojo* ou outra sociedade em tempos muito anteriores à chegada dos jesuítas.

Situados entre os *Cajubaba*, os *Mojo* e os *Canichana*, sua língua foi considerada isolada. Todos os esforços feitos pelos lingüistas Créqui-Montfort e Paul Rivet (1914b) para associar a língua *movima* a outra língua sul-americana foram infrutíferos.

1.6. Os Canichana

Considerados unanimemente como "os mais guerreiros". Suas aldeias situavam-se ao longo da margem direita do Mamoré e das cabeceiras do Machupo. Denevan (Op. cit. p. 116) fornece dados de população para 1693: totalizavam então cerca de 4.500 indivíduos, distribuídos em 72 aldeias. Essas aldeias, como a dos *Baure*, eram cercadas por paliçadas.

Durante muitos anos, foram inimigos mortais dos *Itonama* e dos *Cajubaba*. Foram os únicos aos quais D'Orbigny admitiu a reputação de "canibais", no caso, endocanibais.

Formavam um grupo lingüístico independente.

Foram visitados pela primeira vez em 1693 pelo padre Augustin Zapata. Dois anos mais tarde, parte do grupo manifestou desejo de receber os jesuítas e iniciava-se o trabalho de catequese.

Mesmo depois de 100 anos nas missões, os *Canichana* mantiveram sua vocação guerreira: foram os líderes de duas revoltas contra as autoridades espanholas em 1801 e em 1820, quando queimaram um edifício que continha arquivos jesuítas (MÉTRAUX, A. 1948a: p. 420).

Eram basicamente caçadores e pescadores, com pouca agricultura. Andavam nus, mas depois adotaram a tipóia.

O rio Mamoré é o grande eixo dos territórios onde estavam distribuídos os *Mojo*, os *Movima*, os *Canichana* e os *Cajubaba*; os *Baure* e os *Itonama* estavam mais próximos do Guaporé. Veremos que, a grosso modo, essas localizações foram mantidas pelos jesuítas que, numa estratégia inteligente, preferiram não promover grandes deslocamentos, fundando as missões nas áreas das aldeias principais.

As planícies abrigavam ainda inúmeras outras sociedades com igual peso cultural e expressão populacional. Alguns etnólogos as chamaram de "tribos marginais" em função do fato de que viviam às margens das savanas. Na formação da fronteira do Guaporé têm interesse especial os grupos vizinhos das seis grandes sociedades que, de uma forma ou de outra, transitavam pela margem esquerda do rio e, como se verá posteriormente, foram notificados pela crônica portuguesa. São eles: os *Guarayo*, os *Pauserna*, os *Sirionó* e os *Chapacura*.

Embora as seis sociedades estivessem fixadas muito remotamente nos territórios mencionados quando chegaram os jesuítas, os outros grupos atingiram a planície de Mojos através de migrações contemporâneas à chegada do colonizador[2]. É o caso dos grupos *tupi-guarani*: os *Guarayo*, os *Pauserna* e os *Chiriguano*.

1.7. Os Guarayo, os Pauserna e os Chiriguano

Os *Guarayo* e os *Pauserna* formavam uma única sociedade também designada com o nome de *Itatin*. Quando foram recolhidos às missões no século XVII, parte do grupo se manteve independente e se estabeleceu nas margens do rio Paraguá ou Paragaú, afluente do Guaporé, onde o "pau cerne" era abundante, o que deu origem ao nome. No século XIX, explorados pelos seringueiros, migraram para perto do rio Verde, aproximando-se mais do Guaporé.

Os *Guarayo*, tal como os *Chiriguano*, são descendentes dos *Guarani* do Paraguai que, no final do século XV e começo do século XVI, atravessaram o Chaco e a província de Chiquitos em numerosos grupos para alcançar as fronteiras do império inca.

Segundo Alfred Métraux (1948a: p. 430), as migrações aconteceram em sucessivas ondas, a primeira provavelmente durante o reinado do inca Tupac Yupanqui, cerca de 1476. A seguinte, aparentemente desastrosa, aconteceu por volta de 1513 ou 1518. Outras migrações são mencionadas nos documentos hispânicos: entre 1519 e 1523, precisamente na região do Itatim em direção a Santa Cruz, e que contribuiu

2. A fixação desses povos na planície, entretanto, deve ser analisada com cuidado: William Denevan (Op. cit. p. 40) afirmou que os *Mojo* e os *Baure* chegaram tardiamente a Mojos, provavelmente vindos do norte, enquanto os outros quatro grupos já estavam na região muito anteriormente, em vista da ausência de línguas relacionadas com outros locais da América do Sul. Além disso, ele arriscou a hipótese de que os *Movima* tenham deslocado um outro povo, em função da presença dos campos drenados. Seja como for, as construções que incluíam estradas, campos altos para cultivo, valas, diques etc., já estavam abandonadas quando os jesuítas chegaram.

para a formação dos *Guarayo-Pauserna*. Um quarto movimento ocorreu entre 1521 e 1526 e ficou famoso porque alguns europeus o acompanharam. O marinheiro português Aleixo Garcia tomou parte dessa migração, que atravessou o Chaco e alcançou as fronteiras do império inca. Mas os *Guarani* recuaram, temendo a população da região e alcançaram novamente o Paraguai, juntamente com os índios *Chané* e *Tarapecosi* (*chiquitanos*), que se submeteram a eles. Depois dessa travessia, os *Guaranis* mataram Aleixo Garcia[3].

As reides seguintes levaram os *Guarani* do rio Paraná a seguirem o rio Pilcomayo, afluente do Paraguai; os da região de Assunção penetraram o Chaco, ao norte da cidade; os de Itatim também penetraram o Chaco.

Milhares de *Guarani*, servindo como auxiliares e guias, acompanharam os espanhóis Domingo de Irala e Nuflo de Chavez nas suas expedições do Paraguai aos Andes. Certos grupos alcançaram as fronteiras dos territórios *mojo* e *baure*.

Na opinião de Métraux (1948c), que analisou detidamente esses roteiros migratórios, as invasões *guarani*, que começaram como reides vizinhas à fronteira inca, aumentaram face ao desejo de obterem ornamentos de ouro e prata dos *Caracara* (*Charcas*, *Chicha*) e dos *Chané* que, na região perto das franjas da cordilheira, estavam amplamente providos desses metais. Provavelmente, os objetos de metal alcançaram os *Guarani* do Paraguai através dos *Chané*, cujas aldeias espalhadas ao longo do Chaco, dos Andes até o alto rio Paraguai. Métraux admite que a busca da riqueza tenha sido a causa predominante das invasões, mas não é a única. O sonho de uma terra de imortalidade e abundância, do grande ancestral, teve papel determinante nessas migrações.

Eduardo Viveiros de Castro (1984, v. 1: p. 61, 83-85), que analisou e criticou a literatura clássica e moderna sobre os *Tupi-Guarani*, confere a Métraux o mérito de ter estabelecido as grandes linhas da mitologia *tupi-guarani* e identificado seus dois "complexos emblemáticos": a antropofagia ritual e o tema da Terra Sem Males como motor do profetismo. O tema foi retomado por Hélène Clastres, que seguiu a tradição de Métraux de articular dados de cronistas com dados etno-

3. Aleixo Garcia havia tomado parte da expedição de Juan de Solis, considerado o primeiro navegador que chegou ao rio da Prata em 1516, onde morreu. A expedição retornou e um dos seus navios naufragou em frente à ilha de Santa Catarina. Garcia conseguiu se salvar e passou cerca de uma década vivendo entre os índios. Em 1524, Garcia organizou uma expedição que acabou atingindo o império inca antes de Pizarro. Apesar de ter sido morto, conseguiu enviar a Santa Catarina amostras de ouro e prata, o que contribuiu para que a sua morte ficasse envolta em lendas.

gráficos contemporâneos. Pela sua análise, o profetismo *guarani*, anterior à Conquista, constituía um movimento de desterritorialização que resultava de uma tensão contraditória entre o político e o religioso na sociedade *tupi-guarani*. Uma das causas seria uma hipotética explosão demográfica que estaria levando os *Guarani* à formação de um Estado embrionário. A tensão em torno da produção tendencial de um corpo social mais forte e coeso teria levado os *Guarani* a contraproduzirem um movimento religioso fundamentado na abolição das regras constituídas da vida social, como o trabalho, e conduzido à migração em busca da Terra Sem Mal.

Através dos movimentos migratórios, os *Guarani* tornaram-se uma ameaça às províncias de Charcas de tal forma que um imperador inca — provavelmente Huayna Capac — de acordo com Métraux — construiu fortalezas para deter as reides. Segundo a tradição, Huayna Capac teria guerreado contra os *Chiriguano*.

Ao longo dos Andes, os *Chiriguano* encontraram uma população *aruak* pacífica, os *Chané*, um ramo do grupo *guaná*, que ocupava a parte norte do Chaco ao longo do rio Paraguai. Os *Chané* ocidentais foram profundamente influenciados pelas culturas andinas, depois de séculos de contato. Foram escravizados pelos *Guaranis* que mataram e comeram muitos deles, reduzindo os outros a uma condição de servidão. Por um lado, os *Chané* conservaram a sua identidade durante algum tempo, embora não falassem — a não ser secretamente — a sua língua; por outro, ocorreram casamentos entre os *Chiriguano* e os *Chané* , contribuindo para uma fusão. Por muitos anos os *Guarani* trataram os *Chané* como inferiores e por muitos anos os Chané se lembrariam do canibalismo *Guarani*. Apesar da sua condição de dominados, os *Chané* excediam notavelmente, em população, os seus dominadores.

Várias tentativas foram feitas para catequizar os *Chiriguano*, tanto pelos jesuítas quanto pelos dominicanos.

Os *Chiriguano* constituíam a ala esquerda e central do movimento migratório inicial e haviam deixado a região de "Itati" situada ao norte do Paraguai atual, ao sul do rio Apa, afluente do rio Paraguai. Os habitantes dessa área continuaram a ter o nome de *Itatins* e ali foram fundadas as missões homônimas.

Dentro desses grandes movimentos, os *Chiriguano* subiram o rio Pilcomayo; os *Guarayo* ocuparam uma região entre o alto rio Itonamas e alto rio Branco e os *Pauserna*, a princípio, o Paraguá ou Paragaú, e depois o rio Verde. Como todos os três descendiam dos *Guarani* de Itatin, o nome foi conservado para designá-los.

Métraux (1929) procurou demonstrar o estreito paralelismo — do ponto de vista religioso e social — existente entre os *Chiriguano* e os *Guarayo*. A seu ver, a etnografia comparada confirma os dados da história e prova uma vez mais a unidade de origem dos dois grupos que migraram do Paraguai. O etnólogo concluiu ainda que os *Guarayo*, juntamente com os *Chiriguano*, os *Guarani* antigos e modernos, os *Tupinambá* e os *Tembé* formavam um só povo. Esta sua argumentação foi em parte corroborada por um documento muito antigo, encontrado em Goteborg, escrito por um jesuíta anônimo em 1589, que ele traduziu do latim. Trata-se de uma carta — em que o autor, que afirmou ter penetrado em aldeias onde nenhum espanhol havia posto os pés antes — descreveu com muitos detalhes os costumes dos índios. Por exemplo, dados sobre a antropofagia *Guarayo* sugerem que tinha um caráter ritual tão complexo quanto a dos *tupinambá*. Os cativos eram assimilados aos membros do grupo até o dia da sua execução e consumo. Antes disso, ficavam inteiramente livres e geralmente recebiam uma mulher como esposa. Sua inferioridade se manifestava por um status especial que lhe impunha certos deveres. No ritual, o matador mudava de nome, tal como entre os *tupinambá*

Os *Guarayo*, também povos sedentários, vivendo quase que exclusivamente da agricultura, provavelmente não deixavam as suas aldeias antes do desgaste do terreno, não menos que quatro ou cinco anos.

A habitação primitiva, tanto dos *Guarayo* quanto dos *Pauserna* e dos *Chiriguano*, era a casa grande ou maloca, que foi abandonada devido à influência dos brancos.

Grande parte da população *guarayo* foi recolhida às missões de Chiquitos. Em 1695, Frei Cipriano Barrace levou alguns para a missão de San Javier e, posteriormente, foi fundada a missão de San Juan Baptista de Guarayos, para aldeá-los. Em 1793 foram aldeados na missão de San Pablo, no rio San Miguel, afluente do Guaporé. De lá fugiram sob a liderança de um líder messiânico.

Nas missões, a cultura *guarayo* sofreu fortes modificações devido à influência dos seus vizinhos *Chiquitos* e dos *Mojo*.

Os *Chiriguano* resistiram obstinadamente à conquista por quatro séculos. Atacaram várias expedições enviadas para puni-los. Em 1609 foi feita a primeira tentativa de catequese por dois frades franciscanos, sem êxito. Em 1727 houve uma grande rebelião dos *Chiriguano* contra os missionários que estavam estabelecidos nos seus territórios. A revolta foi esmagada por tropas de Santa Cruz, auxiliadas por alguns *Chiriguano* "mansos" e índios *Chiquitos*. Temendo a escravidão, aceitaram a catequese.

A partir de 1732, o trabalho de catequese ficou com os jesuítas, embora, ao mesmo tempo, os franciscanos tenham também fundado alguns centros missionários destinados à sua conversão. Este trabalho continuou, com maior intensidade, depois da expulsão dos jesuítas.

As missões franciscanas foram abandonadas durante a guerra da independência e reassumidas novamente em 1845. Em 1929 foram secularizadas e os franciscanos saíram. A partir de então, grande parte dos *Chiriguano* passou a se empregar nas fazendas e intensificaram os casamentos com não-índios.

Thierry Saignes (1984), do Instituto de Altos Estudos sobre a América Latina, considerou que os *Chiriguano* são muito mal conhecidos no contexto histórico e etnográfico da América do Sul e, a seu ver, esta relativa ignorância se deve ao quase monopólio dos trabalhos dos franciscanos sobre o grupo, tanto ambíguos quanto medíocres. Nesse sentido, encontrou um manuscrito inédito nos arquivos do convento franciscano de Tarija, datado de 1782, assinado por "Pe. Guillán", e que ele reproduziu. É interessante conhecer a versão do padre sobre as migrações.

"Pela uniformidade do idioma, há motivos para se dizer que os *Chiriguano* descendem dos índios *Guaranis*; que não tendo o sentimento destes quando se sujeitaram ao evangelho, cujo exemplo não haviam querido seguir, uns quatro mil índios *Guaranis* e *Paranás* tomaram o partido de abandonar seu país nativo e passando o Rio Paraguai e avançando terra adentro fixaram sua habitação em meio das horrorosas montanhas por onde se acham esparramados, se fecharam sobre as nações Bárbaras entre as quais se haviam refugiado e, exterminando-as, pouco a pouco se apoderaram delas."

Pe. Guillán descreve os índios como "infiéis, malignos, indignos, pérfidos", afirmando que, na América Meridional, seriam eles os "mais obstinados em sua infidelidade".

As descrições depreciativas dos *Chiriguano* são uma constante na documentação pesquisada por Thierry Saignes. A depreciação resulta, precisamente, da sua tenaz resistência ao conquistador — e ao missionário. A seu ver, a falta de acuidade na visão etnográfica caracterizou os jesuítas e os franciscanos do século XVIII. Uma exceção seriam os jesuítas estabelecidos no Chaco, em Mojos e em Chiquitos: perspicazes observadores, de origem centro-européia, tinham uma sólida formação intelectual desprovida de preconceitos, ao contrário dos padres espanhóis, impregnados de uma preconceituosa escolástica.

A cultura *chiriguano* foi analisada por Métraux em conjunto com a cultura *chané*, em função da estreita relação que mantinham. Os *Chiriguano*, apesar de dominadores, adotaram muitas tradições do dominado, com ênfase especial na produção de milho, que relegou a caça a uma atividade secundária. A cerâmica era de rara beleza, ostentando pinturas decorativas geométricas. Em contraste, as cerâmicas *guarayo* e *pauserna* foram consideradas extremamente simples. Pela mesma razão, Métraux analisou em conjunto as culturas *guarayo* e *pauserna*. Até o século XVII não apresentavam muita diferença dos *Guarani* do Paraguai: andavam nus, habitavam grandes casas comunais, praticavam canibalismo cerimonial e o corpo mitológico exibia os mesmos heróis. Eram predominantemente agricultores. Não alteraram muito a sua cultura sob a influência dos seus vizinhos *Mojo* e *Chiquitos*, mas os homens adotaram o costume *mojo* de usar a tipóia.

Esses três grupos e os *Sirionó* — como veremos logo mais — formavam os representantes de língua *tupi-guarani* que transitaram, através de movimentos migratórios, entre o planalto chiquitano e a província de Mojos. Na fronteira entre o planalto e a planície, ao sul da área dos *Baure* e a oeste dos *Guarayo*, viviam os povos conhecidos como *Capakura, Chapacura, Tapacura* ou, na moderna ortografia, *Txapakura* (ver Mapa 6).

1.8. Os Txapakura

O alto e o médio curso do rio Baures parece ter sido o território mais antigo de uma sociedade numerosa, conhecida como "*Tapacura*", encontrada pelos espanhóis no século XVII. Dos primeiros encontros ficaram os testemunhos: suas aldeias eram numerosas e cercadas por paliçadas. Alguns cronistas notificaram muitas semelhanças entre os *Tapacura* e os *Mojo*, como, por exemplo, o uso do mesmo tipo de tipóia. As similaridades com um grupo *aruak* se estendem também à língua: Montfort e Rivet observaram notáveis pontos de identificação entre as línguas que agruparam na família *txapakura* e as línguas *aruak*, a tal ponto de afirmarem uma inequívoca unidade de origem.

É provável que os grupos *txapakura* tenham migrado, através de diversos movimentos, em tempos pré-colombianos, de regiões do alto Mamoré, por diferentes roteiros. Um deles teria sido o curso do próprio Mamoré, que redundou na fixação de duas sociedades conhecidas como *Herisobocono* e *Rokorono*; outro, seguindo o rumo sudoeste, redundou na fixação dos antigos *Tapacura*, dos *Kitemoka* e dos *Napeka* no alto e médio rio Baures.

Mais intrigante é a situação dos *Moré*, também chamados *Ite*, *Itenes* (homônimo do rio Guaporé, para os espanhóis) ou *Itoreauhip*. Embora tivessem formado uma população numerosa que teve um papel fundamental nas missões, mereceram apenas algumas menções dos pesquisadores de Mojos. Habitavam o delta formado pela confluência do Mamoré com o Guaporé e, apesar de terem sido recolhidos às missões, no século XIX eram considerados "selvagens". Os *Moré* podem ser remanescentes dos grupos que migraram ao longo do Mamoré e, possivelmente, devem ter expulsado povos *tupi* dos territórios onde se fixaram.

Muito remotamente — mas não antes do século XVII — alguns grupos *txapakura* atravessaram o Mamoré e se fixaram em alguns de seus afluentes da margem direita, onde estão, até hoje, os *Pakaas-Novos*, a única sociedade *txapakura* em território brasileiro.

Movimentos pós-colombianos conduziram ainda grupos *txapakura* do rio Baures para a região acima do seu afluente San Simón, onde foram localizados os índios chamados "*Sansimonianos*", infelizmente muito mal conhecidos.

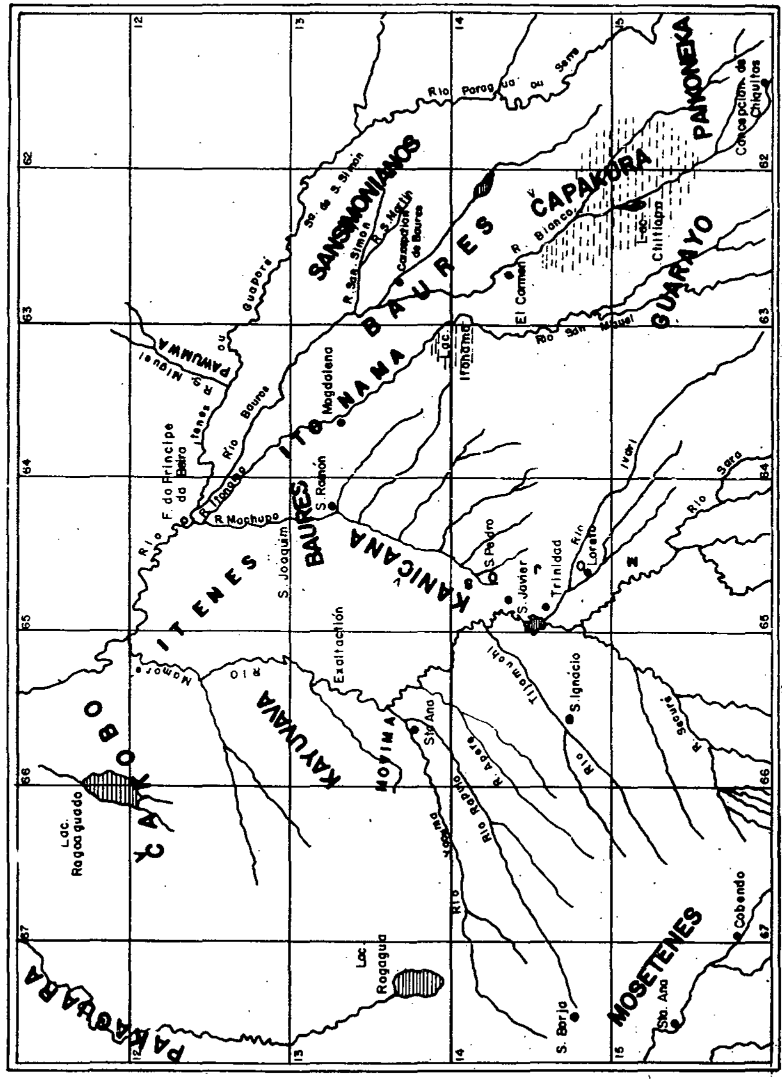
Finalmente, uma outra migração, provavelmente ocorrida após a expulsão dos jesuítas, redundou na fixação de grupos *txapakura* nas cabeceiras do rio São Miguel, afluente da margem direita do Guaporé, onde foram encontrados, no começo do século XX, os *Huanyam* ou *Pawumwa*, hoje extintos.

Na crônica sobre a ocupação portuguesa da margem direita do rio são citados os *Aricoroni*, conforme veremos adiante. Este povo *txapakura*, de população expressiva, permanece desconhecido embora a sua atuação tenha sido notável nas missões.

Decididamente, o Guaporé agrupou secularmente os povos *txapakura*, não tendo sido observada a sua presença em nenhuma outra região.

1.9. Os Sirionó

Os *Sirionó* foram estudados por Allam Holmberg (1948 e 1960) que os considerou uma "anomalia" no leste da Bolívia. Espalhados por porções isoladas de floresta entre os rios San Martin e Itonamas e entre os rios Grande e Piray (ver Mapa 7), com uma cultura considerada "atrasada" com relação a seus vizinhos, seriam, na sua opinião, remanescentes de uma antiga população que teria sido exterminada ou absorvida por invasores mais civilizados. Sua língua é *tupi*, muito semelhante à língua falada pelos *Guarayo-Pauserna*.



MAPA 6 - LOCALIZAÇÃO DOS ČAPAKURA - COPIA DO MAPA DE MONTFORT E RIVET

Foram descobertos em 1693 pelo jesuíta Cipriano Barrace e a partir de então os jesuítas fizeram várias tentativas para aldeá-los, sem muito sucesso.

Em contraste com outros povos de Chiquitos e Mojos, os *Sirionó* eram nômades, caçadores e coletores, com pouca agricultura. Suas aldeias, em função disso, eram temporárias. Andavam nus e não fabricavam canoas.

A sociedade estava organizada em "bandos" formados por famílias extensas matrilineares, consistindo de cerca de 30 a 40 pessoas, mas podendo atingir até 120, cada um com um "chefe" que, entretanto, tinha poucos poderes.

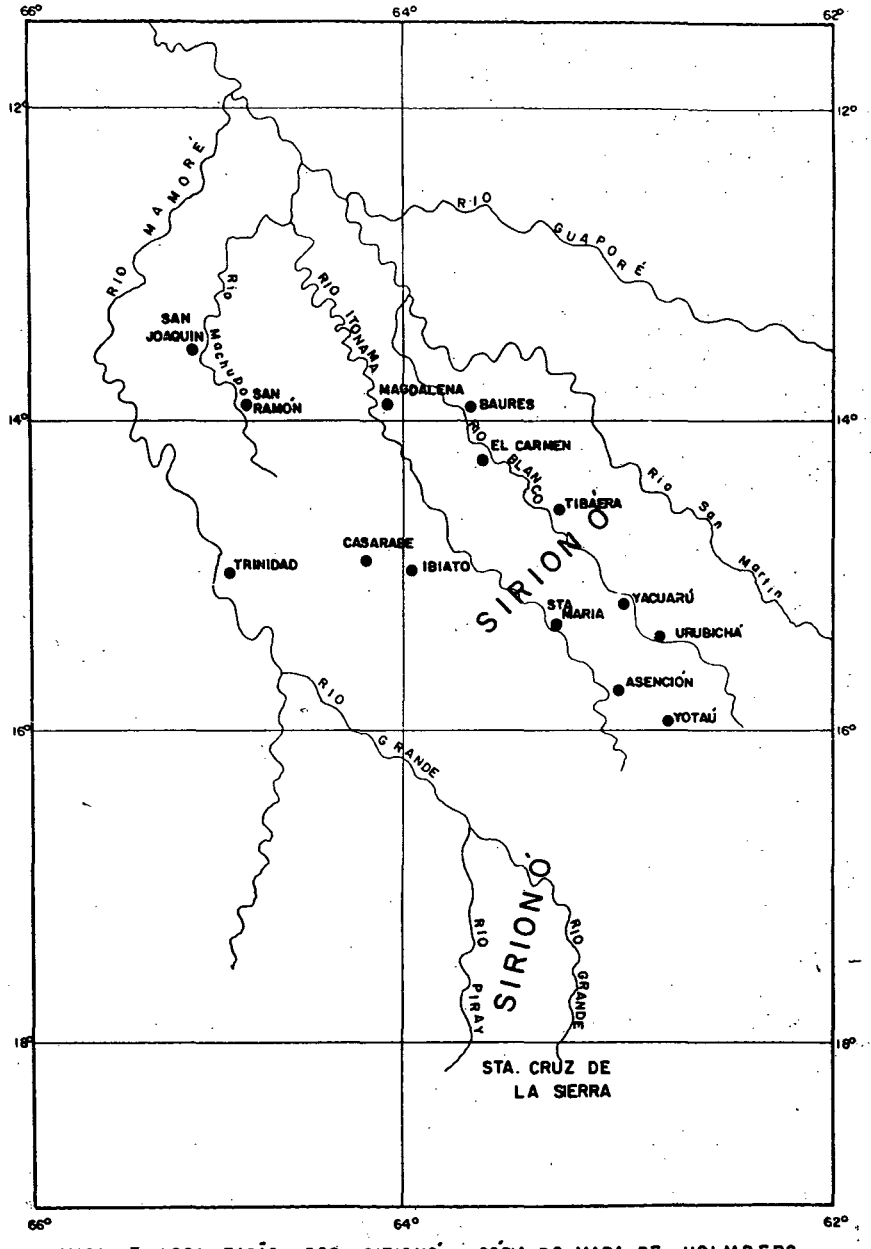
Não há dúvida de que a planície de Mojos abrigou uma das mais diversificadas áreas, lingüística e cultural, da América do Sul. Havia um verdadeiro mosaico de línguas, que os pesquisadores classificaram do seguinte modo:

— línguas *aruak: mojo* e *baure*;
— línguas isoladas: *cajubaba, itonama, movima* e *canichana*;
— línguas *tupi-guarani*: *guarayo, pauserna, chiriguano* e *sirionó*;
— línguas *txapakura: tapacura, kitemoka, napeka, sansimonianao, moré, herisobono, rokorono.*

A presença de línguas isoladas sugere uma ocupação muito antiga. Considerando-se levantamentos arqueológicos realizados, as influências culturais pré-colombianas encontradas na planície são amazônicas, notavelmente *aruak*. Os campos drenados também foram atribuídos por alguns pesquisadores a culturas *aruak*, mas esse dado é desconcertante porque nenhum grupo *aruak* vivia nas áreas desses campos no século XVIII.

O leste da Bolívia parece assinalar um limite de culturas, entre a cordilheira e as florestas, entre os grupos andinos e as sociedades da planície, fora da influência das primeiras e menos desenvolvidas. É como se, a partir dos contrafortes dos Andes, houvesse um divisor separando essas populações de maneira inexorável.

Os *Mojo*, os *Baure* e os *Cajubaba*, junto com os antigos *Tapacura*, foram considerados por alguns etnólogos como povos de culturas "intermediárias" entre as civilizações andinas e as sociedades da floresta tropical. Eram agricultores, eficientes produtores de alimentos, construtores de campos de cultivo e canais de irrigação. Suas populações eram numerosas, ostentando algum tipo de estratificação. As di-



MAPA 7 LOCALIZAÇÃO DOS SIRIONÓ – CÓPIA DO MAPA DE HOLMBERG
1960

versas aldeias estavam relacionadas por laços simbólico-cerimoniais que, a nível político, forneciam os elementos para a manutenção da identidade como um corpo coeso com relação a si próprias e às outras, estabelecendo o jogo dialético entre o *nós* e os *outros*. As "casas de bebida", os "templos", descritos com assombro pelos inacianos, eram locais para onde convergiam as aldeias convidadas, sacralizando-se a hospitalidade através do consumo ritual da chicha. Os xamãs não só exibiam status especiais no seio das comunidades como eram realizadores e condutores de certos ritos (infelizmente mal conhecidos) que, na prática social, tinham a função inequívoca de oficializar a solidariedade entre as aldeias.

Muito provavelmente, as aldeias estavam ligadas entre si por redes de parentesco muito mais complexas do que a família extensa, envolvendo linhagens ou clãs. A patrilocalidade — verificada em algumas sociedades, sugerida em outras — implicava evidentemente no deslocamento de mulheres entre aldeias e, nesse sentido, o casamento redundava na extensão de laços de afinidade e, conseqüentemente, de obrigações recíprocas.

A questão do "nome" das aldeias ligando seus indivíduos a uma divindade epônima implicava numa rede de laços religiosos e cerimoniais com profundos reflexos sobre o indivíduo na construção da sua identidade.

O fenômeno cultural que teve maior difusão na planície foi de ordem religiosa: o culto ao jaguar. Podendo ser considerado como um elemento emblemático nas culturas *mojo* e *baure*, tinha notável importância social e operava como aglutinador de ritos especiais.

Considerados "menos desenvolvidos", os *Canichana* e os *Movima* embora, na opinião de alguns autores, já estivessem ocupando regiões da planície antes dos *Mojo* e dos *Baure*, foram descritos como povos de "cultura inferior", predominantemente caçadores. Por outro lado, também se distribuíam em numerosas aldeias, sugerindo uma organização social complexa.

Os *Itonama* ficariam numa posição intermediária, entre as culturas *mojo*, *baure* e *tapacura* e os "menos desenvolvidos" *Canichana* e *Movima*.

Qualquer tentativa de comparação entre esses grupos é uma empresa desalentadora porque os dados aparecem deformados pela visão do colonizador. Além disso, os *Mojo* e os *Baure* parecem não se adequar a nenhuma tipologia estabelecida, desnorteando qualquer proposta evolucionista. É o caso da famosa tipologia proposta por Julian Steward em 1940, que ordenou as sociedades indígenas da América do

Sul dentro de quatro grandes categorias, dentre elas, as "Tribos da Floresta Tropical" e as "Civilizações Andinas". Em 1959 a tipologia foi revista e Steward subdividiu a categoria "Floresta Tropical" em outras mais. Ainda assim, os povos da savana, especialmente os *Mojo* e os *Baure*, tiveram de merecer uma designação diferente, "Subandinos", para conotar uma organização social mais avançada. Entretanto, o etnólogo ressalvou que a população numerosa, a produção agrícola e a estrutura de classe em gestação contrastavam com os padrões da religião e a composição das aldeias, nitidamente amazônicos.

David Block considerou que os *Mojo* apresentavam mais similaridade com os povos das montanhas do que com os povos da média Amazônia. Numa perspectiva evolucionista, arriscou a possibilidade de uma "deculturação" como explicação.

Na tentativa de se traçar um panorama etnográfico, verifica-se que a maioria dos autores estava muito preocupada com a "ausência" ou "presença" de determinados elementos, o que, se não for feito levando-se em consideração a historicidade, redunda sempre em graves equívocos. Nesse sentido Patrick Menget (1977), corroborando uma opinião corrente entre os modernos etnólogos, chamou a atenção para o fato de que o discurso sobre a técnica, a ecologia e a economia não pode ser separado da análise das formas de organização social e das estruturas sociais e conceituais. Uma ordem prioritária se impõe à pesquisa comparativa: o estudo sistemático da organização social e das estruturas simbólicas. A obsessão ao mesmo tempo funcionalista e evolucionista em querer ordenar sociedades como espécimes foi a causa principal de enganos freqüentes sobre a economia indígena.

Considere-se, por exemplo, a cultura material. Na etnografia sul-americana, a ausência, relativa ou completa, de um produto não tem significação cultural, de modo que não se pode estabelecer com certeza a ignorância de um conjunto de conhecimentos que permitisse determinada produção. Muitas vezes, argumentou-se que a ausência aparente, ou a utilização ocasional de certos utensílios, poderia definir uma dita primitividade. Entretanto, afirma Patrick Menget, numerosos grupos reputados como "pouco avançados" possuíam tecnologicamente o *know-how* mas não o aplicavam. A cultura material é uma realidade, em grande parte, ideal.

Os modernos etnólogos, como o próprio Patrick Menget, têm chegado à conclusão de que as unidades sociais da América do Sul são, do ponto de vista da sua permanência,

"Comunidades de propriedades simbólicas que articulam sistemas de identidade social, antes de serem coletividades econômica ou juridicamente solidárias, (SEEGER, A. *et al.* 1979: p. 6).

O que os antropólogos têm procurado evidenciar é que as sociedades indígenas sul-americanas devem ser analisadas em função dos elementos que contribuem para o reconhecimento do grupo enquanto uma unidade social, uma totalidade, onde o simbólico e o cerimonial são determinantes. Nesses casos, a dificuldade é também terminológica, uma vez que muitos conceitos e categorias não elucidam as estruturas complexas dessas sociedades, e os novos trabalhos de campo têm demonstrado a necessidade da criação de novas teorias a partir de modelos fornecidos pelos próprios informantes, ou seja, os modelos "nativos".

É evidente a impossibilidade de tais modelos para as sociedades extintas de Mojos ou para se tentar uma análise dessas sociedades para o século XVIII — onde estão localizadas as principais fontes. O importante é reconhecer que os esquemas simplistas das tipologias evolucionistas seguramente não conseguem retratar a realidade. A imagem que temos das seis sociedades principais são fragmentos do período pós-conquista, com todas as implicações que isso acarreta.

Do ponto de vista demográfico, a magnitude da população era considerável. Para os séculos XVII e XVIII existem tabelas construídas por Block e Denevan, através de consultas a fontes primárias. Os dados de Denevan podem ser resumidos da forma seguinte:

Sociedade	*Data*	*Número de Aldeias*	*População*
Mojo	1687	50	4.000
Canichana	1693	72	4-5.000
Cajubaba	1695	7 ou +	10-12.000
Movima	1700	80	20.000
Baure	1700	124	40.000
Itonama	1700	23	6.000
Outras	1694	—	7.000

Observa-se que os *Baure*, os *Movima* e os *Cajubaba* exibem as maiores populações. Entretanto, Denevan ressalva que a população *mojo* seria muito maior, já que os dados da tabela se referem apenas aos índios dentro das missões. Na sua opinião, somando-se a população das aldeias dentro e fora da jurisdição das missões, a estimativa seria de 100.000 para os povos da planície em 1690. Esta estimativa, contudo, já refletiria a depopulação como resultado de contatos com europeus. A população pré-colombiana da planície atingiria, pouco antes da chegada dos espanhóis, 350.000 pessoas.

Sem dúvida, a maior concentração populacional era ao longo do rio Mamoré. É provável que em função das pressões populacionais o número de aldeias aumentasse na savana aberta. Somente entre os *Cajubaba* este número era excepcionalmente baixo, mas não se sabe a razão.

Os *Mojo*, segundo algumas fontes, viviam em lugares fixos, nunca mudando as suas aldeias. Essa informação é coerente com o sistema onomástico, já que cada aldeia tinha uma "divindade" epônima. É possível que os movimentos, quando ocorriam, acontecessem em locais bem definidos, dentro de territórios reconhecidamente delimitados e nominados pela sociedade como um todo. A fixação nesses territórios e essa forma de organização pode ter sido o resultado da agricultura intensiva, que garantia a produção de alimentos.

Este universitário societário manteve-se praticamente inalterado até a metade do século XVI, quando ocorreu a entrada de povos *guarani* na planície, através de movimentos migratórios, aumentando ainda mais a pluralidade étnica.

Seriam os guias *guarani* ou os mitos *guarani* que conduziriam os conquistadores através do rio Paraguai e a uma fixação efetiva na planície. Do rio de la Plata até o rio Paraguai e deste até as regiões das montanhas, as palavras mágicas "Paititi" e "Gran Moxo", sacralizadas pela tradição, conformavam a sedução do desconhecido. No seu rumo, começaram a ser conhecidos os povos nas terras altas: os "*Chiquitanos*".

2. OS "PEQUENOS" — POVOS DO PLANALTO CHIQUITANO

Enquanto a palavra *mojo* é, na verdade, evocativa e imprecisa, de origem incerta, a palavra *chiquito* — pequeno — serviu para designar os vários grupos localizados entre os 15° e 20° de latitude sul no oriente boliviano. Eram inúmeros, muitos deles vivendo isolados uns dos outros. Caracterizava-os a sedentarização e o fato de — ao contrário dos povos de Mojos — não serem canoeiros. A primeira sociedade encontrada pelos espanhóis foi assim chamada por causa da pequena altura da porta das casas. O nome espalhou-se genericamente a outros povos e acabou por ser aplicado também ao território: Província de Chiquitos.

As principais fontes primárias sobre as sociedades dessa região são, sem dúvida, os relatos de Pedro Hernández, cronista da expedição do explorador espanhol Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, datadas

de cerca de 1543, e do cronista alemão Ulrico Schmidel, contemporâneo — e inimigo — de Cabeza de Vaca. Schmidel acompanhou a expedição do *Adelantado* Pedro de Mendoza e realizou outras viagens entre 1534 e 1554. Suas memórias foram publicadas na Europa em várias edições.

Os primeiros povos encontrados por Cabeza de Vaca, acima do alto Paraguai, foram, provavelmente, os *Tarapecoci*. Eram inimigos dos *Guarani* que já haviam atravessado seu território em alguns dos seus movimentos migratórios. Através de trocas, recebiam objetos de metal dos grupos andinos.

Desconhecendo a inimizade com os *Guarani*, uma expedição enviada por Cabeza de Vaca alcançou as terras dos *Tarapecoci* com guias *guarani*, e foi prontamente hostilizada. Cabeza de Vaca retomou o contato e mostrou a alguns índios *Tarapecoci* as flechas recolhidas durante a reação. Perguntou-lhes se as reconheciam. Os índios confirmaram que eram suas. O explorador quis saber por que haviam hostilizado os espanhóis. Responderam que não eram inimigos dos cristãos, muito pelo contrário, consideravam-nos amigos desde que, pela primeira vez, Aleixo Garcia havia estado em seu território e negociado com eles. A razão da hostilidade se devia ao fato de que estavam acompanhados de índios *Guarani*, seus inimigos declarados. E explicaram ainda que os atacaram pelas seguintes razões:

"(...) os cristãos não levaram um intérprete que os entendesse, pois não tinham o costume de atacar quem não lhes fizesse mal. Que se tivessem levado intérprete que os entendesse teriam levado comida e mais o ouro e a prata que possuem, que eles buscam das terras adentro. Foi-lhes perguntado que tribos de índios possuem ouro e prata e como negociam com elas. Disseram que os *payzuones*, que estão a três dias de jornada de suas terras, dão-lhes ouro e prata em troca de arcos, flechas e escravos que tomam de outras tribos. Os *payzuones*, por sua vez, obtêm esse ouro e prata dos *chanes, chimenoes, carcaraes* e *candirees*, que os possuem em grande quantidade. Foi-lhes mostrado um castiçal de cobre muito limpo e claro para que declarassem se o ouro que tinham em sua terra era daquela qualidade. Disseram que o do castiçal era duro e ruim, enquanto que aquele que possuíam na sua terra era mais amarelo, macio e não tinha aquele mau cheiro. Mostraram-lhes também um prato de estanho, muito limpo e claro, e perguntaram se a prata de sua terra era aquela mesma. Responderam que aquela prata fedia, era ruim e fraca, enquanto que a da sua terra era mais branca, dura e não cheirava mal. Quando lhes mostraram uma peça de prata eles se alegraram muito, e disseram que aquilo é o que havia na sua terra em grande quantidade, da qual faziam copos, braceletes, machadinhas e outros peças" (CABEZA DE VACA. 1987: "Comentários": p. 222-223).

Candire aparece na narrativa como um etnômio. Na realidade, *Candir* é uma palavra *guarani* que, segundo Métraux (1929), designava um dos grandes heróis mitológicos dos *Guarayo*. Personagem fabuloso, senhor dos metais, que vivia nas montanhas numa aldeia às margens de um lago. O povo deste grande "*Candir*" era chamado "*Candires*" que seria uma representação dos próprios incas.

Apropriados como etnômios ou utilizados para a designação de sociedades reais ou imaginárias, essas denominações, que surgiam muitas vezes dos relatos dos índios e outras vezes das narrativas dos espanhóis que, por seu turno, os ouviam dos índios, serviam como ponto de localização ou como um objetivo a ser alcançado. Nesse sentido, a visão de ornamentos de ouro e prata entre alguns deles teve, para o espanhol, um efeito que David Block chamou de "casa de espelhos": encontravam um povo que falava de outro como muito rico, avançavam e encontravam um povo que falava de outro ... Não era a geografia que os impulsionava, mas, efetivamente, o imaginário.

Na subida do rio Paraguai, em local difícil de ser deduzido pela narrativa, por um caminho cheio de pântanos, estendia-se o território dos *Xarayé*. Por muitos anos, a região compreendida pelo pantanal mato-grossense ficou conhecida como "Lagoa dos Xarayés" e figurou nos mapas com essa denominação.

Cabeza de Vaca, avançando pelo interior, sempre com a esperança de encontrar ouro e prata, acabou por alcançar uma aldeia do grupo:

"No outro dia encontraram novamente os pântanos em que enfiavam as pernas e quase não podiam mais tirá-las. Andaram assim por mais uma légua, até encontrarem um caminho mais firme e seco. A uma hora depois do meio-dia, sem que nada tivessem comido, encontraram vinte índios que vinham ao seu encontro com muita alegria e disposição, trazendo pão de milho, pato cozido, peixe assado e vinho de milho (...). Uma hora antes de anoitecer chegaram aos povoados, mas, quando a um tiro de balista dali, vieram recebê-los uns quinhentos índios *Xarayés* enfeitados de plumas de papagaio e aventais de contas brancas com que cobriam suas vergonhas (...).

Esses *Xarayés* são gente muito alta, de boa constituição. São Lavradores, semeiam e colhem milho, batata e mandioca duas vezes por ano. Criam patos em grande quantidade e algumas galinhas (...)." (Cf. Op. cit.: p. 204-07).

Os espanhóis foram recebidos com cortesia. Os entendimentos foram possíveis porque havia um índio *guarani* casado com mulher *xarayé* que atuou como intérprete. Ele mesmo informou aos espanhóis que os *Xarayé* eram tradicionais inimigos dos *Guarani*, que sucessivas vezes haviam atacado e destruído suas aldeias.

Segundo a narrativa, a sociedade *xarayé* tinha uma chefia bem definida e centralizada. Suas aldeias eram imponentes, com "praças" centrais, abrigando até cerca de mil habitantes.

Aos olhos de Schmidel, os *Xarayé* eram um verdadeiro reinado. O cronista se refere ao chefe como "rei", refletindo a mentalidade comum na época, conforme discutirei adiante. Os homens se apresentaram aos espanhóis inteiramente pintados de "azul" e traziam como ornamento uma pedra de "cristal azul" nos lábios, do tamanho de uma "ficha de jogo". As mulheres, que ele considerou "formosas", teciam grandes mantas de algodão onde bordavam diversas figuras em forma de veado e outros animais, segundo a "destreza de cada uma". A sua expedição foi recebida com fidalguia pelos *Xarayé*, que, além de os hospedarem, forneceram guias e alimentos para o prosseguimento da jornada (Cf. SCHMIDEL, U. 1986: p. 65-69).

Próximo do rio Guapay seriam encontrados os *Tamacoci* — sobre os quais não há informações — e os *Gorgotoqui*. Prósperos agricultores de milho, os *Gorgotoqui* foram descritos por Schmidel:

"Os homens trazem em seus lábios uma pedra redonda e azul, tão larga que pode ser uma ficha de jogo. Suas armas são dardos, arcos e flechas (...).

Suas mulheres têm um pequeno agulheiro nos lábios, no qual metem um cristal verde ou cinza. Levam uma tipóia, feita de algodão do tamanho de uma camisa, mas sem mangas" (Idem: p. 95).

Pela descrição, não havia muita diferença entre os *Xarayé* e os *Gorgotoqui*, na visão do cronista. Schmidel observou ainda que no seu território havia uma imensa salina que cobria o solo "como se houvesse nevado", não muito distante do rio Guapay.

Invariavelmente os cronistas mencionam, fascinados, a imensa fartura de alimentos entre esses povos e a admirável cortesia com que recebiam os europeus. Os contatos ocorridos no século XVI, indiscriminados e em alguns casos violentos, selou o destino dessas grandes sociedades cujo conhecimento mal pode ser esboçado. Nos dados do século XVIII não há menções aos *Xarayé* e aos *Gorgotoqui*. Os últimos ficaram sob a área de influência de Santa Cruz de la Sierra — como se verá logo mais — e sofreram perdas populacionais drásticas. Essas perdas se deveram também a ataques *guarani*: Schmidel menciona

um violento assalto, quando teriam morrido mais de mil índios *gorgotoqui*.

Os outros povos que foram absurdamente agrupados sob a denominação genérica de "chiquitos" eram tão diferentes entre si que se torna extremamente difícil a construção de um panorama etnográfico para a região.

Do ponto de vista lingüístico, a partir de fontes jesuítas, pesquisadores como Métraux, Paul Rivet e Créqui-Montfort, propuseram classificações. Em primeiro lugar, havia uma língua, isolada, chamada *chiquitana*, que o jesuíta Hervás[4] subdividiu em quatro subgrupos ou dialetos:

— dialeto *tao*. Falado por, pelo menos, 14 grupos, dentre eles, os *Tao* propriamente;

— dialeto *piñoco*. Falado por pelos menos 8 grupos, dentre eles os *Piñoco* propriamente;

— dialeto *manasí*. Falado pelos *Manasí*, que foram um dos grupos melhor descritos e mais, pelo menos, 6 grupos;

— dialeto *peñoqui*. Falado por um único grupo, que logo adotou o dialeto *piñoco*.

Além dessas línguas "*chiquitanas*", foram classificadas:

— línguas *aruak*: faladas pelos *Saraveka, Paikoneka* e *Paunaka*;

— línguas *otuke*: faladas pelos *Otuke, Koraveka* e *Kuruminaka*. Formavam um grupo isolado que foi chamado *otukeano* pelos lingüistas.

Os dados sobre esses povos são mínimos. Durante o século XVIII, os *Saraveka* estavam localizados nas florestas vizinhas à missão de Santa Ana, espalhados em diversas aldeias. Foram recolhidos às missões mas, após a saída dos jesuítas, grande parte da sociedade migrou para Casalvasco, cidade fundada pelo capitão-general Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres em 1783, nas margens do rio Barbados, afluente do Guaporé.

No século XIX, os *Saraveka* habitavam as margens do rio Verde, também afluente do Guaporé, e tinham como vizinhos os *Pau-*

4. Hervás y Panduro compôs uma obra monumental no século XVIII, "*Idea dell'Universo*", combatendo a influência dos enciclopedistas franceses. Ele estava especialmente interessado em línguas e os volumes 17-21 constituem a principal fonte primária sobre as línguas de Mojos e Chiquitos. Seu trabalho foi considerado o primeiro estudo lingüístico moderno em larga escala (CLARCK, Charles U. 1937).

serna a nordeste; os *Paunaka* e *Paikoneka* (os outros dois grupos *aruak*) ao sul; os *Kuruminaka* (grupo *otukeano*); os *Kurukaneka* e os *Chiquitos* a leste (ver Mapa 8).

Créqui-Montfort e Paul Rivet (1917a) examinaram um pequeno vocabulário *saraveka* (tudo o que restou) e encontraram um grande número de concordâncias lexicográficas entre esta língua e certos dialetos *aruak*, o que os levou a concluir que o *saraveka* seria, incontestavelmente, uma língua *aruak*. Observaram ainda muitas semelhanças com certas línguas do norte amazônico e poucas similaridades com dialetos bolivianos. Arriscaram a hipótese de que os *Saraveka* seriam os representantes de uma migração posterior à que conduziu os *Mojo*, os *Baure* e outros à mesma região

Os outros grupos *aruak*, os *Paikoneka* e os *Paunaka* habitavam originalmente a região ao norte de Concepción de Chiquitos, entre as cabeceiras dos rios Blanco e Verde.

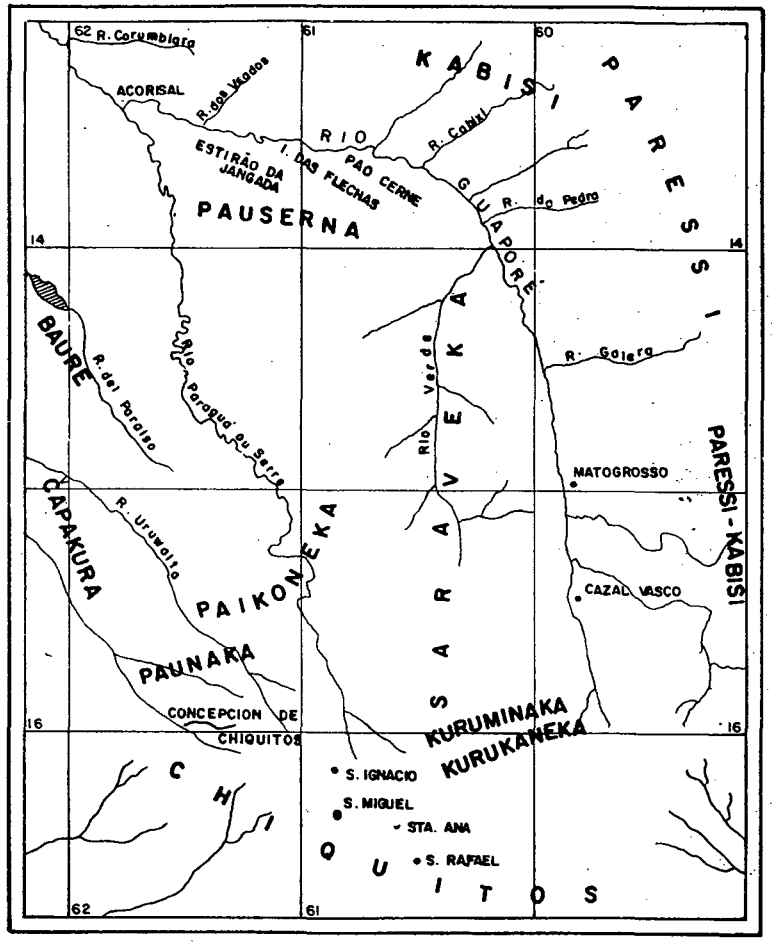
Os *Otuke* propriamente viviam na parte noroeste da província de Chiquitos, não muito distantes da fronteira com o Brasil; os *Koraveka* estavam situados mais ao sul e os *Kuruminaka*, ao sul dos *Saraveka*. Os dois últimos se diziam amigos e aliados, e alguns se revelaram contra o cristianismo. No século XIX, um considerável número de *Kuruminaka* migrou para Casalvasco.

Os primeiros *chiquitanos* (não discriminados) encontrados pelos europeus habitavam aldeias cercadas por paliçadas, onde a casa dos solteiros (instituição que não foi notificada em Mojos) se destacava. Os homens usavam tembetás enfeitados com penas sob o lábio inferior; os cabelos eram mantidos longos e atados à nuca. Defendiam-se com flechas envenenadas e bordunas. Os "chefes", que os espanhóis entendiam ser "reis", limitavam-se a exercer uma liderança de aldeia.

De uma maneira geral, os povos do planalto chiquitano eram agricultores que cultivavam milho, mandioca (dois tipos), amendoim, abacaxi, abóbora, fumo e, depois da conquista, arroz e cacau. Eram também caçadores e pescadores.

As casas das suas aldeias eram pequenas, com a entrada mínima que as caracterizava, assim construídas para a proteção contra mosquitos.

Dentre os grupos *chiquitanos*, os que foram melhor descritos, sem dúvida, foram os *Manasi*. Descobertos pelo jesuíta Frei Lucas Caballero em 1704, que empreendeu a sua catequese, foram considerados por ele um povo "numeroso" e "temível". Habitavam a parte noroeste da província e, segundo Southey (Op. cit.: p. 174), estavam divi-



MAPA 8 LOCALIZAÇAO DOS SARAVEKA - CÓPIA DO MAPA DE MONTFORT E RIVET

didos em diversas aldeias que teriam ruas regulares e praças. Os contatos entre essas aldeias eram constantes e de caráter cerimonial. Na sua imaginação, Southey os chama de "bacanais".

De acordo com Métraux (1948c: p. 388-393), os *Manasi* eram vizinhos dos *Tapacura* e dos *Quitemoca* ou *Kitemoka* e Frei Caballero considerou-os um só povo. Na opinião do etnólogo, esta confusão se deve ao fato de que o missionário tomou informações com dois índios dos primeiros grupos. O jesuíta Hervás classificou os *Manasi* como um povo de língua *chiquitana* e o vocabulário por ele recolhido não mostra analogias com as línguas *txapakura*.

Eram agricultores prósperos, caçadores e pescadores. Sua cerâmica foi considerada "notável". Dividiam-se em "comunidades", provavelmente formadas por famílias extensas com um chefe, que era tratado cerimonialmente.

A religião *manasi* foi considerada complexa. Foram encontrados "santuários", isto é, casas públicas que sediavam a celebração de cerimônias e serviam de residência aos chefes. Frei Lucas distinguiu "sacerdotes", chamados *mapono*, de "feiticeiros"; os últimos tinham menos status, embora a iniciação de ambos fosse semelhante. O jesuíta observou que os "feiticeiros" (xamãs) falavam uma língua especial, situação que comparou ao latim dos padres católicos. Segundo a sua descrição de 1706, cada aldeia tinha de dois a quatro *mapono* que trabalhavam alternadamente no "templo" que, durante a sua atuação, ficava interditado às mulheres. O "templo" era também utilizado para a evocação da alma dos mortos. No panteão *manasi*, várias divindades eram veneradas, inclusive certo "espírito do rio", mestre dos peixes e dos animais aquáticos. As cerimônias de celebração a essas diferentes divindades envolvia consumo coletivo de chicha e execução de música.

A concepção da vida após a morte fundamentava-se num complexo sistema de crença de acordo com o qual a terra dos mortos — um éden — estava dividida em diferentes regiões para as quais se dirigiam as almas conforme o local onde as pessoas haviam morrido. Os que morriam perto de um rio passavam a ser chamados *Asinecca* — categoria de espíritos que se dirigiam à terra dos deuses da água; os *Ysituuca* eram os que morriam na floresta, e os *Posirabca* os que morriam nas suas próprias casas.

As sociedades de Chiquitos não pareceram, aos olhos dos seus primeiros observadores, tão fascinantes e imponentes como as da planície de Mojos. Mas os grupos *chiquitanos* propriamente estavam divididos em numerosas aldeias com chefias independentes; ostentavam os "templos" ou "casas de bebida" e contavam com a presença de poderosos xamãs que "oficializavam" os rituais de consumo coletivo de chicha. Por outro lado, a religião era absolutamente distinta. Não havia o culto ao jaguar, mas cerimônias celebradas em honra a "divindades" distintas, conduzidas pelos xamas que eram os intermediários entre a humanidade e o rico panteão.

Tanto a planície quanto o planalto abrigaram populações *aruak* que exibiam algumas afinidades culturais com culturas amazônicas. Entretanto, as diferenças entre as línguas *aruak* dos povos *chiquitanos* e as línguas *aruak* dos povos de Mojos foram consideradas notáveis. Este fato leva a sugerir que esses povos permaneceram sem contato por muitos anos e devem ter migrado em movimentos não sincronizados.

Uma vez que a coesão social estava fundamentada em laços simbólico-cerimoniais que uniam as aldeias dispersas, o impacto da presença do espanhol muito remotamente fez ruir este cimento ideológico conferindo-lhe um caráter de fragilidade que nada mais era do que a ameaça pela dominação. Contudo, a ligação desses povos com seus territórios, num primeiro momento, aparentemente não sofreu alterações drásticas. Não estava em disputa a terra propriamente, mas a promessa da fábula que a geografia desconhecida permitia esperar; o fascínio que exercia sobre homens que efetivamente empreenderam a gesta da Conquista no fervor do espírito de aventura, necessitando — e se alimentando — de mitos. Suas ambições pessoais selaram o destino que suas ações criaram, e que numa primeira instância se traduziram pelo aumento dos domínios do rei do qual eram vassalos.

A transformação do espaço em território do monarca criou limites, como uma grande sombra contentora que se alastrou sobre as sociedades indígenas, de modo artificial e centralizador. Definidos esses limites, as relações de poder se instalaram, engolindo as etnias na sua fome de dominação. O processo é demasiado conhecido, mas as populações de Mojos e Chiquitos teriam, na seqüência do "histórico" desencadeado a partir dos primeiros encontros, de desempenhar o papel de guardiães desses territórios. Este fato, paradoxalmente, iria preservá-los em alguns momentos, e acabaria por aniquilá-los em outros.

3. CAMINHOS DA PLANÍCIE. A CONQUISTA DO ORIENTE BOLIVIANO

A penetração do europeu no planalto chiquitano e na planície de Mojos desencadeou-se através de diferentes centros irradiadores: as cidades de Assunção e de Santa Cruz de la Sierra.

Antes da fundação de Santa Cruz, nasceu a cidade de La Plata após um ato de dominação pela força. Situava-se numa região de tradição incaica.

Em época pré-hispânica, a sudeste de Cuzco, na área do altiplano boliviano, viviam os povos conhecidos como *Collas*, que foram submetidos pelos incas, que ali instalaram o *Collao* ou *Collasuyo*. Abrangia o território que rodeava a meseta andina, na qual habitavam numerosos povos *Aymara*. Quando o império foi dividido em 4 regiões, todo o resto do sul do altiplano foi incluído na circunscrição de *Collasuyo*.

O chamado "império *Colla*" é conhecido devido a cronistas que compilaram informações. Foi constituído por numerosos povos que ficaram genericamente conhecidos como *Aymara*. Sua extensão teria sido considerável, compreendendo os atuais Departamento de La Paz, Cochabamba, Puno, Arequipa e Oruro. Em meados do século XV entrou em decadência e terminou submetido no mesmo século.

A invasão incaica teria acontecido por volta de 1438, pouco anterior à conquista espanhola. Em menos de um século, o império inca se estendeu por um imenso território povoado por sociedades diferentes. Para dominar um império tão vasto e complexo, segundo a análise do historiador boliviano Jorge Alejandre Ovando-Sanz (1981), a aristocracia escravagista inca utilizou sobretudo três mecanismos:

— hostilizou um povo contra outro, a fim de debilitar os dois;

— dividiu os povos, escravizando alguns;

— trasladou povos inteiros do seu território a outro.

O único monarca inca que chegou ao território boliviano foi Huayna Capac. Pouco depois, em 1526, aconteceu o primeiro contato de europeus com o império inca. Em 1532 os espanhóis penetraram no Peru pelas costas do Pacífico. Nesse momento, o império inca sofria uma grave crise política: à morte de Huayna Capac, seus filhos Huáscar e Atahualpa disputavam o poder. Atahualpa derrotou militarmente o irmão. Os espanhóis capturaram-no e o sentenciaram à morte, apesar de ter pago um fabuloso resgate em metais preciosos.

Para muitos historiadores bolivianos, os espanhóis encontraram no império inca uma economia altamente desenvolvida no sentido escravagista. O *repartimiento* de índios nos primeiros anos da conquista espanhola conduziu à formação de um regime escravagista em consonância com o regime escravagista inca. Na realidade, os espanhóis teriam se utilizado de uma estratégia fornecida, em larga medida, pelo

modelo inca: eliminaram as classes superiores da aristocracia escravagista substituindo-a pelos europeus; acirraram um povo contra outro aproveitando as rivalidades internas e o desejo de libertação dos oprimidos; ofereceram garantias às classes superiores subservientes e, finalmente, mantiveram as instituições relativas à administração e exploração dos povos (Idem: p. 70).

Depois de se estabelecer em Lima, Francisco Pizarro enviou seu filho Gonzalo Pizarro para conquistar a chamada província de Collasuyo. O espanhol encontrou a população organizada e governada por membros da família imperial de Cuzco que se defenderam bravamente. Após a dominação, Francisco Pizarro ordenou que se erigisse uma cidade. Aos poucos, nasceu a cidade de La Plata, que mais tarde voltou a ser chamada pelo nome indígena, Chuquisaca. Posteriormente mudou de nome para Charcas, até que, finalmente, foi chamada Sucre, que viria a ser a primeira capital da Bolívia independente.

Em 1559 foi fundada naquela cidade a Real Audiencia de Charcas, criada pelo rei Filipe II e estabelecida em 1561. A princípio não foi mais do que um tribunal de justiça, mas foi ganhando importância cada vez maior. Os territórios sob sua influência foram muito extensos. Desde a sua fundação até 1778, a Audiencia de Charcas dependeu do vice-reinado do Peru, mas, a partir daquela data, foi criado o vice-reinado do Prata e Charcas passou então a ser um organismo próprio com quatro províncias: Chuquisaca ou La Plata, La Paz, Potosi e Santa Cruz. Abrigava numerosas sociedades indígenas: um importante núcleo *quíchua*; povos *aymara*; povos *mojo* e *chiquitanos*. No Mapa 9, o leitor pode ver a situação da província de Mojos com relação ao vice-reinado do Peru, do qual as missões não só dependeriam administrativamente como também canalizariam toda a sua produção comercial. O mapa é significativo porque permite visualizar uma situação que caracterizou o comércio dessa região durante o século XVIII: voltado para o altiplano e o Pacífico.

Concomitante à penetração dos espanhóis no Peru foi a partida do *Adelantado* Pedro de Mendoza conduzindo uma frota com o objetivo específico de conquistar as terras do rio de la Plata, onde chegou em 1535. Sobre a barranca do rio fundou o porto de Santa Maria de Buenos Aires. De lá, Mendoza enviou o seu lugar-tenente, Juan de Ayolas, para subir o rio Paraná e tomar conhecimento do território. Ayolas acabou subindo o rio Paraguai, fundando um forte, denominado Candelária. No local ficou um membro da expedição, Domingo Martinez de Irala, com ordens expressas de aguardá-lo enquanto Ayolas penetrava a região do Chaco. Ao regressar, contudo, não encontrou mais ninguém à sua espera, e acabou sendo morto pelos índios *Palaguás*.

Enquanto isso, Mendoza resolveu regressar à Europa, desiludido por não encontrar ouro. O *Adelantado*, que sofria de sífilis, morreu durante a viagem e foi sepultado no mar.

Antes do seu regresso, no mesmo ano de 1537, enviou uma expedição para buscar notícias de Ayolas, chefiada por Juan Salazar de Espinosa. Espinosa fundaria, em agosto, a ciade de Assunção.

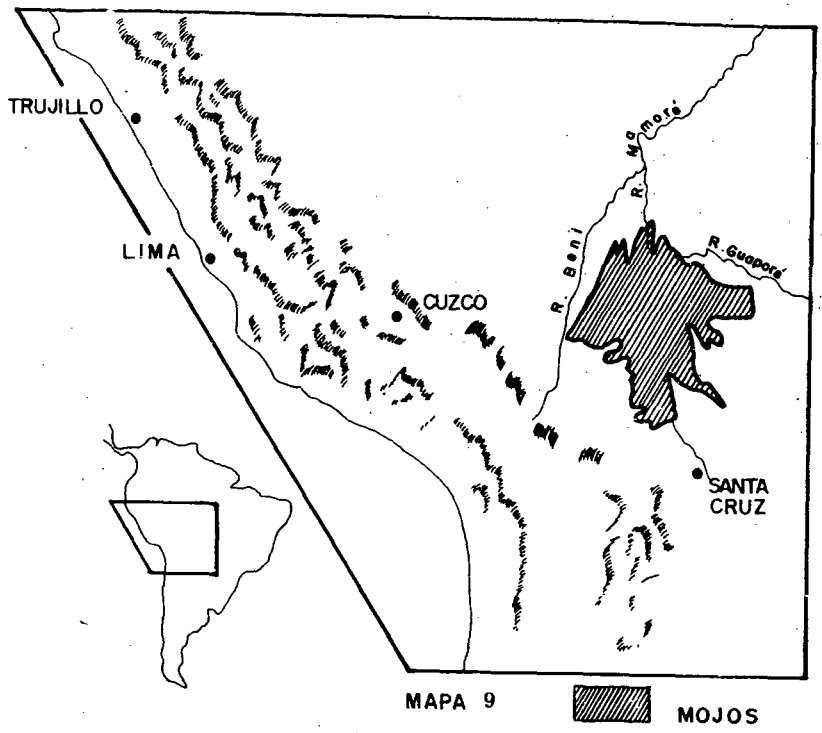
Confirmada a morte de Ayolas, Domingo Martinez de Irala elegeu-se governador de Assunção, para onde transferiu toda a população de Buenos Aires, que ficou abandonada.

Enquanto isso, na Espanha, o rei mandou convidar Alvar Nuñez Cabeza de Vaca para que fosse socorrer as pessoas da armada de Pedro de Mendoza. Cabeza de Vaca deveria submeter-se ao comando de Ayolas, caso estivesse vivo. Mas, na verdade, Ayolas já estava morto antes que Cabeza de Vaca partisse, embora, na Europa, ninguém o soubesse.

Cabeza de Vaca chegou a Assunção em março de 1542, quando Irala já havia sedimentado a sua posição. As relações entre ambos seriam hostis e Cabeza de Vaca acabaria preso, sendo enviado à Espanha em 1545. Além da disputa pelo poder, a hostilidade de Irala para com o governador enviado pelo rei decorria da sua política indigenista: assim que chegou a Assunção (inaugurando um caminho por terra, partindo de Santa Catarina), Cabeza de Vaca encontrou Irala preparando-se para uma entrada em busca da "Serra de Prata". Não só suspendeu a expedição, como proibiu a escravização de índios *Guarani*.

Liderando ele mesmo expedições em busca da "Serra de Prata" e do reino de "Gran Moxo", acabou por travar contato com muitos povos *chiquitanos* e permaneceu ausente o tempo suficiente para Irala conspirar. Quando voltou, cansado, doente e desiludido, foi dominado pelos homens de Irala, aprisionado e, por fim, deportado.

Ulrico Schmidel dedicou lealdade incondicional a Irala, chegando a participar do motim contra Cabeza de Vaca, a quem se refere sempre com desprezo. O cronista, nascido na Baviera, seria testemunha, durante vinte anos (1534-1554), de quase todos os acontecimentos relativos à exploração e conquista da imensa região desde o pampa argentino até as vizinhanças do Peru. Pela leitura dos seus relatos e dos relatos de Pedro Hernández, fica bastante evidenciada a profunda diferença no comportamento com relação aos índios. Cabeza de Vaca procurava, de todas as maneiras, travar relações pacificas, estabelecendo regras rígidas nesse sentido. Schmidel registra massacres de inumeráveis índios: "matamos a todos, jovens e velhos"; "matamos a muitíssimos", repete, como um refrão. Ocorre, algumas vezes, de lamentar as



MOJOS E O VICE-REINADO DO PERU
CÓPIA DO MAPA DE **DAVID BLOCK**

injustiças (Cf. GADELHA, R.M.A.F. 1980: Parte I; Schmidel, U. Op. Cit.: Prólogo e CABEZA DE VACA, Op. cit.: Introdução).

Dois anos depois da entrada de Cabeza de Vaca, Irala reuniu uma força de 300 espanhóis e muitos índios *Guarani*. Subiram o Paraguai, fundaram um porto e atravessaram o Chaco. Após cruzarem um vasto território, alcançaram o rio Guapay e parte do grupo permaneceu ali. Enquanto isso, outra parte, liderada por Nuflo de Chavez, partiu para o Peru.

Logo que alcançou o Peru, Nuflo de Chavez foi informado de que não poderia prosseguir, por causa das condições turbulentas que se seguiram à revolta de Gonzalo Pizarro.

Em 1558, novamente enviado por Irala, Nuflo de Chavez reuniu uma esquadra com 23 navios, visando alcançar o reino de Mojos ou Paititi. Quando em viagem, soube da morte de Irala. Ressentido porque não fora nomeado seu sucessor, resolveu proclamar-se intependente de Assunção e avançou por conta própria. Diante desta resolução, muitos o abandonaram. Ele prosseguiu e, em 1559, fundou um povoado, "Barranca", perto do rio Piray. Enquanto isso, designado pelo vice-rei do Peru, o capitão Andres Manso disputava com os paraguaios o domínio do Guapay. A disputa foi árdua. Nufio de Chavez marchou em pessoa para Lima e rogou ao vice-rei que o designasse para dominar Mojos, Chiquitos e a área de Mato Grosso. Conseguiu apoio, e, acompanhado de 90 homens, fundou, em 1561, nas cabeceiras do San Miguel (afluente do Itonamas), a cidade de Santa Cruz de la Sierra. Tentou consolidar a conquista da região até ser assassinado, em 1568. Muitas das expectativas haviam então se desvanecido e, em vez de buscar ouro — pura ilusão — passariam a buscar escravos: índios.

Com a morte de Chavez surgiram duas facções que se rivalizaram em torno do poder. Juan Perez de Zorita, nomeado sucessor de Chavez, propôs a mudança de Santa Cruz para um local mais próximo das terras altas e eclodiu uma revolta. O sucessor de Zorita, Lorenzo Suarez de Figueroa, fundou um estabelecimento às margens do rio Guapay, chamado San Lorenzo, perto da antiga Barranca, acampamento original de Chavez. Tornou-se rapidamente um centro mais populoso e os habitantes de Santa Cruz gradualmente foram se mudando para lá. A velha Santa Cruz acabaria morrendo e San Lorenzo tomaria o seu nome.

O próprio Suarez de Figueroa liderou duas entradas a Mojos. Em 1580 e 1583 manteve contato com os *Tapacura* e os "*Timbu*" (que eram *mojo*). Em 1595-96 uma expedição enviada por ele passou a estação chuvosa na província de Mojos, entre os *Saboyono*, um grupo *mojo*. Estava com a expedição o primeiro jesuíta a penetrar na planície, Pe. Jerônimo de Andión.

Depois da morte de Figueroa, ocorrida em 1596, um de seus capitães, Gonzalo de Solis Holguín, e o seu sucessor no governo, Juan de Mendoza, continuaram a entrar na província. A expedição de Mendoza (1602-03) foi, contudo, um fracasso. Seria Solis Holguín que, em 1617, empreenderia nova tentativa — com sucesso. Fez contato com povos *Tapacura*.

Por essa ocasião, os povos da planície já não olhavam os expedicionários com curiosidade, mas como uma ameaça: Santa Cruz, de onde vinham, era um centro de conquista que dependia do braço indígena. Ainda assim, a planície não fora "conquistada": "Conquista" significava o estabelecimento de uma nova ordem de dominação, a sujeição dos povos indígenas e a sua divisão em *encomiendas*, além da fundação de cidades. Nada disso ocorrera na planície.

Os historiadores bolivianos estabelecem uma nítida dicotomia no processo da Conquista: na região ocidental da Audiencia de Charcas, a colonização se efetivou através das *encomiendas*, na região oriental, através das missões. As *encomiendas*, que caracterizaram um sistema de trabalho forçado largamente difundido na América hispânica, engoliram, com espantosa rapidez, grandes contingentes de população. A Coroa já havia instituído o *repartimiento* — recrutamento de massas indígenas para trabalharem em regiões mineradoras, de agro-exportação ou de interesse estratégico. Esta forma de trabalho, contudo, não era totalmente desconhecida de alguns povos de Mojos: as elites incaicas, através da *mita*, recrutavam à força para o trabalho em obas públicas. Foi com este nome — *mita* — que o vice-rei do Peru implantou o trabalho forçado nas minas de Potosi.

Na região oriental, desfeita a ilusão da existência de "reinos" e ouro, teve início a busca de escravos. Santa Cruz transformou-se no foco das expedições escravagistas.

A área de Chiquitos cedo atraiu os portugueses que invadiram a região em sucessivos assaltos a aldeias de índios *chiquitanos*. Repetiam a mesma atitude com relação às missões guaranis, quando, a partir de 1618, começaram a atacá-las no rio Paraná. Mas os portugueses não buscavam apenas índios: indiretamente, esses assaltos desgastavam os domínios espanhóis, e este era um objetivo deliberado. Por outro lado, a maioria das missões estava situada em lugares estratégicos, cumprindo a função do que alguns historiadores chamam de "estados-tampões", não exatamente de defesa do território, mas de barrar caminho às áreas de metais preciosos e, por esta razão, detentoras

de privilégios e apoio das autoridades coloniais espanholas (HAUBERT, Maxime, no Prefácio à obra de GADELHA, R.M.A.F. 1980).

A catequese e a ação militar seriam empresas intimamente articuladas no processo da Conquista. Havia, por um lado, a questão ética, que justificava a ação militar como pretexto para sustar e coibir as reações contra a catequese. Mas o problema era sobretudo de ordem política: para o historiador Boxer (1978: p. 92-96) os missionários, frades ou jesuítas, trabalhando sozinhos ou em conjunto com o braço secular, foram o esteio do domínio colonial em muitas regiões fronteiriças. Eram "menos onerosos do que o custo de uma grande e dispendiosa guarnição".

No que se refere ao império espanhol, a missão como "instituição de fronteira" foi uma característica da colonização ibérica em muitas áreas. As responsabilidades da pacificação das regiões fronteiriças foi dada a princípio aos missionários que se faziam acompanhar, sempre que necessário, de pequenas escoltas ou guarnições militares. O apoio mútuo da "Cruz e da Coroa" na extensão das fronteiras das Américas e Filipinas era facilitado por uma instituição de cunho peculiar: a do padroado real da Igreja do ultramar exercido pelas Coroas ibéricas — Padroado Real em português e Patronato (ou Patronazgo) em espanhol. Constituíam de uma série de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado através de bulas e breves. Em alguns casos, a Coroa aprovava os sacerdotes para os cargos e dava apoio financeiro, de tal forma que os membros do clero colonial podiam ser considerados funcionários assalariados da Coroa. A longo prazo, tais privilégios minaram a autoridade papal, a tal ponto que, em 1774, o Marquês de Pombal proclamou o rei de Portugal "prelado espiritual".

No afã de cristianizar, os jesuítas jamais negaram submissão à Coroa e muitas vezes aceitaram a catequese com proteção militar. Esta concepção era contraditória na sua própria essência: por um lado, o objetivo básico dos inacianos era transformar o índio em neófito; por outro, a Coroa via no processo a transformação do índio em vassalo, com todas as obrigações subseqüentes a essa condição. O acirramento da tensão decorrente desta contradição seria uma das causas que levaria à ruptura das próprias missões.

Mojos e Chiquitos eram ainda regiões de situação indefinida, abertas e vulneráveis ao expansionismo português. É verdade que a área da planície só fora alvo de eventuais passagens dos lusitanos e permanecia ainda totalmente inexplorada. Por outro lado, os abusos cometidos pelos caçadores de escravos não só preocupavam o vice-reinado do Peru como tornavam propícia a ação da catequese. Foi exatamente a partir deste quadro que os jesuítas voltaram os olhos para a planície.

4. AS MISSÕES

As missões de Mojos e Chiquitos foram de tal modo desfiguradas pela ação do homem e a erosão do tempo que a sua reconstituição corre o perigo de parecer a composição de um quadro mais ao gosto do pesquisador do que o retrato do passado. Se não podemos jamais captar certos fenômenos, momentos e imagens, podemos — ensina Georges Duby — justapor restos, fragmentos de lembranças e envolvê-los com o imaginário para tentar ligá-los.

Os historiadores de Mojos sequer puderam contar com a leitura dos arquivos jesuítas: em 1820, ainda sob o clima caótico que dominou as missões após a expulsão dos inacianos, o governador espanhol da província indispôs-se com o "cacique" *canichana*, em San Pedro. Exigiu seu bastão, símbolo de poder. O "cacique" negou-se, afirmando que Deus lhe havia dado. Exasperado, o governador matou-o com um tiro no peito. Atraído pelos gritos, o filho do "cacique" veio retirar o cadáver do pai e amotinou os *Canichana* contra o governador, que se viu obrigado a se esconder, junto com seus soldados, no antigo colégio dos jesuítas. De lá começaram a atirar contra os índios, que atearam fogo ao edifício. Obrigado a sair, o governador e seus soldados foram mortos. Junto com o edifício em chamas, perderam-se todos os arquivos da província que continham os manuscritos dos jesuítas (*Apud* D'Orbigny, 1836).

São cartas esparsas e outras publicações que confirmam as fontes primárias, mas os testemunhos jesuítas são raros. A visão das missões é possível somente pelos visitantes do século XIX, sobretudo Alcides D'Orbigny e Franz Keller-Leuzinger.

A tônica dos relatos é de êxtase e perplexidade. As ruínas das missões ofereciam aos visitantes o quadro da sua catástrofe, mas não da sua decadência. Não é o remanescente que salta aos olhos, mas o inacabado. Como o depositário cenográfico de uma história única no mundo, essas missões delineavam o fantasma do extermínio cultural, deixando à visão do visitante uma utopia nostálgica: o que teria sido possível, mas não fora realizado, não se concretizara, não cumprira o seu destino.

Podemos seguir os passos de um desses viajantes, no início do século XX, o francês Courteville que, extasiado diante das ruínas da igreja de San José de Chiquitos, descreve-a como uma "jóia da hu-

manidade" no centro da floresta. Surpreso por encontrar as ruínas de uma missão que lhe pareceu esplendorosa, resolveu explorar o local, como um arqueólogo em busca dos cacos da história. O que lhe chamou atenção, em primeiro lugar, foi a igreja. Diante do edifício, abandonado e envolto em silêncio, o viajante, sem que houvesse ninguém para detê-lo, forçou a porta da entrada. Podemos acompanhá-lo nesse momento exato:

"a enorme porta acaju se abre sob a menor pressão exterior. A ferraria, de desenho puro e a fechadura de um belo trabalho, testemunham o cuidado com que foi concebida esta casa de Deus. O santuário revela lembranças passadas. Esta admirável arquitetura, no desenho, lembra que ali viveram homens, que tinham fé. O interior transborda em cores feéricas. As oferendas em ouro e prata brilham de todos os lados (...). A Companhia de Jesus sempre se orgulhou de seus hábeis artistas, experts em todas as técnicas. Ali progrediram como num palácio das Mil e Uma Noites ou num templo da Índia. Jamais a melancolia das cidades perdidas me pareceu mais pungente (...). Chiquitos é a obra defunta de uma civilização abandonada no seu vôo. Mesmo nessa vila perdida no meio da selva e ignorada pelas cartas oficiais, uma garantia suprema atesta a vontade de viver: a igreja" (cf. p. 136).

A grande riqueza do interior da igreja testemunhava, a seu ver, a "necessidade de esperança":

"No centro da nave, três enormes candelabros pesando centenas de quilos cada um, todos de prata maciça, se encontravam dispostos em três ângulos. Um nicho vazio no quarto ângulo fazia supor uma outra luminária. O altar-mor era formado de ouro maciço: circundado por oito estátuas de tamanho natural, com olhos de esmeralda. Um São Pedro hierático trazia, contra o coração, uma chave que se advinhava de ouro. Uma Virgem de madeira guardava sua coroa pesada de diamantes."

Perturbado pelo que via, o viajante caminhou pelo altar-mor, onde, sob o tapete de juta, encontrou uma escadaria que conduzia aos subterrâneos. Lá estavam enterrados dignitários da Ordem. Algumas dezenas de degraus davam acesso ao porão:

"A escuridão se fazia cada vez mais densa. A sensação era de entrar na noite eterna. (...) Advinhava-se coisas estranhas, formas fantásticas cujos contornos se delineavam na noite profunda. As sombras se esquivavam, desapareciam e voltavam a cada clarão do lume, como fantasmas ao mesmo tempo furiosos e fugitivos. Um cheiro nauseabundo de putrefação sufocava a garganta (...). À esquerda, onde uma fileira de caixas retangulares aparecia, corroídas pelos ratos, a umidade e o tempo, advinhava-se uma cabeça pintada em negro, com duas tíbias entrelaçadas e a cruz dos jesuítas."

As riquezas ainda não haviam sido saqueadas porque os que tentavam entrar nos subterrâneos viam os fachos de luz se apagarem — devido ao ácido carbônico — e se apavoravam (cf. COURTEVILLE, 1938: p. 137-140).

Este relato — pungente e apaixonado — reflete a tônica de quase todos os cronistas que visitaram as missões após a saída dos jesuítas. O que, de fato, leva à exaltação da obra jesuítica é a decadência que se seguiu à sua saída — contraste que nenhum visitante pode deixar de estabelecer.

Sempre seguindo passos de viajantes, em focos de *flashback*, podemos construir um panorama das missões.

4.1. A Província de Mojos

Os jesuítas chegaram a Lima em 1568, mais de trinta anos após os dominicanos, mercedários, franciscanos e augustinianos. Por essa razão, foram forçados a buscar áreas abandonadas ou ainda não ocupadas por seus predecessores. Fundaram colégios em Cuzco (1571), Potosi (1576) e La Paz (1580). Em 1587, dois jesuítas — Diego Samaniego e Diego Martinez — estabeleceram residência em San Lorenzo (Santa Cruz), começaram a visitar aldeias e aprender línguas indígenas. Em 1597 e 1629 dois jesuítas, Miguel Urrea e Bernardo Rheus, foram mortos por índios. Este fato desencorajou os jesuítas de novas tentativas.

Entre 1650 e 1660, de acordo com o relato do Jesuíta e historiador Francisco Altamirano, grupos do alto Mamoré começaram a fazer viagens regulares pelo Rio Guapay para trocar produtos artesanais e alimentos por mercadorias de origem européia. Esses povos, de língua *aruak*, solicitaram ajuda aos espanhóis para combater inimigos. Vendo uma chance de adquirir escravos, aceitaram e, em 1667, uma força entrou na planície. Acompanhava-a um jesuíta, Juan de Soto, que chegou a uma aldeia *morocosi*. Ali Soto pediu permissão ao "cacique" para falar ao povo. Obteve e iniciou um solilóquio, falando de Deus:

"Amigos e irmãos, os espanhóis vieram com armas, como podem ver, para punir seus inimigos e incitá-los à vingança. Eu vim não para ameaçar, mas para trazer notícias do verdadeiro Deus, para tirá-los da escuridão em que vivem. Vocês vêem o céu, a terra, os rios? São trabalhos do nosso Deus que tudo criou, todos nós somos Suas

criaturas porque Ele fez tudo no mundo... Salvem-se e vivam confessadamente felizes a Deus, servindo-O como vocês serviram os Incas, mestres famosos do Peru e não temam pensando que, ao se tornarem cristãos, perderão a sua liberdade" (...) (*Apud* BLOCK, D. Op. cit.: p. 199).

O que teria sido o primeiro sermão nas savanas deixa claro que os jesuítas conheciam o estado de servidão imposto a outros povos pelos incas.

Em 1667, quando as chuvas forçaram a expedição a voltar, Soto fez um apelo à Coroa para que abrisse as savanas à colonização. No ano seguinte, acompanhado dos padres José Bermudo e Julian Aller, Soto retornou à planície. Pe. Aller começou, com sucesso, um estudo sistemático da língua *aruak*. Mas o trabalho de catequese não ia bem: os índios expulsavam os padres das aldeias e Soto teve de se retirar, falecendo pouco depois, em 1672.

Em 1674 o Pe. José Castillo conseguiu que um grupo de índios permitisse que ele os acompanhasse na descida de volta pelo rio Guapay. Castillo visitou a mesma região do alto Mamoré vista por Soto, Aller e Bermudo. Mas usou uma estratégia diferente, levando consigo, além do missal, muitos bens materiais. Este fato levou aqueles grupos *aruak* a permitir que Castillo trouxesse outros missionários.

No ano seguinte, os padres Pedro Marbán e Cipriano Barrace o acompanharam. Esses três jesuítas passaram seis meses entre os *Moremono*, ganhando a sua confiança. Pe. Marbán foi o organizador do primeiro vocabulário da língua *mojo*.

Os três sofreram muito com o clima e as doenças. Viviam miseravelmente numa aldeia *moremono*. Em 1678, inesperadamente, receberam a visita do Pe. Luís Sotelo, que recebera ordens do Provincial de Lima, Hernando Cabrero, de investigar o estado das missões. Em última instância, uma redução deveria ser fundada ou a área da savana abandonada. Os três conseguiram então reunir cerca de 600 índios numa aldeia do Mamoré e, satisfeito, Sotelo voltou a Lima. Contudo, mal ele se retirou, os índios retornaram às aldeias originais.

Somente em 1682, após um trabalho de sete anos, a primeira missão, dedicada a Nossa Senhora de Loreto, foi fundada, ao lado de uma aldeia *moremono*, na margem esquerda do rio Ivari, afluente do Mamoré. Servia de alojamento aos missionários, que ali começaram a fazer batismos em massa.

Loreto se transformaria numa base de operações posteriores dos jesuítas de mojos.

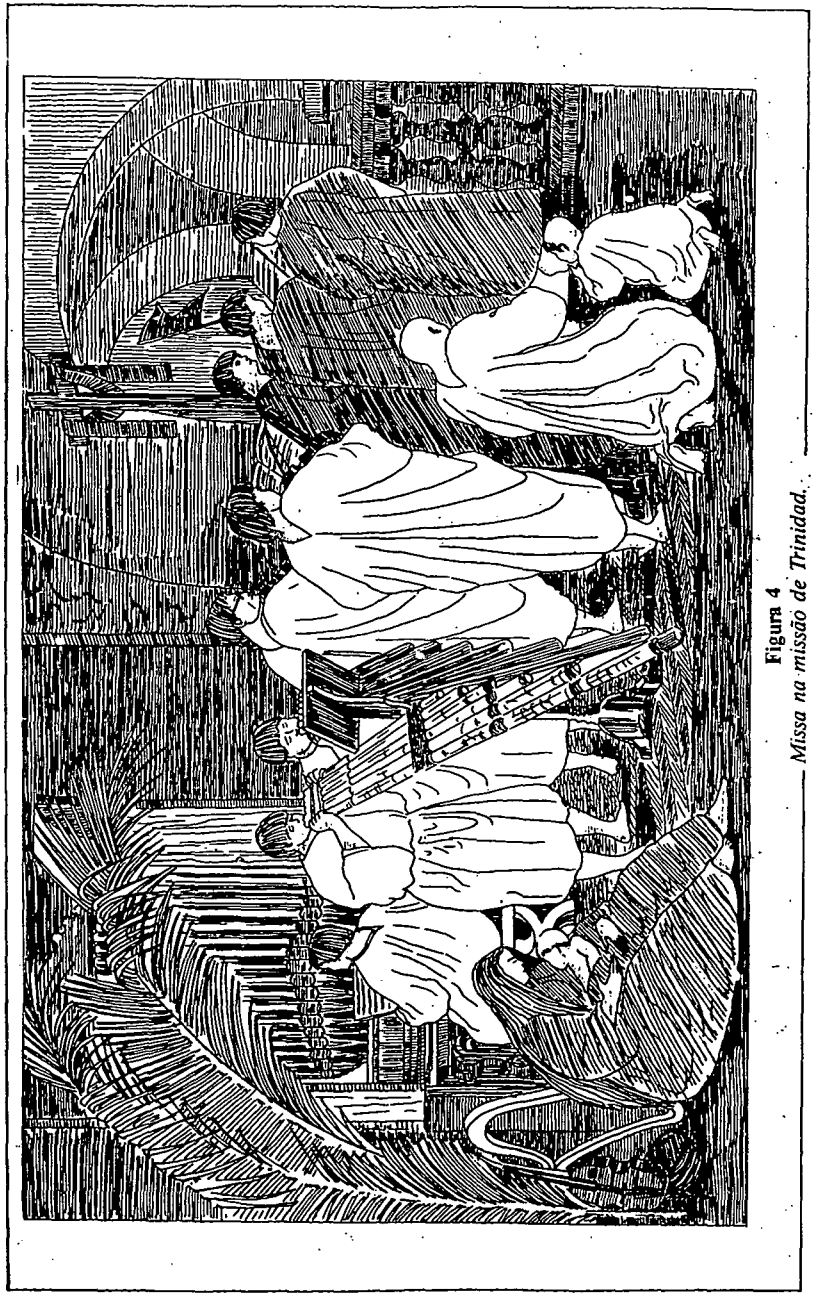


Figura 4
Missa na missão de Trinidad.

Em 1687, Pe. Cipriano Barrace fundou a missão de Trinidad, na margem direita do alto Mamoré, aldeando índios *Mojo*. Quando a visitou, em 1867, ou seja, quase dois séculos após ter sido fundada, Franz Keller-Leuzinger notificou a existência de afrescos nos muros que cercavam a missão, tendo como tema São Francisco e São Luís de Gonzaga. No pouco tempo que passou ali, observou a impressionante religiosidade dos índios *Mojo*. Assistiu a missas cantadas, procissões e festivais gregorianos, fatores que atribuiu a uma "catequese de sucesso".

Nada pode ser mais significativo, nesse sentido, do que a impressionante xilogravura de sua autoria, que permite visualizar uma missa cantada na missão de Trinidad. Como o leitor pode observar, na cópia em bico de pena do artista João Batalha Reis, os índios, vestidos com tipóias de mangas, são os músicos. Os instrumentos incluem, dando a idéia de um conjunto harmônico, um órgão e duas enormes flautas tipicamente *aruak*. Os flautistas lêem uma partitura. É eloqüente: o instrumento indígena estava sendo utilizado para a execução de uma peça sacra. A igreja está ornamentada a um canto com uma palmeira tropical, num impressionante contraste com o teto em abóbodas.

Os instrumentos musicais, os ornamentos de prata do altar e o algodão do tecido das tipóias, tudo, enfim, era produzido na missão. Keller-Leuzinger enfatiza que era a herança jesuíta ainda presente, 100 anos após a sua saída.

Em 1689 foi fundada San Ignacio, na margem direita do rio Tijamuchi, afluente do Mamoré. Aldeava grupos *mojo* e as populações *rokorono*, que viriam a ser a primeira sociedade *txapakura* nas missões.

Estes primeiros esforços foram compensados: entre 1690 e 1696 foram enviados 13 padres para as savanas:

Ao longo do Mamoré, os padres Juan de Montenegro e Augustin Zapata fundaram San Javier em 1691; no mesmo ano, foi fundada a missão de San José. Em 1693 foi fundada San Francisco de Borja nas cabeceiras do rio Rapulo, afluente do Mamoré, para aldear índios *Mojo, Rokorono* e *Movima*.

Em 1697, Pe Lorenzo Legarda fundou San Pedro — que viria a ser capital da província — entre os "ferozes" *Canichana*: a missão estava situada nas cabeceiras do rio Machupo. Segundo D'Orbigny, a sua posição central converteu-a naturalmente em capital. Os jesuítas "concentraram ali todas as riquezas, todas as grandezas, e por seus monumentos, pelo número de esculturas de santos, pelas jóias que adornavam as estátuas da Virgem e do menino Jesus, pelas pranchas de prata

que decoravam os altares, a igreja de San Pedro não tardou em rivalizar não só com as catedrais da Europa, como também com as mais ricas igrejas do Peru".

Em 1700 foi fundada San Luis de Gonzaga no rio Rapulo, também para aldear, além de grupos *mojo* e *movima*, alguns *rokorono*. Em 1702 o Pe. Diego Fernandez fundou Santos Reyes no alto rio Beni. Aldeava índios *movima* e um grupo *maropa*.

À medida que as diferentes sociedades iam sendo catequizadas e as missões começavam a ter vida própria, os jesuítas avançavam para outras áreas a oeste da savana, levando consigo índios considerados de confiança.

A expansão rumo ao Guaporé começou com a ida do Pe. Barrace aos *Baure*. A princípio, os índios se mostraram receptivos à sugestão de ser fundada uma missão no seu território. Em 1703, visitando uma de suas aldeias, o jesuíta, por alguma razão, ganhou a inimizade de um poderoso xamã. Ao amanhecer, inesperadamente, os *Baure* o mataram a flechadas. Tinha 61 anos, 20 dos quais passados entre os índios da planície. Teria sido Barrace o primeiro a encontrar um caminho entre a planície e o mar: segundo Southey (Op. cit.: p. 183), tendo ouvido falar de um desfiladeiro através das serras, gastou 3 anos a explorá-lo e atingiu os Andes, chegando até o Pacífico.

A morte de Barrace trouxe conseqüências drásticas, mas não impediu o expansionismo: em 1704 foi fundada a missão de Exaltación de la Sancta Cruz del Mamoré, também conhecida como Exaltación de la Sancta Cruz de los Cajubabas, por causa desses índios. Era uma missão de grandes proporções. Na impressão de Keller-Leuzinger, a ausência de árvores na praça e o número de altos crucifixos, sendo o maior no centro, davam a idéia de um monastério. O colégio dos padres era uma construção de dois andares, cercada por varandas.

Na figura 5 o leitor pode ver a cópia de uma vista da missão de Exaltación. Trata-se da cópia de uma xilogravura de Keller-Leuzinger, que foi reproduzida por Denevan. Os edifícios contínuos, provavelmente parte do complexo administrativo, são sustentados por pilares e cercados de avarandados. Este estilo, denominado "Santa Cruz", parece ter sido utilizado somente em Exaltación.

Na visão de D'Orbigny, Exaltación fora construída segundo o gosto medieval. A igreja estava cheia de esculturas e suas muralhas cobertas com afrescos. Nos muros que cercavam a missão, os jesuítas haviam representado um mapa da província de Mojos, mas um administrador o destruíra em parte, pintando ilustrações grosseiras.

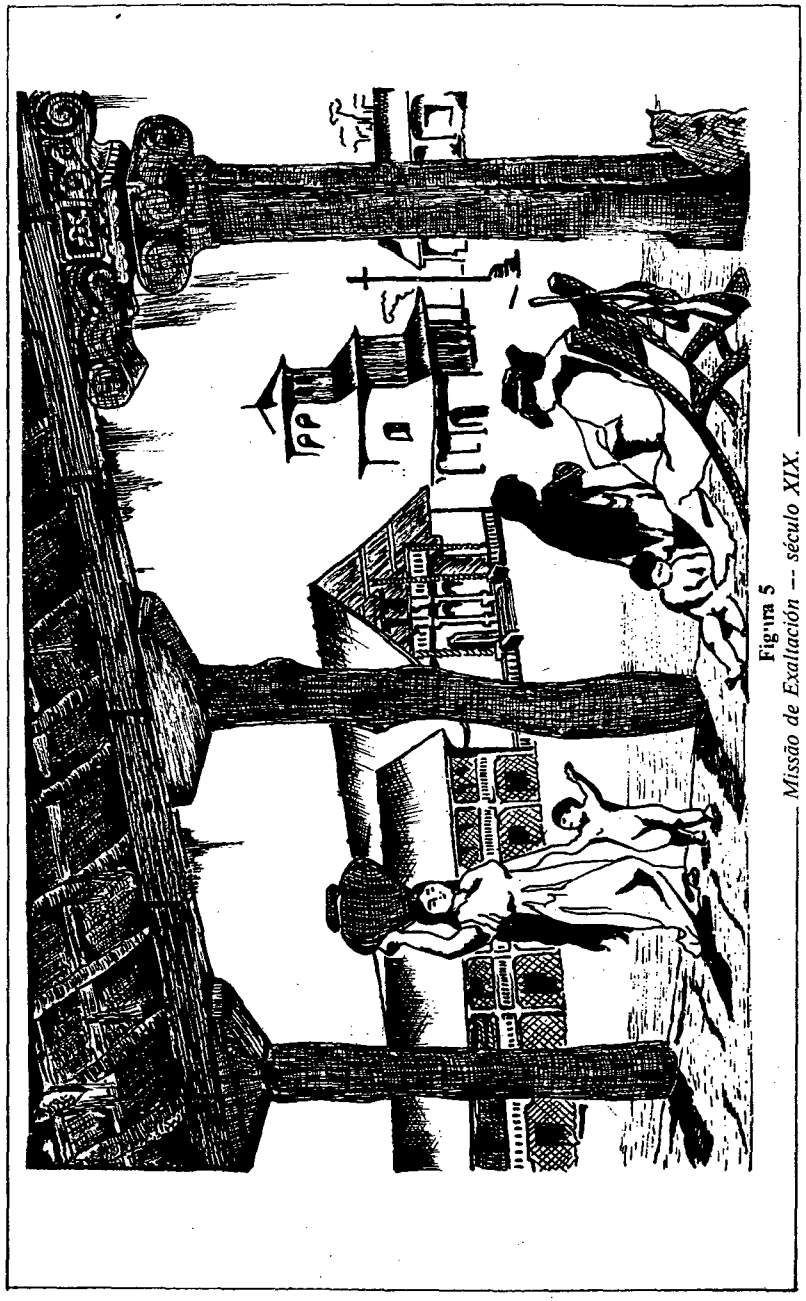


Figura 5
Missão de Exaltación — século XIX.

Os *Baure* pagariam caro pelo assassinato de Barrace. Os jesuítas quiseram uma retaliação e pediram uma campanha armada a Santa Cruz. O governador atendeu e foi enviada uma força de mil índios cristãos e um grande número de espanhóis ao seu território. Muitos *Baure* foram aprisionados.

Novos contatos foram difíceis. O superior das missões, Antônio de Orellana, organizou pessoalmente uma entrada, consistindo de dois padres, vinte neófitos e um intérprete *baure*. Levavam consigo grande número de bens e 45 cabeças de gado para distribuir. Em 1708 fundaram, no alto rio Blanco ou Baures, a missão de Purissima Concepción de Baures e, em 1709, San Joaquin, no mesmo rio. Concepción de Baures agregava grupos *txapakura*. Segundo o testemunho de D'Orbigny, tinha um "ar de esplendor" que não havia visto em nenhuma outra missão. Estava cercada por imensas plantações de cacau, algodão, arroz, milho e mandioca.

No mesmo ano de 1709, mais um jesuíta foi morto: Pe. Baltazar de Espinosa, que tentava a catequese de um grupo *movima*. Este fato não impediu que uma missão fosse fundada para aldear índios *movima*: a de Santa Ana, perto da confluência dos afluentes do Mamoré, o Yacuna e o Rapulo.

Em 1719, no coração do território *itonama*, nas margens do rio Machupo, foi fundada Santa Magdalena. Tinha — de acordo com D'Orbigny — uma igreja muito ampla, construída ao gosto gótico, notável pelas esculturas de madeira ao estilo medieval. O colégio, quadrado, com um piso superior, era dividido em três grandes salas.

Finalmente, foram fundadas as missões de San Simón, nas cabeceiras do rio San Martin, afluente da margem esquerda do rio San Simón, por sua vez, afluente do Baures. Aldeava povos *txapakura*. E ainda as missões de San Nicolás, também no rio Baures e San Martin, abaixo da confluência dos rios San Martin e San Simón. Aldeavam índios *Baure*.

Em data não precisa, foi fundada a missão de San Miguel, no rio Baures, que passou assim a ser um eixo aglutinador de um considerável complexo missionário. Como esta missão foi completamente destruída pelos portugueses, os viajantes do século XIX não puderam vê-la. Por outro lado, conforme se verá depois, foi detalhadamente descrita por viajantes lusitanos.

Foi somente a partir de 1743 que os jesuítas de Mojos fundaram missões no Guaporé, dentro de um contexto histórico e político bem definido: a partir do acirramento da tensão entre lusitanos e espanhóis pela posse do leste guaporeano, conforme também se verá am-

plamente na parte seguinte. Os autores que escreveram sobre Mojos não fazem referências às missões fundadas na margem direita do Guaporé, com exceção de algumas ligeiras menções à missão de Santa Rosa, que foi, de fato, a primeira a ser estabelecida na margem oriental, em 1743. Em 1746 foi fundada San Simón (uma missão homônima), acima da foz do Corumbiara e, ainda no mesmo ano, San Miguel (idem), acima da foz do Mequens. A população predominante era de índios *Moré*, mas havia também índios *Aricoroni*, ambos *txapakura*. Pelo fato de serem homonímias, existe alguma confusão em torno dessas missões. É preciso esclarecer que existiram duas missões com o nome de San Miguel: a do Baures e a do rio Mequens, ainda que ambas tenham tido efêmera duração. Igualmente, havia duas missões San Simón: a do rio San Martin e a do rio Corumbiara, a última também de efêmera duração.

Podemos acompanhar a data da fundação, a localização e os grupos aldeados através do quadro abaixo, que reúne dados de diversas fontes:

MISSÕES DE MOJOS

Nome da missão	*Data da fundação*	*Localização*	*Grupo*
Loreto	1682	marg. esq. do rio Ivari	Mojo
Trinidad	1687	marg. dir. do alto Mamoré	Mojo
San Ignacio	1689	marg. dir. do rio Tijamuchi	Mojo, Rokorono
San Javier	1691	rio Mamoré	Mojo
San Fco. de Borja	1693	cab. do rio Rapulo	Rokorono, Mojo, Movima
San Pedro	1697	cab. do rio Machupo	Canichana
San Luis de Gonzaga	1700	rio Rapulo	Rokorono, Mojo, Movima
Santos Reyes	1702	alto rio Beni	Movima, Maropa
Exaltación	1704	baixo Mamoré	Cajubaba
Concepción de Baures	1708	alto rio Baures	Baure, Tapacura, Kitemoka, Napeka, Baure
San Joaquim	1709	rio Baures	Baure
Santa Ana	1709	rio Yacuna	Movima
San Pablo	?	alto rio Yacuna	Movima
San Simón	?	cab. do San Martin	Txapakura, Baure
San Nicolás	?	rio San Martin	Baure
Desponsorios de Mojos	?	próxima da marg. dir. do rio Yapacani, af. do rio Grande	?
Carmen de Mojos	?	marg. esq. do médio rio Blanco	Txapakura, Baure
San José	?	marg. esq. do Aperé	?
San Martin	?	conf. dos rios San Simon/San Martin	Baure
Santa Magdalena	1717	rio Machupo	Itonamas
San Miguel	?	rio Baures	Moré, Baure
Santa Rosa	1743	rio Guaporé	Moré
San Simón	1746	rio Guaporé	Moré, Aricoroni
San Miguel	1746	rio Guaporé	Moré, Aricoroni

Todas as missões foram originalmente construídas próximas de rios navegáveis, e, através da navegação, mantiveram, durante o século XVIII, um comércio regular com Santa Cruz. Os missionários de Mojos foram sensíveis o suficiente para evitar grandes deslocamentos das aldeias originais, evitando traslados traumáticos.

Aparentemente, do ponto de vista da organização do espaço físico, as missões de Mojos eram semelhantes às missões guaranis. A organização espacial refletia um profundo antagonismo entre a concepção jesuíta e a espacialidade tradicional indígena. Bartolomeu Meliá (1977: p. 188), analisando a "redução" guarani enquanto uma categoria de espaço na mentalidade do jesuíta colonial, concluiu que a espacialidade tradicional era julgada negativamente como dispersão. Apesar disso, houve "aproveitamento da realidade antropológica guarani", ou seja: algumas realidades culturais foram assumidas; outras, rechaçadas, e ainda, outras, substituídas por estruturas análogas. De uma forma geral, este procedimento foi o mesmo em Mojos e Chiquitos. Por outro lado, havia diferenças profundas entre os dois complexos missionários: os *Guarani* conformavam uma mesma etnia, lingüística e culturalmente homogênea. Do ponto de vista do europeu, foram considerados "atrasados" com relação às sociedades *aruak* da província; andavam nus e eram exocanibais. Mojos abrigava uma notável pluralidade étnica e os primeiros índios encontrados foram descritos com imagens que estão longe de sugerir "selvageria". O que os jesuítas promoveram na planície, na verdade, foi uma imposição da língua e da cultura *mojo* aos demais povos, talvez, precisamente, porque os considerassem mais civilizados.

Em Mojos, os jesuítas procuraram também respeitar as divisões internas das sociedades fazendo com que correspondessem a divisões internas das missões. Isto é, procuraram criar uma estrutura administrativa de certo modo em conformidade com a estrutura social das sociedades indígenas.

No que se refere à estrutura das missões, sem dúvida é D'Orbigny o cronista que fornece os dados mais completos.

A unidade administrativa mais importante era a *parcialidad*. Podia corresponder a um grupo étnico inteiro, no caso de haver mais de um numa missão, como em Chiquitos, ou, no caso de Mojos, correspondia à maior divisão interna de uma mesma sociedade: poderia ser hipoteticamente um clã, ou uma linhagem ou mesmo um grupo local.

Havia em cada missão oito cargos administrativos que eram exercidos por índios, todos subordinados à autoridade máxima, que era o cura missionário:

1. o corregedor — chefe da missão;
2. o "teniente";
3. o alferes;
4. o alcaide primeiro;
5. o alcaide segundo;
6. o comandante;
7. o chefe de justiça;
8. o sargento maior.

Esses "chefes" tinham o título de juízes e usavam um bastão como símbolo de autoridade. Cada um tinha atribuições específicas e juntos formavam o cabildo.

O cabildo era, evidentemente, uma instituição característica do mundo ibérico. Nesse sentido, Block chamou a atenção para o fato de que, embora o modelo das missões de Mojos fosse europeizado, era uma "Europa proscrita": uma língua *aruak*, e não o espanhol, era o idioma comum; as missões estavam sob restrita autoridade religiosa e não secular. A língua comum era *mojo*, logo no início escolhida como oficial para facilitar a comunicação. Foram preparadas gramáticas, vocabulários e catecismos para a difusão entre os demais grupos.

Cada chefe de *parcialidad* reunia os detentores dos outros cargos sob a sua autoridade (por sua vez sujeita à do missionário). As atribuições eram muito bem definidas: o tenente, o alferes e o sargento tinham funções "militares". Ao que tudo indica, tratavam-se de autoridades preparadas para eventuais defesas, já que "no tempo da paz" mantinham a "ordem".

Havia fiscais, três por *parcialidad*, encarregados de conduzir os índios ao trabalho. Havia também dois *cruceros*, que dependiam diretamente dos padres. Portavam uma pequena cruz de madeira negra

e sua função era de confortar os doentes, administrar remédios e zelar pelas viúvas.[5]

A estrutura das missões comportava ainda:

— o *maestro de capilla* — mestre de canto;
— o sacristão maior;
— o capitão de estância — encarregado dos animais;
— o mordomo do colégio — dirigia os despenseiros, cozinheiros etc.;
— o capitão dos rosários — responsável pela carpintaria;
— o capitão dos ferreiros;
— o capitão dos *plaqueros* — responsável por coisas da igreja;
— o capitão dos tecelães;
— o capitão de *cereria* — encarregado dos tanques de cera e sebo;[6]
— o capitão dos *arrieros* — responsável pelos transportes e
— o capitão dos sapateiros.

Do ponto de vista arquitetônico e administrativo, as missões eram semelhantes. A igreja era o foco central da vida religiosa e, literalmente, o ponto central de todos os povoados. O complexo administrativo e religioso reunia edifícios espaçosos, não raro de dois andares. A igreja era sempre uma construção aprimorada e imponente e, segundo as descrições, quase sempre de estilo gótico. O gosto medieval prevalecia também nas pinturas: afrescos sobre passagens da vida de santos nos muros. Os ornamentos dos altares eram de confecção indígena, a maior parte de prata. Também eram confeccionados pelos índios os instrumentos musicais.

As casas dos índios dispunham-se em ruas paralelas e perpendiculares. Na figura 6, cópia do plano da missão de Concepción de Mojos, segundo D'Orbigny, o leitor pode ver o modelo que deveria corresponder ao padrão das missões. Pela legenda, pode-se observar a posição da igreja, do edifício, dos ateliês e da capela, formando um conjunto central totalmente circundado pelas casas dos índios.

Block (Op. cit.: p. 301-02) encontrou em fontes primárias a descrição da organização de uma missão, Santos Reyes. Em primeiro lugar, enfatizou que as divisões internas demonstram que as relações

5. Keller-Leuzinger os chama de "polícia sanitária", porque registravam os nascimentos e mortes.

6. Tratava-se de um importante subproduto do abate do gado, usado na fabricação de velas e sabão, que eram exportados. A demanda de velas era considerável.

nas missões eram profundamente hierarquizadas. Os 648 indivíduos estavam divididos em duas categorias funcionais:

— as *famílias* — incluía os índios treinados nas artes européias, ajudantes nos serviços religiosos, cantores, carpinteiros, ferreiros, tecelães e responsáveis pela fabricação do sebo. Partilhavam o excedente de comida produzido pelos membros da missão em troca dos seus "ofícios" e tinham status de "elite".

— O *pueblo* — o povo "comum". No caso de Santos Reyes, divididos em *parcialidades: Marcani, Majiero* e *Romano* — correspondentes aos grupos sociais majoritários. Cada uma tinha um "capitão" auxiliado por um ou dois "lieutenant".

Era evidente a presença de redes de laços de parentesco nas unidades *famílias.* De cada 270 sobrenomes, 114 (24%) apareceram ao lado do nome de mais de um adulto, enquanto que entre o *pueblo* a repetição foi ainda mais freqüente: 78% numa mesma *parcialidad.* Para Block este fato evidencia que os padrões de parentesco tradicionais continuavam a regulamentar o casamento.

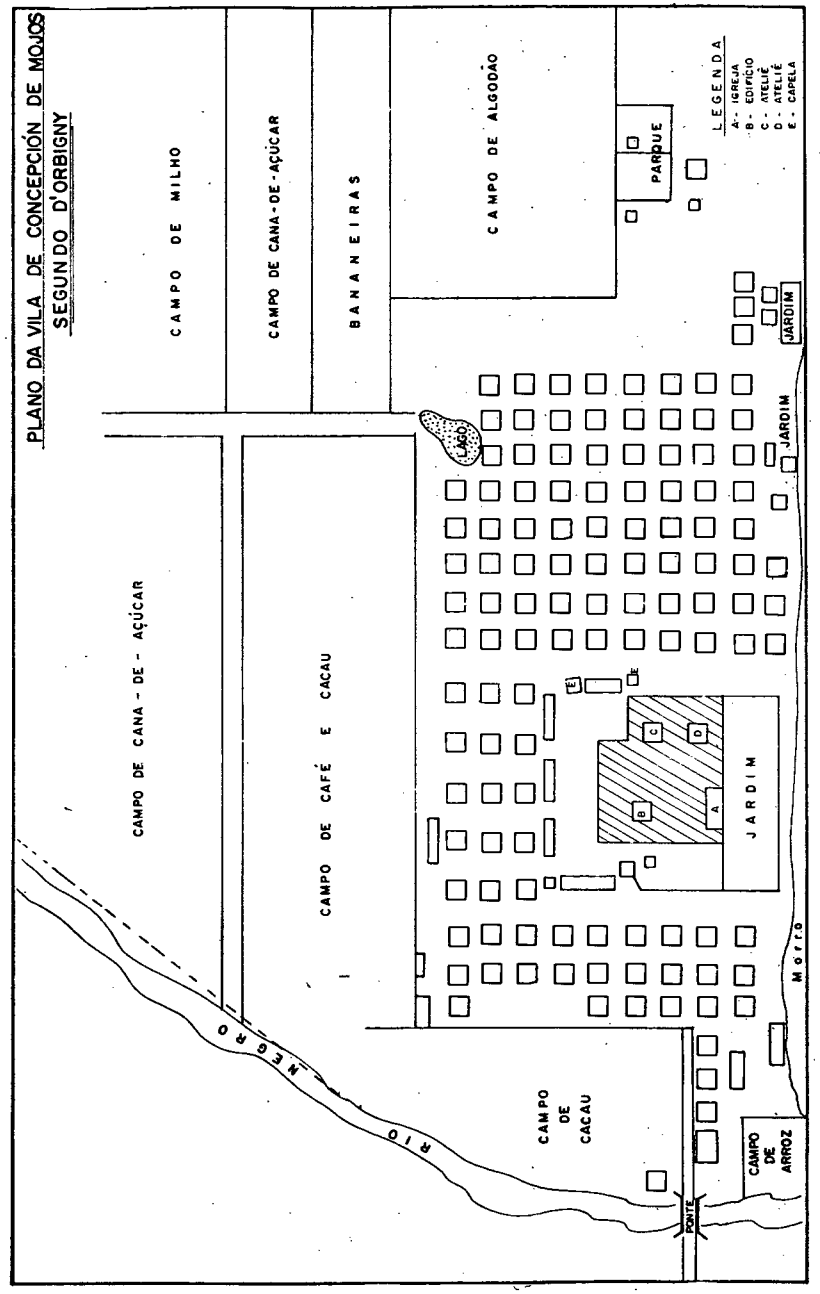
Por outro lado, a introdução de uma nova divisão do trabalho com o surgimento de especialistas e, conseqüentemente, do acúmulo de poder e privilégios redundou em profundas modificações sociais. É verdade, contudo, que determinadas formas de trabalho tradicionais foram mantidas enquanto regime de atividades comunais. Os jesuítas foram sensíveis a esse fato, de tal modo que os índios trabalhavam tanto para si quanto para as missões

Logo após a fundação das primeiras unidades, os jesuítas decidiram que cada missão deveria ter gado e galinhas para suprir as necessidades de carne e ovos; arroz, legumes europeus; cacau e cana-de-açúcar; os índios deveriam receber treinamento em carpintaria, marcenaria e outras habilidades e, finalmente, cada uma deveria ter uma área de cultivo de exportação para o Peru.

Pe. Cipriano Barrace foi quem primeiro levou cabeças de gado, via Santa Cruz, para a missão de Trinidad, que ele mesmo fundara: introduzia assim a pecuária na savana, que teria um excelente desenvolvimento.

Aproveitando o ecossistema, o arroz era plantado nas savanas inundadas e o gado passou a ser criado nas savanas abertas.

Para o trabalho de catequese, logo no início os padres procuraram preservar, cooptando-as, as lideranças naturais que, cooperando diretamente com eles, recebiam os títulos administrativos. Cedo os je-



suítas aprenderam que a indisposição com os xamãs poderia levá-los à morte.

As estratégias para a catequese consistiam basicamente na elaboração de versões do catecismo, com muitas ilustrações. Os padres introduziram o conceito da Santíssima Trindade e utilizaram, amplamente, a natural aptidão dos índios para a música. Foram perspicazes bastante para perceber que os ritos indígenas agiam como mecanismo de coesão e de estabilidade social. Os ritos católicos, sobretudo os sacramentos, passaram a ter a mesma função. A presença majestosa das igrejas servia como aglutinador do elemento mágico-religioso das culturas indígenas.

Não é impossível que os índios não vissem diferenças fundamentais — pelo menos quanto à natureza — entre o que faziam secularmente e o que os cristãos estavam lhes ensinando a fazer. Na sua interessante análise sobre a catequese dos jesuítas, Georg Friederici (1967: p. 213) chama a atenção para o fato de que os índios batizados, por longo tempo, "nada mais tinham feito, senão trocar um ídolo por outro".

Havia prevalecido, sem dúvida, o culto a coisas externas e uma verdadeira iconolatria. Levada ao extremo, atingia a questão do corpo: a iconografia das missões exibe índios com tipóias e cruzes ao pescoço — é bem verdade que com cabelos longos e até mesmo com cocar. Mas é preciso observar que a imagem do índio com cocar é do século XVIII; a segunda imagem, do século XIX, apresenta os índios sem ornamentos: o homem e a mulher que figuram na missão de Exaltación estão definitivamente "europeizados".

Os cargos administrativos criados pelos jesuítas eram evidentemente alienígenas, e fizeram surgir as "elites" formadas pelos que colaboravam com os padres.

Os missionários de Mojos — como de resto de qualquer outro local — tiveram nas relações com os xamãs seus maiores focos de antagonismo. Mas, além de procurarem a sua cooptação, os jesuítas utilizaram a conquista dos xamãs como estratégia: entre os *Baure*, escolhiam para alcaides os poderosos xamãs que, como vimos, eram chamados *arama*.

Não há dúvida de que os jesuítas procuram abolir as estruturas simbólicas e religiosas das sociedades da província. Conforme salientou o historiador português Silva Dias (1892: p. 257), a visão que os inaciamos tinham das sociedades ameríndias se opunha à legenda da bondade paradisíaca do índio, do mito do bom selvagem na forma analisada por Rousseau, Montaigne e Diderot. Não visavam, como os

franceses, nenhuma crítica da civilização cristã a partir da cultura do índio. Faltaram aos jesuítas a perspicácia e a sensibilidade para verem nas culturas indígenas elementos de uma perspectiva filosófica, teológica ou política, contraditórias com a estrutura da civilização cristã. Não pressentiram tensões dialéticas por detrás da nudez, da liberdade, da inexistência do Estado e da religião organizada. Suas reflexões realçaram a "miséria religiosa" dos índios em contraposição à "felicidade" dos cristãos.

O principal propósito das missões jesuítas era o de transformar comunidades "sem lei nem governo" em comunidades que refletissem as concepções de uma sociedade ordenada no século XVIII. A pintura "oficial" dessas missões que, no caso de Mojos e Chiquitos, não dispõe de uma única versão indígena, era a de um sistema baseado na religião e no trabalho comunitário.

Até o início do século XVIII, ou seja, até o ano de 1700, a expansão jesuítica em Mojos concentrou-se ao longo do rio Mamoré e seus afluentes; a partir de 1709 começou a expansão pelo rio Baures e, a partir de 1719, pelo rio Itonamas. Em 1743 teve início a ocupação do rio Guaporé. A essas diferentes localizações correspondem políticas distintas. A princípio, os jesuítas efetivamente estavam realizando um trabalho de conquista. Foi o seu sucesso que motivou a ajuda da Coroa espanhola, através de subvenções em dinheiro, incluindo salários para os padres. Apesar dessa ajuda, as missões mantiveram-se relativamente independentes e à entrada dos missionários, até cerca de 1760, não se seguiu nenhum tipo de entrada por parte da população civil, o que confere ao sistema missional de Charcas uma configuração especial. A autonomia das missões, entretanto, era relativa: conforme a análise do historiador boliviano Jorge Alejandre Ovando-Sanz (1981), estava restrita fundamentalmente ao regime de produção, mas não ao regime fiscal, já que o "tributo indígena" era pago em espécie à Casa Real de Potosi. Na venda dos produtos das missões para o exterior se deduzia uma parte como tributo dos índios em favor da Coroa. Do resto eram deduzidos ainda os gastos públicos: socorro às demais missões, às viúvas, aos órfãos, enfermos, construção de igrejas, de caminhos, aquisição de ferramentas, tarefas comuns etc.

Dentro desse sistema, a economia das missões tinha três características básicas:

1. a direção era mesclada com elementos de economia livre;

2. a economia nacional se coordenava e se harmonizava com a vida nos povoados;

3. os missionários evitavam sobrecarregar os índios no trabalho e em alguns casos procuravam torná-lo agradável (com música, por exemplo).

Entre as missões o comércio fluía através de três correntes principais:

1. corrente comercial de cada povoado — limitada pelas proibições de ordem tutelar; poucos artigos;

2. corrente entre os povoados e as diferentes missões — foi mais ativa. Intercambiavam-se produtos entre povoados agrícolas e de pecuária. Cada povoado era fundamentalmente auto-suficiente e o comércio entre eles muitas vezes se regulava pela necessidade;

3. comércio exterior — muito mais amplo. O traslado de mercadorias espanholas às missões e das missões aos centros espanhóis era intenso. Com o dinheiro, os padres adquiriam mercadorias para as missões e uma parte era destinada ao pagamento do tributo dos índios à Coroa.

No que se refere à sistemática de trocas, entre as missões, as mercadorias eram permutadas por mercadorias. O sistema monetário das missões estava regido pelas "leis das Índias", segundo as quais, os preços estavam determinados sempre em dinheiro, de maneira que a vinculação entre a unidade de conta (dinheiro) e os meios de troca (espécie) se lograva por intermédio da lista de preços fixada para cada artigo. Por exemplo, uma vaca custava seis pesos, e uma arroba de algodão, dois pesos, o que significava que uma vaca custava três arrobas de algodão. As espécies cumpriam a função de dinheiro-mercadoria entre as missões, mas para o comércio exterior era utilizado o dinheiro-metal (POPESCU, Oreste. 1967: p. 138-148).

Dotadas de um sistema econômico e jurídico peculiar, as missões de Mojos e Chiquitos constituíram um organismo próprio que, embora estivesse inserido na ordem colonial, através do regime fiscal, e, portanto, prestando-se aos objetivos da metrópole espanhola, manve-se soberano por quase um século.

Dentro da Audiencia de Charcas havia cinco grandes regiões missionais: Apolobamba, Mojos, Guarayos, Chiquitos e Chiriguanos. O regime missional abarcava mais de três quartas partes da Audiencia de Charcas, precisamente as mais ricas regiões do oriente. Contrastando profundamente com a área do altiplano, existindo como um universo à parte, em larga medida fechado sobre si mesmo, estendendo-se por um vastíssimo território, Mojos seria encarada pelos portugueses como o mais sério obstáculo à sua febre expansionista, uma região suspeita e uma ameaça à sua soberania na região do Guaporé.

Durante um longo período, os lusitanos praticamente desconheceram a existência de Mojos e Chiquitos. Quando, finalmente, as "descobrem", a sua vulnerabilidade levou a uma mudança radical na sua política, e as missões passaram a assumir o papel incontestável de defesa da Espanha.

Tal atitude não era de modo algum incoerente com a visão jesuítica do papel do Estado e da Igreja, que Richard Morse (1988) e Julius Evola (1989) atribuem à visão tomista, que procurava conceber uma certa continuidade entre o Estado e a Igreja, atribuindo ao Estado a função de reprimir a heresia e defender a Igreja.

Mas a defesa da fronteira se processaria já dentro de espírito antijesuítico que passou a dominar a Europa e nem mesmo a atitude de profunda lealdade dos padres para com a Coroa teria qualquer influência na decisão de Carlos III, que os expulsou por decreto em fevereiro de 1767.

A mudança de orientação política, por outro lado, selou o destino das missões. Encerrado o período de "isolamento", com a entrada das tropas espanholas e os índios assumindo, efetivamente, o papel de guardiães da fronteira, conforme se verá na parte seguinte, todo o sistema jesuítico ruiu, com espantosa rapidez.

A impressionante decadência da província após a expulsão dos inacianos evidencia que a organização estava assentada sob uma sólida ordem disciplinar. O centralismo que predominou nas missões estigmatizou o índio, fato que os jesuítas procuraram justificar em nome da "minoridade". A visão do índio como "débil" e "incapaz" justificava também o isolamento das missões, fenômeno que o anticlericalismo oitocentista interpretou como segregação capciosa. Esta interpretação, contudo, é extremamente simplista no caso de Mojos: enquanto um imenso contingente populacional pereceu sob a *encomienda* e a *mita*, os contingentes da província — a despeito das epidemias — puderam ser preservados.

O período total da presença jesuíta no oriente boliviano cobre um século, desde a entrada do Pe. Juan de Soto em 1688, até a retirada dos inacianos, em 1768. Muitas missões tiveram duração efêmera, abandonadas por causa de epidemias ou pela má localização. As que sobreviveram à saída dos jesuítas são hoje a maioria das cidades da planície boliviana, muitas localizadas próximas de afluentes e tributários do Guaporé: Trinidad, Loreto, San Javier, San Pedro, Baures, Magdalena, San Joaquim, Santa Ana, Reyes, San Borja e San Ignacio.

Pouco antes da sua expulsão, os jesuítas deixavam as populações nativas batizadas, praticamente na sua totalidade, conforme se pode ver no quadro seguinte, com dados fornecidos por Block (Op. cit.: p. 296):

POPULAÇÃO BATIZADA EM TODAS AS MISSÕES
1691-1764

Ano	Pop. batizada	%	Pop. não batizada	%	Total
1691	8.197	64	4.955	32	13.052
1692	12.000	60	8.000	40	20.000
1720	28.814	81	6.555	19	35.369
1736	31.500	89	3.771	11	35.217
1749	31.448	96	1.213	04	32.661
1752	30.569	98	757	02	31.326
1764	21.793	99	15	01	21.808

Observa-se uma nítida evolução da população batizada entre 1691 a 1736. A partir de 1749 começa um declínio nos números absolutos, correspondentes, provavelmente, ao declínio da própria população. Mas em números relativos, na última data, quase a totalidade da população estava batizada.

A impressionante desagregação pós-jesuíta e a decadência das missões podem refletir uma notável perda de identidade cultural no decorrer de um século, que teria deixado os índios incapazes de se reorganizarem fora da profunda ingerência disciplinar imposta pelos inacianos. A imagem do período imediatamente após a expulsão é a de caos absoluto. Não da fuga em massa para o mato, como parece ter ocorrido em algumas missões guaranis, mas a de perplexidade e revolta contra o párocos, seus novos curas e, posteriormente, deserções em massa cujo destino raramente era a floresta, mas quase sempre a travessia da fronteira e o domínio português.

Na segunda década do século XIX as missões seriam palco das guerras de independência. As tropas espanholas, alegando necessidades, dilapidaram o que restava das igrejas. Tantos anos de sucessivas dilapidações, espantosamente, não conseguiram destruir o seu encanto aos olhos dos cronistas que se tornaram os seus únicos testemunhos.

4.2. A Província de Chiquitos

Em 1690, vários grupos, dentre eles os *Piñoco*, arrasados por uma expedição punitiva, renderam-se e consentiram em receber missionários. Na realidade, a escravização de índios atingira tamanhas proporções que o governador de Santa Cruz solicitou jesuítas para Chiquitos em 1691. Em dezembro daquele ano, o Pe. José Arce partiu para o planalto. Foi acolhido pelos *Piñoco* e entre eles fundou a missão de San Javier, perto do rio San Pedro. O jesuíta encontrou-os em estado lastimável:

"A miséria e o vizinho espectre da morte os tornavam discípulos dóceis: suplicaram ao jesuíta que não os abandonasse, e ele, tanto por movê-lo a compaixão, quanto por estar iminente a estação das chuvas, durante a qual lhe seria impossível alcançar o lugar onde deveria encontrar-se com seus irmãos no Paraguai, resolveu ficar e lançar os fundamentos da primeira missão de Chiquitos" (SOUTHEY, R. Op. cit.: p. 157).

Pouco tempo depois, Pe. Arce foi chamado a Tarija, onde estava o seu provincial. Recebeu ordens de partir para a catequese dos *Chiriguano* e, para seu lugar, foram enviados os padres Francisco Hervás e Diego Centeno. Enquanto se dava a mudança, os portugueses avançaram numa bandeira, atingindo o rio Taquari, afluente do Paraguai, e alcançando a "lagoa dos Xarayés", ou seja, o pantanal mato-grossense. Encontraram a ocidente um grupo de *chiquitanos:* os *Taos.* Prenderam muitos para vender como escravos e, avançando mais, encontraram os primeiros grupos de *Peñoquis,* chegando até um aldeamento. Novamente prenderam tantos quanto foi possível e se prepararam para atacar a missão de San Javier. Os jesuítas foram avisados a tempo e pediram reforço a Santa Cruz. Conseguiram reunir uma força de 130 homens e cerca de 300 índios *chiquitos.* Detiveram os portugueses e, segundo a crônica, apenas seis sobreviveram (Idem, ib.: p. 155-59).

Por outro lado, a catequese dos *Chiriguanos* fracassava sistematicamente. Os jesuítas resolveram se concentrar em Chiquitos e, em 1696, fundaram a missão de San Rafael, nas margens de um rio que se supunha comunicar com o Paraguai, de onde os padres partiram para encontrar a presumida junção.

A tentativa do Pe. Arce de encontrar um meio de ligação, através do rio Paraguai, entre as missões de Chiquitos e as missões guaranis revelava uma notável compreensão da importância estratégica de Chiquitos. A região seria o ponto-chave para o domínio da bacia do Paraguai e a comunicação de Mato Grosso com o alto Peru e o Amazonas. E, com efeito, ele acaba descobrindo o caminho, quando viera de Assunção a Chiquitos pelo rio, e por uma trilha terrestre, das margens do rio até a missão de San Rafael. Contudo, o caminho foi fechado em 1717, por determinação régia, atendendo a Audiência Real de la Plata. Pela análise da historiadora Eulália M. L. Lobo, várias razões levaram a isso, dentre elas, o fato de que Chiquitos se convertera num centro consumidor de produtos de Santa Cruz e produtor de artigos exportáveis. A população de Chiquitos em 1785 chegou a quase vinte mil habitantes. Santa Cruz receava que, uma vez aberto o caminho do rio Paraguai, Chiquitos passasse a se abastecer em Assunção, ou nas próprias missões guaranis. Para impedir a possibilidade desse comér-

cio, as autoridades de Santa Cruz pressionaram para o fechamento do caminho.

A maior preocupação dos estadistas espanhóis era impedir o contrabando para o lado português. Paradoxalmente, optando por bloquear o comércio entre o oriente boliviano e o Paraguai, acabaram por favorecer o contrabando que tanto combatiam: os portugueses foram se aproximando de Chiquitos e intensificando o comércio clandestino.

No século XVIII, se as reduções guaranis, as missões de Chiquitos e de Mojos tivessem estabelecido uma comunicação regular e se tivesse havido tempo de ser feita uma interligação entre seus territórios, a extensão teria sido considerável. Entretanto, as províncias conservaram-se separadas, e, na opinião de Lugon, estranhas uma à outra.

San Javier e San Rafael eram missões imponentes. Pela descrição de D'Orbigny, a igreja de San Javier era bastante espaçosa para conter de quatro a cinco mil pessoas. Apresentava um pórtico sustentado por grandes colunas de madeira e, por dentro, fileiras das mesmas colunas cobertas de esculturas ornamentais de estilo medieval. Seus muros resplandeciam por estarem revestidos de lâminas de mica.

Havia instalações para refinação de cera de abelha e elaboração de açúcar.

As casas dos índios eram largas, dispostas em ruas longitudinais e transversais ao redor de uma grande praça que possuía capelas em cada um dos seus ângulos.

Pe. Arce, logo após a fundação dessas missões, acabou morto pelos índios *Paiaguás*. Algum tempo depois, outro jesuíta seria morto: Frei Lucas Caballero, depois de empreender a catequese dos *Manasi*. Estava então evangelizando os *Puizocos*, com a ajuda de 36 "neófitos" *manasi*. Foram recebidos com cordialidade mas, sem que se saiba por que, foram inesperadamente atacados. O padre morreu transpassado de flechas e este fato contribuiu para que seu nome ficasse envolto em lendas.

Em 1706 os jesuítas fundaram San José, que viria a ser a capital da província. No portal da entrada do colégio, um edifício grandioso, D'Orbigny viu esculturas de pedra ao estilo mourisco. O corpo das construções tinha estruturas abobadadas, que garantiam uma temperatura agradável no interior. A praça central era enorme, decorada ao centro com uma cruz de pedra rodeada de palmeiras.

Na figura 7, o leitor pode ver a cópia do plano da missão de San José: não difere muito da missão de Concepción de Mojos. Na figura 8, uma cópia em bico de pena por João Batalha Reis da vista

central da praça da mesma missão, segundo D'Orbigny. Esta é, talvez, a única ilustração que restou da missão.

Em 1707 foram fundadas mais duas missões: Concepción de Chiquitos e San Ignacio. A última estava situada numa colina que tinha a nordeste três lagos artificiais construídos pelos jesuítas por meio de diques. Estava dividida em sete *parcialidades*.

Perto das montanhas denominadas Santiago, um grande conjunto situado a 18° de latitude sul na Bolívia, cujos contrafortes se limitam, ao sul, com o rio San Rafael, foi fundada a missão de Santiago. Ali os índios se ocupavam na extração do sal cristalizado da evaporação natural de um lago, que era o principal produto de exportação. Esta missão foi inteiramente destruída por tropas espanholas durante as guerras de independência. Restou apenas a igreja, que D'Orbigny pôde ver e descrever.

Em 1716 foi fundada San Juan Baptista de Guarayos, mas a missão jesuíta, original, desapareceu. Foram fundadas ainda San Miguel, Santa Ana e San Juan. O testemunho de D'Orbigny sobre San Juan é o retrato de Chiquitos, tragada pelo abandono:

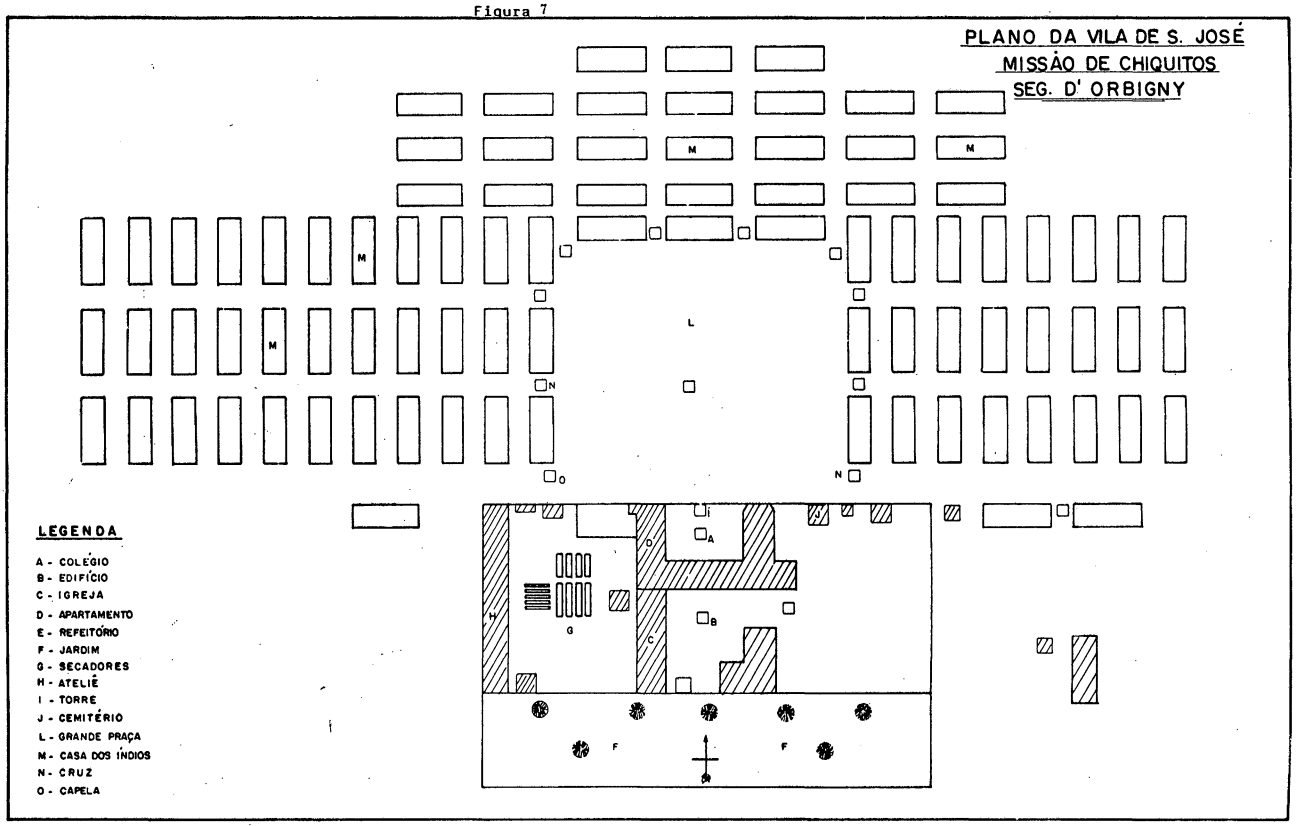
"Na igreja, muito ampla, se viam, os troncos de árvores crescidas ao lado de colunas da mesma espessura, ainda cobertas de pinturas. Este contraste entre despojos artísticos e vegetação invasora tinha algo que entristecia. Apenas havia transcorrido cinqüenta anos depois do abandono desses edifícios que evocavam um esplendor passado, e a natureza voltava com tanto vigor que, talvez, em poucos anos, não ficariam sequer rastros".

Finalmente, em 1751, foi fundada a missão de Santo Corazón de Jesus, perto da confluência dos rios Tacuvaca e San Rafael. As missões de Chiquitos totalizavam 10 unidades. A localização de algumas delas pode ser vista no mapa 8, onde se pode observar que, de forma diversa das missões de Mojos, não estavam situadas próximas de grandes rios.

A unidade que mais se aproxima da província de Mojos era a missão de Concepción, nas cabeceiras do rio Baures, exatamente na transição entre as duas províncias.

A predominância de grupos aldeados coube, sem dúvida, aos *chiquitanos*. Como esses grupos eram muito mais fracionados do que os de Mojos, os jesuítas impuseram algumas línguas dominantes, de tal modo que muitos deixaram de falar a língua original ainda no século XVIII. Duas línguas se converteram em "oficiais": o *tao* falado em San Rafael, San Miguel, San Ignacio e Santo Corazón, e o *piñoco*, falado em San Javier e San José.

Figura 7



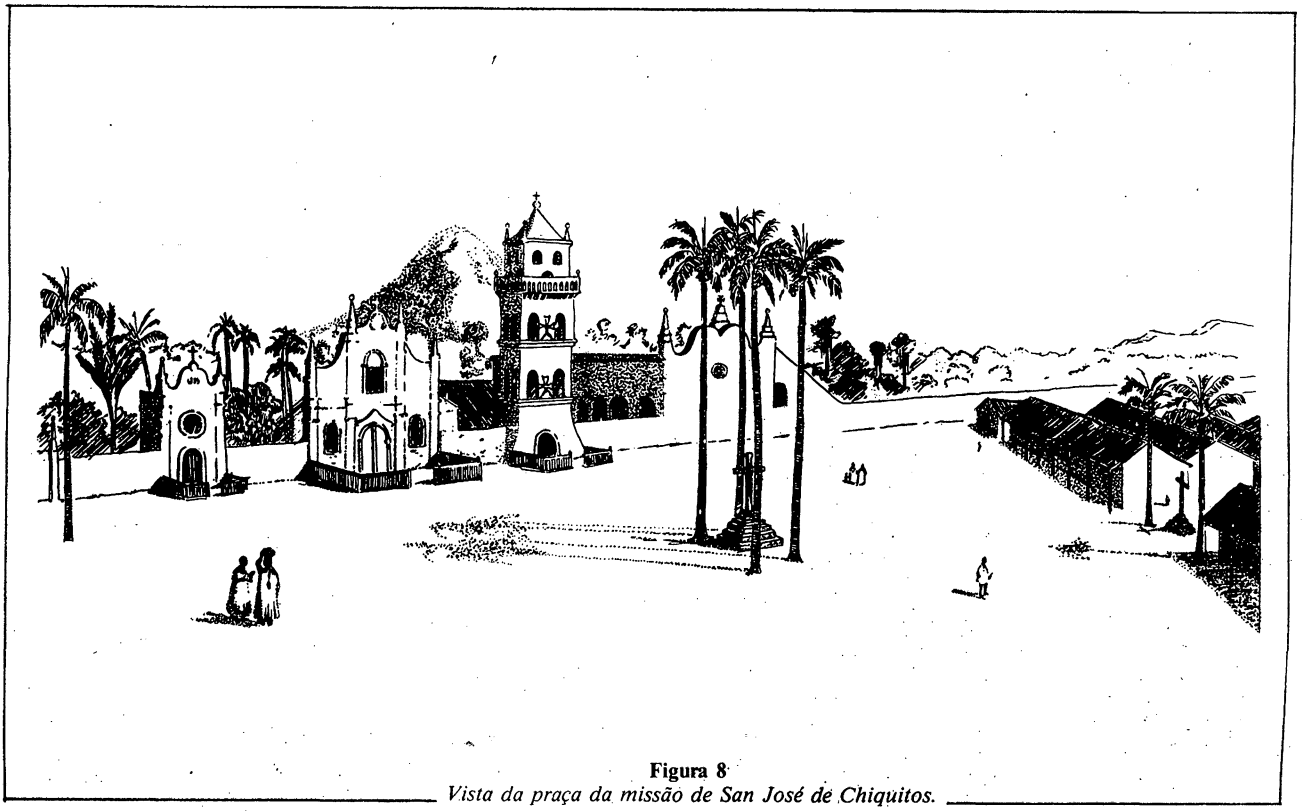


Figura 8
Vista da praça da missão de San José de Chiquitos.

O modelo das missões de Chiquitos era praticamente idêntico ao das missões de Mojos. Havia o sistema de *parcialidades* e as mesmas divisões administrativas já vistas.

Chiquitos foi mantida com muita dificuldade. Somente a partir de 1723 as missões começaram a prosperar. Foram abertas grandes plantações de milho e algodão, e os índios treinados em ofícios diversos. As festas religiosas foram multiplicadas e as cerimônias mobilizavam os índios. Em cada aldeia foram fundadas escolas onde o espanhol era ensinado (o que parece não ter ocorrido em Mojos) e havia escolas de música. Todos os instrumentos musicais conhecidos na Europa foram fabricados pelos índios que aprenderam música sacra dos grandes mestres italianos. A missa cantada em italiano seria mantida por muitos anos após a saída dos jesuítas, conforme testemunharam D'Orbigny e Keller-Leuzinger.

Da mesma forma que ocorria em Mojos, os produtos excedentes eram vendidos em Santa Cruz.

A localização das missões de Chiquitos foi mais difícil de ser obtida do que a das missões de Mojos, porque a dificuldade de obter informações seguras é ainda maior.

Ainda assim, construído a partir de diferentes fontes, o quadro abaixo fornece um panorama sobre as missões de Chiquitos:

CHIQUITOS

Nome da missão	*Data da fundação*	*Localização*	*Grupo aldeado*
San Javier	1691	Próxima do rio San Pedro, a 40 léguas de Santa Cruz	Piñoco
San Rafael	1696	43 léguas a sudoeste de Vila Bela	?
San José	1706	ao sul de San Rafael	Chiquitos
San Juan Baptista	1706	?	Chiquitos, Guarayos

Nome da missão	*Data da fundação*	*Localização*	*Grupo aldeado*
Concepción de Chiquitos	1707	cab. do Baures	Kitemoka, Napeka Paikoneka e Chiquitos.
San Ignacio	?	cab. do Paragaú	Chiquitos
Santo Corazón	1717	conf. dos rios Tacuvaca e San Rafael	Samucus, Otuke, Chiquitos.
San Miguel	?	rio San Miguel	Chiquitos
Santa Ana	?	36 léguas a sudoeste de Vila Bela	Chiquitos, Koraveka, Saraveka, Kuruminaka
Santiago	?	montanhas de Santiago	?

Durante aproximadamente 100 anos, as duas províncias foram universos voltados para si mesmos onde uma forma de cultura cristã — a jesuíta — predominou. As missões jesuítas foram objeto de análise de todos os tipos de variantes possível, com paixões e preconceitos. Mas o fato incontestável é que a expulsão dos jesuítas eliminou esses universos, dissolvendo-os definitivamente, com uma rapidez espantosa. O desencanto que se seguiu foi tão grande que os cronistas oitocentistas sucumbem pela nostalgia, e passam essa imagem nos seus relatos: o do destino de sociedades de certa forma à margem da história, como uma ficção que, entretanto, não puderam seguir o livre curso da sua evolução — e é exatamente essa ruptura que leva à perplexidade porque sugere tanto os ideais de um destino glorioso quanto o seu oposto: um jogo de submissão que diluiu identidades culturais, arrastando nessa perda a própria capacidade de superar o destino imposto.

O "fechamento" ou "isolamento" das missões não significava, como foi visto, que a província estivesse à margem da ordem colonial, na qual se inseria através do pagamento do tributo indígena e da produção de exportação para o Peru. O que tornava Mojos e Chiquitos sistemas únicos era o fato de que, inegavelmente, essas missões, do ponto de vista cultural, aliando elementos indígenas a uma profunda religiosidade com uma organização administrativa peculiar, tinham características próprias.

Para muitos cronistas, quando os missionários foram expulsos, Mojos estava no seu "esplendor". Os jesuítas haviam conseguido vencer as condições de saúde que eram profundamente adversas: no final do século XVIII enfrentaram epidemias de varíola que dizimaram aldeias inteiras; surtos de sarampo, tuberculose e desinteria. Deixavam edificadas as magníficas igrejas no centro de aldeias auto-suficientes. Apesar dos poucos dados que restaram sobre Mojos, a descrição de uma festa de Natal em San Ignacio (*Apud* BLOCK, D. Op. cit.: p. 290) fornece uma imagem exata da "cultura das missões": as canções eram todas entoadas numa língua *aruak*, e os índios executavam as flautas tradicionais ao lado dos organistas.

No paradoxo entre manter os índios isolados, num sistema fechado, e prestar-se aos objetivos da guarda da fronteira está uma das razões da desagregação de Mojos. Havia contradições profundas, nesse sentido: os jesuítas, pelo menos em Mojos — já que em Chiquitos a conduta parece ter sido diversa — excluíram a língua espanhola e exerceram controle total sobre os índios, impedindo-os de comerciar sem a sua interferência. Essa condição de tutela absoluta evidentemente criou uma situação de desfavorecimento que se refletiria nos primeiros momentos de "abertura", isto é, quando as missões passaram a receber populações de fora. Além disso, a disciplina das missões era extremamente severa. Este fato levou os índios a um estado de subserviência, amplamente verificado pelos cronistas pós-jesuítas, que notificaram a conduta irracional dos índios sob a tirania dos novos curas missionários.

Keller-Leuzinger enfatizou que as missões de Mojos jamais poderiam ser consideradas repúblicas ou socialistas: nenhuma teoria socialista admitiria uma instituição similar em seus princípios. O que essas missões haviam se tornado eram "as maiores e melhores instituições agriculturais do mundo". Com tal sofisticação que "as igrejas, ao tempo do seu esplendor, teriam superado qualquer coisa jamais imaginada na América do Sul". A insistência dos cronistas na estética das missões faz supor que Mojos, realmente, nesse aspecto, tenha sido uma província missionária extraordinária, infinitamente mais complexa do que as missões guaranis. David Block procurou exaustivamente — sem sucesso — documentos a respeito dos construtores das igrejas. Pelo menos dois padres — Augustin Zapata e Antônio de Orellana — aparecem na documentação como "artistas", e há menções e habilidades em arquitetura e escultura de dois irmãos leigos.

O vigor plástico das igrejas, a retórica visual, repetiam a tradição milenar da mensagem mais antiga da Igreja. "A arte monástica é uma oferenda, um dom de gratuidade feito ao Senhor, de quem se espera o contradom, a reciprocidade" — esta é a síntese de Georges Duby para explicar a busca de Deus na Europa medieval. Os monastérios eram,

antes de tudo, "ruptura", "separação". Ao redor do pátio central estavam dispostos os locais coletivos, dormitório, refeitório (cf. 1988: p. 24). Exatamente a impressão que Keller-Leuzinger sentiu em Exaltación: a de estar num monastério, porque, efetivamente, as missões repetiam essa concepção.

"A Igreja não domina pelas armas, mas pela palavra", "ensina dogmas" e, para melhor persuadir, recorre à imagem (cf. Op. cit.: p. 62). Ainda é Georges Duby que expõe com clareza a "iconografia pedagógica" da cristandade. Podemos considerar, por exemplo, a existência de afrescos nos muros das missões. Fica a indagação sobre a técnica utilizada num local de clima úmido e tropical. A pintura em afresco foi habitual na Itália antes do século XVI, mas foi evitada em Roma por causa da atmosfera úmida. Os jesuítas a utilizaram em Mojos, provavelmente pela sua inegável função pedagógica.

Na linguagem do espaço — sem dúvida, a mais eloqüente de Mojos — a estrutura das igrejas refletiu estilos diversos. D'Orbigny enfatiza o gosto gótico. Em outras descrições, e na ilustração de Keller-Leuzinger, é enfatizada a abóboda. A introdução da abóboda, na opinião de Duby, teve uma função: "falar de homogeneidade, de coerência indissociável, dar uma equivalência visível da unidade do gênero humano reunido pela mesma fé, da unidade das três pessoas divinas, da unidade consubstanciada do Criador e das criaturas" (cf. Op. cit.: p. 25).

Os jesuítas visariam essa transcendência? Não se sabe. Mas as suas técnicas de evangelização reiteravam essa tradição monástica. Um outro exemplo é o canto gregoriano que alguns cronistas tiveram ocasião de ouvir e apontaram como um forte elemento da herança inaciana. O mesmo Duby lembra que o canto gregoriano tinha algo de "másculo", de "violento", era um "canto de guerra" (Idem). Não houve dificuldade para que os índios o assimilassem e adaptassem seus cantos e danças ao sentido litúrgico.

Mas o fato incontestável é que esses elementos e formas estrangeiros, de tradição medieval, foram modificados pelos índios, para dar origem ao grande monumento colonial que foi Mojos.

O profundo sentido "comunitário" dessas sociedades, que refletia o seu cimento ideológico baseado no parentesco, nos laços simbólico-cerimoniais e nos complexos sistemas de reciprocidades — que a festa da chicha parecia atomizar — em larga medida foi mantido pelos jesuítas. Mas procuraram mantê-lo muito mais em consonância das comunidades cristãs medievais, do que a partir de qualquer modelo inovador, onde alguns viram "socialismo", "utopia", "comunismo". Pode-se considerar, nesse sentido, que o espaço edificado a partir de uma

ruptura com o mundo externo abrigava uma comunidade que deveria formar uma "fraternidade" ligada pelos laços de religiosidade, conduzida pela obediência e a humildade. Novamente, é a imagem de um monastério.

Por outro lado, não se pode esquecer que, embora a concepção das igrejas fosse européia, a execução foi indígena. A notável habilidade artística, portanto, deve ser creditada aos povos das savanas e não aos padres. Os jesuítas utilizaram, largamente, as inumeráveis aptidões dos índios para que Mojos florescesse: a música, a dança, a pintura, a escultura, a tal ponto que a cultura das missões, que parece ter tido fortes elementos sincréticos, refletiria muito mais os aspectos indígenas propriamente. As missas cantadas ao som de flautas *aruak* seriam apenas um exemplo, mas o mais significativo era a divisão em *parcialidades* em consonância com as divisões tradicionais das sociedades.

O esplendor de Mojos foi possível exatamente porque as sociedades das savanas eram esplendorosas e Mojos parece ter sido, efetivamente, uma instituição incomparável.

O fator mais imediato responsável pela decadência da província foi a administração dos curas que substituíram os jesuítas: revelando-se incapazes de manter o modelo original, perderam totalmente o controle das missões. O segundo, já mencionado, tem raízes e conseqüências mais complexas. À medida que a margem direita do Guaporé foi sendo ocupada pelos portugueses, a região foi adquirindo uma face de área de litígio, refletindo as tensões das profundas rivalidades entre Portugal e Espanha. A ameaça real da presença dos lusitanos exigiria a mobilização constante dos índios. Até então, Mojos não havia sido efetivamente ameaçada, nem sequer invadida, como haviam sido algumas missões de Chiquitos e várias missões guaranis. A idéia de que os índios poderiam ser utilizados nas contendas contra os portugueses iria se revelar um grave equívoco que, afinal, acabaria favorecendo os portugueses.

O princípio de obediência dos jesuítas não os impediu de servirem ao seu monarca, mesmo que essa servidão descaracterizasse o discurso de fraternidade e paz sob o qual haviam construído a sua organização nas Américas. Mas a visão da continuidade entre o Estado e a Igreja ruiria diante das transformações do final do século XVIII e — suprema ironia — ao decepar o braço jesuíta, a Espanha iria perder grandes contingentes de terras e fazer desmoronar o mais peculiar complexo da administração colonial.

5. O PRIMEIRO NARRADOR, O PRIMEIRO AVENTUREIRO: A DESCOBERTA DAS MISSÕES

O fato exato, o momento definitivo que assinalou a mudança de Mojos, que passa de forma fatal a ficar à mercê das contingências, à ameaça exterior, pode ser detectado: uma expedição portuguesa que alcançou a missão de Exaltación em agosto de 1723. O Guaporé era ainda um rio inexplorado e os vastos contingentes de terras na sua margem direita, desconhecidos. É verdade que alguns expedicionários portugueses alcançaram o rio ainda no século XVII. Ao que tudo indica, teria sido Raposo Tavares o primeiro deles, num caminho onde foi deixando um rastro de sangue e horror, exterminando e arrasando povoados indígenas.

A partir do início do século XVIII, começaram a correr no Pará algumas notícias, nebulosas, desencontradas, sobre a existência de missões no rio Mamoré.

Em 1714, o governador do Pará, João da Maia da Gama, recebeu informações de que no alto Madeira havia brancos, ignorando-se se eram portugueses ou espanhóis. Essas informações continuaram a ser passadas às autoridades esporadicamente até que, em 1723, Maia da Gama determinou a organização de uma expedição, confiada a Francisco de Melo Palheta, para percorrer o rio e proceder ao seu reconhecimento oficial.

A expedição alcançou o Guaporé no dia 1º de agosto de 1723, exatamente na foz, onde as águas "brancas" (do Mamoré) e "pretas" (do Guaporé) não se misturam. Ali o primeiro narrador, cronista anônimo que viria a ser o autor do documento português mais antigo sobre as missões de Mojos, registrou:

"Este caudaloso rio de água preta se aparta do rio branco, correndo na boca a sueste quarta de Sul, a cujo rio chamam os espanhóis Itenis, e o dito rio branco a sudoeste quarta de oeste, na entrada a que chamam os espanhóis Mamuré. Entre esses dois rios nos aposentamos em um longa praia de areia e daqui seguimos o rio branco por nos parecer mais pequeno (como é) e este declarar sinais de habitado, porque não há estalagem de gente que nele cursa que não tenha cruz, doutrina seguida em aquela povoação.

Seguimos (com estes vestígios) a nossa fatal viagem com a esperança de aproveitar com fruto tanto trabalho e perigos de vida. E sendo a 6 de agosto o sentinela que fazia o quarto de lua falou a uma canoa que vinha rio abaixo com dez índios espanhóis, foi o cabo [Melo Palheta] em pessoa na sua galeota tomar-lhes o encontro e falar com eles, e trazendo-os para a praia onde estávamos, se informou o nosso

cabo cabalmente e tomamos um guia para nos levar ao ponto da grande povoação de Santa Cruz de Cajuáva [Cajubaba], e no dia seguinte, por horas de véspera, encontramos cinco canoas que iam deste rio Mamuré para o Itenis, e assim que nos avistaram, levantaram uma cruz por bandeira, e perguntando se éramos cristãos, respondemos que sim, e portugueses, a que sorrindo-se e benzendo-se a um só tempo:

— Cristãos portugueses? — Nós o somos de San Pedro, e falando com o cabo, tomamos terra, onde jantamos"[7].

Os portugueses aportariam pela primeira vez na missão de Exaltación de la Sancta Cruz de los Cajubabas. Navegaram quatro horas pelo Mamoré acima, quando começaram a ouvir zurros de gado vacum. Parte do grupo seguiu adiante, viajando a noite inteira, e alcançou a missão ao amanhecer.

Os sinos repicaram. Quatro missionários vieram recebê-los e os conduziram a um sobrado, onde, numa capelinha, estava a imagem de Jesus crucificado. O encontro foi cordial. Apresentou-se o Ajudante de Melo Palheta, que se dirigiu cerimonialmente aos padres:

"Reverendíssimos padres: nós somos vassalos do senhor Rei Dom João Quinto de Portugal — que Deus guarde — e por notícias e sinais que se viu neste rio de muitas cruzes, se resolveu o senhor João de Maia da Gama, nosso excelentíssimo governador e capitão-general, a mandar dez galeotas armadas em guerra com infantaria, cravineiros, a fazer descobrimento, e trazemos um sargento mor por cabo da tropa, o qual me envia a dizer a Vossas Reverendíssimas que não se alterem, nem a gente deste povo, pois que vem com todo o sossego, paz e quietação até chegar aqui, e por razão de estado me enviou a dar parte a Vossas Reverendíssimas e ao regedor deste povo, para que assim não se assustem com a sua entrada."

Os missionários estavam receptivos aos portugueses, chegando a afirmar que há muito os esperavam. Quando, finalmente, chegou o cabo, novamente os sinos repicaram e a igreja foi aberta. Após as orações, foi servida a refeição, que o cronista descreveu:

"(...) passaram de trinta iguarias e não vinha vianda alguma que não viesse coberta de flores, e assim que o nosso cabo se pos à mesa, começaram os índios a tocar harpa e rabeca, que certamente enlevavam: os índios é que serviam a mesa sem haver descuido algum nem falta do necessário e com boa compostura e limpeza."

7. *Narração da viagem e descobrimento que fez o sargento-mor Francisco de Melo Palheta no Rio da Madeira e suas vertentes... desde 11 de novembro thé 12 de setembro de 1723.*

Manuscrito encontrado na Torre do Tombo e publicado *in* ABREU, Capistrano de, 1960.

No dia seguinte, chegaram à missão outros padres, vindos de San Pedro e de San Miguel. Os portugueses aproveitaram para tomar informações sobre o conjunto das missões, e sobre a cidade de "Santa Cruz de Lacierda". Impressionados, viram os enormes canaviais que cercavam Exaltación, e as plantações de açafrão. O gado lhes pareceu "incontável", cuidado por índios que chegavam a ter "mais de mil cabeças". Além de vaqueiros, eram hábeis artesãos:

"Estes índios são de natureza mui curiosos, tocam muitos harpas, órgão, rabecas e cantam missa, são músicos de coro, e vários sabem ler, e são pintores, e com boas ações e melhor sombra, o óleo com que pintam é leite de vacas, são bordadores iminentissimos, que nos suspenderam admirados ver três casulas, uma capa de alperge, dalmáticas, estolas e manipulas, bolsas, palas, véus, frontais, panos de púlpito, tudo bordado e com as mais galhardas flores e ramos, tudo em sua ordem e tão bem matizado que não é possível encarecer."

Não há dúvida de que os portugueses estavam emocionados diante do encontro de uma "terra cristã". Em nenhum momento os missionários manifestaram qualquer sinal de hostilidade: pelo contrário, o cronista, maravilhado, afirma que "o modo e o carinho desse povo são a maior coisa que vi."

A igreja foi descrita com grande suntuosidade, tendo sido montada com doações dos fiéis de Santa Cruz. Os índios eram todos "tributários do rei". Não apenas pareciam "ricos", como também viviam harmoniosamente:

"O governo deste povo é da forma seguinte: tem dois regedores e estes dois capitães, e os capitães têm dois alcaides, e quando quer um daqueles índios colher as suas sementeiras ou plantar as suas roças, vai à casa do regedor dizendo que tem este ou aquele trabalho que fazer, este manda ao capitão que lhe dê gente e o alcaide os vai avisar aquela que é necessária para fazer aquele trabalho e lhe assinam o dia certo, no qual não faltam à porta do lavrador, e acabado o trabalho se paga a todos os que ajudaram e assim observam geralmente, por isto todos são ricos: os padres que ali assistem são como vigários deste povo, e lhes pagam os moradores, fora as primícias das novidades, e eles não fazem mais do que administrar-lhes os sacramentos."

A harmonia que viu o cronista se justificava, na sua opinião, pela religiosidade e a disciplina, fundamentadas no profundo fervor que envolvia a todos em orações cotidianas. Era desconcertante para os portugueses presenciarem a organização da missão, a existência de culturas agrícolas permanentes e a grande quantidade de gado, após uma viagem tão longa e difícil, por paisagens absolutamente desertas.

As flores que o narrador descreve, enfeitando as iguarias servidas aos hóspedes, é um elemento que parece compor o imaginário português sobre as missões do Guaporé no século XVIII: a construção de um mundo próximo ao idílico tão perto da fronteira que teimarão em defender, contrastando com a margem portuguesa, inabitada, desolada, selvagem. Os fatos parecem extraordinários, mas o cronista não está preocupado em explicá-los, porque é um narrador no sentido benjaminiano, que libera a história da verificabilidade ou da própria explicação. O registro da sua lembrança é a marca da sua emoção, o que também parece ser uma atitude comum entre os visitantes portugueses de Mojos que, depois de navegarem o Guaporé, começam a encontrar sinais de civilização, sobretudo o símbolo de identidade que tem o poder indelével de assinalar a "humanidade": a cruz. Grande parte da história do Guaporé está na crônica desses viajantes portugueses, vassalos do rei cujos domínios vão tateando, desafiando uma geografia que não conhecem. Mas, fiéis vassalos, não podem deixar de admirar, reconhecer e, por fim, temer, as missões edificadas tão próximas. E é exatamente dessa forma que este cronista anônimo concluiu a sua narrativa:

"Propôs o nosso cabo a estes publicamente, recomendando e requerendo da parte do nosso excelentíssimo general, e em virtude do tratado feito entre nossos reis e pela conservação dos povos, que lhe assinalava de hoje em diante não passarem para baixo da boca dos rios Mamuré e Itenis, nem entrarem daí para baixo gentilidade alguma, por estes pertencerem ao sereníssimo senhor nosso rei de Portugal (...)"

Ou seja: Palheta intimava os jesuítas a não subirem o Guaporé, um rio que ele iria percorrer durante seis dias sem nada encontrar a não ser a mata. Findo o sexto dia de navegação, começaria a ver currais de gado e animais, em número "infinito". Encontraria então "índios da nação Itenis pertencentes à povoação de San Miguel". Aproximaram-se da missão, mas não chegaram a visitá-la, retornando a Belém. Haviam passado vinte e três cachoeiras, no Madeira, contornando dez delas por terra, fazendo grades de madeira, e deixando caminho para quem quisesse vir atrás.

Palheta deixaria clara a sua impressão de vulnerabilidade da fronteira lusitana. Exatamente dez anos depois da sua expedição, um alvará régio (27/10/1733) proibiria a navegação pelo Madeira, como uma forma de prevenção contra os espanhóis de Mojos. Oficialmente, o rio permaneceu interditado por 21 anos. Mas apenas oficialmente, já que várias expedições o percorreram em diversas ocasiões, inclusive em viagens de reconhecimento.

Os portugueses da expedição de Melo Palheta haviam chegado até a missão de Exaltación, conhecido os índios *Cajubaba* e os *Moré*, embora, a seu ver, fossem todos, indistintamente, "índios espanhóis" e "tributários do rei de Espanha". Haviam também se surpreendido com Mojos, e este sentimento de espanto irá predominar entre muitos viajantes pioneiros. A organização de Mojos iria contribuir para a construção de uma imagem de força e domínio e — na fronteira do século XVIII — era exatamente o que os portugueses não queriam. Desse modo, já a partir do primeiro narrador, as margens do Guaporé ficariam caracterizadas como territórios que deveriam ser protegidos, e as missões, como ameaças à soberania lusitana.

Não se sabe a reação dos estadistas portugueses a essa crônica. Do lado espanhol, a inesperada entrada da expedição de Melo Palheta caracterizou o despertar do estado de alerta: em outubro de 1724, os índios de Mojos obtiveram licença especial para usar armas, através de uma concessão especial do marquês de Castelfuerte.

No início da terceira década do século XVIII, mineradores de Cuiabá se sentiram atraídos pelo oeste, em busca de novas lavras. Um desses grupos, avançando pelo ocidente, alcançou uma grande planície, onde encontrou ouro. O local tomou o nome de São Francisco Xavier, e ali foi construída uma capela em honra ao santo.

Uma povoação, que logo se formou, ficava no alto de uma serra a que chamavam chapada. Foram construídas casas de pau-a-pique, cobertas de capim. Somente a igreja era telhada. O clima era destemperado, oscilando entre o extremo calor e as friagens repentinas e, talvez por esta razão, considerado doentio.

Durante alguns anos, o arraial floresceu. Os moradores edificaram outras igrejas, que nos dias santos revestiam de sedas, e chegaram a construir uma cadeia. Em 1736, ali viviam mais de 500 pessoas. O ouro chegava a ser tão abundante que, não raro, um escravo apanhava três ou quatro oitavas por dia. Entretanto, como acontecia sempre na região, toda a força de trabalho estava concentrada nas minas, e nenhuma providência era tomada para garantir o abastecimento mínimo. Caçavam veados e comiam mangabas. Trocavam ouro por sal, açúcar, aguardente e toucinho.

Passados os primeiros tempos de euforia, muitos morreram de fome. Antônio Fernandes de Abreu, o "descobridor" do rio Sararé, morreu de lepra.

A partir de São Francisco Xavier, avançando-se para além da margem direita do Sararé, foram sendo descobertas novas lavras, estabelecidas faisqueiras e, em alguns casos, fazendas. A esperança de encontrar mais ouro levava os moradores a construírem mais capelas. Mas,

apesar de produtivas, as minas nunca enriqueceram seus exploradores, por causa dos gastos.

As grandes chapadas a oeste de Cuiabá eram imaginadas como as terras dos *Parecis*. No seu rastro, ainda em 1731, partiram os irmãos Fernando e Artur Paes de Barros. Andando para muito além do Sararé, iriam encontrar a foz do Galera e, mais uma vez, ouro. A descoberta de ouro no Sararé e no Galera abriu o caminho para a ocupação efetiva da margem direita do Guaporé. Em 1737, mineradores cuiabanos alcançaram o rio e fundaram um sítio com o nome de Pouso Alegre, que viria a ser, anos depois, a capital da capitania de Mato Grosso. Pontilhavam, entre o Guaporé e o Sararé, os arraiais: além de São Francisco, Pilar, Sant'Ana, Ouro Fino. Em direção a Cuiabá, Lavrinhas, Santa Bárbara... No Mapa 10 o leitor pode ver a localização desses povoados. Trata-se da cópia de um trecho de um mapa bastante raro, a *Carta do Estado de Mato Grosso e regiões circunvizinhas,* um trabalho de extraordinária beleza elaborado pelo Serviço de Conclusão da Carta de Mato Grosso, sob a direção do Mal. Rondon, em 1952.

Viajantes vindos de Cuiabá tinham de descer os rios Cuiabá e São Lourenço, subir os rios Paraguai e Jauru e, deste, fazer uma varação por terra até alcançar o Guaporé. A confluência do Jauru com o Paraguai seria um ponto de suma importância: fechava-se ali a navegação dos dois rios, e a entrada pelo interior da capitania, aos espanhóis. Naquele ponto seria fixado, em 1750, o marco do Tratado de Madri.

Sob o estímulo da política oficial de D. João V, que, a partir de março de 1734, determinara que se conservasse a posse e o uso do sertão pertencente à Coroa e que não se consentisse que os castelhanos estabelecessem nenhuma aldeia nas terras do continente português, os pioneiros avançavam: em 1738 encontraram ouro em mais dois afluentes do Guaporé: os rios Alegre e Corumbiara. Muitas vezes os pioneiros se deparavam ocasionalmente com ouro. Seu grande objetivo era a escravização de índios e, na primeira metade do século XVIII, na região dos rios Galera e Sararé, buscavam sobretudo os *Pareci* e os *Cabixi*.

Esses dois etnômios serviram para designar povos distintos que viviam em territórios compreendidos pelas savanas a oeste do rio Paraguai e a área ao norte do Guaporé. Descritos como povos "pacíficos", cedo atraíram os caçadores de escravos, que tinham nessa atividade uma compensação para a efemeridade das minas.

São Francisco Xavier teve vida curta: em 1742 já dava mostras de uma decadência irreversível. Manuel Félix de Lima, português ali radicado, estava seriamente endividado. Tinha vagas notícias de que,

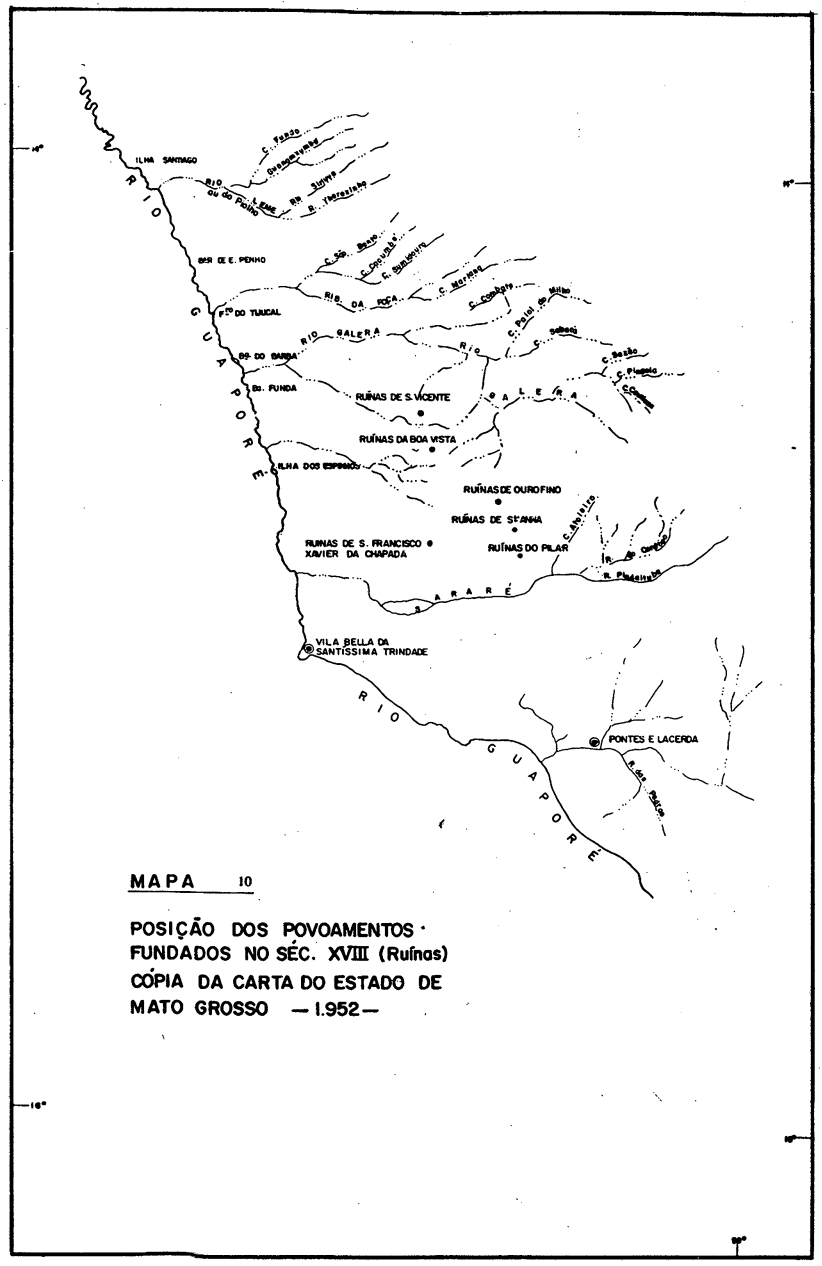
pelo Guaporé acima, existiam missões espanholas. Tinha ainda a intuição de que poderia estabelecer comércio e, quem sabe, enriquecer. Reuniu-se com outros portugueses, Joaquim Ferreira Chaves, Vicente Pereira Assunção e Manuel de Freitas Machado, e com os paulistas Tristão da Cunha Gago, João de Borba Gato, Matheus Correa Leme, Francisco Leme do Prado, Francisco Borges de Miranda e Dionizio Bicudo. Era o mês de abril. Estavam todos na mesma situação: endividados e fugindo dos credores. Animados pelas notícias das missões, decidiram juntos explorar o Guaporé abaixo. Alguns credores tentaram impedi-los mas, no dia 13 de junho, seguiram viagem, levando ainda João dos Santos Verneque, pescador.[8]

Durante dez dias, continuaram a descer, até encontrarem vestígios de ocupação humana. Resolvendo averiguar a procedência, acamparam e parte do grupo avançou pela mata. Dias depois, retornaram, acompanhados de Antônio Almeida Morais, que em dezembro de 1741 descera o Guaporé à procura de ouro e índios. A certa altura, deparou-se com um índio velho, que contou histórias de índios selvagens que viviam rio abaixo. Diante desse fato, o grupo se dividiu: temerosos de seguir adiante, Tristão da Cunha Gago, Borba Gato e mais quatorze pessoas juntaram-se a Antônio Almeida Morais e decidiram voltar. Manuel Félix seguiu viagem com os outros. Não demoraram a encontrar índios, os quais, em vez de hostilizá-los, vieram ao seu encontro. Trocaram presentes. Era evidente que aqueles índios já haviam estabelecido contato com os brancos: eram os *Moré*.

A partir deste primeiro encontro, foram avistando, com alguma regularidade, pela margem direita, habitações e canoas. Ao primeiro incidente, quando um grupo de índios aproximou-se dos expedicionários com intenções francamente hostis, Félix de Lima reagiu com gestos de boa vontade, acenando com presentes.

Não passava um só dia sem que vissem vestígios de ocupação indígena; além disso, sabiam que estavam sendo vigiados. Numa certa tarde, descobriram uma pequena cruz cravada num pedaço de pau. Aportaram. Entraram pelo interior, vasculharam e encontraram um pedaço de pano de algodão preto, parte de uma camisa. Pela manhã seguinte, viram uma canoa cheia de índios: estavam vestidos e traziam rosários com cruzes ao pescoço. E pela primeira vez ouviram, deles, as palavras "San Miguel". Não era difícil advinhar: estavam perto de uma missão. Manuel Félix tentou dialogar. Distribuiu presentes, recebendo, por sua vez, alguns bolos de milho. Um índio, convencido das suas boas

8. Dados sobre a expedição de Félix de Lima constam da obra de historiadores (como Virgílio Corrêa Filho, 1969) e de alguns cronistas, como José Barboza de Sá. Aqui me baseei principalmente em Robert Southey, 1960, v. 5, p. 274-306, que foi, conforme já visto, o único autor que teve acesso aos manuscritos do próprio Manuel Félix.



MAPA 10

POSIÇÃO DOS POVOAMENTOS FUNDADOS NO SÉC. XVIII (Ruínas) CÓPIA DA CARTA DO ESTADO DE MATO GROSSO — 1.952 —

intenções, ofereceu-se para servir de guia. Seguiram viagem. Pouco depois alcançaram a foz do rio Baures, e ali viram uma canoa de índios de onde veio a saudação: Bendito e louvado seja o Santíssimo Sacramento! Acamparam ainda uma noite e somente na manhã seguinte avistaram o porto da missão: era San Miguel.

Uma multidão estava ali reunida à espera dos estrangeiros. Muitos anos depois, quando se achava na miséria, Manuel Félix iria descrever este dia, segundo a narrativa de Southey: vestira-se com esmero, usando uma camisa de folhas, meias escarlates, calções de pano verde fino, jaqueta de damasco carmesin debruada de seda e ornada de laços de fita e um chapéu de castor. Assim paramentado, causou profunda impressão nos índios, que se aproximaram, e se ajoelharam diante dele, pedindo-lhe a bênção, acreditando que fosse o bispo. Manuel Félix foi abençoando-os, um por um, até que começou a sentir dor no braço, e quis seguir até a sede. Mal subiu o barranco, seu coração disparou: viu algumas cabeças de gado e mulas.

O missionário, Frei Gaspar do Prado, veio ao seu encontro, junto com o alcaide. Manuel Félix pediu para ir até a igreja, onde rezou, mas o velho jesuíta, ansioso por conversar com um civilizado, interrompeu-o, levando-o à sua casa. Grudados à janela, dezenas de olhos negros os observavam. Trouxeram uma cuia de mate, que Manuel Félix provou e cuspiu, desconfiado. Quando souberam que ele tinha vindo de Mato Grosso, missionário e índios ficaram admirados, pois não sabiam que havia civilizados pelo Guaporé acima.

Frei Gaspar do Prado julgou ser Manuel Félix um "tenente-general", dirigindo-se a ele através deste título. Procurou hospedar os estrangeiros numa casa. Tão logo se alojaram, o português mandou dar tiros de mosquetão para o alto, o que deixou os índios apavorados. Tal demonstração de força — segundo Manuel Félix — agradara o missionário, cuja autoridade sobre os índios era mínima. Frei Gaspar, muito idoso, passara para o português uma imagem de fragilidade, solidão e cansaço.

No dia seguinte, um domingo, Manuel Félix, todo vestido de veludo negro, foi ouvir missa. Durante o sermão, o missionário discursou sobre a presença de cristãos em toda a parte do mundo, querendo com isso impressionar os índios. Finda a missa, o português distribuiu muitos presentes aos índios, e decidiu conhecer outras missões. Frei Gaspar confiou-lhe uma encomenda ao provincial de San Pedro e ensinou-lhe o caminho para Santa Magdalena, que era a missão mais próxima, situada no rio Itonamas acima, o segundo rio à esquerda depois de reentrado o Guaporé.

O que mais impressionara Manuel Félix, de fato, havia sido a presença do gado. O português vislumbrava a possibilidade do estabelecimento de um canal de comércio que poderia ser altamente lucrativo, sendo ele o primeiro a realizar o intercâmbio pelo Guaporé abaixo. Chegou a pedir a Frei Gaspar que lhe concedesse algumas cabeças "para prospecção em Mato Grosso". O padre, entretanto, explicou que não podia dispor dos bens da missão, mas afirmou que ele poderia tentar negociar em Santa Magdalena.

Entre San Miguel e Santa Magdalena havia um caminho por terra, mais rápido. Frei Gaspar mandou avisar ao cura daquela missão, o padre húngaro Joseph Reiter, que era ajudado pelo italiano Athanasio Theodoro, da chegada dos portugueses.

Depois de três dias de navegação, alcançaram a foz do Itonamas. Navegaram 10 dias por este rio acima e começaram a ver grandes extensões de campos cultivados. Encontraram um índio, pelo qual enviaram uma mensagem ao cura, pedindo licença para visitá-lo. Pela tarde chegou uma canoa com dois índios, um dos quais, dirigindo-se em espanhol a Manuel Félix, trouxe, em nome do jesuíta, galinhas, pombos, carne de vaca, frutas e açúcar.

Desta vez — narraria depois, ele mesmo — Manuel Félix esmerou-se ainda mais para a visita. Calçou meias de seda cor de pérola, colete e calções de veludo bordados cor de pomba, um gibão de barbarisco vermelho debruado de seda branca e veludo cor-de-rosa e, complementando o traje, um chapéu agaloado de ouro. Matheus Correa, que o acompanhava, usou um gibão de pano azul bordado de prata. Desembarcaram juntos acompanhados de alguns negros armados.

Os missionários foram recebê-los no porto e os conduziram a uma casa onde, para esperá-los, estava posta uma mesa comprida, coberta de toalha branca e cheia de frutas. Um farto jantar foi servido, constando de vários tipos de carne: pombas, galinhas, caça e língua de vaca.

Visitando a missão, Manuel Félix descreveria depois, profundamente impressionado, o espaçoso edifício da igreja, que tinha três naves e três altares ricamente ornados, um órgão e quatro trombetas. No púlpito, uma escultura estava sendo trabalhada por índios vindos de outra missão. De Lima havia sido enviado um cibório de ouro, oferta de fiéis.

A missão era cercada por uma grande muralha quadrada e tinha uma imponente praça central. As casas estavam dispostas em ordem regular como os quadrados de um tabuleiro de damas. Manuel Félix notificou a existência de tecelães, carpinteiros e escultores; de um engenho, onde era produzido açúcar e aguardente; cozinhas públicas e troncos para sanções disciplinares. Cercavam a missão, fora das muralhas, numerosas plantações de banana, mamão e algodão.

O gado vacum e cavalar era numeroso: duas reses eram mortas por dia para consumo.

Na manhã seguinte, os visitantes assistiram missa e tomaram chocolate, sendo convidados para se dirigirem à praça central. Ali os índios fariam um exercício diante da igreja. Manuel Félix se recordaria depois da cena: oitenta cavaleiros trajavam camisas de algodão e largas calças azuis; os cavalos estavam enfeitados com guizos no peitoral, as armas eram macanás. Fazendo uma evolução, saudaram primeiro os jesuítas, depois os hóspedes, os alcaides e, finalmente, as mulheres, que assistiam ao espetáculo sentadas em esteiras. No dia-a-dia, esses cavaleiros eram vaqueiros.

Após o exercício, a praça se encheu de índios flecheiros, que atiraram flechas para o alto, com destreza, de modo a caírem no centro da praça. O clima foi ficando tenso, e Manuel Félix, nervoso, mandou descarregar uma pistola para o ar, o que arrefeceu um pouco os ânimos.

À noite, durante a ceia, um dos jesuítas afirmou que poderia colocar em campo quarenta mil homens. Manuel Félix compreendeu o recado, e retrucou afirmando conhecer o pavor que as armas de fogo causavam nos índios. Entretanto, o português estava muito mais interessado na possibilidade de fazer comércio do que nas questões de fronteira. Propôs a Frei Joseph a compra de gado, pagando com artigos de que dispunha no momento. O padre, contudo, afirmou, uma vez mais, que os curas não podiam dispor de nada das missões sem autorização do provincial, que se encontrava na missão de Exaltación de la Sancta Cruz, no Mamoré. Os portugueses resolveram seguir até lá. O grupo se dividiu: uma parte seguiu em canoas, enquanto Manuel Félix decidiu ir por terra, por ser mais rápido. Frei Joseph confiou-lhe alguns índios para auxiliarem na jornada, mas, antes que o português partisse, o padre recebeu uma mensagem vinda de Exaltación, na qual o provincial o repreendia por ter hospedado os portugueses, fato que havia chegado ao conhecimento do governador de Santa Cruz de la Sierra.

Manuel Félix foi obrigado a retornar ao Guaporé. Ainda aguardou a volta dos outros, por uma especial deferência de Frei Joseph. Em vão: os companheiros jamais se reencontrariam. O português continuou a descida do Guaporé até entrar no Mamoré. Alcançou o Madeira e, finalmente, chegou a Belém.

Embora não tenha sido o primeiro a navegar o Madeira, Manuel Félix foi o primeiro a demonstrar, na prática, a possibilidade de uma comunicação por água entre o Pará e Mato Grosso. Enviado a Lisboa pelo governador do Pará, foi preso assim que aportou. Respondeu a inúmeros inquéritos, falou sobre as suas descobertas, deu sugestões para uma política de ocupação e requereu para si o posto de guarda-mor daqueles territórios. Todas as suas sugestões foram consideradas agressivas à Espanha. O português se viu reduzido à miséria.

Os outros companheiros que haviam partido de Santa Magdalena tiveram um destino bem diverso. Alcançaram a missão de Exaltación, onde foram recebidos com cordialidade por frei Leonardo Baldivia, o cura. Novamente propuseram a compra de gado, e novamente os jesuítas recusaram. Retornaram a Cuiabá e comunicaram, oficialmente, a existência das missões.

Em março de 1743, duas expedições foram enviadas às missões com o aval do Ouvidor de Cuiabá: uma, comandada por Francisco Leme do Prado; outra, por José Barbosa de Sá, que deveria fazer a crônica oficial.

A viagem de Leme do Prado foi documentada[9]: de modo semelhante ao primeiro narrador, os viajantes falaram sobre os índios cantores, os instrumentos musicais, a riqueza dos adornos das igrejas. Em Exaltación, contaram três mil índios "aptos ao uso de armas". Verificaram um intenso e regular comércio de importação e exportação entre a missão e Santa Cruz.

Os padres se queixaram do fato de haverem os ingleses tomado os portos espanhóis, o que repercutia nas missões, que estavam sentindo a carência de alguns produtos, como panos de linho. Leme do Prado aproveitou a ocasião para oferecer ao missionário 15 varas de panos de linho que trazia consigo.

Os portugueses tomaram informações sobre todas as missões e retornaram a Mato Grosso, alcançando São Francisco Xavier após mais de 60 dias de viagem.

O documento fundamental sobre essas viagens é um interrogatório em forma de perguntas e respostas, "*Informações sobre as missões dos Moxos, dos jesuítas espanhóis, mandada tomar por ordem do Ouvidor de Cuiabá, João Gonçalves Pereira, entre os sertanistas ali*

9. "Verdadeira notícia que deu Francisco Leme do Prado, do que passou, viu e experimentou na viagem que fez destas minas do Mato Grosso pelo rio abaixo às missões dos Padres da Companhia do reino de Castela a que chamam Mogos, cujos pertencem à Provincia da cidade de Lima (...)." *In:* CORTESÃO, Jaime, 1951: Documento nº VII.

idos. 20 de setembro de 1743", publicado na íntegra por Jaime Cortesão. Consta de um total de 14 perguntas, sendo três de caráter geográfico e uma de caráter etnográfico. As demais contêm inequívoco interesse estratégico.

Esse inquérito, que Jaime Cortesão acredita que tenha sido feito sob juramento, não só se constitui num dos mais importantes inventários sobre Mojos, como revela o interesse de um conhecimento direcionado para uma possível invasão. A quinta pergunta, por exemplo, era específica sobre as missões.

"A quantas missões foram, de quantas tiveram notícia de que havia na beira do nosso rio [Guaporé], ou em algum braço ou terra dentro, e em que distância, suas invocações e por quem são governadas e administradas, se são cobertas de telha ou de palha, ou de louzas (*sic*), ou de algumas cascas de pau e se estão em terreno montanhoso ou plano."

O levantamento da localização é de evidente interesse estratégico; o interesse em saber se as casas eram de palha ou telha se devia ao fato de serem mais fáceis ou mais difíceis de queimar em caso de guerra.

Os viajantes informaram que haviam alcançado as missões de São Miguel, Santa Rosa (na margem portuguesa), Santa Magdalena e Exaltação. Mas informaram que, embora não as tivessem visitado, ao longo do rio Baures havia quatro unidades: Nossa Senhora da Conceição, Trindade, São Martinho e São Gabriel. No Mamoré, além de Exaltação, Santo Ignacio, Loreto, São Francisco Xavier e Santa Ana.

Santa Magdalena era dotada de um "famoso templo com cem braças de comprimento e trinta de largura; com quatorze naves de madeira ipiúna". Na capela havia uma tribuna "divinamente obrada com bons ornamentos". Dentro do pátio, casario de sobrado com dormitórios. As casas dos índios eram "arruadas com perfeição".

A sexta pergunta levantava informações sobre os missionários:

"Os nomes dos padres que governam as missões, suas idades, naturalidades e quantos assistem regularmente em cada uma".

Pela resposta, fica claro que a província contava com padres das mais diversas nacionalidades:

"Na missão de São Miguel preside o Pe. Gaspar do Prado, de nação alemão, de idade 60 anos e mostra ser justo e virtuoso. Na

fundação de Santa Rosa preside o Pe. Athanasio Theodoro, italiano, de idade 40 anos e tem por companheiro o Pe. José Brand, irlandês, de 30 anos. Na de Santa Magdalena preside o Pe. José Reyter, húngaro, tem por companheiro o Pe. Nicolao de Mendenilha, de idade 30 anos, natural de Sevilha. Na Exaltação de Santa Cruz preside o Pe. Leonardo de Baldivia, natural do Peru, de idade 70 anos, tem por companheiro o Pe. Sebastião Garças, também natural do Peru".

Indagados sobre a forma como esses padres haviam recebido os portugueses, responderam que na primeira viagem haviam merecido toda cortesia. As razões da mudança de conduta se deviam às ordens que os padres haviam recebido de Santa Cruz: deveriam, inclusive, fazer guerra, se necessário.

Por outro lado, os padres demonstraram receio de que os portugueses invadissem, queimassem e saqueassem as missões: "têm a cada português por um leão e a cada negro por um tigre".

Sobre a existência de armas nas missões, os lusitanos apresentaram um panorama tranqüilizador: além de poucas, pareceu-lhes que os índios não as manejavam bem. Também não parecera aos portugueses que os jesuítas tivessem, de modo algum, intenção de invadir suas terras. Apenas haviam demonstrado verdadeiro pavor de serem invadidos e um receio especial dos negros: "matadores, ladrões e temerários".

A pergunta 12 revela o temor pela mobilização de índios:

"Que número de índios poderão, pouco mais, pouco menos, ter cada uma das missões, de que armas usam, a que exercícios se aplicam, e com que roupas andam vestidos".

A resposta, dessa vez, foi alarmante:

"O número de índios é muito grande, e disseram os padres que as missões de Chiquitos teriam sete mil; a de São Miguel, quatro mil; as quatro que estavam junto ao Baures, sete mil; Santa Magdalena, três mil; Exaltação, três mil; São Pedro, quatro ou cinco mil e a de Santa Rosa, cento e cinqüenta mansos e bárbaros inumeráveis. As armas que usam são arcos e flechas, estolica, u-apema [*sic:* espécie de clava] e umas garrochinhas (...)

O seu exercício é a lavoura, fazem grandes potes de vinho, de várias árvores, e de milho; continuamente dançam e tocam gaitas. A criação que há nas missões é gado, cavalaria e galinhas; o vestuário comum dos índios é um pano de algodão semelhante a uma camisa com mangas que lhe dá pelos joelhos (...). Todos trazem ao pescoço rosário e alguma medalha, Verônica, Cruz, ou Santo Cristo".

Finalmente, indagados se haviam visto produtos portugueses nessas missões, responderam que não, pelo contrário: tudo era de fabricação própria.

O espanto que os lusitanos demonstraram ante a organização das missões não passou despercebido pelos jesuítas. Os curas, por sua vez, aproveitaram para levantar junto a esses inesperados viajantes o maior número possível de informações sobre Mato Grosso. O panorama era favorável aos espanhóis: a margem direita do Guaporé estava muito precariamente habitada e o arraial de São Francisco não tinha nenhuma expressão. A agricultura era praticamente nula, os habitantes dependiam de gêneros importados e, como ocupação, eram faiscadores e preadores de índios.

Quando os portugueses efetivamente descobriram as missões, a província já estava sedimentada. Havia pelo menos 20 unidades autônomas e auto-suficientes. A sua passagem assinalou a mudança no objetivo, na autoridade e na soberania de Mojos. Os cronistas afirmaram que, a princípio, não foram hostilizados e a mudança na conduta dos padres se deveu à obediência às ordens de Santa Cruz. Essas ordens, levadas às últimas conseqüências, transformariam os inacianos de catequistas a defensores do território, fazendo emergir o braço secular que as missões mantinham em estado latente mas que havia permitido que florescessem. O primeiro passo nesse sentido foi a extensão rumo à margem direita do Guaporé.

6. A OCUPAÇÃO ESPANHOLA DA MARGEM ORIENTAL

As três missões fundadas na margem oriental teriam o caráter político de frentes avançadas. Para fundá-las, os jesuítas levariam alguns índios catequizados, mas o seu grande desafio seria a própria catequese das populações indígenas arredias.

Foi no ano seguinte à visita de Manuel Félix que os padres edificaram, às pressas, a primeira missão no lado português: Santa Rosa. Pe. Athanasio Theodoro iniciou seus trabalhos ainda no mês de janeiro. Escolheu como sítio um local em frente à foz do rio São Miguel, onde os índios *Moré*, levados por ele, começaram a plantação de uma roça. Mas as formigas devoravam tudo e tiveram de mudar. Foi escolhido um novo local, próximo da foz do rio São Domingos, não muito distante da foz do Baures.

O Guaporé já exibia mudanças dramáticas na paisagem: as habitações de índios vistas na passagem de Manuel Félix estavam queimadas; os portos tinham um aspecto de desolação. Eram as marcas da

bandeira de Antônio Almeida de Moraes, Borba Gato e outros, antigos companheiros de Manuel Félix, que haviam assaltado povoados indígenas em busca de escravos. Antônio Almeida de Moraes foi o primeiro a manter contato com os *tupi "Guajaratas"* do alto médio Guaporé: como não se submeteram, foram arrasados.

Os jesuítas tomaram conhecimento desses fatos. Quando Barbosa de Sá — conforme mencionado, um dos enviados do Ouvidor de Cuiabá às missões — chegou à missão de San Miguel, foi recebido com frieza pelo Pe. Gaspar do Prado, que solicitou que não se demorasse. Voltou ao Guaporé e encontrou o Pe. Athanasio Theodoro implantando a missão de Santa Rosa. O jesuíta sequer deixou-o aportar, chamando-o, e aos seus companheiros, de "ladrões, corsários e bandoleiros". Obedecia ordens da Real Audiência de Chuquisaca. Ainda assim, Barbosa de Sá seguiu para Santa Magdalena, onde foi recebido por "piedade cristã" segundo o cura. Insistiu na compra de gado, mas os jesuítas categoricamente negaram, exigindo que não retornasse mais às missões[10].

Três anos depois, em 1746, Gaspar do Prado mudou-se do rio Baures com quatro mil índios para um local em frente à foz do mesmo rio, na margem portuguesa. Fundava assim a missão de San Miguel do rio Guaporé, composta, quase na sua totalidade, pelos mesmos índios que habitavam a missão do Baures.

Os únicos dados que existem sobre as missões espanholas da margem portuguesa são de José Gonçalves da Fonseca, o cronista oficial da expedição comandada por Luiz Fagundes de Machado, que alcançou Mato Grosso pelo Guaporé em 1749/50[11].

Segundo o seu testemunho, Santa Rosa era uma missão pobre, mas bem organizada:

"(...) seguindo o rumo do rio, em frente estão edificadas a igreja; a casa do missionário e a dos índios (...). Das extremidades, em que a aldeia se principia e se acaba, corre ao comprimento um arvoredo espesso desde a margem do rio até as serras, formando quase um meio círculo, que faz um oriente muito agradável, quando de cima do barranco se registra com os olhos aquela campina, arvoredos e montes.

10. SÁ, José Barbosa de. *Rellaçao das povoaçoens do Cuyabá e Mato Grosso de seos principios thé os prezentes tempos.* 1775.

11. Narração feita da cidade do gram Pará até a boca do rio Madeira pela escolta que por este rio subiu às minas do Mato Grosso, por ordem mui recomendada de Sua Magestade Fidelissima no ano de 1749, por José Gonçalves da Fonseca.

A igreja é de uma só nave sem proporção de altura, a construção é de madeira e barro, e de ornamentos estava sumamente destituída: a única alfaia de preço era uma lâmpada de prata (...).

Na mesma altura da igreja corre a sacristia, e daí no mesmo ponto a casa do missionário, que se compõe de três cubículos, que cada um consta de casa de assistência, e outra menor para repouso. Segue-se um casarão, que somente tem telhado e esteios que o sustentam, em que estava uma oficina de carpintaria e nela haviam madeiras muito bem lavradas, e já feitas algumas folhas para portas e janelas; também havia na mesma casa um tear em que se estava tecendo fio de algodão, cujo pano não era inferior no fino e tapado ao melhor linho de Guimarães (...)

A este casarão se seguia mais duas casas, um refeitório e a outra despensa, com um telhado que imita o junco da Europa e supria a falta de telha.

A aldeia é de figura longa com duas ruas de casas lançadas em linha e edificadas à parte oposta da Igreja, mediando entre elas um terreno plano suficientemente espaçoso. A pobreza dos índios bastantemente se manifesta na humilde construção das casas (...).

São estes índios muito bem apessoados, ao que parece, valentes: as armas são comuns, arco e flecha (...). A primeira nação que se catequizou a esta aldeia se chama *Aricoroni*; depois se lhe agregou outra, ambas habitantes daquelas vizinhanças, e agora unidas na aldeia fazem o número de 500 pessoas e entre essas, 150 capazes de usar as armas (...)."

Os índios se apresentaram aos portugueses como "amigos" e "cristãos pela graça de Deus". Como de hábito, usavam rosários de contas ao pescoço.

A despeito dos objetivos políticos, os missionários queriam iniciar a catequese dos *Aricoroni*, povos muitas vezes mencionados como "numerosos", "incontáveis", "bárbaros". Sabe-se que falavam uma língua que foi considerada semelhante ao *rokorono*, devendo ser, portanto, *txapakura*. Nesse sentido, os *Moré*, da mesma família lingüística, deveriam auxiliá-los.

Em muito pouco tempo, San Miguel do Guaporé contava com edifício e uma igreja, conforme a descrição de José Gonçalves da Fonseca:

"Está edificada a aldeia com as ruas lançadas à linha de tão boa ordem, que sendo o assento mui plano formam em meio da funda-

ção um terreiro quadrado de espaçosa grandeza, fazendo uma das quatro faces o frontispício da igreja e aposentos de residência que se lhe seguem, e as outras casas dos índios todas por igualdade na altura, sendo a construção de madeira e barro com cobertura de colmo.

No meio da quadra se levanta um pilar formado por um tronco de mais de 50 palmos de altura, e no remate, uma cruz.

(...) A igreja, por ser muito grande, era desproporcionada e escura. Muito humilde, quase sem ornamentos, a não ser uma imagem de São Miguel.

A casa do missionário se dividia em vários cubículos no andar térreo. Era avarandada, e ali recebia os visitantes.

A missão tinha uma casa de engenho muito bem edificada, além da oficina de carpintaria."

As casas dos índios eram "muito pobres". Não eram casas de famílias elementares:

"Cada casa era uma espécie de senzala, em que viviam três a quatro famílias (...)".

Eram todos índios *Moré*, provavelmente oriundos da outra missão no rio Baures, que ficara parcialmente abandonada. Mas, conforme se verá, seria reocupada posteriormente.

Enquanto os espanhóis apressavam-se para efetivar a posse da margem oriental do Guaporé, os portugueses iam ocupando a mesma região, mas por razões bem diferentes: procuravam fugir ou se ocultar de credores. Eram pessoas falidas, já sem qualquer ilusão de encontrar ouro, mas que viam na possibilidade do aprisionamento de índios um negócio altamente lucrativo. Na chamada Ilha Grande ou Ilha Comprida, situada em frente à foz do rio Mequens, estabeleceram-se, em 1746, doze desses indivíduos, formando, com suas mulheres, filhos e escravos, nove fogos. As suas primeiras investidas foram contra os índios que eram genericamente conhecidos por *"Mequens"*. Contudo, como era mais difícil buscar o índio na mata, começaram a incursionar pelo rio Baures, tentando capturar os índios das missões. O cerco se fechava.

Ainda em 1746 os jesuítas fundaram a terceira missão na margem direita. Foi estabelecida próxima da margem do rio Corumbiara, acima da foz. Recebeu o nome de San Simón, conforme mencionado. Imediatamente foram transferidos para lá trezentos índios *Moré*.

Naquele ano os jesuítas estavam com as três missões já edificadas, abrigando pelo menos cinco mil índios, sendo a maioria, *Moré* e *Aricoroni*. As missões de San Miguel e San Simón mantinham uma constante comunicação através de um caminho por terra numa viagem que levava três horas, ou pelo rio, em um dia e meio de viagem. Entre as duas havia uma fazenda de gado e extensas roças produzindo arroz e milho.

Essas três missões estavam sendo mantidas com grande dificuldade. Atestavam, por um lado, os objetivos políticos da Espanha, mas também a inquestionável capacidade de organização dos jesuítas. Situadas no fogo cruzado da linha da fronteira, o seu trabalho de catequese jamais se desenvolveria, mesmo porque teriam duração efêmera. A sua posição era dúbia porque, embora os tratados de limites ainda não tivessem sido firmados, entendia-se que a margem oriental do Guaporé era portuguesa. Entretanto, ainda não existia uma ocupação efetiva dos lusitanos e o que estava movendo os espanhóis era o *uti possidetis* que seria utilizado nos tratados posteriores.

Obedecendo ao seu monarca e fundando essas missões, os jesuítas iriam parecer, aos olhos dos estadistas portugueses, os piores inimigos. Todas as desavenças na fronteira seriam creditadas aos padres, o que levaria os lusitanos a exultarem com a sua expulsão.

Uma vez que fronteira e conquista são categorias indissociáveis, o avanço português no Guaporé se processaria com um forte sentido de animosidade onde a tensão se polarizou sobretudo em torno da disputa pelos povos indígenas.

O sonho do aventureiro visionário, Manuel Félix de Lima, de estabelecer comércio, era uma saída pacífica para a região, que os estadistas portugueses não souberam ver, colocando-o atrás das grades. Félix de Lima, com seu chapéu agaloado, meias escarlates e camisa cor de pomba, encarna, com singular propriedade, a dimensão boêmia e romântica daqueles que procuram ouro, que tão bem demonstrou José Carlos Mariátegui. A procura do ouro é a fantasia, a mudança, a partida. É também a aventura, encarnada por "pequenos Dom Quixote, jograis de Deus, humanistas e andarilhos".

Podemos imaginar o português falido partir em busca de riquezas, se fazer passar por general ou por bispo e, nesse sentido, foi fundamental tanto a sua indumentária quanto a sua chegada, teatral. Não encontra ouro, é verdade, o que não descaracteriza o modelo que simboliza. Seja como for, ele pode vislumbrar, por muito além da xenofobia que cercava as relações entre Portugal e Espanha no século XVIII, a possibilidade de um comércio regular e intenso.

Por outro lado, jamais os portugueses conseguiriam qualquer organização que se aproximasse de Mojos. Mas, embora inferiores numericamente, desorganizados e sem agricultura, iriam construir um Guaporé lusitano, assegurando a fronteira definitiva ao seu rei.

PARTE II

O Guaporé Lusitano

O GUAPORÉ LUSITANO é a face antagônica de Mojos e Chiquitos. Desconhecendo Mojos, não se compreende o Guaporé lusitano. Mesmo a documentação portuguesa fica ininteligível: a maior parte da correspondência dos capitães-generais durante o século XVIII reflete as preocupações dos governantes com a província: citam as missões, falam dos rios, afluentes do Guaporé que, dando acesso ao domínio português, tornaram-se ameaças.

O Guaporé lusitano começa a tomar corpo depois da primeira visita a Exaltación — quando os estadistas compreendem a importância estratégica da região — e se desestrutura por volta de 1820 — quando as mudanças irreversíveis tornam insustentável o modelo colonial de ocupação. Ao final, sucumbindo à decadência, as duas margens do rio são parecidas. Mas só ao final. No início do século XVIII são absolutamente contrastantes, como se um fosso profundo as separasse.

O esforço realizado pelos portugueses para manter a margem direita do rio foi hercúleo. Mais uma vez, é supreendente para o homem contemporâneo constatar a gigantesca mobilização que representaram a navegação, a construção das cidades e dos fortes.

De um lado, estradas de magia parecem ter conduzido os homens; de outro, a obstinação, a "alma do argonauta".

1. ITENEZ, CAUTÁRIO, MEQUENS: O NOME DOS RIOS, O NOME DOS POVOS

A palavra "Itenez" que, como foi visto, designou o rio Guaporé para os espanhóis, deriva do vocábulo *i te,* que significa "pai" na língua *moré.*

Cau ta yó é também uma palavra *moré:* o nome que davam a um grupo de índios que habitava uma região na margem direita do Guaporé, próximo ao local onde seria construído o Forte Príncipe da Beira, pela mata adentro.

De algum povo *tupi* os portugueses ouviram a palavra *moquem*, a mesma que daria origem ao verbo moquear — assar na labareda.

Todas essas palavras, com diferentes grafias, converteram-se em etnômios empregados para designar as diferentes sociedades que habitavam os vastos territórios que se estendiam ao longo da margem direita do Guaporé e dos seus afluentes orientais.

Os primeiros povos do Guaporé que travaram contato com os portugueses foram, sem dúvida, os *Moré*[12]. No início do século XVIII, indiferentes à dicotomia esquerda/direita, localizavam-se em diferentes áreas ao longo do rio, além da sua confluência com o Mamoré. Eram canoeiros e incursionavam pelo rio Baures, indo até o Machupo.

Quase que como uma marca distintiva, os *Moré* jamais andaram nus: usavam vestes feitas da casca de alguns tipos de árvores. A confecção do traje era tarefa exclusivamente masculina: a casca selecionada era posta para secar e depois lavada várias vezes para branquear, o que a tornava flexível como um cânhamo. Conseguida a tela, o traje era costurado nas laterais, deixando-se uma abertura para os braços e, no centro, para a cabeça. O uso desta vestimenta como uma característica cultural levou alguns pesquisadores a acreditarem que os *Moré* descendiam dos *Mure* ou *Rokororo* (Ver Figura 9).

A agricultura entre os *Moré*, ao que parece, não tinha grande expressão. Originalmente cultivavam o milho, mas não plantavam nem fumo nem mandioca. Somente os xamãs, chamados *ii cat*, plantavam e utilizavam um tipo de fumo.

Os xamãs tinham grande influência sobre a população. Era neles que os europeus viam alguma autoridade, ou teimavam ver, já que os *Moré*, como tantas outras sociedades ameríndias, não tinham chefes. A ausência de uma autoridade centralizada sempre intrigou os estrangeiros, que não podiam compreender como essas sociedades, muitas vezes numerosas e ocupando grandes territórios, se mantinham coesas.

Os *Moré*, de uma forma extraordinária, apreciavam a música, e fabricavam um número notável de instrumentos.

Quando morria alguém, procediam ao enterro e esperavam algum tempo. O corpo era então exumado, os ossos retirados e queimados, e as cinzas conservadas por um certo período, devidamente guardadas em cestas apropriadas, suspensas no teto da casa do morto, então desabitada. A conclusão do ritual consistia no consumo dessas cinzas misturadas com chicha, por alguns parentes.

12. Dados sobre os *Moré* constam de duas obras: *El Itenez Salvaje*, de Luiz Leigue Castedo (1957), que viveu muitos anos entre eles, e *Notes on the Moré Indians*, Rio Guaporé, Bolívia, de Stig Rydén (1942).

Anos depois após a expulsão dos jesuítas, o desagregamento das missões e, ainda mais posteriormente, o arrefecimento da ocupação da região, iriam se tornar em grandes inimigos dos brancos. Por ocasião das primeiras entradas de seringueiras, os *Moré* seriam inflexíveis, até o início da década de 1940, quando voltaram a ser aldeados. No século XVIII, a população *Moré* era extremamente numerosa e, embora as suas terras se estendessem indiferentemente ao oriente e ao ocidente do Guaporé, os europeus iriam traçar uma linha imaginária, e eles seriam "índios espanhóis".

É provável que os *Moré*, por ocasião dos primeiros contatos com europeus, mantivessem relações hostis com outros povos do Guaporé.

Certa vez, necessitando de penas de uma formosa ave, os *Moré*, sabendo que os *Cau ta yó* criavam essas aves, organizaram um passeio, atravessaram o Guaporé e penetraram pelo interior. Encontraram os *Cau ta yó* em meio a uma grande festa. Tão logo chegaram, foram convidados para comer. Surpresos, verificaram que os *Cau ta yó* estavam comendo carne humana e se recusaram a aceitar. Mas os *Cau ta yó* os obrigaram a comer, primeiro as mãos, depois os pés, até que as carnes foram todas consumidas.

Os *Moré* — que falavam a mesma língua dos *Cau ta yó* — disseram que as carnes eram boas e gordas e por isso receberam muita chicha e muitas penas de presente. A certa altura, um homem *cau ta yó* aproximou-se de um *moré* e, apalpando-o, deu a entender que ele tinha uma carne gorda e boa. Apavorado ele pegou suas armas e se despediu, contando depois aos outros o que se passara. Desde então, os *Moré* ficaram sabendo que, do outro lado do Guaporé, havia um povo que falava a sua língua, mas eram diferentes, porque comiam carne humana.

Este mito, coletado por Leigue Castedo, expressa a construção da "diferença" no pensamento *moré*, com relação a um povo — supostamente ou não — vizinho. A antropofagia é o elemento utilizado para marcar a diferença, já que na narrativa fica explícito que falavam línguas iguais, e também tinham um gosto estético similar. É interessante observar que os *Moré* eram endocanibais e o horror experimentado pelo homem pareceu advir do consumo de carne humana desconhecida, ou seja, o espanto ante o exocanibalismo como um ele-

Figura 9
Índios Moré com vestes de casca e instrumentos musicais, a partir de uma figura de Stig Rydén.

mento completamente estranho à sua cultura. Este fato foi suficiente para afastá-los em definitivo. Apesar do entendimento lingüístico, eram outra gente, outro povo, e é exatamente isto que a narrativa mítica deixa claro.

Os cronistas falam da "nação" de índios "*Cautarios*", que acabou por dar nome ao rio. A designação *moré* para uma sociedade indígena desconhecida, construída dentro do corpo mitológico do grupo, acabou se estendendo aos portugueses. É muito provável que os portugueses tenham ouvido a palavra, modificando-a ligeiramente, sem saber que se tratava de uma denominação na língua *moré*. É também possível que essa sociedade tenha sido uma criação metafórica do pensamento *moré*, que lhes permitiu construir o contraste para a sua etnicidade em termos de alguns elementos culturais, como a ausência/presença do exocanibalismo.

Pelo menos um vocábulo da toponímia da região do Guaporé tem, reconhecidamente, uma origem mitológica. Se os *Moré* entendiam que, numa determinada região da margem oriental, vivia um povo com esta denominação, podem ter apontado a paisagem e passado a idéia da existência da sociedade, aos colonizadores. Os exploradores e navegantes propagariam o nome que o cronista registrou:

"Chama-se este rio — Cautarios — por habitar nele a nação do dito nome (Ricardo Franco: informação de 1781)", e ainda:

"Cautarios — nação numerosa, valente e desconfiada, no rio deste nome" (Idem, informação de 1800).

A toponímia da região do Guaporé foi construída — e fixada, através da crônica — no século XVIII, mais precisamente, na segunda metade, quando teve lugar a intensificação da ocupação da margem oriental pelos portugueses. Embora a narrativa mítica sobre os *Cau ta yó* tenha sido colhida na segunda metade deste século, é evidente que o tema já fazia parte do corpo mitológico *moré* no século XVIII. Desse modo, uma construção mitológica *moré* se prestou a compor os elementos que formaram o imaginário português sobre uma população indígena vivendo num mundo desconhecido. É certo que não se pode tentar estabelecer conjeturas sobre a existência de uma sociedade irrefutavelmente apresentada no mito. Na realidade, o mito se presta tanto para conferir um significado à história — no caso, a história dos *Moré* — quanto a história pode ser um referencial concreto para o pensamento mítico e a metáfora. Os *Cau ta yó* prestam-se, na narrativa, para a elaboração do quadro constitutivo do contraste dentro do qual os *Moré* se percebem como uma unidade distinta. Distantes, na floresta, estão "os outros", o "não-eu". E a designação foi apreendida pelos coloni-

zadores, dentro de uma imagem de "distância" e "valentia": é o desconhecido que a toponímia registra. Nesse momento, o dado documental e o mito só podem ser inteligíveis mutuamente. De um mesmo modo foram pensados — e registrados — os *Cautários:* dentro de um território longínquo, pela floresta adentro.

A toponímia da região do Guaporé (e sem dúvida de muitos rios brasileiros) ostenta muitos vocábulos de origem desconhecida que podem ter sido designações dadas de uma sociedade indígena a outra, que sofreram modificações fonéticas. Sabe-se que nenhuma denominação de sociedade indígena é a sua autodenominação, mas nomes que outros povos — às vezes inimigos — lhes atribuíam.

No vale do Guaporé, têm denominação de origem indígena os rios Corumbiara, Mequens, Sararé e Cabixi, na margem direita; pela margem esquerda, os rios Baures e Itonamas, homônimos de sociedades muito numerosas.

O rio Corumbiara é às vezes designado como "Corumbijara", mas não se sabe a origem da palavra. "Mequens" teria sido o nome de um grande "cacique" dos índios *Pareci*, segundo o cronista João Severiano da Fonseca. O mesmo cronista afirma que "Sararé" seria uma palavra de origem *palmela*, que significaria "lontra". O próprio rio Guaporé, como foi visto, seria uma modificação de "Guaraporé", mas não se sabe a sua origem. Tais designações passam para a crônica, via de regra, modificadas e deturpadas, mas contêm em si fragmentos de história que nos remetem necessariamente às sociedades indígenas. Muitas vezes, o colonizador pode ter registrado exatamente a imagem que uma sociedade indígena construiu sobre um povo ou sobre uma paisagem e esta construção é de ordem mitológica. Mas como a narrativa mitológica exibe, por sua vez, o acontecimento histórico, ainda que de forma simbólica, são fragmentos da história dessas sociedades que os cronistas registram. Ao fazerem o registro, na verdade, os cronistas o fazem de segunda mão: antes deles, os navegantes, os exploradores e os aventureiros já haviam fixado na memória e pela transmissão oral esses nomes, que serviam para compor imagens fantásticas, de povos perigosos e de lugares difíceis. Configuravam assim, num crescendo, uma geografia cheia de magia.

As primeiras informações oficiais sobre sociedades indígenas — que constam do inquérito mandado realizar pelo Ouvidor de Cuiabá — mencionam os índios *Guarayo:*

"revelados das missões de Chiquitos e andam espalhados por todas as missões e pelos sertões circunvizinhos, fazendo guerra a todas as nações para os comer e roubar-lhes as lavouras, uns são pagões, outros batizados e apóstatas, é gente sem fidelidade, salteadores, tragadores de carne humana, falam a língua geral, uns andam vestidos com camisetas feitas de estopa de casca de pau, outros nus (...)"

Em seguida, os "*Urumus*", descritos como "bárbaros e nus", vizinhos dos "*Guarayutaz*". Pelo Guaporé abaixo, os "*Moré*", na missão de San Miguel, "agricultores e canoeiros, trajando camisas de casca de pau". Nem todos os "*Moré*", contudo, foram descritos como domésticos: pareceu aos viajantes que os grupos estavam divididos, alguns se recusando a permanecer nas missões: eram "bárbaros". Vizinhos dos "*Moré*, o "gentio *Aricoroni*":

"Descendo rio abaixo, antes de chegar à barra, debaixo do braço do São Miguel se vê, da parte oriental, uma serra baixa que principia pouco acima da dita barra e vai findar três dias e meio de viagem, rio abaixo, e pelas vizinhanças da dita serra se viu o gentio *Aricoroni*, que é inumerável, e se estende pelo centro da terra, em grande distância; é gente bárbara, nua, sem uso algum de navegação (...)."

Os índios encontrados — e hostilizados — pela bandeira de Antônio Almeida de Moraes, os *Guajaratas* — eram, sem dúvida, *tupi.* Provavelmente seriam formados pelos mesmos *Pauserna*, os *Guarayo* independentes.

A ocupção *tupi* da margem direita do Guaporé é anterior à migração *guarayo.* O arqueólogo Eurico Miller (1983), realizando pesquisas no alto-médio Guaporé, concluiu que, nesta região, grupos de agricultores ceramistas oriundos da região de Rondônia teriam atingido as margens do rio cerca de AD 900, coincidindo com o auge da elevação de temperatura e umidade entre AD 900-950, com melhores condições de subsistência. Combinando dados arqueológicos com dados lingüísticos, ele concluiu ainda que os primeiros grupos seriam falantes do tronco *tupi*, pertencentes à família *tupari*, de língua *guaratägaja*. Havia duas sociedades que habitavam regiões próximas do rio Mequens no século XVIII: os *Amniapä* e os *Guaratagäja*, que falavam línguas semelhantes e que devem ter sido no passado uma mesma sociedade. Muito provavelmente devem ter sido incluídas no etnômio "Mequens".

À medida em que as sociedades indígenas foram posteriormente sendo conhecidas, a área revelou ser um verdadeiro conglomerado de povos *tupi*, a tal ponto que o lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues sugeriu que o centro de difusão proto-tupi deve ser procurado nessa região.

A história das migrações desses povos inclui pelo menos dois roteiros básicos: num deles, os *Guarayo-Pauserna* devem ter atingido a margem direita do Guaporé no século XVI, vindos da região de San-

ta Cruz, para onde haviam migrado do Itatim; no outro, ocorrido em tempos pré-colombianos, grupos *tupi* devem ter migrado da região do Aripuanã atingido as cabeceiras dos rios Mequens, São Miguel, Branco, Colorado e Corumbiara e, depois de ocorridas novas cisões, movido para a margem do Guaporé.

Quando os portugueses começaram a ocupar a margem direita, o quadro etnográfico predominante era formado por sociedades de língua *txapakura* e *tupi*, sem nenhum contato entre si. Sua cultura era nitidamente amazônica. Neste sentido, o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1948) considerou o Guaporé como uma fronteira que separou, de forma definitiva, a cultura mojo-chiquitana (da margem esquerda até os Andes) da cultura amazônica (margem direita, incluindo duas áreas: uma *txapakura*, outra *tupi*).

O conhecimento desses povos pelos portugueses se processou com rapidez espantosa e se caracterizou principalmente pela violência. Mas havia diferenças fundamentais e profundas entre o homem comum, que efetivamente formava a fronteira com o seu movimento, e os estadistas, que queriam fazer dos índios seus aliados, no afã de transformá-los em vassalos do rei.

As atitudes seriam definidas também a partir da conduta dos próprios índios face à aceitação ou não da presença portuguesa e este foi um fator implacável, que selou o destino dos povos do Guaporé.

2. A SAGRAÇÃO DO OCIDENTE

Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:
E, no desembarcar, há aves, flores.
Onde era só, de longe, a abstrata linha.

Fernando Pessoa: Horizonte. Mar Portuguez II

A capitania de Mato Grosso, desmembrada de São Paulo, foi oficialmente criada em 1748. Abrangia uma região imensa: limitava-se ao norte com a capitania do Grão-Pará e Rio Negro; ao sul, com as capitanias de Goiás e São Paulo; ao ocidente, com os governos de Chiquitos, Mojos e Paraguai, totalizando 48 mil léguas quadradas. Para governá-la, foi escolhido D. Rolim de Moura, que seria o primeiro Conde de Azambuja, mais tarde governador e capitão-general da Bahia e vice-rei do Brasil. Tratava-se de um homem da mais alta estirpe da nobreza portuguesa, com uma formação cultural e científica excepcionalmente requintada. Sua escolha não foi, por isso mesmo, simplesmente política, mas decorreu de pressões do Conselho Ultramarino que, frisando a importância estratégica da nova capitania, recomendava que fosse dirigida por governador "distinto e inteligente".

Depois de uma viagem de dimensões impressionantes, Rolim de Moura chegou às margens do rio Guaporé em dezembro de 1751, alcançando o pequeno povoado de Pouso Alegre. Ali se fixou, contrariando o empenho dos moradores da chapada, que o queriam em São Francisco Xavier. Não se tratava, contudo, de uma escolha pessoal. Obedecia às ordens contidas nas suas "Instruções", datadas de 19 de janeiro de 1749, onde estava determinado que "fundasse uma vila em local vizinho ao rio Guaporé" (MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985).

Rolim de Moura havia visitado São Francisco Xavier e encontrado um panorama de desolação. A 28 de maio de 1752, ele escreveu a Diogo de Mendonça Corte Real:

"Compõe-se aquele arraial todo de casas de pau-a-pique barricadas e cobertas de capim e assim eram as que eu me acomodei, postas à aventura sem ordem nenhuma nem formatura de ruas e só uma morada há, e a igreja, que é telhada (...)."

O local era no alto de uma serra, mas isto pareceu uma desvantagem a mais:

"Inda que tem boas vargens, não são capazes de trazerem gado, por serem os pastos resfriados nascidos em terras úmidas e frias, o que os emagrece e mata (...).

O clima é o mais destemperado que tenho visto, e se pode considerar. No pouco tempo que lá estive, cheguei a experimentar alguns dias de calma e frio, sol, chuva, vento e névoa. Daqui procedem as muitas queixas que padecem os seus moradores, principalmente de sezões, que são contínuos (...)" (ROLIM DE MOURA, A. 1982)

O arraial estava desabitado, dispondo somente de "cinco vendas de "segunda classe" além de outras lojas "de terceira", que cobravam preços exorbitantes. Ele decidiu ir embora para o Guaporé, a despeito das cheias que sempre ameaçavam as margens do rio. No dia 19 de março de 1752, erigiu em vila o Pouso Alegre, dando-lhe o nome de Vila Bela da Santíssima Trindade de Mato Grosso. Dois meses mais tarde foi erigido o pelourinho, símbolo de distinção: o escrivão dos pelouros registrou 56 votantes. O povoamento foi estimulado com a concessão de vários privilégios e graças aos moradores, sobretudo redução de impostos e isenção de algumas taxas.

O lado oriental do Guaporé já era definitivamente português, em função do Tratado de Madri promulgado em 1750. A leitura

do Tratado, entretanto, dava margem a interpretações ambíguas. Pelo seu artigo 13º, ficava determinado que a missão de Santa Rosa ou qualquer outra que tivesse sido erigida na margem oriental do rio Guaporé seria entregue aos portugueses. O artigo 17º proibia aos vassalos de uma e outra parte qualquer tipo de comércio, que seria considerado contrabando (CORTESÃO, Jaime. 1951).

Os limites eram justificados pelo princípio do *uti possidetis* combinados com balizas naturais. Mas Rolim de Moura não acreditava que as cláusulas de um tratado poderiam garantir a sua execução. Foi exatamente por isso que considerou fundamental que a capital da capitania estivesse localizada nas margens do Guaporé:

"E ainda presidindo a boa observância do tratado, é útil o lugar da Vila para proteger os vários moradores que estão por esse rio, e alguns muito chegados às missões e os mais, que poderão estabelecer-se, pelo tempo de vexação ou violência que poderá causar-lhes a imprudência ou má vontade dos nossos vizinhos (...)"

Ele exemplifica como "má vontade" um episódio que teve lugar um ano antes da sua chegada. Era missionário em San Simón o Pe. Ramon Laines que, acompanhado de vários índios armados, dirigiu-se à Ilha Comprida, esbofeteou um português e tomou-lhe todos os índios, derrubando e quebrando a cruz, símbolo da posse lusitana. O padre irritara-se porque já há algum tempo preparava-se para a catequese dos índios "*Mequens*', mas os habitantes da Ilha Comprida, como de hábito, haviam se adiantado com seus métodos criminosos. Além disso, o padre reclamava que os portugueses roubavam índios das missões, o que esses contestavam, afirmando que apenas recolhiam os fugitivos.

O tratado de Madri não era bem visto pelos missionários, por causa dos índios que estavam sendo aldeados através de um trabalho de catequese e também porque os índios já aldeados ficavam impossibilitados de buscar cacau na margem oriental — um dos principais ramos de negócio com o Peru. Sem alternativa, os missionários abandonaram seus estabelecimentos, levando todos os índios. Antes de deixarem Santa Rosa, atearam fogo às benfeitorias e também em San Miguel incendiaram as casas. Santa Rosa foi restabelecida na margem ocidental, cerca de uma hora por canoa, rio Guaporé abaixo, do local anterior. A missão abandonada aos portugueses passou a ser denominada "Santa Rosa Velha", e o novo estabelecimento, "Santa Rosa Nova". Os índios da missão de San Simón foram transferidos para as cabeceiras do rio San Martin, reunindo-se a índios *Baure*; os da missão de San Miguel retornaram à antiga missão homônima, no rio Baures.

Rolim de Moura sabia que a formação de missões era fundamental para a posse efetiva do território. Respeitava Mojos, embora não soubesse exatamente qual era a situação real daquelas missões. Uma das primeiras medidas que tomou foi a de enviar o Pe. Agostinho Lourenço, jesuíta que viera com a sua comitiva, a San Miguel:

"Para o fim deste mês mando um dos Padres da Companhia que trouxe comigo à dita Aldeia de S. Miguel, com o pretexto de os visitar, e levar-lhes as índias que se acharam pertencentes às missões castelhanas, e juntamente para tomar conhecimento da economia, e governo delas, pois é certo que excedem nisso muito as nossas. A falta de meios me embaraça dar logo princípio a uma para acudir a extrema necessidade em que se acham daquele remédio para a sua salvação os muitos índios, que estão em poder dos moradores abaixo, a maior parte deles ainda por batizar (...)"

Antes da sua chegada, em 1749, um português chamado Domingos Alves da Cruz havia fundado um sítio, em frente à foz do rio Corumbiara, no lado espanhol, que ficou conhecido como "Casa redonda". Ficava na margem do Guaporé, mas num local alto, livre de inundações. Ao longo de três anos ele conseguiu reunir, sob seu comando, vários grupos de índios *tupi*. No centro do aldeamento havia uma maloca redonda, que dera origem ao nome do local.

Em 1752, o português faleceu. Rolim de Moura tomou conhecimento do fato e enviou o Pe. Agostinho para o local, a fim de iniciar um trabalho de catequese. Suas razões, contudo, eram políticas:

"Eu já dei conta a Vossa Excelência — escreveu ele a Diogo de Mendonça Corte Real, numa carta datada de 31 de janeiro de 1755 — de haver mandado fundar uma aldeia rio abaixo pelo Padre Agostinho Lourenço, a que me moveram não somente as razões do serviço de Deus mas também as políticas (...) servirá de utilidade a estas minas" (ROLIM DE MOURA, A. 1983: v. 2).

Os padres espanhóis, evidentemente, protestaram. Em contrapartida, ofereceram, para a instalação da missão portuguesa, o local da antiga missão de San Miguel. Contudo, sabendo que os jesuítas haviam incendiado as missões da margem oriental, foi, ele mesmo, verificar se era verdade. Perplexo e revoltado, escreveu ao Pe. Superior Pasqual Ponze a 8 de abril de 1756:

"Nesta viagem que fiz rio abaixo me certifiquei do que não podia crer, ainda que por várias vezes me tinha chegado a notícia, mas com efeito vi com os próprios olhos a missão de S. Miguel toda reduzi-

da a cinzas, até mesmo as árvores de fruto; e o fogo, afirmam todos, foi largado de propósito. Não me meto a conjeturar os motivos; mas parece-me que nenhum pode haver que faça lícita esta ação por ser em prejuízo de terceiros e até de algum modo se representa como feita em ódio seu.

Chegando a Santa Rosa achei também as casas dos índios queimadas, as que estão junto à igreja parece-me que sem portas e janelas; e tudo tão mal tratado que até mesmo a igreja já estava cheia de esterco das éguas que ainda se acham naquele distrito: o que digo somente pelo que toca a danificação que daqui resulta à propriedade com prejuízo de quem já tem jus a ela, e não porque pretenda censurar a falta de culto à casa de Deus, pois nem é isso da minha profissão nem da virtude (...)." (ROLIM DE MOURA, A. 1982: v. 2).

No seu entender, os padres espanhóis haviam ferido diretamente os acordos estabelecidos pelo Tratado, prejudicando o rei de Portugal. Numa carta ao Pe. Juan Roiz, de Mojos, datada de 2 de outubro de 1755, lembrou ao jesuíta que o artigo 16º do Tratado estabelecia que as aldeias cedidas por Sua Majestade Católica (o rei de Espanha), tanto nas margens do rio Guaporé quanto nas margens do rio Paraguai, deveriam ser devolvidas nas mesmas circunstâncias da Colônia do Sacramento, tendo os índios liberdade para ir ou para ficar. Argumentava que, se os padres tivessem esperado para fazer a entrega, muitos índios teriam ficado espontaneamente, o que não ocorrera: diminuíram, portanto, "os súditos da capitania". Indignado, o capitão-general lamentou, em muitas das suas correspondências, a perda dos índios e das benfeitorias. No que se referia à oferta feita pelos jesuítas para que os portugueses ocupassem a antiga missão de San Miguel, pareceu-lhe uma ironia: "não posso aceitar o que já é meu".

Por outro lado, talvez como uma forma de amenizar a tensão, o Pe. Nicolao de Mendenilha, que havia sido cura da missão de Santa Rosa, ofereceu ao Pe. Agostinho Lourenço 400 cabeças de gado para a sua nova missão. Os padres de Mojos haviam se disposto também a ensinar, ou mandar ensinar os índios, as práticas comuns das missões. Apesar disso, não aceitavam que a missão portuguesa continuasse na margem ocidental.

Oficialmente, Rolim de Moura reconhecia, na sua correspondência enviada a portugueses, que intencional e deliberadamente solicitara ao Pe. Agostinho que ocupasse a margem espanhola. Para os espanhóis, descrevia uma situação bem diversa, conforme se pode ver na carta ao Pe. Superior Pasqual Ponze:

"Quando eu mandei o Pe. Agostinho Lourenço para tomar conta dos índios (...) e dos mais moradores deste rio lhe disse que procurasse alguma situação acomodada na parte oriental, e nela se estabelecesse com os ditos índios. Porém como estas mudanças têm as dificuldades e as demoras que Vossa Reverendíssima não ignora; não pode o padre fazer mais que acomodar-se pelo entretanto na mesma Casa Redonda onde os índios estavam. (...) A necessidade, e não a minha determinação obrigara o Pe. Agostinho Lourenço a acomodar-se inteiramente naquela paragem."

Não há dúvida de que a fundação da missão na Casa Redonda era uma resposta aos padres espanhóis. Acreditando que essa demonstração de segurança os intimidara, Rolim de Moura interpretou o oferecimento de ajuda ao Pe. Agostinho e a oferta de gado como uma forma de contemporização. Estava enganado. Aos poucos, começa a crescer nele a suspeita de que o Pe. Agostinho mantinha excelentes relações com os jesuítas de Mojos, as quais escapavam inteiramente ao seu controle. Entretanto, o próprio Rolim de Moura negociava com os padres espanhóis quando era do seu interesse. Numa carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, datada de 26 de junho de 1756 (1983, v. 2), assume ter consentido num acordo entre os padres Agostinho Lourenço e Raimon Laines, através do qual o espanhol poderia "ir ao sertão da nossa banda buscar algum gentio", mas, em contrapartida, passaria ao português 500 cabeças de gado, "pela grande necessidade que a nossa aldeia tinha do dito gado". Admitia ainda que muitos acordos eram feitos sem o seu conhecimento, porque "os padres são muito uns pelos outros, ainda que de diferentes nações". Sabendo ser impossível controlar o intercâmbio, confessou a Diogo de Mendonça Corte Real:

"(...) eu continuo a entreter a amizade com vários padres castelhanos, e espreitar alguma ocasião favorável. Por esta causa me escrevo com muitos, e presenteio, e lhes permito a fazerem negócio aqui debaixo de alguma dissimulação, em que não temos prejuízo, porque eles não levam mais que fazenda, pela qual mandam outra, de que aqui se necessita: e como as fazendas que lhes vêm do Peru todas são más, e algumas lhes faltam, sempre isto poderá servir de torcedor para que eles procurem não quebrar conosco pelo cômodo que têm a nossa comunicação" (Carta de 29 de junho de 1756. ROLIM DE MOURA, A. 1983: v. 2).

Talvez não quisesse admitir na sua correspondência, ou talvez não soubesse de fato, mas, na realidade, as trocas não se limitavam a "fazendas". Numa carta datada de 11 de março de 1756, o Pe. Raimon Laines escrevia ao Pe. Agostinho Lourenço:

"Mi amado Pe. Agustin Lorenzo, llegué a la casa de V.S. el dia 12 de marzo y siento en el alma no haberme visto com V.S. (...).

Dejo aqui un poco de sal y una votija de vino que la prometio a V.S. y dejo tambien quatro patacas de azucar para Dr. Juan de Souza que me pedio (...)."

O vinho e o sal eram, portanto, uma promessa feita ao Pe. Agostinho. O açúcar, segundo ele esclarece, era para ser enviado a este "Dr. João de Souza", em Vila Bela, como forma de agradecimento a uma doação feita: nada menos do que canoas. Este fato sugere que, com efeito, a relação entre os missionários de Mojos e os portugueses, fora do controle oficial, seguiram a tendência natural do intercâmbio. Além disso, no que se refere aos jesuítas, unia-os o ódio comum aos preadores de índios. Nesta mesma carta, Raimon Laines queixa-se do "desaforo dos sertanistas" que dificultavam o trabalho de catequese. Ele mesmo — lamentava-se — contava com apenas quatro índios *Mequens*: os demais haviam sido roubados.

Sentindo que a guarda da fronteira podia escapar ao seu controle e sendo sistematicamente advertido pelo rei para que mantivesse a posse da margem oriental do Guaporé, Rolim de Moura toma uma resolução surpeendente:

"Para que as entradas semelhantes a que fez o Padre Raimundo Laines sejam evitadas, a minha diligência agora é puxar alguns moradores para este rio Guaporé com *Bororos*, que é o gentio mais valoroso que há por cá, fazendo o partido aos homens de lhe conceder a administração deles para sempre; porque estes índios vivem de montaria, pelo que não servem para se aldearem: e em segundo lugar ir reduzindo o aldear o gentio da nossa banda" (Carta de 29 de junho de 1756, in ROLIM DE MOURA, A. 1983: v. 2).

Não consegue, evidentemente, nem uma coisa, nem outra. Pelo contrário: concluindo que as constantes vindas de espanhóis às antigas aldeias eram uma forma de pressão para que desocupasse o sítio da Casa Redonda, acaba cedendo, e ordena ao Pe. Agostinho que se mude, com os índios, para outro local, no lado português. A mudança foi efetuada em 1755 para perto do rio Mequens. Ali o padre construiu uma capela em honra a São José, dando o seu nome à missão. Rolim de Moura foi visitá-la e, a 29 de junho de 1759, descreveu o que viu a Diogo de Mendonça Corte Real:

"Para o pouco tempo que tinha, a achei com bastante aumento; e além dos índios com que começou, que foram cento e tantos, lhe tinha o Padre Agostinho Lourenço metido havia pouco, quarenta

e tantos; e depois que aqui cheguei, tive a notícia de lhe haverem entrado mais noventa, todos do mato, e pelas diligências do mesmo padre que até agora me tem parecido excelente para o ministério, pelo zelo e capacidade, com que trabalha à custa de muitos descômodos que trazem consigo no seu princípio semelhantes estabelecimentos.

Os índios que entraram, estavam já com conhecimento dos brancos, e atemorizados pelas correrias dos sertanistas, e por isso se reduziram com tanta facilidade que a um só recado do padre vieram logo" (Idem).

Rolim de Moura enviou também um clérigo, para auxiliar o Pe. Agostinho. O jesuíta ficou na missão quatro anos e meio, iniciou o plantio de algodão, construiu oficinas de carpintaria e introduziu algumas cabeças de gado. A população da missão, contudo, a despeito dos seus esforços e das suas constantes incursões às aldeias, sempre foi pequena. O padre teve de enfrentar vários surtos epidêmicos que dizimaram grupos inteiros a uma só vez.

Pe. Agostinho seria posteriormente retirado por ordem da Corte, dentro do movimento de expulsão dos jesuítas e, após a sua saída, a missão entrou em decadência: aos poucos, os índios abandonaram o local.

A ação missionária na margem direita foi, portanto, mínima, limitando-se a uma única missão. Mas a documentação portuguesa demonstra enfaticamente o desejo das autoridades para que fossem fundadas missões, pelo reconhecimento tácito de que a redução era o primeiro passo para a transformação do "gentio" em vassalo. Rolim de Moura queixou-se, muitas vezes, da falta de religiosos "abnegados" na capitania para fundar reduções em lugares distantes.

Rolim de Moura, diante da inegável vulnerabilidade da fronteira oeste, e na ausência de organizações missionárias portuguesas, decide pela ocupação militar do Guaporé. Em 1757 enviou um destacamento para um local conhecido como "Sítio das Pedras", abaixo da foz do rio Mequens, com a intenção ostensiva de intimidar os espanhóis. Em 1760 fundou, cerca de dois quilômetros abaixo da antiga Santa Rosa, um forte, a que deu o nome de Forte Nossa Senhora da Conceição. Na Europa, os estadistas portugueses decidiam pela anulação do Tratado de Madri e firmavam, a 12 de fevereiro de 1761, o Tratado de El Pardo. Dentre as modificações acertadas, ficava proibida a construção de fortificações na faixa fronteiriça. Exatamente por essa razão, no mês de abril, o governador de Santa Cruz de la Sierra, Alonzo Verdugo, chegou ao local para exigir a retirada dos portugueses. Entretanto, Rolim de Moura procurou reforçar a guarda da fron-

teira, criando o que chamou de "Corpo de Aventureiros" e que definiu da seguinte forma:

"O que eu chamo de aventureiros são vários sertanistas que havia por este rio, e que antes da minha chegada a Mato Grosso viviam de fazer entradas pelo sertão e buscar o gentio, e outros serviam aos padres castelhanos na mesma diligência ou de outros misteres nas aldeias. A estes mandei assentar o título de dragões sem farda" (*Apud* CORREIA FILHO, Virgílio, 1969: p. 372).

Algumas vezes os padres espanhóis se valiam dos serviços de preadores de índios, que os acompanhavam na entrada das aldeias de índios arredios. Estes acertos não eram oficiais, e os missionários cuidavam para que nada os comprometesse nesse sentido.

Em agosto de 1757, o Pe. Nicolas Altogradi, de Mojos, escreveu a Rolim de Moura queixando-se de um grupo de índios, que chamou pelo nome de "*Tapoaia*", habitantes da margem direita, entre Santa Rosa Velha e a foz do rio Mamoré, que hostilizavam continuamente as missões. Pediu ao capitão-general que tomasse providências, enviando uma diligência. A resposta de Rolim de Moura reflete bem as concepções contraditórias a respeito das chamadas "guerras aos índios":

"As ordens que têm os Governadores da América de El-Rei meu amo, a respeito de fazerem guerra aos índios são muito circunspectas; e acauteladas, e não permitem até procedimento, sem que, primeiro, se tire uma devassa das hostilidades que os índios fazem a quem queremos castigar por meio da guerra, de sorte que: se o dito gentio *Tapoaia* tivesse feito hostilidades aos portugueses, necessariamente deviam proceder estas diligências; como porém eles não nos têm feito a nós hostilidade alguma, senão a Vossa Reverendíssima, não tenho eu autoridade para lhes mandar fazer guerra de minha cabeça e só o posso em virtude do tratamento requerido por Vossa Reverendissima" (Carta ao Pe. Nicolas Altogradi, 3 de novembro de 1757. ROLIM DE MOURA, A. 1983: v. 3)

Por um lado, o capitão-general queria que os espanhóis solicitassem oficialmente a diligência; por outro, agia dentro da mentalidade vigente na época, segundo a qual os índios eram os melhores guardiães da fronteira, desde que, é claro, hostilizassem o inimigo. Além disso, Rolim de Moura achou o pretexto excelente: desde que formalizado o pedido, ele não teria "dúvida nenhuma em livrar as missões do gentio *Tapoaia*", porque poderia "acomodar os índios capturados junto com alguns moradores rio abaixo, que não podiam persistir sem índios, já que a sua pobreza não lhes permitia ter escravos" (Carta a Tomé Joaquim da Costa Corte Real, 20 de novembro de 1757, Idem).

Os padres espanhóis, contudo, jamais formalizaram, pedido algum. O capitão-general se irritou e enviou cartas seguidas cobrando uma posição. O acontecimento pareceu-lhe um pretexto suficiente também para mandar reocupar Santa Rosa, o que ele efetivamente manda fazer, esperando, de antemão, que a tensão se agravasse.

A evolução do conflito atingiria o clímax em 1763. No mês de abril, os espanhóis desceram das missões com muitos índios e ocuparam a barra do Mamoré e do Itonamas. Ao todo, a força castelhana no Itonamas contava com 1200 homens, enquanto que a guarnição portuguesa de Nossa Senhora da Conceição consistia de 224 homens mal armados. No dia 17, quarenta embarcações espanholas entraram no Guaporé, mas retornaram sem atacar. Rolim de Moura entendeu que a estratégia consistia em fazer os portugueses se renderem pela fome, cortando a comunicação com Vila Bela pelo rio (não havia comunicação por terra). Mas no dia 5 de maio, dispondo de reforços, o capitão-general ordenou o ataque. Um pelotão subiu o rio Baures e atingiu, no dia 8, a missão de San Miguel. Aprisionaram os padres Juan Roiz e Francisco Espino, e cerca de 600 índios *Moré*. A missão foi inteiramente destruída, "respeitando-se a igreja". Os portugueses aproveitaram para saquear: retiraram 800 cabeças de gado vacum e 80 cavalar, além de porcos, galinhas e tudo o mais que puderam carregar. Os *Moré* aprisionados foram conduzidos para a povoação de São Miguel (que depois se chamaria Lamego), fundada por Rolim de Moura em agosto de 1762, na margem direita do Guaporé.

Depois do ataque a San Miguel, chegou de Vila Bela um novo reforço em homens e víveres. Os portugueses atacaram a força do Itonamas, onde tiveram baixas. No mês de maio, pouco antes deste ataque, Rolim de Moura enviou seis homens à margem esquerda do rio, para espionar. Esses homens, escondendo-se no matagal do barranco, viram muitos índios cortando madeira. Atacaram e conseguiram agarrar dois índios, enquanto os outros fugiam. Um deles resistiu heroicamente, e o outro começou a gritar, de tal modo que — justificaria o capitão-general — "os nossos foram obrigados a matá-los". De volta ao acampamento português, imaginaram que os castelhanos iriam examinar o que ocorrera, sobretudo porque aquela região era vital para eles. Mas isso não aconteceu. Os espanhóis — surpreendendo o capitão-general — tomaram outra atitude:

"fizeram-no tanto pelo contrário, que ainda agora em fevereiro, estava o Superior na fé que os ditos índios se conservavam aqui prisioneiros, como ele mesmo me escreveu; e que por essa causa havia pedido ao Governador de Sta. Cruz consentisse em que eles fossem trocados por um nosso aventureiro.

Isto é prova que em todo o tempo de guerra (que durou até 10 de agosto) não toparam os castelhanos com os cadáveres daqueles índios" (...) (Carta de Rolim de Moura a D. João Manuel de Melo. Forte da Conceição, 30 de abril de 1764. *In:* MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985).

O episódio caracteriza bem a diferença de conduta: a massa anônima de índios para os portugueses eram seres conhecidos pelos padres espanhóis que não só sentiram a sua falta como também deduziram que estavam prisioneiros, mas nunca mortos. Rolim de Moura interpretou o fato como uma ingenuidade, e, por outro lado, considerou a morte dos índios um fato absolutamente corriqueiro. A grande diferença entre a força espanhola e a portuguesa tornaram a sua vitória um motivo de duplo orgulho:

"Um castelhano de Buenos Aires, que se achava dentro da paliçada do Itonomas, no dia do ataque, disse que nele havia ficado mortos no terreno 160 homens, e muitos feridos, dos quais, na Missão Madalena morreram 17, fora os que foram morrer nas mais Missões; de onde se vê que os castelhanos não podiam ter dentro da paliçada menos de 500 para 600 homens" (...).

Quanto aos portugueses, prossegue:

"Aqui é necessário lembrar que os nossos eram todos muito poucos mais de 100; e destes, soldados unicamente 24 Dragões e 6 infantes, e tudo o mais, pedestres, mulatos, negros, escravos e carijós, com alguns paisanos brancos; sem embargo do que, a nossa perda foram de 21 na ação e dois feridos (...)". (Idem).

No dia 10 de agosto as hostilidades cessaram, quando se tornou conhecido um novo tratado de paz, de 10 de fevereiro, assinado entre Portugal e Espanha. Em setembro, numa ilhota em frente ao Baures, fez-se o ato solene da entrega, por parte dos portugueses, dos territórios de San Miguel e dos índios tomados. Mas San Miguel estava irreversivelmente destruída.

No ano seguinte, 1764, os espanhóis reocupariam o Guaporé. Em setembro, Rolim de Moura teve notícias de que estavam descendo, de Chuquisaca, há 5 meses, uma tropa de 500 homens. O centro irradiador da ofensiva era a missão de San Pedro. Quatro missões no rio Baures, duas no Itonamas e a de Exaltación mantinham guarnições com mais de 200 índios armados em cada. Estava assumindo o governo da capitania João Pedro da Câmara, substituindo Rolim de Moura. Tinha recomendações expressas de dobrar a vigilância na fronteira. Em fevereiro de 1765, João Pedro desce o Guaporé, até o Sítio

das Pedras, onde aloja 40 soldados. Retorna a Vila Bela e, em junho, dirige-se ao Forte Nossa Senhora da Conceição. Posteriormente, foi-lhe enviado um reforço, vindo do Pará, com 100 soldados.

Enquanto aumenta as obras de fortificação, vê chegarem os espanhóis: cerca de 4.000 homens fardados, trazendo canhões. Acampam em frente ao Forte, e começam a acantonar 8 peças de bronze. Entretanto, segundo a documentação espanhola pesquisada por Virgílio Corrêa Filho, parte da tropa sequer chegara ao Guaporé, tendo ficado prostrada pelas doenças no hospital de San Pedro. Seriam as doenças, talvez, as responsáveis pela vitória lusitana. Rolim de Moura, numa frase irônica, afirmou:

"Já deixei dito que os mosquitos contaminantes sempre se mostraram aliados dos portugueses, envenenando o sangue dos que vinham do alto das montanhas dos Andes para combatê-los, morrendo antes do confronto" (Idem).

É provável que, a despeito da organização das "guardas" das missões, os índios tenham atuado muito pouco. Grande parte do efetivo de 1.200 homens veio do altiplano, embora, pela documentação portuguesa, não se saiba efetivamente de onde.

Em outubro, os castelhanos começaram a retirada. No acampamento havia chegado uma ordem do rei da Espanha, proibindo terminantemente que as lutas européias se estendessem à colônia. No segundo confronto, não houve, portanto, um único tiro. João Pedro teve uma vitória sem luta.

Os espanhóis, na verdade, haviam sido derrotados pela sua inabilidade na região. Numa carta datada de 28 de novembro de 1766, Sousa Coutinho relatou a Francisco Xavier de Mendonça Furtado que:

"Pelas manobras que fez aquele general [comandante da tropa], vindo meter-se em lugar pantanoso, parece-me que era pouco instruído na arte da guerra, e se chegasse a rompê-la, eu tinha grande esperança de ficar senhor da artilharia."

Após a retirada das tropas, os espanhóis carregavam mais outra derrota:

"As suas missões, não há dúvida, ficaram arruinadas com a assistência de tantas tropas, algumas inteiramente destruídas".

Como de hábito, os portugueses aproveitaram para pilhar: Sousa Coutinho, orgulhoso, relatou que havia conseguido trazer para a margem direita 62 cabeças de gado e 10 cavalos.

Os espanhóis continuavam a insistir na desativação do Forte Nossa Senhora da Conceição. Sousa Coutinho, contudo, afirmava desconhecer qualquer ato de armistício que o obrigasse à desativação. Chegaram apenas a um acordo: deixariam livre a barra do Itonamas.

Ao sair da capitania, após 13 anos e 11 meses de governo, Rolim de Moura estava convicto de que os problemas da fronteira eram causados pelos missionários. Diria ele a D. Alonso de Verdugo:

"V. Excia. não ignora que os maiores inimigos de Portugal tem sido os Padres da Companhia, como é bem patente para todo mundo; e talvez que se eles não fossem não tivéssemos nós aqui desinquietação alguma, sem embargo da guerra na Europa, pois assim sucede no Pará" (Carta de Rolim de Moura a D. Alonso Verdugo. Forte da Conceição, 18 de agosto de 1763. *In:* MENDONÇA, M. Carneiro de. 1985)

Por outro lado, saía convicto de que o leste guaporeano era, para sempre, lusitano: todas as tentativas que os jesuítas fizeram para manter aldeias na margem oriental foram rechaçadas por ele, seus aventureiros e seus sertanistas. Os espanhóis haviam enfrentado o exército de Rolim de Moura com tropas fardadas e organizadas. Apesar de contarem com índios, que evidentemente conheciam muito bem a região, suas manobras eram planejadas e disciplinadas. A guarda de Rolim sequer tinha farda:

"Os soldados pedestres desta capitania são (...) bastardos (por isto cá na América se entende filho de branco com índio), mulatos, caribocas (isto é, filho de preto e índio, e estes, ordinariamente são o que melhor porvam) e também se admite algum índio puro, principalmente *Bororo,* pela habilidade que têm de serem bons rastejadores, o que é de grande utilidade nas diligências. Andam sempre descalços de pé e perna, o seu único vestido é um jaleco, e umas bombachas. As armas que usam é uma espingarda sem baioneta, uma bolsa e caça e uma faca de mato (...)" (Carta de Rolim de Moura a D. José I. 25 de dezembro de 1757. *In:* ROLIM DE MOURA, A. 1983: v. 3).

Descalços, sem qualquer disciplina que os mantivesse unidos, sem armas adequadas, venceram o exército espanhol. As peças de bronze que haviam sido trazidas pelos espanhóis afundavam no imenso lodaçal em que havia se transformado as margens do Guaporé: era outubro, e chovia torrencialmente.

O tempo, os mosquitos e os guerrilheiros de Rolim garantiram, enfim, a posse lusitana.

3. EXÉRCITOS DE ÍNDIOS: DE GENTIOS A VASSALOS

A cavalaria de 80 homens que Manuel Félix viu na missão de Santa Magdalena, formada, provavelmente na sua maioria, por índios *Itonama*, foi uma pequena amostra da inegável mobilização militar que os jesuítas tinham nas mãos.

Esta mobilização foi se solidificando aos poucos: na organização de outras missões, como as guaraníticas, os missionários já haviam passado pela experiência de sedentarização de sociedades que tinham na mobilidade um elemento cultural tradicional. Além disso, eram sociedades que tinham uma atividade bélica bastante acentuada. Embora, a princípio, os jesuítas tivessem insistido num discurso que exaltava a fraternidade e a paz, tiveram de enfrentar, dentro das suas próprias missões, os constantes ataques — e massacres — dos portugueses caçadores de escravos além dos espanhóis, que não perdiam a oportunidade de buscar mão-de-obra nas reduções.

Embora os jesuítas contassem, em muitos casos, com o apoio da Coroa, a situação de tensão era vivida pelas missões de diferentes formas, fosse através dos portugueses, fosse através dos colonos espanhóis, que disputavam o monopólio da mão-de-obra indígena. É verdade que os colonos sempre tiveram índios para explorar, mas essas populações, uma vez submetidas, exterminavam-se rapidamente. As missões eram vistas como reservatórios de mão-de-obra, já que mantinham — a despeito das epidemias que não raro as assolavam — um equilíbrio mínimo.

Os jesuítas acabaram se convencendo que tinham de armar os índios. Após sucessivos ataques sofridos nas reduções, conseguiram, em 1640, autorização para os *Guarani* utilizarem armas de fogo. Por outro lado, os padres haviam se comprometido a fazerem os índios entender que o único meio de ter assegurada a sua liberdade era declarando-se súditos ou vassalos da Coroa de Espanha (LUGON, C. 1977: p. 61 e 106)

A infantaria *guarani*, além do macaná, do arco e da flecha, empregava a funda e o fuzil. Os cavaleiros sabiam utilizar o sabre, a lança e o mosquete. A prestação do serviço militar juntamente com o tributo constituíam, na opinião de Maxime Hubert (s/d.: p. 234), a mais característica manifestação de submissão dos *Guarani* ao rei da Espanha.

A própria Corte presenteou o *Guarani* com quinhentas armas de fogo em 1680, porque, num efetivo de quatro mil homens, haviam barrado o caminho aos portugueses pelo lado de São Gabriel.

Entretanto, as missões nunca puderam se armar poderosamente, pela dificuldade em adquirir metal. Mas, a despeito da quantidade de armas, as crianças recebiam instrução militar, regularmente havia treino, e as tropas dispunham de uniforme, nas missões *guarani*.

Num documento escrito por um jesuíta anônimo havia a sugestão de que os índios *Itatim* (*Guarani*) poderiam impedir que os paulistas invadissem as minas de Potosi e o Peru. Em outro, um jesuíta se empenhou para que os índios *Itatim* fossem declarados "presidiários", isto é, defensores das fronteiras (GADELHA, R. M. A. F. 1980: p. 269 e 293)

As missões da chamada Província do Itatim, que começaram a ser fundadas em 1631, estavam situadas entre os rios Taquari (ao norte) e Apa (ao sul), afluentes do rio Paraguai, numa área hoje pertencente ao sudoeste de Mato Grosso. Em 1647, foram violentamente atacadas por Raposo Tavares que se retirou com centenas de presos. Prevendo novas agressões, os jesuítas solicitaram armas de fogo para a defesa. O vice-rei atendeu o pedido, enviando as armas solicitadas que, entretanto, nunca foram entregues, bloqueadas pelo governador de Assunção. Os colonos e o oficialato espanhol jamais concordaram com a concessão de armas aos índios. O governo do Paraguai em nenhum momento iria tomar posição a favor dos jesuítas, já que, conforme analisou Regina M. A. F. Gadelha, as missões abrigavam a mão-de-obra indispensável aos colonos *encomenderos* ao mesmo tempo em que isolavam os núcleos de população dentro de um sistema econômico peculiar, incompatível com a economia de mercado. A Companhia de Jesus conseguira obter, do rei, leis que obstaculizavam a saída dos índios e, à medida que as missões prosperavam, os padres eram encarados como concorrentes dos colonos já que, controlando e administrando os excedentes, funcionavam como uma empresa. Além do mais, os tributos que recaíam sobre os *Guarani* missionados eram menores do que sobre os *Guarani mitaios*.

A tolerância da Corte espanhola com as missões, ao lado da intolerância dos colonos, poderia parecer uma contradição. Mas, nos séculos XVII e XVIII, quando as questões de ordem estratégica dominaram a política oficial das duas Coroas, as missões serviam aos interesses da Espanha, dificultando e mesmo bloqueando o avanço português.

Na América espanhola, em alguns momentos, os jesuítas conseguiram apoio do governo para armar os índios, aliando seus interesses de proteção às missões aos interesses oficiais da guarda dos territórios da Coroa. Mas este exército de índios contrariava os interesses econômicos dos colonos. Por outro lado, retirando o apoio às missões, o governo espanhol tornou mais vulneráveis as suas fronteiras e, desagregando a organização jesuítica que fez dos índios, em larga escala, seus guardiães, a Coroa espanhola acabaria perdendo parte dos seus domínios. Abandonada a área do Itatim, por exemplo, a região se converteria posteriormente no território dos índios chaquenhos e o centro dos *Guaicuru* que, se apossando do gado e domando cavalos, seriam imbatíveis por muitos anos (GADELHA, R. M. A. F. Op. cit.: p. 268-274).

Durante a ocupação espanhola da barra do Itonamas em 1763, os índios das várias missões de Mojos contavam com mil e duzentas armas de fogo, além de peças de artilharia segundo relatou o cronista oitocentista Joaquim da Costa Siqueira (1898). Rolim de Moura foi obrigado a pedir socorro a Cuiabá, da mesma forma que o seu sucessor, João Pedro da Câmara, que recorreu a Goiás. Sem dúvida, a fronteira ocidental estava muito mais vulnerável, mesmo porque, a população de Vila Bela em 1755 não ultrapassava 500 pessoas, enquanto que, por volta de 1750, em Mojos, a missão de Exaltación contava com 3.000 índios *Cajubaba*; a de San Luis, com 1.630 índios *Movima*, e a de San Borja, com 1.300 índios *Movima*, para citar apenas três[13]. Grande parte dessa população estava apta ao uso de armas. Em 1749, durante a sua viagem, Gonçalves da Fonseca anotou cuidadosamente tanto a população quanto o efetivo desse "exército" de Mojos: em Exaltación havia 3.000 índios *Cajubaba*, dentre os quais, 460 aptos ao uso de armas; em San Ignácio, 1.328 catecúmenos, e 570 aptos; em San Pedro, de uma população de 2.000 catecúmenos, 640 estavam preparados; em San Xavier, dentre 4.000, estavam aptos 550; em San José, dentre 2.105, 760; em San Luis, dentre 1.630, mais da metade: 500; em San Borja, dentre 1.300, 400; na missão de Reyes, no Mamoré, e na missão de San Pablo, cujas populações totalizavam 5.700, não foi possível obter uma estimativa. Pelos dados fornecidos pelo cronista, chega-se à conclusão de que o número de homens aptos às armas em Mojos, em 1740, era de 3.880 (FONSECA, José Gonçalves da. 1826).

Na América portuguesa, os "exércitos de índios" compunham o imaginário lusitano do indígena com elementos muito específicos no século XVIII. Para entender o quadro em que se formou esta mentalidade, é preciso analisar vários aspectos. Em primeiro lugar, a legislação colonial sempre foi muito contraditória, oscilando entre o estímulo à "guerra justa" e a proibição do cativeiro. Mas, se os chamados "sertanistas" — categoria semântica que então incluía os prea-

13. População de Vila Bela: ARAÚJO, J. de S. Azevedo, 1822; Mojos: MÉTRAUX, A. 1948 b.

dores de índios e os aventureiros — os colonos e os faiscadores de ouro aparecem como inescrupulosos traficantes de gente, o mesmo não é verdadeiro com relação a grande parte dos funcionários graduados da Corte.

Na crônica oficial e mesmo nos relatos dos viajantes do século XVIII, dificilmente aparece a palavra "tribo" para designar as sociedades indígenas. São chamadas *nações* e, em alguns casos, *confederados*. Na mentalidade dos estadistas portugueses existia uma nítida diferença entre as "nações" *bárbaras* e *mansas*. Muito provavelmente, na sua essência, trata-se de uma concepção medieval: conforme analisou Jacques Le Goff (1983: p. 54 e 127-136), no pensamento do século XII, o estado selvagem não se opõe à cultura, já que há *naturezas* "boas" e *naturezas* "más". A *natureza* não se confunde com a animalidade. O "homem selvagem" não é o simples hóspede da floresta, mas o seu senhor, porque exerce o seu domínio sobre os animais selvagens. Muitas vezes ele é o "guia" que exibe a sua capacidade e a sua autoridade sobre o meio, provando a sua humanidade. A floresta não é a solidão, mas um lugar de extremo limite onde o homem pode aventurar-se e encontrar outros homens. Contrapõe-se à sociedade organizada, mas não é a sua negação.

Ao que parece, em larga medida, esta mentalidade manteve-se no século XVIII entre os estadistas da Coroa portuguesa. O "bárbaro" é o povo de "natureza má", no sentido de que se recusa a aceitar a conquista e a catequese. A recusa à catequese como resultado de uma "natureza maligna" foi a interpretação corrente, por exemplo, entre os franciscanos, que contribuíram para a cristalização de uma imagem depreciativa dos *Chiriguano*, conforme analisou Thierry Saignes (1984), já citado.

Nas "Instruções" a Rolim de Moura, datadas de 19 de janeiro de 1749, fica bem estabelecida a dicotomia bárbaro/manso:

"O gentio *Paiaguá*, apesar de um ataque que já mandei fazer às suas ilhas, se tem depois tornado a restabelecer, de sorte que continua a infestar a navegação dos comboieiros pelo rio Paraguai. Aos governadores de São Paulo se tinha ordenado mandassem fazer alguns bergantins armados com gente de ordenanças para castigar os insultos daqueles bárbaros e segurar a navegação dos ditos comboios."

Por outro lado, com relação às nações "mansas", as recomendações são o extremo oposto:

"Pelo que toca aos índios das nações mansas, que se acham dispersos servindo aos moradores a título de administração, escolherei sítios nas mesmas terras donde foram tirados, nas quais possam se conservar aldeiados, tirando-os aos chamados Administradores; e pedireis ao Provincial da Companhia de Jesus, vos mande missionários para lhes administrarem a doutrina do Sacramento. Igualmente lhe pedireis para a administração de qualquer aldeia ou nação que novamente se descubra, não consentindo que se dissipem os índios ou se tirem das suas naturalidades ou se lhes faça dano ou violência alguma; antes se apliquem todos os meios de suavidade e indústria para os civilizar e doutrinar em tudo como pede a piedade cristã."

E, ainda, proibia expressamente o cativeiro:

"Às aldeias distribuireis de sesmarias as terras que vos parecerem necessárias para as suas culturas, conforme o povo que contiverem. Não consentireis que os índios sejam administrados por pessoas particulares e muito menos que sejam reduzidos a sujeição alguma que tenha a mínima aparência de cativeiro (...)" *In:* MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985.

As chamadas "Administrações de índios" haviam sido criadas pela Lei de 10 de setembro de 1611, estabelecendo a escravização por considerar legítimo o cativeiro dos índios aprisionados em "guerra justa". Como os abusos cometidos foram muitos, as "Administrações" foram oficialmente extintas em 1649, mas, uma vez que as leis eram contraditórias (em 1653 a Coroa restabeleceu a escravização), estas instituições continuaram por um longo período.

Cabia aos administradores o ensino da doutrina cristã aos índios, bem como a sua catequese e batismo. Entretanto, além de não cumprirem com as obrigações com a Igreja, os administradores os escravizavam e vendiam, tendo com eles uma conduta pior do que com os negros. A Corte era continuamente informada.

Repressão ao cativeiro e manutenção das aldeias nos seus locais de origem serão resoluções que se tornarão constantes através dos decretos do Conselho Ultramarino e que serão passadas, em forma de "Instruções", aos governadores das capitanias. É verdade que o cativeiro de índios não estava proibido, e sim reprimido, e deveria ter uma feição diversa do cativeiro de negros:

"Para que os moradores daquele Estado observem inteira e religiosamente esta minha resolução, os persuadireis a que se sirvam de escravos negros, e que, servindo-se de índios, os tratem de forma que não experimentem os efeitos da escravidão" (Instrução de Diogo de Mendonça Corte Real para Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Lisboa, 31 de março de 1751. *In:* MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985).

A relação com os negros difere completamente da relação com os índios na medida em que esses não deveriam ser retirados das suas terras. Nesse sentido, o juiz ordinário de Cuiabá, Cristóvão de Magalhães e Morais, pedia ao rei, em carta datada de 14 de novembro de 1749, que os índios fossem mantidos em seus territórios e tornados vassalos do rei:

"(...) amparados da proteção e vassalagem de V. M. para que nunca sejam tirados de suas pátrias, freqüentando-as nas mesmas com o espiritual pão da vida, para assim se conseguir o mais difícil, que é a inteligência das embaraçadas línguas desses confederados".[14]

Para o juiz, transformar os índios em vassalos do rei seria interessante para a Corte, porque poderiam esses novos vassalos "manifestar os preciosos tesouros que oculta a terra em suas entranhas".

Mas não apenas os interesses econômicos seriam atendidos: os índios, uma vez organizados e treinados, poderiam ser direcionados para ataques a "índios espanhóis", dentro de uma concepção peculiar de estratégia. "A gente própria para fazer guerra ao gentio é outro gentio junto com alguns brancos" — escreveu o magistrado D. Luiz Mascarenhas ao rei em agosto de 1744, sugerindo ainda que os melhores, nesse sentido, eram os *Bororo*[15].

O cronista Luiz D'Alincourt (1880/81), refletindo sobre a posição da fronteira e as condições de povoamento, afirmou:

"O modo de fazer a guerra nestes climas deve ser muito diverso do praticado na Europa; aqui convém empregar-se unicamente a pequena guerra, quero dizer a guerra de chicana, ou de postos, e nunca expor-se as Forças a ações decisivas (...)."

Apesar da distância de mais de um século entre os dois documentos, a concepção de defesa é praticamente a mesma.

Durante o século XVIII, os estadistas insistiram na formação de corpos de milícia. Segundo a Carta Régia ao capitão-general do Pará de 12 de maio de 1798, as aldeias deveriam ser transformadas em milícias e os oficiais comandantes deveriam ser os "principais".

O naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (que esteve no Guaporé em 1788), via nos índios uma *natureza* diversa do branco e do negro e de certa forma mais propícia à guerra. O cientista entendia

14. Carta do Juiz ordinário Cristóvão Magalhães e Morais — ver fontes manuscritas.
15. Carta de D. Luiz Mascarenhas a S. M. — idem.

que as chefias eram fluidas, mas podiam emergir circunstancialmente, nas situações de guerra, que fazia surgir também o *esprit de corps*:

"Quando se trata de uma guerra ofensiva ou defensiva, então todos eles reconhecem que são membros de um só corpo, o qual necessita de uma só cabeça. Dá-lhe lugar de chefe ao que mais valor tem e de mais experiência for" (FERREIRA, Alexandre Rodrigues. 1972: p. 100).

Se era a guerra que os motivava, este fato foi suficiente para que os funcionários da administração colonial tratassem com deferência, e até mesmo com honrarias, os "chefes" ou "principais". No dia 14 de julho de 1790 chegaram a Vila Bela dois "principais" dos *Guaicuru*:

"com 17 índios de sua nação e uma preta crioula de Cuiabá, chamada Vitória, que desde muitos anos era prisioneira deles.

Foram recebidos com grande pompa, indo o governador ao encontro deles, com grande concurso de nobreza e povo. Jantaram no Palácio, servindo-lhes de intérprete a preta Vitória" (MELGAÇO, Barão de. 1952: p. 291).

Os *Guaicuru* durante mais de um século foram considerados a "nação" mais temida e guerreira e tanto os espanhóis quanto os portugueses os respeitavam. A ida dos "principais" a Vila Bela foi um fato de imensa importância na fronteira: Ricardo Franco escreveu, a respeito, que o episódio havia significado o reconhecimento da vassalagem à Coroa portuguesa por parte dos índios (Cf. ALMEIDA E SERRA, R. Franco, 1858: p. 179)

A ação dos *Guaicuru* na fronteira foi definitiva. Analisando a expansão territorial do Brasil no vale do Paraguai, o historiador Uacury Ribeiro de Assis Bastos (1978) concluiu que a existência da fronteira indígena marcou o Paraguai colonial, onde boa parte da força de trabalho foi usada na proteção do território e onde a população vivia em constante estado de alerta. Bastos chega a considerar a existência de uma "terra mbaiânica" (dos *Mbayá-Guaicuru*), formando uma fronteira indígena que bloqueou a expansão dos colonos de Assunção em direção ao norte, ocasionando um recuo da própria colonização.

Os índios conhecidos como *Paiaguá* — etnômio de origem *guarani* que provavelmente designava sociedades diferentes, canoeiras, vivendo próximas do rio Paraguai — foram perseguidos implacavelmente pelos portugueses, porque eram considerados "guardas espontâneos da fronteira", e, por isso, úteis à Coroa de Castela.

Nesse caso, como em outros em que se opunham à catequese, a perseguição era justificada pela "guerra justa". Em termos culturais, a "guerra justa" iria preencher o que o historiador português Silva Dias (1982: p. 210) chamou de *vácuo doutrinário*, com o direito de evangelização: a humanidade e a legitimidade da presença ultramarina dos portugueses não sofriam abalo na sua consciência de cristãos porque as justificativas morais, de religião e de civilização se alinhavam com os objetivos econômicos e políticos que impeliram a ação colonizadora. A própria Igreja admitia a servidão, mas delimitava a fronteira do lícito e do ilícito em escravatura, e aí residia a "originalidade da ética colonial": só reconheciam duas fontes "legais" da servidão — a "guerra justa" e o contrato de compra e venda.

Alguns historiadores veriam na "guerra justa" o mesmo ideário medieval da "guerra santa". Julius Evola (1989: p. 133) considerou a "guerra santa" uma conciliação do cristianismo com o *ethos* cavaleiresco, um rito revestido de caráter sagrado. Não seria diferente, na sua essência, a "guerra justa", conciliando o *ethos* conquistador com o cristianismo. Francisco de Solano (1988: p. 31) argumenta que a "guerra justa" só pode ser entendida dentro da mentalidade medieval que compreende a conquista: um triplo exercício de obtenção de terras, expansão do cristianismo e de promoções sociais e econômicas. Sob esse ponto de vista a conquista foi uma cruzada, uma guerra santa, cujo espírito proselitista, expansionista e militarista se trasladou à América com a oportunidade do Descobrimento. A idéia da cruzada é substituída pela idéia de evangelização como um direito e um dever dos cristãos quando se encontram com povos pagãos.

O fato de que os povos indígenas fossem considerados "nações" remonta à visão tomista do direito natural. Julius Evola (Op. cit.: p. 438) estabelece a distinção entre o conceito de nacionalidade — medieval — e de nacionalismo — que surge no ideário da Revolução Francesa:

"A Idade Média conheceu nacionalidades, não nacionalismos. A nacionalidade é um dado natural, que circunscreve um certo número de qualidades elementares comuns, de qualidades que se mantêm tanto na diferenciação como na participação hierárquica, a que elas não se opõem de maneira alguma."

Por outro lado, o nacionalismo moderno "representa o contrário dessa concepção", assentado numa unidade artificial e centralizadora, destruindo toda articulação qualitativa, quando "os indivíduos se aproximam do Estado pela sua quantidade, de simples massa". Sobre esta massa atua o nacionalismo, com exclusivismo e poder. O nacionalismo moderno não é um *ethnos*, mas um *demos*.

Na ética do século do ouro, analisada por Joseph Höffner (1973), a partir da teoria sobre o Estado baseada no direito natural, os Estados pagãos são considerados tão legítimos quanto os cristãos. Esta conclusão teria representado algo de evidente para os teólogos espanhóis, quando chegaram a afirmar que "entre pagãos há príncipes e senhores legalmente estabelecidos" — porque a esfera civil era considerada independente da fé cristã.

Autores modernos têm retomado a análise da situação histórica da américa enfatizando a importância do alcance dessa mentalidade. Richard Morse (1988) considerou que na metade do século XVI a Espanha encarava um programa nacional estabelecido com muito mais clareza do que outros povos europeus e tinha instituições legitimadas para cumpri-lo, que se ajustavam à visão tomista. Pela visão tomista, os seres humanos deveriam ser encarados dentro de uma perspectiva ao mesmo tempo cristã e "natural", o que significava que os pagãos eram capazes de associações políticas.

Era essa capacidade que os estadistas portugueses viam nas "nações": a analogia entre cacique e rei; a fidalguia dispensada aos "principais" que, no caso de se tornarem aliados dos portugueses, recebiam tratamento de chefes de Estado. Outro aspecto reside na questão da manutenção da *naturalidade*, isto é, dos índios nas suas próprias terras. Bem cedo os estadistas da Corte compreenderam que os índios não deveriam ser retirados das suas aldeias originais. No Guaporé, algumas diretrizes chegaram a ser traçadas pelos capitães-generais no sentido de coibir as "emigrações". A manutenção da territorialidade era possível, precisamente, porque não havia disputa com relação às terras dos índios, desde que fossem considerados vassalos do rei de Portugal.

Por outro lado, a conquista do índio e a sua transformação em vassalo fez com que os lusitanos vissem nos povos indígenas da margem esquerda do Guaporé "súditos e tributários do rei de Castela" — e vice-versa. Esta concepção refletia as inúmeras contradições que envolviam a visão do índio: os portugueses estimularam o traslado de grupos inteiros para a margem direita. Nesse caso, havia não somente o desejo de povoar o território lusitano, mas a sua conseqüência: o de esvaziar o território espanhol, tornando-o mais vulnerável. O deslocamento desses índios diminuiria, portanto, os súditos de um rei para aumentar os de outro.

O índio como guardião natural da fronteira é, sem dúvida, a visão que melhor caracteriza a mentalidade da elite do Guaporé setecentista. Nesse sentido, os governantes procuraram formar alianças e firmar acordos que, de fato, foram fundamentais para dificultar ou favorecer os movimentos expansionistas na fronteira. Por outro lado,

perseguiram implacavelmente os povos considerados aliados da metrópole inimiga.

É interessante observar, contudo, que alguns funcionários graduados entendiam que eram os *conquistadores* e não as ordens dos príncipes que levavam os índios a perderem as suas terras. Ricardo Franco, por exemplo, considerou que, no Guaporé e no rio Paraguai haviam sido os paulistas, os espanhóis e mesmo os jesuítas os responsáveis pelo — nas suas palavras — "aniquilamento dos indígenas", "os senhores da América":

"Um tão grande rio como é o Paraguai, declina temperado, saudável, farto de peixe e caça, bordado de largos campos e altas serranias, cortado por tantos rios, amplas baías, grandes lagos, e com alta e densa mataria, indica assaz que devia convidar muitas nações americanas para o habitarem. Porém, logo depois da descoberta deste novo e opulento continente, as incursões dos paulistas e dos espanhóis, prendendo e dissipando muitas das numerosas tribos que nele viviam, parece que esses novos aventureiros só queiram aniquilar os índios de tão belo e vasto país. Os jesuítas transplantaram milhares para os seus povos do Uruguai e Paraná; outras nações, fugindo ao flagelo que as devastava, emigraram para terrenos menos felizes, porém mais seguros e menos acessíveis por mais distantes, à avidez dos nossos povoadores, que entregues a uma ferina ociosidade, buscavam braços alheios que os sustentassem e os enriquecessem, fazendo a direito da força perderem os antigos e tranqüilos senhores da América as suas incultas possessões, os seus filhos, as suas mulheres e a mesma apreciada liberdade, que não conseguiram apesar das mais positivas e providentes ordens dos nossos príncipes, iludidos sempre pelos novos conquistadores" (ALMEIDA E SERRA, R. F. 1857: p. 220).

O morador, na medida em que avançava, se fixava e estabelecia o povoamento estava, com efeito, formando a *fronteira* — no seu conceito de espaço geográfico em que um povo em expansão toma contato com outros povos de culturas diferentes. O historiador Guillermo Castillo (1988: p. 43) chamou a atenção para o fato de que quem avança é o fidalgo pobre, o homem do povo, o camponês, movidos pela ambição. A fronteira oferece esperança e ilusão: terras para quem não tem, riqueza para o pobre, promoção social para o humilde e para o servo, que se converte em homem livre. Ir para a fronteira é correr riscos, mas é nesse quadro que vai surgir o arquétipo popular do homem que se faz a si mesmo com esforço. A luta contra o índio é uma conseqüência desta mentalidade, ou seja, a luta contra o infiel a favor da expansão — onde se forja a idéia da reconquista, do estabelecimento da civilização cristã, um legado eminentemente medieval.

Não se deve esquecer que, via de regra, os habitantes da fronteira lusitana representavam uma verdadeira marginália, já que, no afã de povoar o extremo-ocidente, as autoridades criaram leis protecionistas que estimulavam a sua ocupação e fixação, aí incluindo a tolerância a alguns tipos de criminosos. No caso do Guaporé, Rolim de Moura recebeu instruções que lhe ordenavam criar privilégios e isenções:

"Para este intento [o do povoamento] me parece poderá ter algum lugar conceder-lhe Sua Majestade o privilégio do couto pelo tempo que for servido para que os criminosos possam de qualquer parte recolher-se a aquele Distrito [o Guaporé] e chamar suas culpas para ali se livrarem, sendo obrigados depois disso por esta mercê a residirem três anos no mesmo lugar. E ficando incursos em pena de degredo ou morte cível este se lhe comuta à proporção de mais um ano de residência" (Carta de Rolim de Moura a Diogo de Mendonça Corte Real. 2 de julho de 1751. *In:* ROLIM DE MOURA, A. 1982).

Houve, na realidade, na fronteira do Guaporé setecentista, uma grande defasagem entre a legislação proposta pela Coroa e a atitude dos colonos em relação aos índios, caracterizando um profundo antagonismo entre a sociedade e o Estado. Muitas vezes a estrutura administrativa concebida na Europa assumiu posições muito mais avançadas do que as existentes na sociedade colonial.

Exatamente por ser uma região de fronteira, em larga medida, a população, tanto espanhola quanto portuguesa, esteve mobilizada para a defesa territorial. Mas há uma diferença básica entre as duas Américas, decorrente da orientação das metrópoles, apontada pelo historiador Uacury Bastos: a administração espanhola procurou firmar princípios capazes de impedir a destruição do índio. Havia uma nítida preocupação com a preservação do índio, já que destruí-lo seria comprometer a própria atividade colonial, uma vez que a Espanha não possuía estoques humanos suficientes, capazes de substituir os agrupamentos locais. Nesse sentido, o historiador cita uma série de "ordenanças" através das quais foram fixados elementos de conduta que procuravam criar condições para conservação e mesmo aumento da população indígena. Os jesuítas conseguiram que os índios ficassem nas missões, mesmo realizando um grande número de tarefas. De uma maneira geral, essa legislação redundou num processo de *imobilidade* dos colonos espanhóis, em contraste com o *expansionismo* lusitano. A caça ao índio e a sua escravização foram fatores fundamentais para a conquista e a ampliação do território brasileiro.

O entendimento e a conduta com relação aos índios resultavam também da observação direta dos europeus sobre sua atuação, real e concreta, nas forças de defesa dos espanhóis, ou no bloqueio

a alguns rios, como o Paraguai. Não há dúvida de que os índios se associaram inúmeras vezes, ora aos espanhóis, ora aos portugueses. Ambos, sabendo dessa inconstância, procuraram atraí-los, com promessas e presentes. Não se sabe até que ponto esses grupos da fronteira tenham se deixado seduzir apenas por bens materiais. Pela tenacidade com que lutaram, é possível que essas alianças tenham tido um significado histórico fundamental no seio dessas sociedades — surgindo como conseqüência de movimentos sociais ou de movimentos religiosos de profundo impacto social. Seja como for, transformar os índios em vassalos não era, na mentalidade do estadista do século XVIII, usurpá-los das suas terras e oprimi-los, mesmo porque, a Corte precisava deles, como guardiães naturais da fronteira.

Seria a partir da segunda metade do século XIX que os índios do Guaporé — como de resto de toda Amazônia — começariam a ser considerados empecilhos ao desenvolvimento e as suas terras a serem disputadas.

4. O GUAPORÉ SEM OS JESUÍTAS

Pe. Agostinho Lourenço, o solitário jesuíta da margem direita do Guaporé, recebeu, no início de 1759, ordens da Corte para deixar a missão de São José, que ele fundara. Magoado e perplexo com a fúria dirigida contra os padres da Companhia, escreveu ao seu Superior:

"Rio Guaporé, 2 de março de 1759

(...) Os tempos estão tão calamitosos que me lastima quando ouço dizer o que está sucedendo à nossa Companhia no reino. Há pouco recebi uma carta de um padre das missões de Mojos, em que me diz se escrevia do Pará que S. M. enviara ordem de prisão para os nossos Padres assistentes na Colônia, e que os ditos padres tiveram notícia da referida ordem junto com a sua execução; que sendo-lhes apanhados os seus papéis, foram queimados por mão do verdugo; que a Igreja fora entregue ao Ordinário e os padres recebidos na nau das quinas com baioneta calada; que em Lisboa, depois de serem todos os Jesuítas privados de entrarem em palácio, saíra um papel cujo título e assunto era: Guerra que os Padres da Companhia sustentam contra as duas Coroas de Espanha e Portugal.

A nenhuma dessas coisas dou total crédito por não ter delas aviso mais formal neste sertão. O que só posso avisar a V. R. de certo é que nesta capitania tem o mundo feito aos pobres Jesuítas que nela estão, por ordem de S. M., a mais cruel guerra (...)" (*In:* HUGO, Vitor. 1959, v. 1: p. 100).

Rolim de Moura, a despeito da desconfiança e da hostilidade que nutria para com os jesuítas, lamentou a saída do Pe. Agostinho: numa carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, datada de 15 de novembro de 1758 afirmava que não conhecia nele o "menor indício de infidelidade". Por isso, recusava-se a proceder da forma que Mendonça Furtado havia sugerido: difamando-o. Tal atitude — afirmou — era "repugnante" (ROLIM DE MOURA, A. 1983: v. 3).

A 3 de setembro de 1759 foi dada a ordem de expulsão dos jesuítas pelo governo de Portugal, completada com a ordem de 1761, quando foram confiscados os seus bens.

As razões para a perseguição aos inacianos começaram a ganhar corpo a partir da segunda metade do século XVIII. Quando D. José I ascendeu ao trono português, França e Inglaterra já se firmavam como as grandes hegemonias européias. Portugal passava por uma profunda crise econômica decorrente, em grande parte, dos acordos comerciais amplamente favoráveis à Inglaterra. A situação de dependência de gêneros importados da Inglaterra pagos com o ouro das colônias configurava um quadro caótico com graves implicações: a nobreza do ultramar exorbitava dos seus poderes; o contrabando se tornava incontrolável. O clero formava poderes paralelos ao lado do Estado estrangulado.

Sebastião José de Carvalho e Melo (Conde de Oeiras e Marquês de Pombal), convidado para compor o gabinete de D. José I, traçou um programa econômico dominado por um pensamento constante — "terrível obsessão" — nas palavras do historiador Manuel Nunes Dias (1971: p. 110): cortar as amarras que prendiam Portugal à Inglaterra. Dentro de um programa de reorganização do comércio português, iniciou a chamada "política das companhias", criando organizações monopolistas como a Companhia da Ásia (1753), do Grão-Pará e Maranhão (1755), da Pesca da Baleia e dos Vinhos do Alto Douro (1756) e de Pernambuco e Paraíba (1759).

Quando foi criada a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, a animosidade contra os jesuítas tomou a feição de concorrência. Havia sido na mata que o colono encontrara, nas capitanias do extremo norte, a melhor fonte de atividade econômica: cacau, baunilha, salsaparrilha, canela, resinas, madeiras duras, vegetais, gomíferos e oleosos — as chamadas "drogas do sertão". Os índios, que conheciam a coleta e formavam a única mão-de-obra disponível, eram implacavelmente perseguidos pelos colonos.

A Companhia de Jesus comercializava as "drogas do sertão" sem que desses negócios resultasse lucro para o Estado, porque

recebiam como pagamento das exportações certas mercadorias européias, com inteira isenção de impostos, por serem "em benefício das missões". Além da questão econômica, prevalecia ainda a acusação de que praticavam contrabando com os missionários espanhóis (Idem: p. 138 e 153).

Pombal estava convencido de que os jesuítas eram "inimigos certos e declarados de Portugal" e, ainda, que tinham alianças com os ingleses, por um lado, transportando para os bancos londrinos os tesouros extraídos das colônias, e, por outro lado, incitando-os a cobiçarem o ouro brasileiro (Instrução do Conde de Oeiras para o Marquês do Lavradio. Palácio N. Sra. da Ajuda, 14 de abril de 1769. *In:* MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985).

A questão da expulsão dos jesuítas é complexa demais para ser reduzida apenas ao aspecto político e econômico e à influência de Pombal. Analisando o papel da Igreja na expansão ibérica, Boxer (Op. cit.: p. 91 e 105) concluiu que os jesuítas tinham uma "relativa superioridade" em relação às outras ordens religiosas e esta teria sido uma das razões pelas quais a expulsão da Companhia de Jesus originou poucos protestos. Esta "relativa superioridade" era fácil de explicar: eram mais rigorosos com os noviços, exigindo deles um nível mais elevado. O seu sistema educativo era muito elogiado por amigos e inimigos pelo menos até o princípio do século XVIII. Por outro lado, embora a rivalidade entre o Padroado português e o Patronato castelhano fosse freqüente e muitas vezes inflamada de "mútua xenofobia", em alguns casos houve estreita e cordial colaboração entre os religiosos dos dois reinos.

Julius Evola (Op. cit.: p. 119) viu na expulsão da Companhia de Jesus a conseqüência da secularização do Estado, incongruente com a visão tomista e a alegação da primazia da Igreja sobre o Estado. Embora tenha apoiado o absolutismo das monarquias submetidas à Igreja, prevalecia a idéia de que só a Igreja tem caráter sagrado, cabendo-lhe, portando, a primazia. Richard Morse afirma que, por ironia, o "modernismo" jesuíta no seu enfrentamento do Estado absolutista tinha raízes medievais (Op. cit.: p. 53).

A legislação subseqüente à expulsão dos jesuítas, sob a influência de Pombal, pretendeu dar a "liberdade" aos índios, proibindo, sob qualquer pretexto, a sua escravização. Uma das metas da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão era a introdução de mão-de-obra africana no extremo norte: o tráfico de escravos, segundo Manuel Nunes Dias, seria encarado pela empresa pombalina como um negócio vital, porque, suposta a liberdade dos índios, seria a mão-de-obra africana responsável pelo cultivo dos gêneros tropicais. Nesse sentido,

a Companhia detinha o direito exclusivo de importação de escravos, e tornou-se também a detentora da navegação e do comércio com rendosos lucros nas rotas de Bissau, Cacheu, Angola, ilhas de Cabo Verde, São Luís e Belém.

Pelas novas leis, os índios deveriam ficar concentrados em povoações sujeitos a um administrador que — em tese — deveria zelar pela sua educação (preparo para a vida civilizada) e seus interesses. Nessas aldeias — chamadas Diretórios — o português foi imposto como língua obrigatória e a utilização do índio como trabalhador era admitida. Houve, além disso, um grande incentivo aos casamentos mistos, através de um alvará e da doação em prêmios, armas e dinheiro ao soldado português casado com índia.

A solução adotada pelos Diretórios para a remuneração dos administradores de índios foi a de se deduzir a sexta parte da sua produção. Com isto, o funcionário era na verdade um beneficiário direto do trabalho indígena. Este fato redundou na evasão de índios, que passaram a sofrer pesada tributação, pagando o dízimo e a sexta parte para o Diretório. Além de cumprirem inúmeras tarefas, eram também alugados a particulares, mediante diárias. Constituíam-se em mão-de-obra utilizável para expedições (remeiros), trabalho em obras públicas, fortificações e caça a índios arredios. Parte das aldeias assumiram a função de "destacamentos" já que, via de regra, localizavam-se em lugares estratégicos. Ao longo do Madeira e do Guaporé, aldeias de índios passaram a ser pontos de apoio para a navegação da Companhia.

Todo tipo de abuso era cometido, e em pouco tempo o sistema de Diretórios falira, devido à ganância dos administradores, à diminuição constante das contribuições do Estado, além de constantes perdas de população pelas epidemias que assolavam as aldeias.

O comércio clandestino — que Pombal também combatia — aumentou consideravelmente, fugindo ao controle do governo. Por outro lado, a despeito da saída dos inacianos, a tensão na fronteira não diminuíra

No Guaporé, Luiz Pinto de Sousa Coutinho substituiu João Pedro da Câmara — que passou toda a sua gestão ocupado em defender a fronteira — tomando posse em 1769. Durante o seu governo, a toponímia sofreu modificações, por ordem da Corte, e o Forte da Conceição passou a se chamar Forte de Bragança; São Miguel, Lamego; São José, Leomil e o Sítio das Pedras, Destacamento de Palmela. Todas essas localidades estavam habitadas por índios. Lamego era praticamente uma aldeia indígena que, segundo o cronista Antônio Pires da Silva Pontes, estava situada na margem esquerda do Guaporé, on-

de casais de índios viviam "com grande descanso e felicidade", fazendo tecidos de algodão "à maneira das missões espanholas". Leomil, também na margem esquerda, era uma aldeia de cerca de 20 pessoas, todos índios (ver a localização de Leomil e Lamego a seguir, no Mapa 11).

A comodidade e "felicidade" que o cronista viu (Diário de Viagem de Antônio Pires da Silva Pontes, de 1º de setembro de 1781. *In*: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985), refletiam, na verdade, a total submissão dos índios aos portugueses, trabalhando sobretudo no apoio aos comboieiros. Grande parte dessa população era oriunda das missões de Mojos.

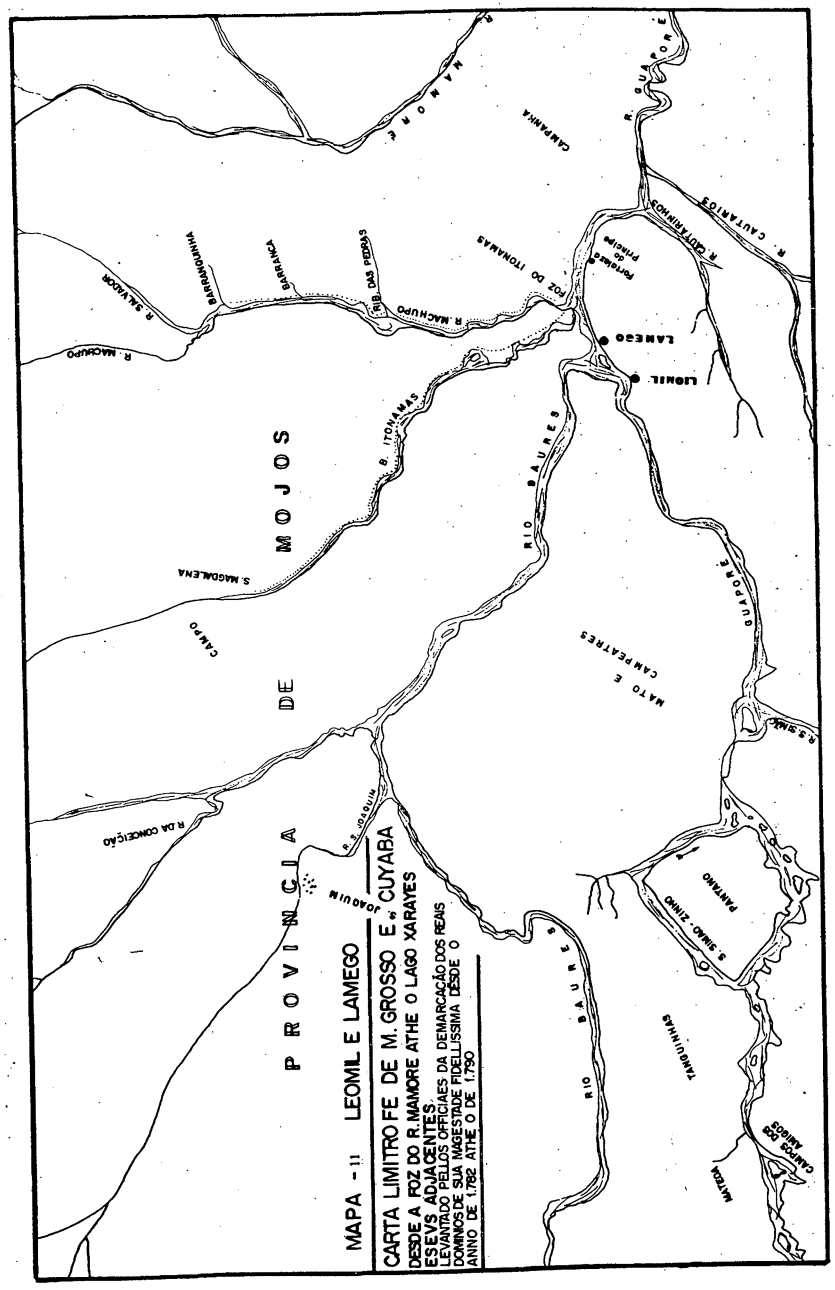
Na Província de Mojos, o Superior de Santa Cruz recebeu a ordem de expulsão dois meses depois do decreto de Carlos III. Imediatamente despachou mensageiros para as missões. Keller-Leuzinger enfatizou a "grande dignidade" com que se comportaram os inacianos. A saída, contudo, foi traumática: segundo Block, os padres de Mojos deveriam todos ir para Lima, viajando sob guarda militar. Viagem penosa: dos 24 jesuítas que deixaram a planície, apenas 14 alcançaram Lima, de onde foram deportados. Os demais teriam morrido no caminho.

A Audiencia de Charcas procurou rapidamente organizar um sistema de governo para Mojos e Chiquitos. O bispo de Santa Cruz de La Sierra, D. Francisco de Ramon Herboso, nomeou para cada missão dois curas, um responsável pelos negócios temporais, outro, pelos espirituais.

O contingente enviado por Herboso contrastava profundamente com a administração anterior: a maior parte era formada por seminaristas ou leigos. Segundo Block (Op. cit.: p. 332), dos 55 homens que serviram as missões entre 1767 e 1790, somente 22 (40%) eram padres ordenados. Além disso, sua autonomia era mínima. Deveriam receber ordens do governador de Mojos, que havia estabelecido um acordo com o bispo no sentido de que as missões abririam um comércio direto com o Peru. Mas o comércio que, de fato, passa por um notável incremento é o clandestino: o contrabando com os portugueses escapa totalmente ao controle. O declínio do gado de Mojos em função desse intercâmbio ilícito foi notável, enquanto que o aumento do gado português, em contrapartida, foi considerável.

As próprias missões diminuíram: entre 1767 e 1777 as 15 principais foram reduzidas a 12.

O mais patético retrato da agonia das missões de Mojos é o relato do cronista português Francisco José de Lacerda e Almeida (dados publicados em 1849). Sua visita a Mojos foi em 1781 e ele pode



ser considerado o "último narrador" sobre as missões. É impressionante como a sua visão contrasta com a do primeiro narrador, o cronista anônimo de Melo Palheta. Começando a navegar pelo rio Baures, viu missões desertas, onde ainda existiam laranjeiras, limoeiros, bananeiras, cacaueiros e goiabeiras, que serviam de alimento aos expedicionários. À distância, viu também vestígios de aldeias de índios, que, obstinadamente, tentavam se manter livres. Subindo o Itonamas, Lacerda e Almeida enviou um índio mensageiro a Santa Magdalena, para prevenir o cura da sua chegada. A missão, contudo, estava entregue aos índios: o cura estava ausente. O cronista aproveitou para visitar as casas dos índios, acompanhado pelos "principais" que o receberam com toda cortesia. Uma vez mais a igreja impressionava o visitante, mantida intacta, mas sem os ornamentos de prata: por precaução, após o ataque português e o saque de San Miguel, toda a prata das missões fora enviada para uma das missões do alto Mamoré.

Com a chegada do cura, houve grande movimentação na missão, e, curioso, o português foi recebê-lo no porto. Avistou-o na outra margem, acompanhado de um grande número de índios, a cavalo. Atravessou o rio numa canoa, coberta com um toldo feito de ramos verdes e flores. A entrada foi suntuosa, a ponto de ter constrangido o cronista:

"Acabados os primeiros cumprimentos, que reciprocamente nos fizemos, nos apresentaram duas cadeiras, semelhantes às que, nesta cidade de Lisboa, são carregadas por dois homens, à exceção de serem as varas daquelas assaz grossas e cumpridas. A instâncias do religioso (era da ordem de São Domingos ou mercedário), que civilmente me obrigou, dizendo-me que pretendia mostrar o quanto estimava a minha companhia, visto não ter podido fazer ao tempo da minha chegada, por estar então ausente, e não obstante persuadir-me do contrário, entrei em uma das cadeiras, e ele em outra, e fomos conduzidos à povoação, carregados cada um de nós por oito índios, que sustentavam as cadeiras nos braços, passando por baixo de vários arcos de folhas e flores, que a certas distâncias estavam ornando a estrada, e entre vivas e clamores daquele povo, sendo precedidos dos oficiais, da música, e várias danças e de duas formosas donzelas, de quatorze para dezesseis anos, cujas cabeças, vinham ornadas com grinaldas. Estas repetidas vezes se voltavam, faziam uma espécie de mesura, tiravam mão cheia de flores, que traziam em umas açafates, e, beijando-as, nos atiravam com elas.

Esta espécie de pantomima, em que eu, sem o esperar, fiz o meu papel de barão, ao mesmo tempo em que me suscitou idéias de compaixão a respeito daquela boa gente, a qual, não obstante repre-

sentar esta cena por ordem expressa que tinham recebido, sempre mostravam nos seus semblantes sinais de sincera e verdadeira alegria pela chegada do seu pastor, que apenas esteve ausente seis ou sete dias, não deixou contudo de me por de bom humor, porque repetidos vivas, música, danças, flores, atirados por donzelas, repiques de sinos e, por fim, um *Te Deum* cantado na Igreja em ação de graças pela chegada de um indivíduo, que nada tinha feito por onde tivesse merecido fazer uma entrada triunfal, deve afugentar a mais negra melancolia."

As festas prosseguiram no dia seguinte, com danças e beberagens de chicha, que deixavam os índios embriagados. Apesar disso, o cronista viu na missão sinais de "religiosidade":

"Nas segundas, quartas e sextas-feiras de tarde, ao toque dos sinos se ajuntam nos templos os índios e índias que estão na povoação; depois de acabadas várias orações, dão os músicos princípio ao *Miserere*, e o povo a disciplinar-se tão sem piedade, que vi a muitos sangrando."

As outras missões são descritas de uma forma geral, porque "a forma de governo era a mesma para todas". Assistidos por um pároco e seu coadjutor, quase sempre inimigos irreconciliáveis, o poder temporal cabia ao primeiro:

"as suas ordens são invioláveis, manda castigar asperrimamente com açoites, com escuras prisões, ou meter em troncos a estes chamados homens livres, que mais por ignorância do que por vontade tiveram a desgraça de transgredir seus caprichos e vontades.

(...) Estes curas são uns pequenos régulos, e o seu tratamento corresponde a esse título. Tem a seu serviço um grande número de índios e índias. Todos os sábados entram de semana novos mordomos, copeiros, cozinheiros e muitos oficiais. Todos os dias se mata uma vitela para o padre e a sua família. Certo sinal, que se dá em um sino, indica a necessidade que o cura tem de galinhas, frangos ou ovos (...).

Os hábeis cozinheiros, munidos de vitelas, de galinhas, frangos, ovos, leite, queijo, nata, manteiga, arroz, açúcar etc., mostram sua habilidade nos diferentes guisados, que apresentam em pratos de barro da Índia e de prata, para satisfazerem a gula de um só sujeito (...).

Mas o pobre índio, que tanto trabalha, passa a vida miseravelmente (...)."

Por mais onírico e fantasioso que possa parecer a narrativa de Lacerda e Almeida, encontra eco em outros documentos que denunciam a ação dos curas, onde há relatos completos sobre a embria-

guez, violência contra as populações indígenas e confissões de contrabando. Essas denúncias só foram possíveis porque houve um interregno de cerca de nove anos que se caracterizou pela tentativa de moralização e recuperação do patrimônio das missões.

A partir de 1784, Lazaro de Ribera assumiu o governo de Mojos. Sua gestão — que durou até 1792 — foi unanimemente considerada excepcional pelos pesquisadores. Instituiu uma completa reforma que deixou os curas responsáveis apenas pela religião, e o comércio e o governo nas mãos de administradores civis.

O historiador Uacury Bastos (1974), examinando a documentação existente no *Archivo General de la Nacion Argentina*, encontrou um longo informe manuscrito, de autoria de Lazaro de Ribera, onde o governador analisou a situação de Mojos na época dos jesuítas e estabeleceu comparações com o governo dos curas. Através desta documentação, alguns aspectos da administração dos curas foram revelados. Não era apenas o contrabando e o desvio de produtos que a caracterizava: mais grave foram as questões de ordem moral. As missões assumiram a feição de um "Paraíso de Maomé quinhentista", no reverso da medalha do choque cultural: os religiosos despreparados e sem nenhum ponto de referência moral, "indianizaram-se", pelo concubinato e a poligamia:

"A riqueza de detalhes, de provas contundentes da maléfica administração dos curas constitui o arcabouço do Informe enviado por Lazaro de Ribera à Audiencia de Charcas. (...)

A incontinência, a embriaguez, a violência contra a população indígena, o contrabando, as dissídias, transformaram em caos o que existiu em ordem e disciplina.

O visitador eclesiástico, em auto de visita cujas partes mais interessantes foram transcritas no Informe de Lazaro de Ribera, enumera os curas que, quebrando o voto de castidade, tornaram-se alvo de suas invectivas. As visitas aos pueblos de San Borja e Reyes causaram-lhe consternação pela conduta e o abandono de consciência dos seus curas, especialmente o de San Borja em suas públicas relações com as mulheres (...)

Exemplo típico da incontinência dos religiosos, cuja comicidade é arrefecida pelo que existe de pungente, é a confissão feita em carta por Frei Antônio de Molina ao governador Aymerich, na qual reconhece haver pecado com doze mulheres e desta forma escapado ao risco de amancebamento. Relata os seus primeiros meses de vida na missão de San Martin, caracterizados por insistentes prédicas que

visavam a melhoria dos costumes da população indígena. Pregava no deserto e seu exemplo não era seguido pelas ovelhas do seu rebanho que *fornicando dia y noche* terminaram por corrompê-lo. Acusa os homens de entregarem suas mulheres e estas de serem *públicas rameras*. Encerra a carta pedindo ao governador que providencie a vinda do seu substituto" (cf. Op. cit.: p. 125).

A conduta amoral levou à perda de autoridade, que os curas procuravam compensar com castigos físicos. Os açoites tornaram-se generalizados.

Por outro lado, as fugas para o domínio português generalizaram-se. O segundo capitão-general da capitania de Mato Grosso, João Pedro da Câmara, em sucessivas cartas enviadas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, comunicou a chegada de índios "desertados" das missões de Santa Magdalena e Concepción. Afirmou que as tropas haviam "arruinado" as missões de Mojos e que os índios de San Simón haviam matado o padre que substituíra o jesuíta, envenenando-o[16].

Além da evasão de índios, o capitão-general contava com outros fatores que, a seu ver, contribuiriam para melhorar as relações na fronteira:

"Os sucessos desta fronteira, depois das minhas últimas cartas, tem sido a evacuação total das missões espanholas, que se efetuou sem a resistência que prometiam as aparências, com a soberba daqueles padres. Foram substituídos por clérigos, os quais nos farão melhor vizinhança e nos serão mais proveitosos, destruindo com a sua irregular ambição as ditas missões (...)."

Não só os portugueses, como também os habitantes de Santa Cruz viram com alívio a saída dos inacianos, que abriria as portas das savanas à população. Além disso, havia fortes rumores de que as missões guardavam tesouros e depósitos de ouro.

De acordo com Block (op. cit.: p. 241), um meticuloso inventário preparado por soldados que acompanharam a retirada dos jesuítas apontou 176 itens em objetos de prata de apenas uma igreja, que ia de cruzes a candelabros. Fatos como esse levariam, na segunda metade do século XIX, a novas entradas na savana: desta vez, buscava-se o "Gran Moxo" ou o "Eldorado" dos jesuítas.

Em 1778 ocorreu a maior emigração de índios da Província de Chiquitos para Mato Grosso. Tratava-se, na verdade de um grupo

16. Cartas de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 14/12/1765; 28/11/1766 e 29/07/1768 — ver fontes manuscritas.

saraveka que se dirigiu para a margem direita do rio Paraguai. O fato levou o capitão-general Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres a fundar a cidade de Vila Maria, hoje Cáceres. Segundo o termo de fundação de Vila Maria, o capitão-general havia mandado "fundar, erigir e consolidar uma povoação civilizada aonde se congregassem todo o maior número de moradores possível, compreendendo todos os casais de índios castelhanos proximamente desertados para estes Domínios Portugueses da Provincia de Chiquitos."

As atitudes ilícitas e mesmo criminosas dos curas foram denunciadas inúmeras vezes. Quatro meses depois das nomeações, um dominicano chegou a ser sentenciado a três anos e um dia de prisão, por ordem de um tribunal eclesiástico (BLOCK, D. Op. cit.: p. 335). Alguns curas denunciavam atitudes dos seus colegas, como o de San Nicolás, que se queixou ao governador contra os responsáveis pelas missões de San Simón e San Martin, que haviam aprisionado índios e açoitado-os tanto que se tornaram incapacitados para o trabalho (BASTOS, U. Op. cit.: p. 126).

Os cabildos indígenas também fizeram denúncias e eclodiram movimentos rebeldes.

A perda de população foi considerável. Lazaro de Ribera calculou o total da população de Mojos em 20.000 pessoas para 1788, o que representa um decréscimo de 10.000 a partir de 1767. Esse notável montante deve-se sobretudo às deserções, já que os índios fugiam por todas as direções possíveis: as florestas subandinas, a outra margem do Guaporé, a savana aberta — qualquer lugar para escapar às condições de vida impostas pelos curas.

A princípio, os curas procuraram manter a mesma organização interna das missões jesuíticas, conservando as lideranças. A estrutura dicotômica família-pueblo não foi alterada. Entretanto, por detrás da manutenção estrutural, houve profundas modificações de ordem política: Block (Op. cit.: p. 347) fornece dados que descrevem os novos líderes trajando vestes espanholas, alguns em seda e finos brocados, ostentando medalhas militares. Muitos "caciques" viajavam para estudar e aprender espanhol e, em alguns casos, a sucessão passou a ser hereditária.

O sistema de produção sofreu drásticas transformações: o aumento das importações ruiu toda a orientação tradicional, com uma conseqüente diminuição das atividades de subsistência. Incrementando o cultivo do cacau e do algodão, o novo regime deixava pouca terra para a produção de alimentos. E o trabalho foi redimensionado de tal

forma que as roças de subsistência em pouco tempo não atendiam às necessidades.

Apesar da pressão para o aumento da produção de cacau e algodão, os dados revelam uma aparente queda dos resultados. É aparente — conforme salientou Bastos — porque grande parte era desviada pelos curas para os comerciantes de Santa Cruz e Cochabamba e para os domínios portugueses. Em Chiquitos, o ouvidor fiscal da Audiencia de Charcas chegou a apresentar dados que comprovavam o desvio maciço da produção. Denunciou a existência de três caminhos usados pelos habitantes de Mato Grosso em suas penetrações em Chiquitos. A própria fundação de Vila Maria foi usada como ponto de partida para vaquejadas que, entrando em território chiquitano, retornavam para a margem oriental do rio Paraguai conduzindo rebanhos bovinos. Em Mojos, o declínio total do estoque das savanas foi de 54.345 cabeças para 28.995 nos primeiros vinte anos depois de 1767 (BLOCK, D. Op. cit.: p. 338).

Apesar das tentativas de manutenção da mesma organização interna consolidada pelos jesuítas, o governador de Mojos se viu obrigado, num primeiro momento, a diminuir o número das missões em função do número limitado de curas. As missões de San Martin, San Simón e San Borja foram abandonadas e os índios transferidos para o Mamoré. Evidentemente, essas transferências foram traumáticas, contribuindo, definitivamente, para a desagregação do sistema idealizado pelos jesuítas. Documentos de 1770 e 1780 pesquisados por Block mostram a presença de índios *Cajubaba* transferidos de San Borja para San Ignacio e índios *Movima* de Magdalena vivendo em Trinidad. A nova convivência entre grupos distintos resultou num estado de tensão que, aos poucos, levaria a novos fracionamentos que contribuiriam para a ruptura total do sistema.

Quando D'Orbigny visitou a província de Mojos, muitas missões haviam sido transferidas e até mesmo outras haviam sido fundadas. Excepcionalmente, a população da missão de Magdalena havia crescido tanto que, em 1792, o governador Zamora a fez dividir, fundando outro estabelecimento, San Ramón, na margem esquerda do rio Itonamas. Outras missões, contudo, estavam definitivamente abandonadas, como a de San Borja. A de Santa Ana havia sido transferida: a nova era mal construída e pobre, contrastanto profundamente com os estabelecimentos fundados pelos jesuítas.

D'Orbigny, fez recenseamentos precisos e acurados das populações indígenas de Mojos e Chiquitos. Em 1831, os montantes eram os seguintes (cf. v. 4):

MOJOS

Sociedade	*População*
Mojo	13.620
Itonama	4.815
Canichana	1.939
Movima	1.238
Cajubaba	2.073
Baure	5.178
Total	28.863

CHIQUITOS

Sociedade	*População*
Koraveka	150
Kuraves	150
Tapiis	50
Kurukaneka	50
Paikoneka	910
Koraveka	100
Saraveka	350
Otuke	150
Kuruminaka	150
Samucu	2.250
Chiquito	14.925
Total	19.235

Esses dados não representam o total das populações das savanas e do planalto chiquitano, mas permitem algumas comparações com as estimativas do período jesuítico. Os *Mojo*, os *Baure* e os *Cajubaba* foram, sem dúvida, os que sofreram as reduções mais drásticas. Exceção notável é a população *itonama*, que nessa estatística acusa incremento.

No que se refere aos dados sobre Chiquitos, a comparação é difícil porque existem poucos dados para o século XVIII. O que se pode observar, pelo quadro de D'Orbigny, é que algumas populações estavam próximas da extinção.

Durante a gestão de Sousa Coutinho, uma grande mobilização de tropas em Mojos fez pensar que os espanhóis iriam atacar novamente pelo Guaporé. O governador pediu estado de alerta e solicitou ajuda. Mas estava enganado: as tropas haviam se mobilizado para conter os índios, revoltados contra os curas.

A fuga dos índios para o lado português aumentou consideravelmente. Durante o governo de Luiz Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, que substituiu Sousa Coutinho em julho de 1771, a evasão de Chiquitos foi notável.

Sousa Coutinho, ao passar o governo para Luiz Albuquerque, alertou-o para o fato de que todas as missões de Mojos estavam decaindo, prevendo que em trinta anos os índios estariam extintos (Instruções de Luiz Pinto de Sousa Coutinho a Luiz Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres. 24 de dezembro de 1772. *In:* MENDONÇA, Marcos Carneiro de. 1985).

Luiz Albuquerque assumiu a capitania num período definitivamente pós-jesuíta. Seu governo foi marcado por uma política que, seguindo instruções reais, difere fundamentalmente dos governos anteriores, sobretudo no que se refere às relações com os espanhóis. Barão de Melgaço resumiu os principais preceitos que modificaram completamente a diplomacia na fronteira:

"Ter toda a cautela e prevenção a respeito dos espanhóis; organizar os índios *Bororo* em um corpo de milícias à maneira dos Sipais da Índia; animar o comércio clandestino com os domínios espanhóis; promover relações de amizade com os índios aldeados nos mesmos domínios; promover o aumento da população e por conseqüência, a defesa da capitania; enviar ao governo minuciosas informações estatísticas a respeito; (...) conservar a ocupação de toda a margem direita do Guaporé, defendendo-a até a última extremidade; dar completa liberdade aos índios; (...) concluir a edificação da fortaleza que se mandou levantar no distrito da aldeia de Santa Rosa; promover a agricultura, pagando por justo preço aos índios os frutos que colherem" (MELGAÇO, Barão de. 1952: p. 207).

Uma das mudanças mais notáveis foi o estímulo ao comércio clandestino. Essa aproximação — ainda que de forma dissimulada — com os espanhóis só foi possível após a saída dos jesuítas que tiveram sobre si o ônus de todos os desmandos de uma política xenófoba na fronteira.

Depois que os inacianos foram expulsos dos dois reinos, os estadistas que os combatiam ferozmente por causa do comércio ilícito, resolvem estimular esse mesmo comércio, inclusive abrindo a fronteira e introduzindo produtos portugueses para criar mercado.

Para Tomás Boaventura (1987), que analisou detalhadamente as Instruções de Luiz Albuquerque, duas políticas distintas configu-

ram dois momentos distintos. Num primeiro, após a assinatura do Tratado de Madri, as demarcações exigiam um estado de prudência e alerta na fronteira; num segundo, com a anulação do Tratado, tem início a aproximação com o lado espanhol. Promovida por Portugal, trata-se, na verdade, de um refolho: Luiz de Albuquerque deveria estimular o comércio, mas dissimuladamente, tolerando o contrabando sem que os espanhóis se dessem conta.

No que se refere aos índios, novamente ficava proibido o cativeiro. Um conjunto de medidas insistia que fossem transformados em vassalos, isto é, colonos e soldados. A Companhia Geral auxiliaria no trabalho de "civilizar" os arredios, fornecendo roupas e presentes.

A idéia de que os índios poderiam ser os guardiães da fronteira permanece, e nada pode ser mais significativo, nesse sentido, do que a recomendação de que deveriam ser organizados em corpos de milícias "à maneira dos Sipais da Índia". O modelo dos sipaios era o engajamento dos hindus por meio de métodos europeus no exército britânico.

Ao mesmo tempo em que iniciava uma aproximação velada, Portugal insistia na guarda da fronteira.

Ainda em 1776, Luiz de Albuquerque fundou, próximo à foz do Corumbiara, aproximadamente no mesmo local da antiga Casa Redonda, uma povoação para servir de apoio à navegação no Guaporé, que denominou Viseu. Fundou também, 40 léguas acima do Destacamento de Palmela, com o mesmo objetivo, o porto de Guarajus, num local onde foi descoberto ouro.

Na realidade, a "serra dos Guarajus" já era conhecida por Sousa Coutinho, que não a havia explorado porque estava situada na margem ocidental do Guaporé, muito próxima das missões do Baures.

Viseu e Guarajus ficavam, portanto, na margem espanhola. Luiz de Albuquerque acreditava que a área poderia ser retomada, conforme escreveu a Martinho de Melo e Castro, numa carta datada de 30 de novembro de 1778 (*In:* Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1865, v. 28):

"(...) Viseu, de que lancei os fundamentos, sobre haver férteis e copiosas matas naquela parte para lavouras; contra o que sucede de ordinário na margem oriental, que é muito pantanosa, me parece que seria de um incomparável proveito e da mais bem advertida política de que sob nenhuma sorte fosse cedido aos castelhanos aquele pequeno território."

A Fundação de Viseu influenciaria nas decisões do Tratado de Santo Ildefonso (1777), que garantiu aos espanhóis a posse de

toda a margem esquerda do Guaporé. Viseu e Guarajus, em função disso, ficaram perdidas aos castelhanos, mas Luiz de Albuquerque responderia ao Tratado com a fundação de duas vilas na margem direita do rio Paraguai: Albuquerque (Corumbá) e Vila Maria (Cáceres).

No mesmo ano de 1776 morreu, em Portugal, o rei D. José I. No ano seguinte, Pombal se demite em meio a um clima hostil e, em 1778, a Companhia Geral foi extinta, acusada de promover a inflação e a ruína de muitos comerciantes, em função dos privilégios detidos pelos seus administradores. A rainha D. Maria I, que substituiu D. José, foi sensível aos antagonistas de Pombal.

A extinção da Companhia, contudo, agravou o quadro da crise do Guaporé: os produtos que chegavam a Mato Grosso pela via Madeira-Guaporé afluíam enormemente encarecidos pelas dificuldades do transporte, cujas perdas eram oneradas sobre os comerciantes da capitania, que compravam a crédito, e com isto se endividavam continuamente. Com a extinção da Companhia, os produtos continuaram a ser adquiridos a crédito mas, a médio prazo, o tráfego de mercadorias pelo roteiro fluvial do norte começou a ser desfavorecido, contribuindo para o esvaziamento da região.

Permanecia, por outro lado, um jogo de interesses mútuos de colonos no estabelecimento do contrabando, que era particularmente intenso nas antigas missões de Chiquitos.

O Guaporé pós-jesuíta assinala um clima de contradição e decadência. A expulsão dos inacianos, sob a alegação de que, por um lado, controlavam o contrabando, por outro, dificultavam as relações na fronteira era absurda e inócua. Os portugueses continuaram a manter a fronteira em estado de alerta, chegando a iniciar a construção do Forte Príncipe, um gigantesco mausoléu, para proteger uma navegação que agonizava. A tentativa do estabelecimento de relações comerciais se fez através da oficialização do contrabando. Permutava-se a prata espanhola pelo ouro português. Saqueavam entre si o que restava das colônias, num clima de *fin de siècle* que já prenunciava, para a região do Guaporé, um esvaziamento irrecuperável.

5. FEBRE DE NAVEGAR

E a cruz ao alto diz que o que me há na alma
E faz a febre em mim de navegar
Só encontrará de Deus na eterna calma
O porto sempre por achar.

Fernando Pessoa: Mar Portuguez-III

Até hoje, e talvez para sempre, as inúmeras cachoeiras (corredeiras) do rio Madeira assombram o visitante. Como transpô-las? Pedras negras emergem ameaçadoras e definitivas, formando, entre uma e outra, redemoinhos d'água. São belas.

Como era possível que se navegasse ali no século XVIII? Talvez tenha sido, de fato, a compulsão lusitana de se lançar às águas. Somente uma identidade tão sublime com o ato de navegar explicaria tamanha tenacidade em vencer obstáculos que ainda hoje se considera intransponíveis.

Alguns rios pareciam exercer um fascínio especial e, dentre eles, o Guaporé. O cronista Silva Pontes, que navegou do Madeira ao Guaporé, apresenta uma imagem paradisíaca do último: abundância de pesca e caça, peixes com gosto semelhante ao dos salmões do Minho. Sobre o afluente Mequens, afirmou que parecia ser uma habitação de ninfas, "tal a sua frescura e o frondoso assento das altas árvores que cobrem com seus ramos essa copiosa corrente que já nasce grande" (*In:* FONSECA, João Severiano da. Op. cit.: p. 132).

Francisco José de Lacerda e Almeida ficou extasiado diante da quantidade de aves aquáticas nas margens do afluente Machupo, "entretendo a vista dos passageiros com a diversidade das cores das suas penas e configuração de seus corpos". Em quase toda a sua extensão, o gado bravio vinha lamber as salinas das ribanceiras.

Ricardo Franco (1857), sempre muito objetivo e conciso nos seus relatórios, não se furtou a enaltecer a beleza das margens do rio Barbados, onde os arvoredos e os campos pareciam "dispostos pela arte".

No século XIX, João Severiano da Fonseca descreveu o rio Alegre:

"Bem merece o nome que tem. Não vi em minhas excursões vegetação mais esplêndida, nem tanta cópia de pássaros como aqui; atordoam os ares os bandos de ciganos ou pavões que cobrem literalmente as árvores das margens" (Cf. Op. cit.: p. 396)

Mas se o Guaporé e seus afluentes eram belos, a navegação era um suplício. Amaral Lapa (1973), que analisou a rota de navegação Madeira-Guaporé, apresenta um quadro assombroso: uma viagem "normal" levava de seis a sete meses; gastava-se três a quatro meses

na travessia do Madeira e, contra a correnteza, o tempo era maior. Durante a travessia das inúmeras cachoeiras, os barcos eram descarregados e puxados por cordas ao longo das margens e mesmo sobre o rio, quando isso era possível. Barcos grandes, para 1000 a 1200 arrobas, exigiam o esforço de 100 ou mais homens, e os menores, de 40 a 60 homens. Usualmente eram índios, que eram empregados como remeiros, preferencialmente aos negros, tanto porque eram considerados mais hábeis nesse ofício, quanto porque conheciam melhor as madeiras, e emprestavam seu conhecimento no conserto dos barcos.

Pela documentação pesquisada por Amaral Lapa, os diários de viagem registram a presença de canoas, canoinhas e batelões de diferentes tipos, tamanhos e capacidade de carga. As cargas mais usuais, embarcadas em Belém, eram manufaturas importadas, como tecidos, utilidades domésticas, adornos, drogas e perfumarias, e em grau menor, ferramentas de trabalho ligadas à mineração. Na volta, os navios traziam ouro, ocupando pouco volume. A partir da década de 1760, com a mineração em decadência, os barcos voltavam praticamente vazios. Eventualmente, para complementar as cargas, eram embarcadas cargas com as "drogas" naturais, sobretudo copaíba, cravo, madeiras e ervas aromáticas.

Havia um interesse oficial no estímulo e desenvolvimento do sistema fluvial de navegação ligando Mato Grosso ao Pará, em função das questões estratégicas. Mas, do ponto de vista comercial, o trajeto só se manteve enquanto existiu um mercado consumidor que justificasse as viagens. O volume de importações sugeria a existência de uma população com poder aquisitivo suficiente para manter o fluxo, pelo menos até às décadas finais do século XVIII.

Durante o século XVIII os portugueses navegaram, continuamente, rios que depois seriam considerados selvagens e longínquos. Também os espanhóis fizeram dos rios Itonamas, Baures, Machupo e Mamoré caminhos regulares e conhecidos. O século XVIII é o século das monções, descritas magistralmente por Sérgio Buarque de Holanda (1976), que analisou sobretudo o intenso comércio fluvial do rio Cuiabá, anterior ao do Guaporé. É também o século das comissões de estudos, que procuraram medir os rios, avaliar, calcular e fazer mapas.

Disputando forças, Portugal e Espanha consideravam imperiosa e definitiva a ocupação do vale do Guaporé. Após a saída dos jesuítas, os lusitanos investiram febrilmente na navegação. Os índios eram atraídos para as povoações de apoio e passaram a se constituir em mão-de-obra regular, indispensável à manutenção do fluxo. As embarcações eram construídas no Pará, mas ao longo do Guaporé, abai-

xo do Forte Príncipe, havia locais cujos recursos naturais permitiam a construção de barcos com capacidade para 3000 arrobas.

Os colonos abasteciam os viajantes com produtos que cultivavam, sabendo que eram consumidores certos. Muitos aglomerados foram surgindo em função dessa demanda: às margens dos rios plantava-se sobretudo frutas cítricas; legumes, feijão, arroz, milho, mandioca, cana-de-açúcar e cacau. Criavam algum gado vacum, porcos e galinhas. Comerciavam castanha, baunilha, resina, jalapa, etc.: as "drogas do sertão", e vendiam também peixe salgado.

No afã da posse definitiva dos territórios, em meio à tensão dos tratados de limites, a região do Guaporé refletia um espírito peculiar da Conquista. Os capitães-generais, nobres de alta estirpe, trouxeram para as capitanias do extremo oeste e extremo norte uma mentalidade que se traduziu numa política em certo sentido arrojada, em que a consagração da posse lusitana operava como um reservatório de representações que serviam de estímulo para superar as dificuldades naturais da ocupação. Nesse sentído, construíram cidades, povoados, fortalezas e embarcações, e procuraram manter a navegação, apesar do esforço hercúleo que essas empresas exigiram.

6. O FORTE

Monumental, o Forte Príncipe da Beira assombra o visitante. Símbolo da inegável importância estratégica do Guaporé, ostenta, nas suas ruínas, o esforço imenso do conquistador para manter a ocupação de uma região que, menos de um século após o término da sua construção, era a própria imagem do inconquistado.

João Severiano da Fonseca, contemplando-o, no final do século XIX, refletiu:

"Qual a necessidade dessa obra monumental em tais regiões não se compreende (...)."

Subindo a colina, o viajante surpreendeu-se com a sua imponência, apesar da sua localização, que lhe pareceu inútil:

"O portão, que nunca foi colocado, devia ter a largura de dois metros e sessenta e seis centímetros: uma parede divisória o fecha em parte, em mais da metade do vão a ele destinado, deixando para entrada uma porta de metro de largura, também provisória, mas tal que nunca foi nem será substituída (...)

Ao sair do saguão, na praça, uma escada, à esquerda, conduz à meia cortina de frente, donde se pode circular toda a fortaleza

pelas cortinas e baluartes. Na praça, paralelas às cortinas, há duas ruas de casas, que eram destinadas a armazéns, oficinas e quartéis da tropa e outras tantas casas para oficiais, comandância, capela e enfermaria.

(...) Fora da fortaleza houve, nos bons tempos, um povoado com chácaras e sítios (...). Das árvores de fruto pelos antigos plantadas, apenas vimos bananeiras (...) Talvez a mata oculte ainda os destroços do pomar; no mais, o elemento selvagem, como de costume, matou e destruiu as plantas da civilização" (FONSECA, J. S. da. Op. cit.: p. 215-226).

À direita do quadrado ficavam os calabouços, então escuros, úmidos e sem ar. João Severiano atravessou o saguão e resolveu descer às prisões. Ficou imaginando que tipo de homens eram presos ali, e por que motivo. Numa das paredes, escrita, não se sabe como, uma poesia, que anotou:

Desta horrorosa prisão
De ti me despeço brioso
Tendo suportado gostoso
por ti mui dura aflição,
Firmina.

Embora me persiga o fado
Querendo a vida tirar
A Virgem me há de ajudar,
Por ela serei amparado,
Pois aqui encarcerado
Estou bem crente na sina
Que hei de sempre te amar,
Firmina.

Emocionado diante dos versos do preso à sua amada, pareceu ao viajanete que o seu registro humanizava a paisagem de desolação. Para o cronista do século XIX, tal como para o viajante de hoje, é difícil imaginar o Forte com os olhos do colonizador do século XVIII para quem, por um lado, a sua edificação — a despeito das desmedidas dificuldades — era fundamental para assinalar a posse portuguesa, como, por outro, iria tentar transformá-lo numa pequena cidadela, aglomerando ao seu redor famílias de agricultores.

Acompanhar a sua edificação é, de fato, acompanhar a tensão entre portugueses e espanhóis no Guaporé a partir da segunda metade do século XVIII. O primeiro esforço no sentido de se construir uma fortificação foi feito por Rolim de Moura, logo após a saída dos jesuítas de Santa Rosa, quando fundou no local a "guarda de Santa

Rosa Velha". Depois do conflito no Itonamas, a dois quilômetros abaixo de Santa Rosa Velha, lançou os alicerces de um fortim pentagonal que, como foi visto, chamou Nossa Senhora da Conceição. Seis anos depois, seu substituto, João Pedro da Câmara, iniciou a construção de um fortim mais sólido, no mesmo local. Tinha ordens expressas do rei para acelerar os trabalhos, conforme escreveu a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, numa carta datada de 17 de novembro de 1776:

"Em conseqüência das ordens de Sua Majestade, participadas por V. Exa., trabalhei imediatamente, logo que tomei posse deste governo, na construção da Fortaleza de Nossa Senhora da Conceição (...)

Apesar dos maiores obstáculos da falta de materiais, e pedreiros, que fiz vir de todas as partes da capitania, tive a felicidade de concluir a obra, no modo possível de pedra, paus e terra, ficando bastante forte (...) A sua fábrica é conforme a planta que já remeti a V. Exa., ainda que depois achei conveniente mandar-lhe fazer mais um baluarte para a face do rio.

Pelo que respeita à artilharia, com as seis peças que Sua Majestade foi servido mandar pelo Estado do Grão-Pará, as quais me chegaram a três do corrente, é bastante (...).

Porém o número de balas não é suficiente. Eu, para remediar esta falta, mandei fundir alguns sinos (...)."

A falta de munição seria um problema constante, além do efetivo para a fortaleza. Os "soldados" eram índios recrutados, negros e alguns brancos sem comando. Somente no final de novembro de 1776 chegaram 100 soldados e alguns oficiais, vindos do Pará. João Pedro considerava impossível mantê-los e armá-los sem dinheiro. Pediu empréstimos à capitania de Goiás, aumentando ainda mais a dívida de Mato Grosso.

De forma diversa do seu tio e antecessor, João Pedro não via grandes atrativos na capitania que governava. Pouco depois da sua instalação na fortaleza, foi acometido de malária. Medicava-se com quina, tomando-a em excesso: acreditava ser essa a causa de outro mal que o atormentava — o escorbuto. Ainda em novembro de 1776 pediu para ir embora. Dizia estar "moribundo" e afirmava que, se permanecesse, morreria.

Sousa Coutinho, seu substituto, também se dirigiu à fortaleza, cumprindo instruções. Recebeu-a dotada de uma capela, feita de pedra e barro e ornamentada com paramentados importados do Rio de Janeiro. Um capelão dirigia os serviços religiosos e dava assistência

aos índios migrados de Mojos que haviam sido lotados em São Miguel (Lamego).

Havia então 160 pessoas no Forte (já chamado Bragança), cuja alimentação era transportada pelo rio Guaporé. Para sanar essa dificuldade, Sousa Coutinho pediu indultos para atrair povoadores. Acreditava que, sendo o terreno propício para a agricultura, poderiam se tornar auto-suficientes. Mandou abrir um caminho por terra para ligar a fortaleza a Vila Bela. Encontrou grande número de índios durante os trabalhos, que qualificou como "dóceis". Insistiu que fossem deixados nas suas aldeias originais, porque "as emigrações violentas os extinguiam".

O Forte de Bragança foi destruído por uma enchente em 1771. Uma das poucas lembranças que existem desta edificação é um desenho assinado por Francisco Xavier de Oliveira, que consta do acervo da Mapoteca do Itamaraty do Rio de Janeiro, e que foi reproduzido na publicação da Fundação Odebrecht sobre o Forte Príncipe da Beira (1985). Na Figura 10, o leitor pode ver uma cópia em bico de pena do desenho, assinada por João Batalha Reis.

Da mesma forma que o seu antecessor, Sousa Coutinho, definitivamente, não suportava viver na capitania. Queixava-se de febres, doenças, dor no ouvido. Afirmava estar ficando surdo. Implorava para partir, chegando a dizer que "preferiria morrer" a permanecer.[17]

Quando, finalmente, deixa o Forte, 72 índios foram convocados para remar as suas embarcações.[18]

O Forte de Bragança, em larga medida, tornou-se um pólo de atração de índios migrados de Mojos. Pelos dados oficiais dos capitães-generais, os maiores contingentes vinham das missões de San Martin, San Nicolás, Santa Magdalena e Exaltación. Como essas migrações tiveram lugar sobretudo entre os anos de 1770-1780, esses contingentes devem ter sido formados principalmente de índios *Txapakura, Baure, Itonama* e *Cajubaba*.

A despeito da simpatia com que os capitães-generais viam essas migrações, a chegada de índios trazia problemas de diversas ordens. O principal deles era a alimentação. Constantemente carente de víveres, o Forte de Bragança não podia acolher novos moradores sem

17. Carta de Luiz Pinto de Sousa Coutinho a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 18/02/1769 e 3/11/1770.
18. Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança: 12/01/1773.

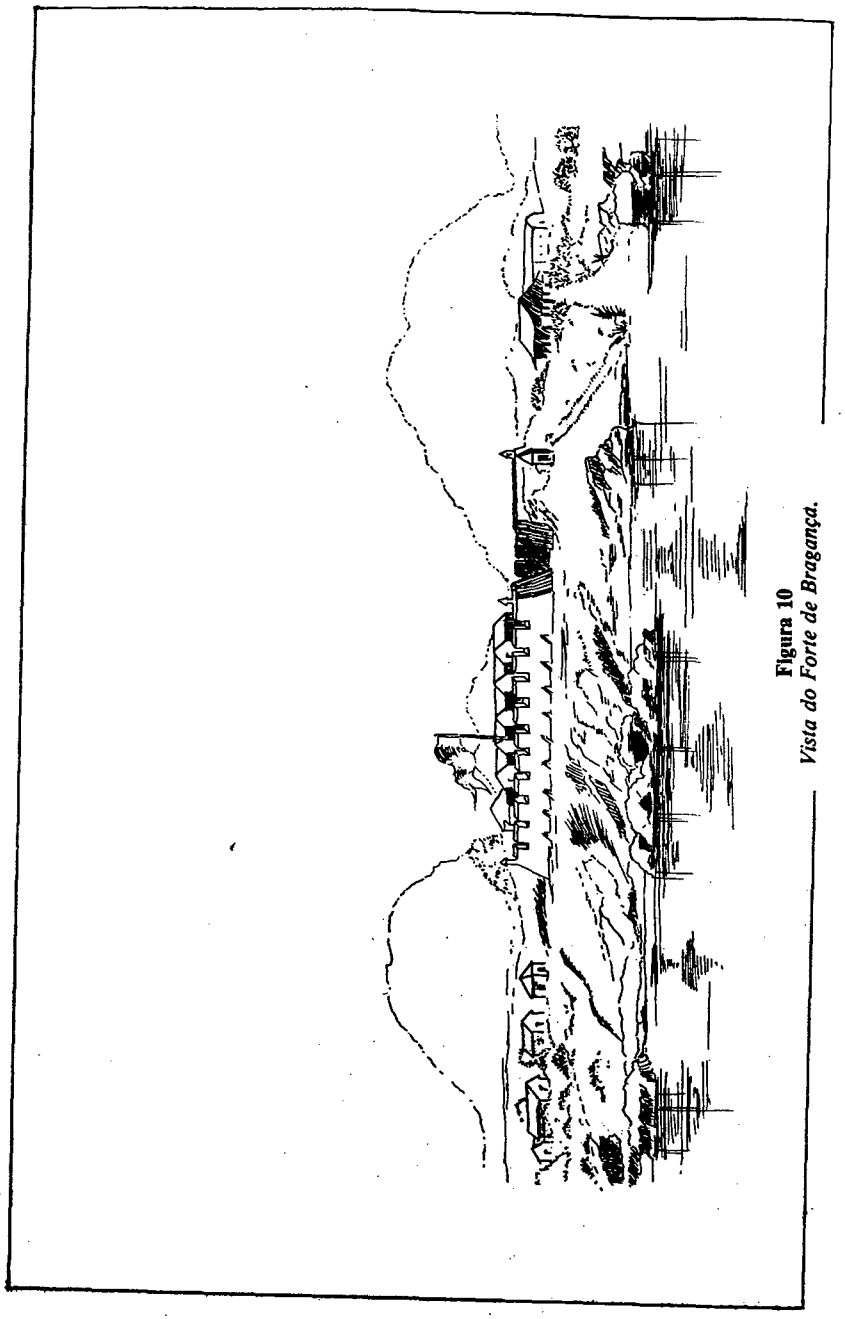


Figura 10
Vista do Forte de Bragança.

que isso significasse um pesado encargo. Os índios passaram então a ser enviados para Lamego e Leomil.

Como vinham fugindo, usualmente chegavam em canoas, sem vestimentas e sem utensílios. Uma vez no Forte, recebiam um pequeno lote de roupas e, na maioria, ferramentas de trabalho. Tornavam-se, em vista disso, devedores da Fazenda Real. A dívida era posteriormente descontada do seu "produto" e, em alguns casos, passavam a ser credores, saldada a dívida inicial.

Os portugueses viam nesses foragidos uma boa chance para aumentar a povoação:

"Pelo que toca ao lugar de Leomil, verá V. Exa. o pequeno número da sua povoação, e por isso me atrevi a recomendar ao Tte. Cmte. que enviasse, daqui por diante, todos os índios que viessem das missões de Espanha.

Os índios do mesmo lugar se acham bastante destituídos de roupas. Como me consta, são credores a esta Fazenda real, será conveniente satisfazê-los com baetas, chapéus e camisas vicadas (sic) e algum pano de algodão e viscadilhas (sic), para as saias das mulheres, pois elas não querem quinquilharias.

A povoação tem muito boa roça este ano e tem principiado a cortar madeira para edificarem as casas, pois se achavam ainda habitando em palhoças" (Carta de Luiz Pinto de Sousa a Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres. Forte de Bragança: 23/01/1773).

Ao que tudo indica, a prática usual era precisamente a transformação do índio em "devedor" como forma de assegurar a força de trabalho:

"(...) Chegaram três índios que vieram da missão de Magdalena dos domínios de Castela para este. Pretendo mandá-los para Leomil na forma da ordem de V. Exa., e como os ditos índios vieram absolutamente nus, trazendo apenas umas camisetas (...) pretendo assisti-los com alguma coisa dos Armazéns reais" (Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança: 14/04/1773).

E posteriormente:

"Assisti aos três índios que vieram foragidos de Magdalena, os quais se acham no lugar de Leomil, com onze varas de linhagem para seu vestuário, para se descontar do seu produto (...) por me parecer assim justo, visto eles se acharem trabalhando com os demais" (Idem: 29/05/1773).

Entretanto, a maioria dos índios, trabalhando sob essas condições, fugia novamente. Muitas vezes as fugas eram resultado da tensão existente entre os soldados e os índios. Existem vários registros de agressões a índios e também alguns casos de índios que foram presos no Forte por agredirem soldados.

Manter indivíduos presos no Forte era um estranho paradoxo: a maioria da população que foi enviada para as obras era formada de sentenciados.

Algumas famílias possuíam roças próximas do Forte, onde desenvolviam pequenas lavouras de subsistência. Há indícios de que a forma de exploração da terra comportava modalidades como o "agregado" e o "hospedeiro", envolvendo famílias distintas, escravos e, não raro, índios. Uma carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz Pinto de Sousa Coutinho, enviada do Forte de Bragança e datada de 10 de agosto de 1772, é particularmente elucidativa nesse sentido:

"Dou parte a V. Exa. que na noite do dia 8 deste mês, veio Ignacia Ferreira Marinho dizer-me que uma escrava sua lhe tinha dito que: indo lavar roupa defronte a barra do Itonamas, junto às terras de Antônio Gomes Escobar, para onde se tinha mudado Jerônimo Dias Bicudo (...) não achara pessoa alguma no rancho em que deveria estar o dito Bicudo. Vira sinais de que se tinham depenado bastantes aves e que julgava ele ter fugido com toda a sua família.

Mandando eu examinar se assim era, achei ter ele fugido, como também Ignacio Pereira Leão, com o irmão e todos os seus escravos, levando em sua companhia João Frz (sic), com sua mulher índia; João Nunes e Pedro Antônio Carapina, todos hóspedes ou agregados do dito Leão. [Fugiram] numa canoa que o Diretor de Lamego lhes tinha emprestado por lha ter pedido para conduzir seus móveis para as terras de Antônio Roiz Pereira, acima da barra do Itonamas, com o pretexto de fazer roça. [Não queriam fazer roça] na vizinhança deste Forte dizendo que o gado lhes comia todas as suas plantas. Julgo que fugiram pelo Itonamas, em direção a Magdalena (...).

Depois dessas notícias, me disse o escrivão que Ignacio era devedor da Fazenda Real (...)".

Registro de fuga de devedores; registro de fuga de escravos; registro de fuga de índios; registro da chegada de desertores; a esperança de liberdade é uma das faces da fronteira, amplamente notificada na documentação emanada do Forte de Bragança e do Forte Príncipe. Parecia ser este o cotidiano: índios que chegavam, índios que fugiam, notícias de escravos foragidos. Ricardo Franco (1858; p. 48) via nessas fugas uma prova de que índios e negros supunham que sempre melhorariam de condição passando ao domínio estranho, e que por isso não podiam ser dignos de confiança.

O Forte tentava subsistir mantendo uma criação de gado, de porcos e de cavalos; uma lavoura de arroz e feijão; uma botica com remédios; uma pequena frota de canoas.

Algumas vezes, índios da margem direita procuravam, ao que tudo indica, espontaneamente, o Forte. Entretanto, nem sempre eram acolhidos, por causa das despesas.

"(...) remeto a V. Exa. a carta de Francisco Pereira de Oliveira, que se acha na pescaria, em que me dá parte o ter lá aparecido um lote de gentios em companhia de um preto (...) Hoje torno a fazer marchar o índio que o soldado mandou a esta Fortaleza e ordeno a este que faça muito para que se conservem os ditos índios na mesma paragem, o mais tardar até os fins de outubro, de onde, por ordem de V. Exa. se determinará o que for conveniente; pois assim não me parece justo mandá-los vir para o distrito desta Fortaleza para não virem a fazer despesa avultada à Fazenda Real, por se acharem todos nus (...).

Nesta Fortaleza não há quem entenda a língua de tal índio (...). Os números de índios dizem que são 36, mulheres e crianças, os quais têm uns travessões no nariz e dão a entender que vieram do campo dos Parecis e a mim me parece que são resto de algum lote que há anos mataram um Lourenço Leme (...). Também dizem que o gentio *Cautarios* lhes têm feito a guerra (...).

Os índios dizem que têm milho para comer até outubro" (Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança: 6/09/1773).

Não há dúvida de que os portugueses preferiam acolher os índios vindos das missões, familiarizados com o trabalho, do que os índios que vinham das aldeias, "selvagens". Os espanhóis reagiam a essas acolhidas recebendo os escravos fugidos da margem direita.

Em alguns casos, o comércio clandestino e a fuga de índios foram simultâneos. O cronista Filipe José de Nogueira Coelho (1850: p. 188) relata que em 1775 inúmeros índios fugidos de Chiquitos entraram pelo Jauru. Na mesma ocasião, cinco contrabandistas, "com cento e tantas mulas" e com eles índios que começaram a vender cabeças de gado "por quinquilharias", uma troca que — comenta, afinal — "era muito cômoda".

A reação dos espanhóis, acolhendo os escravos, criou, sem dúvida, uma nova forma de tensão. Os portugueses exigiam das auto-

ridades espanholas a sua devolução. Os espanhóis, por sua vez, procuravam negociar essas devoluções condicionando-as à entrega dos índios foragidos para a margem direita. Entretanto, a questão não estava limitada a uma simples troca: os portugueses argumentavam que os índios eram livres e, portanto, uma vez deslocados para terras portuguesas, não poderiam ser remetidos de volta, uma situação bem diversa do escravo. Para Barão de Melgaço (1949: p. 279), Luiz de Albuquerque deliberadamente atraía os índios para o território português em represália à proteção que as autoridades espanholas proporcionavam aos escravos fugidos de Mato Grosso.

No bojo da questão estava a própria concepção de "liberdade" do índio. As autoridades de Chiquitos, por exemplo, argumentavam que os índios eram livres, e, como tal, tinham, de fato, o direito de asilarem-se em outro domínio. Contudo, enquanto devedores de tributos — que não lhes eram impostos por razões que se fundamentavam na incapacidade e irresponsabilidade dos mesmos — situavam-se entre as pessoas que fugiam por razões de dívidas (BASTOS, U. 1974: p. 167).

Usualmente, os escravos alcançavam a foz do Itonamas, subiam o rio e chegavam à missão de Magdalena, mas também procuravam a missão de Loreto. Faziam, desse modo, o caminho inverso dos índios.

Em alguns momentos, a presença de negros nas missões foi considerável. Para citar apenas alguns exemplos, os documentos notificam 51 escravos fugidos em Magdalena em 1770; 24 em Loreto em 1772; 46 em Exaltación em 1776. Em 1790 foi descoberta, na margem do rio Baures, a "vivenda de um quilombo", não muito distante da missão de Magdalena. Mas estava vazio: seus habitantes conseguiram fugir antes da chegada da ronda que os procurava.[19]

O Forte Príncipe da Beira foi iniciado em junho de 1776, quando os alicerces receberam a pedra fundamental. Muitos historiadores associam a sua construção à tenacidade do capitão-general Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres. Nobre de alta estirpe — Décimo Senhor de Morgado do Casal Vasco, Nono Senhor de Morgado dos Melo e Lousã, Quinto Senhor de Insua e de Espinchel, Comendador da Ordem de Cristo — mereceu uma apaixonada biografia de Gilberto Freire (1978).

O projeto da construção ficou a cargo do engenheiro Domingos Sambucetti e previa uma fortificação abalaurtada no sistema

19. Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque, Forte Príncipe: 8/5/1791.

Vauban: sistema completo de paralelas para fortificações concebido pelo marechal francês Sebastian Le Prestre de Vauban, que viveu entre 1613-1707. Era semelhante ao projeto da fortaleza de São José de Macapá. Consistia numa estrutura quadrangular com cento e dezenove metros e meio de lado, circundado por um fosso de profundidade de dois metros e de largura variável, que podia alcançar trinta metros. Em cada ângulo, um baluarte, no total de quatro, consagrados a santos: Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, Santo Antônio de Pádua e Santo André Avelino (ver Figura 11). Cada um tinha guarita e quatorze canhoneiras, três por flanco e quatro por face. A frente estava voltada para o norte, de onde deveria se abrir um imponente portão principal. Este portão, contudo, nunca chegou a ser como o projeto previa, e o que foi fixado acabou sendo parcialmente destruído. Existe o desenho do seu projeto, encontrado na Casa da Ínsua, em Costendo, Portugal, e que foi reproduzido na publicação sobre o Forte da Fundação Odebrecht. O leitor pode vê-lo na Figura 12, cópia em bico de pena por João Batalha Reis.

O nome do Forte foi escolhido por Luiz de Albuquerque em honra ao primogênito da Rainha D. Maria, o Príncipe da Beira.

As inúmeras dificuldades para a sua construção foram relatadas em correspondências enviadas das obras enviadas ao capitão-general. Esses documentos foram reproduzidos na obra de Gilberto Freire, mas não há certeza sobre o seu autor. Falta de material, de operários qualificados, mas, sobretudo, doenças, marcaram o cotidiano da sua edificação. O próprio Sambucetti morreu de malária em 1780, sem ter concluído as obras. Foi substituído por Ricardo Franco de Almeida e Serra: pode-se imaginar a paixão com que o fez, porque talvez nenhum outro português, no Guaporé, expresse com maior desvelo a fidelidade ao rei do que ele. Profundo conhecedor da capitania de Mato Grosso, viajante incansável, autor de inúmeros relatórios sobre o Guaporé e outros rios, acabou morrendo no Forte de Coimbra, para onde fora comandar ataques aos espanhóis, que odiou mortalmente a vida inteira. Defensor da liberdade dos índios, que chamou de "senhores da América", no leito de morte reconheceu a sua união com Mariana — uma índia *guaná* — e os dois filhos que teve com ela.

O Forte foi considerado acabado em 1783, embora muito do seu interior ainda estivesse inconcluso — e ficaria assim para sempre.

Na Figura 13, mais uma vez uma cópia em bico de pena por João Batalha Reis de uma figura (sem data) reproduzida pela publicação da Odebrecht, pode-se ter uma idéia de conjunto do Forte.

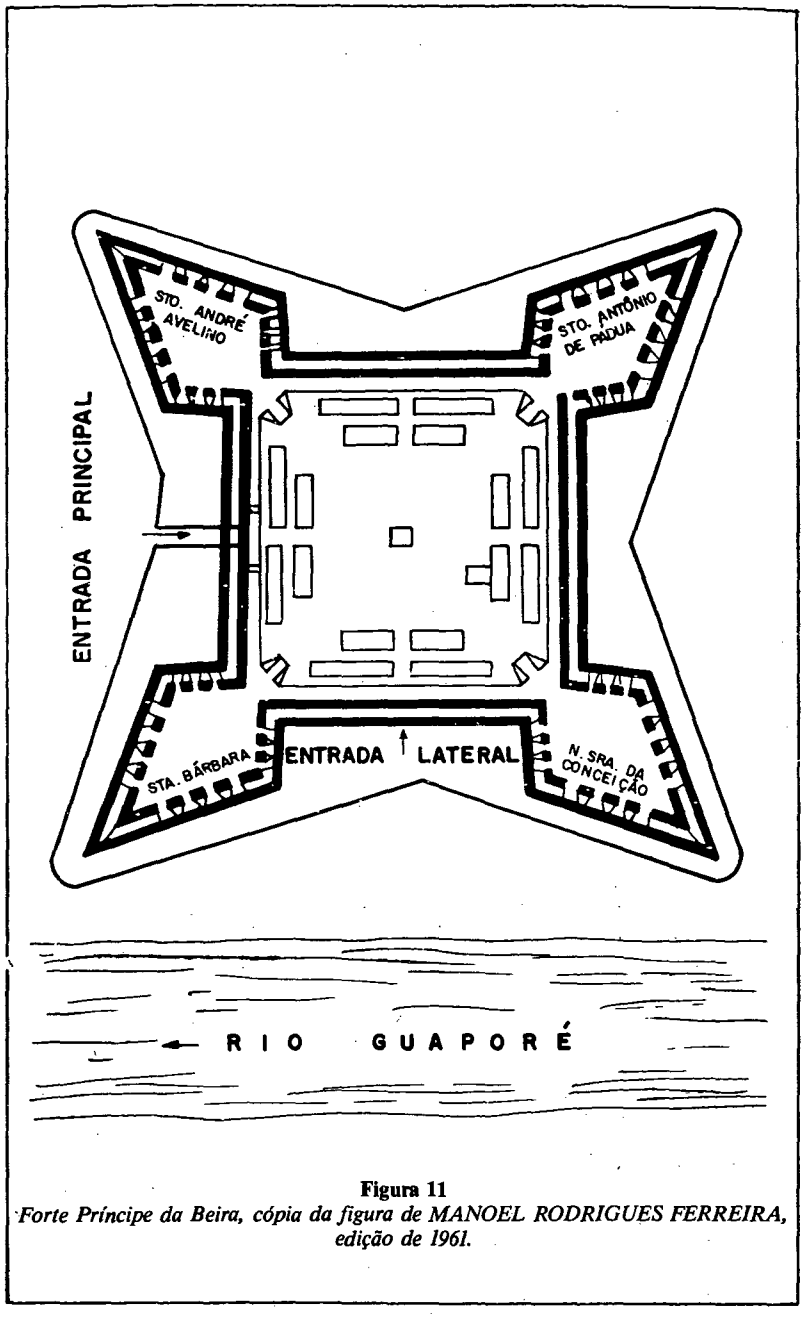


Figura 11
Forte Príncipe da Beira, cópia da figura de MANOEL RODRIGUES FERREIRA, edição de 1961.

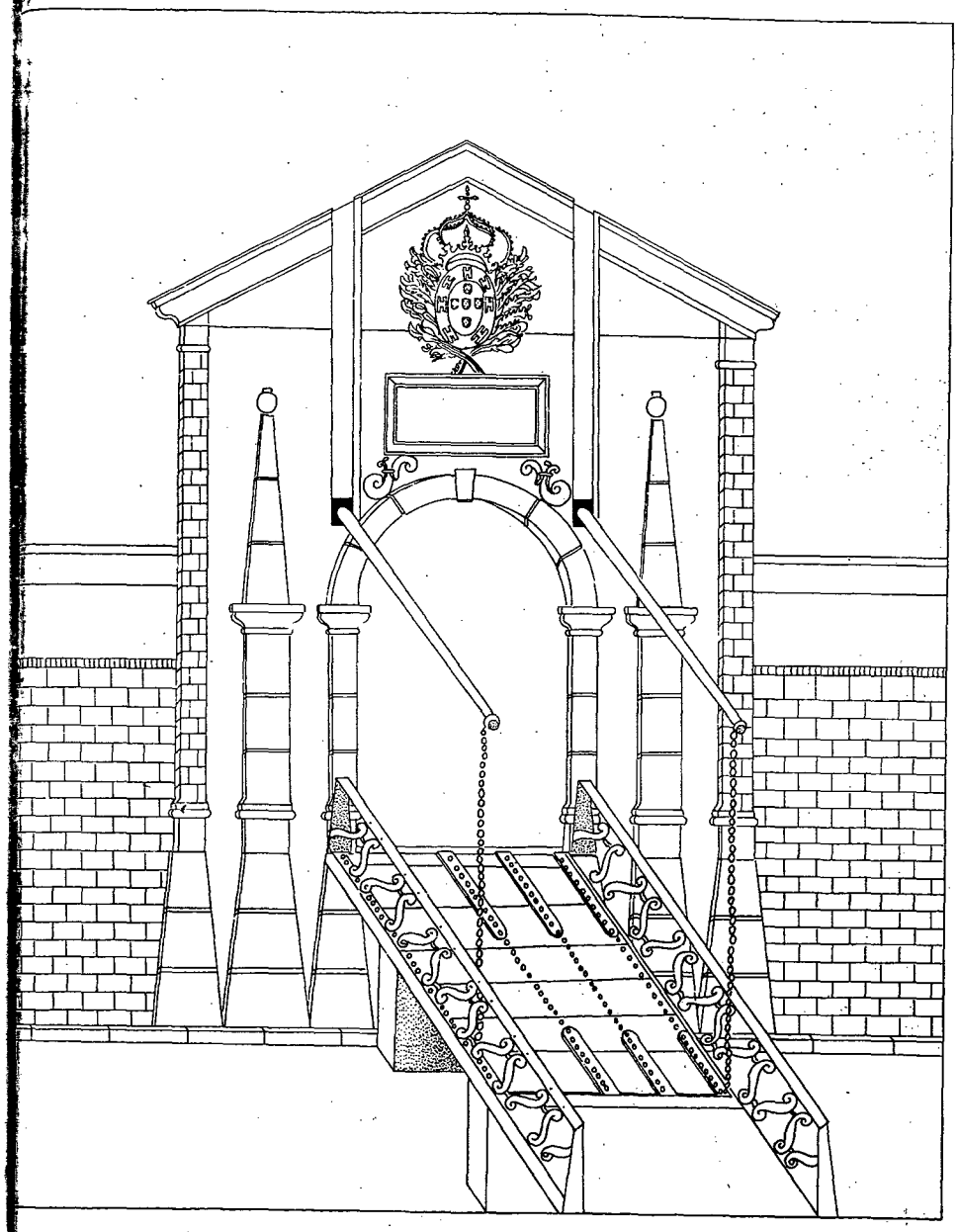


Figura 12
Portão principal do Forte Príncipe da Beira.

A intenção dos capitães-generais de transformá-lo num foco aglutinador de população nunca se efetivou. É verdade que, em alguns momentos, a população foi expressiva, como se pode ver no quadro abaixo:

POPULAÇÃO DO FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA[20]

ANO	*FAMÍLIAS OU FOGOS*	*TOTAL*
1777	130	733
1778	132	751
1779	130	762
1780	136	795
1781	132	831
1782	132	794
1783	186	900
1791	174	717
1794	199	889
1795	106	792

A primeira observação a ser feita com relação a esses dados é que: para os anos de 1781 e 1782 foi registrado o mesmo número de famílias ou fogos — 132, correspondendo a diferentes totais: 831 e 794 respectivamente. Segundo um consenso entre os especialistas em demografia histórica, até o final do século XIX, as designações *família, domicílio* e *fogo* tinham o mesmo significado, podendo ser utilizadas indistintamente para caracterizar "um conjunto de pessoas residentes em uma mesma propriedade e sujeitos à autoridade do chefe, entendido esse como o nome a encabeçar a relação das habitações de cada fogo" (GRAFF, Márcia Elisa de Campos. 1986: p. 19). Portanto, a variação do total pode ser devida ao número de escravos ou outros agregados.

Existem ainda outros dados que revelam um panorama demográfico mais acurado do Forte. Por exemplo, a população masculina e feminina por faixa etária:

20. Fonte: Pesquisa (inédita) sobre mapas de população da capitania de Mato Grosso, por Ana Mesquita de Martins Paiva — NDHIR — UFMT. Os dados foram sistematizados a partir de fontes diversas.

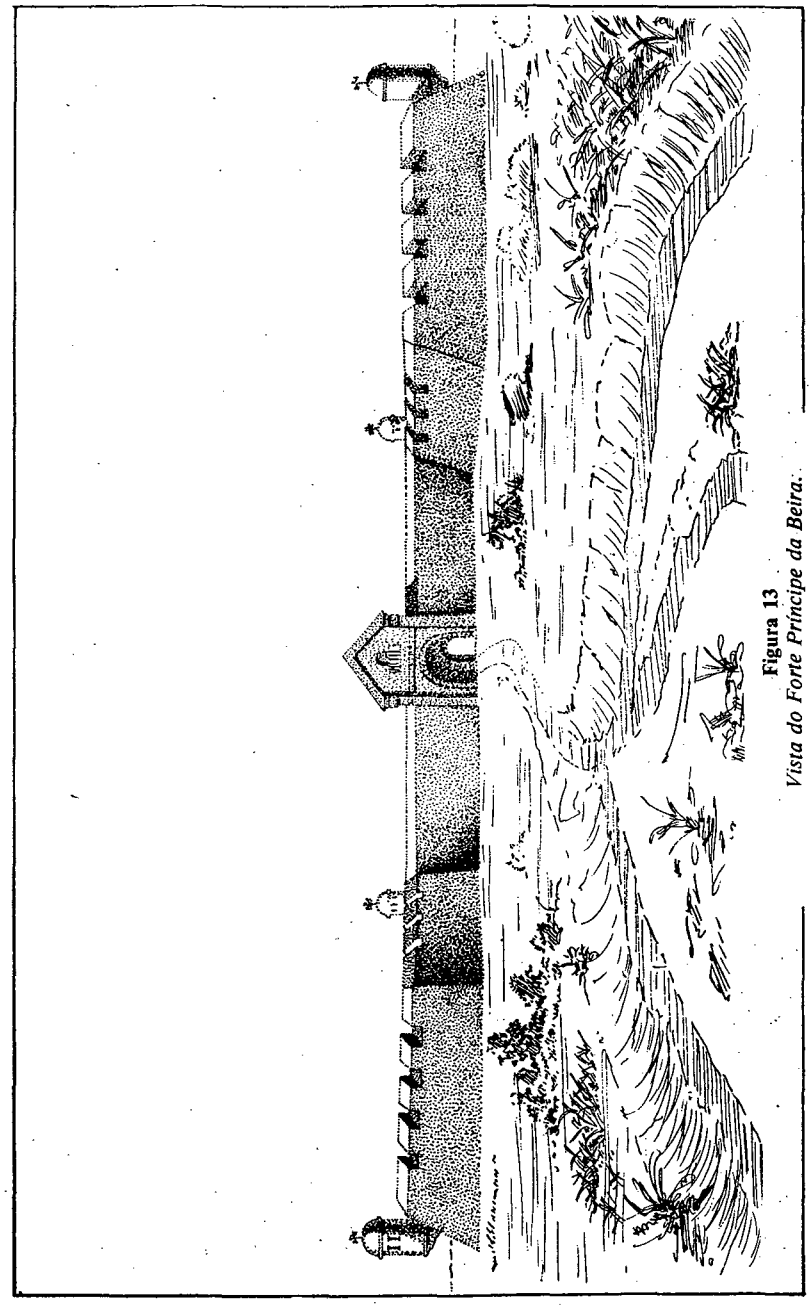


Figura 13
Vista do Forte Príncipe da Beira.

POPULAÇÃO MASCULINA

ANO	*FAIXA ETÁRIA*				*TOTAL*
	1-7	8-15	16-50	+ de 50	
1777	31	30	501	17	579
1778	27	33	476	20	556
1780	27	32	508	30	597
1783	28	44	529	27	628
1795	49	44	562	105	464

POPULAÇÃO FEMININA

ANO	*FAIXA ETÁRIA*				*TOTAL*
	1-7	8-14	15-40	+ de 40	
1777	22	31	129	12	194
1778	25	29	130	11	195
1780	22	28	136	12	198
1783	78	36	146	12	272
1795	49	30	222	27	328

Os dados evidenciam que a proporção da população feminina era muito pequena com relação à população total. Por exemplo, em 1777, a população feminina totalizava apenas 25%; em 1783, quando se registrou o maior montante, ou seja, 900 pessoas, a população feminina totalizou 30%.

No que se refere à faixa etária, a predominância absoluta recai sobre as classes 16-50 masculina e 15-40, feminina. O número de crianças era irrelevante: tomando novamente o ano de 1783, do total de 900 apenas 11,8% eram menores de 8 anos.

Os índices de mortalidade eram assustadores: em 1777 os óbitos totalizaram 95; em 1783, 80. Para esses mesmos anos, os nascimentos registrados foram de apenas 25 e 32 respectivamente. E ainda para essas mesmas datas foram registrados 5 e 7 casamentos somente.

Existem ainda outros dados sobre o Forte Príncipe e suas dependências, que eram Lamego, Leomil e Guarajus. Vamos considerar o ano de 1791:

POPULAÇÃO DO FORTE PRÍNCIPE E ADJACÊNCIAS[21]

LOCAL	Pop. masc. por idade				Pop. fem. por idade				Total	Casais	Fogos	Casamentos	Nascimentos	Mortes
	50 e +	16-50	8-15	até 7	50 e +	16-50	8-15	até 7						
F. P.	123	279	45	39	20	85	22	35	648	57	69	7	8	17
Lamego	1	10	1	3	5	7	5	4	36	9	12	7	8	4
Leomil	1	9	2	3	3	7	5	4	25	4	8	1	8	2
Guaraj.	4	24	3	10	2	12	2	4	61	6	5	1	2	6
Total	128	322	51	52	30	111	29	47	770	76	94	9	10	29

21. *Mapa de todos os habitantes existentes no Forte Príncipe da Beira e suas dependências, bem como também os Lugares de Lamego, Leomil e Guarajus (...) feito no ano de 1794.* APMT. Latas 1794A e também Mapa de 1795, Lata 1795A.

Desse quadro estavam excluídos "totalmente" os militares. A população de Lamego e a de Leomil eram, portanto, muito pequenas. A população masculina de Guarajus atingia 67% e o número de casais, 6, era mínimo, denotando, caracteristicamente, um grupo ocupado na mineração. Em Lamego a população masculina totalizava 41,6% e em Leomil, 60%, mas o número de casais era proporcionalmente maior. No que se refere ao número de nascimentos e mortes, houve um total de 2,9 mortos para cada nascimento, um índice dramático.

É evidente que esses dados demográficos demonstram populações predominantemente adultas e provavelmente flutuantes. Populações femininas tão pequenas e um número tão baixo de crianças não caracterizam populações que haviam se fixado e tinham condições de crescer.

Em novembro de 1780, o comandante do Forte Príncipe, José Pinheiro de Lacerda, comunicou a Luiz de Albuquerque que havia 157 operários empregados nas obras; 67 escravos do rei e 154 escravos de particulares, o que totalizava 378 trabalhando na construção[22]. Considerando-se novamente o quadro da população total, significa que quase a metade estava, portanto, vivendo em função da obra.

Nessas condições, a carência de alimentos era constante. Sousa Coutinho, nas suas instruções a Luiz de Albuquerque, quando da entrega do governo da capitania, havia alertado para o fato de que a conservação do Forte de Bragança só seria possível se ali fosse desenvolvida uma criação de gado para o sustento da guarnição. Sugeriu que se mantivesse na fortaleza os soldados casados que se interessassem em tratar da agricultura.

Os Fortes de Bragança e do Príncipe, apesar de terem se tornado em pólos de atração para os índios migrados de Mojos, decididamente não abrigaram famílias indígenas por muito tempo. Uma vez que eram enviadas a Lamego e Leomil, posteriormente, os índios que chegavam manifestavam desejo de ficar junto a seus parentes. Alguns documentos citam nominalmente o grupo a que pertenciam os recém-chegados. Numa carta de José Pinheiro de Lacerda a Luiz de Albuquerque, datada de 27/07/1785, o comandante do Forte dá notícia do índio desertado da missão de Exaltación, "Antônio Cahiuva-va", que viera em busca de parentes; numa outra carta, de 27/06/1786,

22. Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres. 9/1/1793. APMT.

anunciava a chegada de várias famílias "Cayuguava", também de Exaltación e, finalmente, numa terceira, endereçada a João de Albuquerque e datada de 4/11/1790, comunicava que:

"(...) Torno a fazer subir o soldado Januário (...) em um botinho equipado com oito escravos destas ditas obras a fim de fazer conduzir sete índios espanhóis e uma índia com sua cria, em cujo número se incluem dois músicos e um organista pertencentes e desertados da missão de Exaltação."

Esses documentos confirmam, portanto, a presença de índios *Cajubaba* na margem direita.

Durante o período compreendido entre 1786 e 1792, a emigração de índios diminuiu consideravelmente. O período coincide aproximadamente com a gestão de Lazaro de Ribera (1784-1792). Vale lembrar que, como foi visto no capítulo anterior, teve uma atuação decisiva no sentido de moralizar as missões. Em Mato Grosso, coincide com o final da gestão de Luiz de Albuquerque que, em novembro de 1789, deixou o governo após 16 anos e 11 meses, e a gestão de seu irmão, que o substituiu, João de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres.

O governador Lazaro de Ribera foi substituído por Miguel Zamora. A princípio, os portugueses ficaram na expectativa de que viesse a ter uma conduta diversa do seu antecessor, favorecendo como antes o contrabando. Entretanto, uma das primeiras medidas de Zamora foi fundar uma nova missão, San Ramón, na margem esquerda do rio Itonamas, conforme foi visto também no capítulo anterior. Em 1793, apareceram alguns índios vindos de San Ramón no Forte, querendo trocar sebo por ferramentas. Desconfiado, o comandante do Forte não autorizou a troca[23].

Zamora se manifestou contra a ronda que os protugueses mantinham no Itonamas sob a alegação de que fiscalizavam a região para impedir a fuga de escravos.

No final do século XVIII a fuga de escravos aumentou consideravelmente, enquanto que a emigração de índios para a margem direita foi insignificante. Por outro lado, as preocupações de ordem estratégica já estavam sendo desviadas do rio Guaporé para o rio Paraguai.

Em agosto de 1799, Francisco Rodrigues do Prado enviou uma carta a Caetano Pinto de Miranda Montenegro (que havia substi-

23. Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque: 9/1/1793. APMT.

tuído João de Albuquerque em 1796), onde afirmava que a província de Mojos não era motivo de preocupação, porque poderia ser facilmente dominada, com apenas 80 soldados, que seriam suficientes para "arruinar toda a província". O Forte Príncipe — argumentava — jamais poderia ser atacado (Carta de Francisco Rodrigues do prado a Caetano Pinto de Miranda Montenegro. 2/08/1799. *In*: MENDONÇA, Marcos C. de. 1985).

Sendo constantemente notificado de que a situação era diversa no rio Paraguai, o governador tomou uma série de medidas criando planos de defesa, iniciando a construção do novo presídio de Coimbra. Enquanto que, em torno daquela fortaleza, passaram a viver mais de 500 índios, sobretudo *Guaicuru*, no Guaporé as localidades de Leomil e Lamego expiravam.

Os testemunhos dos viajantes que visitaram o Forte, ainda no século XIX, como João Severiano da Fonseca, e, no começo do século XX, como Manuel Espiridião da Costa Marques (*Apud* FERREIRA, Manoel Rodrigues, 1961), retratam a visão de um mundo inacabado, em que o isolamento e o abandono aparecem como lúgubres faces da realidade, destruindo um ícone que parecia desafiar a própria temporalidade.

A agonia do Forte coincide com a agonia do Guaporé lusitano. É difícil encontrar esse hiato do tempo em que a mudança é inexorável, porque o homem que é seu contemporâneo raramente o percebe e dificilmente o registra. No Forte, parece ser o que aconteceu: a primeira artilharia pesada, constante de 4 bocas de fogo calibre 24, enviadas do Pará desde 1825, aportou somente em 1830: para apontar contra o nada.

Sem as funções de defesa e povoamento para as quais fora edificado, o Forte acaba se transformando num presídio. Aos poucos, a guarnição foi sendo diminuída, até que, com a república, foi retirada.

Absolutamente abandonado, começou a ser saqueado por bolivianos que "retiraram as telhas dos alojamentos, o madeiramento do telhado, as imagens da capela, os sinos, as pesadas portas, enfim, tudo o que podia ser transportado" (FERREIRA, Manoel Rodrigues, Idem: p. 245).

Não é, contudo, o majestoso espetáculo das suas ruínas que comove os viajantes. Muito mais, a certeza de que abrigou uma população expressiva por quase meio século. Homens como o preso que escreveu versos à sua amada, Firmina, nas paredes do calabouço e que, por alguma razão, o tempo não apagara. Ou mulheres como Águeda.

Águeda que, em 1778, era casada com um oleiro, a quem não suportava. Morando no Forte, ficou presa por mais de três meses porque teimava em não viver com o marido[24].

Nada se sabe do amante de Firmina, nada se sabe de Águeda. Mas notificar a sua existência humaniza a ruína — ou o passado.

7. CONSTRUÇÃO DAS CIDADES: DAS RUÍNAS AO IMAGINÁRIO OU VICE-VERSA

7.1. Vila Bela

20 de dezembro de 1827. Adrien Taunay, que participara da expedição do barão russo Langsdorff[25], está diante do palácio dos capitães generais de Vila Bela. Entra. Com a nítida impressão de que o tempo havia parado, perplexo com o que vê, escreve a amigos:

"Amigos, é de uma das salas do abandonado palácio dos capitães-generais de Mato Grosso que vos dirijo essas linhas, dessas imensas salas, testemunhas outrora das festas de uma corte assídua junto aos depositários da autoridade real, e que agora, silenciosas, não repetem senão o ruído do inseto que rói a madeira ou os passos do curioso que percorre o seu recinto. Tudo ficou no mesmo estado desde o dia em que a sede do governo foi transferida para Cuiabá: a mobília, as pinturas, os armários, as mesas de trabalho, tudo ficou. Os pátios estão cheios de ervas: por toda a parte vêem-se os sinais destruidores do abandono, e o combate das coisas existentes contra o tempo. Tudo representa a morte (...). Uma das portas, que dá acesso para o interior, abre sobre o pátio. Por aí é que entrei. Nada tinha sido aberto. Havia, pois, um cheiro de bafio que, unido à escuridão, produzia sensação eminentemente triste: a de um herdeiro que vem tomar posse da morada dos seus antepassados. Cada passo recordava um eco surdo que repetia o além. Abri tudo e percorri todas as salas. As que serviam de repartição pública conservavam ainda seus armários e mesas. A sala de estado, ornada de pinturas que representavam colunas, não mostra

24. Carta de José Manoel Cardoso da Cunha a Luiz de Albuquerque. Forte Príncipe: 5/11/1778.

25. A célebre expedição do Cônsul Geral da Rússia no Brasil, Grigóry Ivanovitch Langsdorff, iniciada em 1826, percorreu um vasto caminho de São Paulo a Mato Grosso. Depois de explorar o rio Paraguai, o grupo expedicionário se dividiu: o botânico Ludwig Riedel e Adrien Taunay, desenhista, seguiram para Vila Bela, de onde deveriam atingir o Mamoré e o Madeira; Langsdorff e os demais deveriam atingir o Amazonas, descendo pelo Arinos, Juruena e Tapajós.

estragos e é de algum gosto. Havia outra fechada a chave: sem dúvida contém os retratos dos capitães-generais. Na secretaria há dois quadros: um representa, creio, o rei D. João VI; o outro, a rainha. Não são maus, e a cor está perfeita... Em tudo isso falaremos, quando tornar a ver-nos. Eu tenho muito o que contar" (*In:* FLORENCE, Hercules, 1977.)

Esta seria a sua última carta. No mês seguinte, Adrien morreu afogado, quando tentava atravessar, a nado, o Guaporé.

A sensação de abandono e de desolação que tomou conta do jovem desenhista seria partilhada por todos os viajantes e cronistas que estiveram em Vila Bela no século XIX. A virada do século assinalaria inexoravelmente a sua decadência e, com rapidez espantosa, a cidade ruiria, deixando-se apagar no desvanecimento daquilo que havia simbolizado e que também ruía, aos pedaços: a ocupação lusitana do Guaporé.

O viajante de hoje teria, talvez, a mesma sensação de desalento. As ruínas do palácio, enquanto uma fonte de representação visível, um marco, emergia como um vestígio que, na sua realidade material, entre imagem e idéia, entre coisa e emoção, assumia a função de testemunha. De certa forma, pela sua aparência estética, podia-se adivinhar o todo no particular e, subtraído à erosão do tempo, adquirir um sentido que só o homem que as contempla pode dar.

A cidade de Vila Bela, concebida e traçada na Europa, destinava-se a ser uma representação. No extremo oeste, absolutamente distante do Atlântico e dos portos marítimos, debruçada às margens de um rio que abrigava "nações" de incivilizados, deveria simbolizar (enquanto uma representação, um fato e um processo), a posse lusitana. Como um ícone da guarda da fronteira, testemunhava também a vigilância — afastando aqueles territórios das regiões circunvizinhas, daqueles que seriam os países mais próximos, impedindo o comércio e qualquer outra forma de intercâmbio e abrindo um fosso histórico, que nunca mais foi superado. Apesar da proximidade geográfica, a fronteira do Guaporé, na forma em que foi concebida, afastou-nos irreversivelmente dos países do Pacífico.

Mas a cidade não simbolizava apenas a posse. Havia algo mais entre os seus cacos, que o viajante não pode deixar de imaginar. Alguma sugestão de grandeza, de glória, de fausto, de uma vida de corte.

Na documentação do século XVIII há poucas referências à construção de Vila Bela e à vida cotidiana nos tempos da sua fundação. Rolim de Moura, nas suas correspondências, menciona as dificuldades que enfrentava para adquirir material adequado e manter a planta original concebida na Europa. É através dos viajantes do século XIX que a cidade passa a ser conhecida, descrita nos seus pormenores. Ou seja: é através das suas ruínas que o homem do século XIX, contemplando-a, passa a imaginá-la. Não sendo seu contemporâneo, domina-o, primeiramente, a sensação de perplexidade. A Amazônia sempre despertou este sentimento nos seus visitantes, que se deparam com o inusitado, marcas da presença histórica do homem, que a selva acaba engolindo, atordoando e confundindo a própria noção de temporalidade.

Os Anais de Vila Bela registram, no palácio, noites de esplendor. Gilberto Freire, que escreveu a biografia do governador Luiz de Albuquerque (1978), encontrou descrições pormenorizadas e, a partir daí, deixou a imaginação fluir:

"(...) Luiz dava festas no seu palácio de capitão-general de Mato Grosso; presidia ceias; promovia representação de comédias; animava as belas-letras; prestigiava procissões na capital; abria ruas; embelezava a sede do governo; dava-lhe grandeza; inspirando-se no exemplo da própria Roma Imperial. Mas não deixava um momento de ser militar atento a problemas de segurança, não só de Vila Bela como de Mato Grosso (...)". (Cf. Op. cit.: p. 160).

No ano de 1781 houve, em comemoração ao aniversário da rainha, um baile de máscaras no palácio. Seguiram-se recitativos de poesias e "uma magnífica ceia", preparada pelos cozinheiros do governador. Depois de ler as descrições de outras festas, Gilberto Freire se indaga:

"Em que palácio de governo do então ainda vasto império português terá havido uma tal sucessão de festas de qualidade, dadas pelo governador, como as que houve no fim do século XVIII promovidas por um fidalgo que se esmerou em governar com grandeza capitania das mais bravamente tropicais, dentre as que constituíam aquele império e viriam, dentro de poucos anos, a constituir o reino e império do Brasil, já nação independente? Grandeza foi o que não faltou naqueles dias — dezessete anos! — a Vila Bela. Grandeza, esplendor, vida quase de corte. Só Manaus repetiria, já no Brasil-República, o caso de Vila Bela, com outra amplitude, é certo, mas não com maior esplendor" (Idem: p. 169).

Encantado por Luiz de Albuquerque, cuja biografia escreveu a partir dos dados levantados na Casa de Ínsua, da família, em Portugal, Gilberto Freire viu no governador a expressão máxima do estadista que conseguiu manter a fidalguia nos trópicos.

Não só o palácio, mas a igreja matriz, ostentavam vestígios onde a imaginação advinhava o fausto, como descreve João Severiano da Fonseca:

"Foi mui rica e guarda ainda restos da prisca opulência, tais como velhos, mas valiosos paramentos, imagens adornadas de custosas jóias de ouro, prata e pedrarias, umas com imensos resplendores de ouro, outras com coroas imperiais de tamanho natural, duas riquíssimas e bem cinzeladas custódias, tão pesadas que a custo as ergui com uma só mão; cálices, pátenas, navetas de ouro ou prata dourada, turíbulos, imensas lâmpadas, varas de pálio que mais parecem bambus que varas, candelabros, etc., e tudo de prata, mas tão sujos que a princípio os supus de ferro" (FONSECA, J. S. da. Op. cit.: p. 115)

Como por uma espécie de magia aziaga, ao fausto seguiu-se a fantasmagoria. Após a saída dos capitães-generais, a história encerra um capítulo e flutua em estado letárgico, ao mesmo tempo em que se anuncia um novo século. No *interregno* se instala o vazio, o desencanto. Apagam-se as velas, fecham-se as janelas, e o tempo, com rapidez espantosa, começa a sua erosão. É assim que, na segunda década do século XIX, além das ruínas, existem fantasmas:

"Não há um sapateiro, um tamanqueiro, um alfaiate, um charuteiro; não há um café, um açougue, uma padaria, nem notícia de terem havido estes dois últimos depois dos governadores. Também talvez seja do mundo a única cidade onde não passam viajantes, que não recebe hóspedes, que não se vê transeuntes (...). É talvez o único povoado do Brasil, e com certeza a cidade única, onde não existe um português (...).

Os mesmos bolivianos, seus vizinhos, raros a freqüentam. Se recebe de vez em quando um ou outro degredado é porque, proclamada essa fama de necrópole, calou nos governos a salutar idéia de sem pau nem pedra, como se diz — castigar os homens maus, os soldados incorrigíveis. (...) Também é essa a causa principal de todos considerarem com horror esta cidade maldita; ainda assim degredo de primeira instância e que tem por segunda o forte Príncipe da Beira, de fama mais medonha ainda" (Idem, ib.: p. 138).

O *ethos* colonial da cidade, seu ideário de sentinela, permaneceriam ainda. Na América espanhola, os movimentos de independência, cada vez mais consistentes, agitavam as províncias vizinhas, tornando esse ideário anacrônico.

De forma absolutamente inesperada, os conflitos internos desses movimentos contribuíram para que a margem direita do Guaporé se tornasse um território de asilados. Enquanto os "realistas" — partidários do rei da Espanha — e os patriotas se enfrentavam em levantes armados, os últimos capitães-generais assistiram a um fenômeno que seria considerado impossível algumas décadas antes: com a derrota dos realistas nos territórios vizinhos ao Guaporé, tem início um movimento de imigração para Vila Bela, Casalvasco e o Forte Príncipe. Em 1819 houve a maior emigração de índios *chiquitos* para Casalvasco: 479 pessoas. Pouco depois, mais da metade dessa população era dizimada por uma epidemia (MELGAÇO, Barão de. 1952: p. 324).

No início de 1825, o governador de Chiquitos, Don Sebastián Ramos, envia a Vila Bela um ministro plenipotenciário, Don José Maria Velasco, que solicita ao governo de Vila Bela a anexação de Chiquitos ao Império do Brasil. Apresentando-se como fidalgo, cavaleiro e capitão do exército do rei da Espanha, afirma não aceitar a entrega dos exércitos e das armas da província de Chiquitos aos chefes revolucionários da Colômbia, Simón Bolívar e Antônio José Sucre. Propõe submeter-se, e aos seus fiéis vassalos, à autoridade de Sua Majestade o imperador do Brasil, D. Pedro I, como a única saída para sustentar os direitos do rei D. Fernando VII da Espanha, até que o soberano reconquistasse a América:

"(...) La provincia de Chiquitos se entegará bajo la protección de S.M.I. hasta que ebaquada la America Española, ô (*sic*) reino del Peru del poder revolucionario comandado por los sediciosos Simón Bolívar e Antonio José de Sucre sea reconquistado por las armas de S.M.C. y reclamada por dito soberano ô (*sic*) por algum general a su real nombre (...).

El armamiento, municiones, caballerias y demás perteneces a las guarniciones della será entregado y depositado para devolverlo siempre que fuere reclamado por los jefes de S. Majestad Catolica (...).

(...) Las produciones, usufrutos y demás que rinde de sus temporalidades la referida provincia, manufacturas y adelantamientos seran considerados del erario de Su Majestad Imperial (...)" (*In* HANDELMANN, H. 1936: p. 850).

Paradoxal e ironicamente, a região que os portugueses tanto haviam temido era oferecida a Mato Grosso por iniciativa de um partidário do rei de Espanha, que não aceitava a independência do seu próprio território. As regiões fronteiriças se debatiam ante a recusa de perder o reservatório inesgotável de representações com que haviam construído e com que glorificavam seu próprio universo — a fronteira, mantida pelos fiéis vassalos, em nome do rei. A resistência contra

a mudança é a lealdade à Coroa, é a própria noção de honra guiando a conduta do homem da fronteira colonial.

Ouvidos os "congregados", a província foi aceita em nome de Sua Majestade Imperial. Foi nomeado um comandante de armas que, com uma pequena força, ocupou, no dia 24 de abril, a povoação de Santa Ana, a antiga missão jesuítica, onde se proclamou solenemente o governo de D. Pedro I.

O Gal. José Sucre, chefe do Exército Libertador, foi comunicado no Quartel-General de Chuquisaca. Respondeu ao comandante-em-chefe das tropas do Brasil na fronteira de Chiquitos que a entrega da província era "uma traição e uma perfídia", e ainda que:

"(...) a conducta de V.S. marchando a mano armada e posesionarse de um modo usurpador de esa parte de nuestro país sin haber precedido una notificación de guerra ni explicación alguna, es la violación mas escandalosa del derecho de gentes y de las leyes de las naciones, y un ultraje que no sufriremos tranquilamente. Nuestro gobierno desea el mantenimiento de la paz y la mas estrecha amistad entre los gobiernos americanos, pero no teme de nádie la guerra (...). (Idem: p. 853).

Ainda em abril de 1825 o governo provisório de Mato Grosso participou ao ministério de D. Pedro I a incorporação de Chiquitos. O gabinete imperial entendeu o ato irrefletido como uma forma "de melhor acautelar a defesa da capital de Mato Grosso caso viesse a ser atacada, no que convieram todas as autoridades presentes que tinham conhecimento da fronteira". Entretanto, o imperador condenava energicamente a intervenção na contenda dos habitantes da América espanhola e ordenou a retirada das tropas.

O primeiro presidente da província de Mato Grosso, nomeado por carta imperial, consideraria o episódio como "inqualificável" e, para se desculpar, enviou uma missão especial ao novo governador de Chiquitos.

Em 1825 era declarada a independência da Bolívia, reconhecida pelo imperador do Brasil em 1829, depois de um comunicado do Gal. Sucre ao corpo legislativo.

Mas a cidade sentinela da fronteira que, mesmo na sua agonia, permanecia colonial, teria um destino imprevisível, através de um processo que foi gerado contemporâneo aos cronistas do início do século XIX, mas que estes não viram, ou, provavelmente, não puderam perceber. Aos poucos, Vila Bela foi se transformando numa "cidade negra". Tal fato não escapou aos cronistas no seu aspecto demográfi-

co, já que registraram uma notável diminuição da população branca. Mas essa diminuição, que os levou a ver a fantasmagoria, impediu-os de perceber que emergia uma nova organização social: a da Vila Bela dos pretos.

7.2. A cidade "negra"

A antropóloga Maria de Lourdes Bandeira Delamônica Freire, autora de uma tese de doutorado sobre identidade étnica em Vila Bela (1986, publicada em 1988) analisou, com grande profundidade, o processo histórico através do qual a cidade se transformou em "negra".

Na realidade, os pretos escravos sempre constituíram a maioria da população, desde 1752, quando teve início a construção de Vila Bela. Analisando os dados demográficos, Maria de Lourdes concluiu que, entre 1800 e 1816, houve uma redução populacional de 18%. No período entre 1818/1828, a população geral da região diminuiu cerca de 9%, quase 1% ao ano. Nesse intervalo, parece ter havido emigração maciça, reflexo da mudança da capital para Cuiabá, que redundou numa irrecuperável perda de população.

Ainda no primeiro recenseamento levantado pela antropóloga, verifica-se que, no início do século XIX, a população negra era predominante:

POPULAÇÃO URBANA DE VILA BELA — 1816

Cor	*Condição*		*Total*
	Livre	*Escrava*	
Branco	206	—	206
Pardo	575	67	642
Negro	646	841	1.497
Total	1.427	918	2.345

Ou seja: o segmento branco constituía apenas 6% do total (Cf. Op. cit.: p. 39). Em 1828, o segmento não branco totalizava 92% da população.

A hegemonia branca se desfez com as quedas das minas e a transferência do poder para Cuiabá. Vila Bela havia vivido à ilusão das minas e desempenhado o papel de sentinela da posse lusitana, mas era uma cidade sem agricultura, com um comércio irregular e instável

que se refletia no abastecimento precário, redundando em situações de absoluta penúria.

A demanda comercial acabou por criar uma situação de endividamento progressivo, aliada à inconstância da produção das minas. O comércio com as regiões, circunvizinhas, sempre proibido, levou, como foi visto, ao contrabando incontrolável. Os estadistas setecentistas não proibiram somente o comércio, mas também a instalação de pequenas indústrias: por exemplo, a Provisão Régia de 12/06/1743 ordenou a destruição de todos os engenhos e proibiu a instalação de outros. Ainda assim, por volta de 1765, em plena vigência da proibição, Vila Bela contava com 13 engenhos de aguardente e 3 de engenhos de açúcar e rapadura, que representavam uma atividade significativa quando a capital foi transferida (Idem: p. 97).

Por outro lado, a cidade tinha uma amarga reputação de insalubridade. A população era acometida de febres desconhecidas, disenterias, sezões e bócio — que atingiu o próprio Rolim de Moura. Quase não existiam remédios e, devido às inundações, algumas vezes houve calamidade.

A Vila Bela deixada aos pretos não tinha o fausto que as construções em ruínas sugeriam. Nem tampouco a evasão dos brancos, como um fato concreto, significou a emergência da cidade "negra".

"A saída dos brancos não implicou, em si mesma, na constituição da comunidade negra. Esta resultou de decisões coletivas dos pretos, formuladas politicamente a partir da redefinição da sua identidade étnica, frente à nova situação de alteridade. Circunstanciada pela decadência da Vila Bela dos brancos e desarticulação dos mecanismos de controle do corpo social branco" (Idem: p. 115).

Parte dos brancos que partiram abandonaram seus escravos que não representavam fonte de rendimentos mas, antes, de despesa para a sua manutenção. Essa ruptura teve conseqüências fundamentais na estruturação de uma nova ordem social e econômica. Aos poucos — concluiu a antropóloga — dissolveu-se também a separação entre esses escravos e a terra onde trabalhavam: a terra passou a pertencer, pelo uso, ao trabalhador. Foi surgindo uma "comunidade etnicamente diferenciada" através da ocupação da terra e do trabalho com estruturas de produção, distribuição e consumo peculiares, operacionalizadas dentro de uma rede de relações sociais, jurídicas, religiosas e culturais, fundamentadas em valores que fortaleciam a identidade étnica entre escravos e pretos livres na Vila Bela abandonada pelos brancos. E os pretos passaram a ocupar, na vida urbana, posições que haviam sido dos brancos.

O processo passou desapercebido aos cronistas, para quem as ruínas do palácio e da igreja matriz eram o reflexo da agonia da cidade. Aquelas edificações, entretanto, não foram apropriadas pelos pretos que, na sua organização emergente, viam nelas o símbolo da dominação branca:

"Morar no palácio era prestígio para brancos, não para negros, porque a eles era estranho enquanto símbolo de poder. A comunidade negra, em formação, não valorizou nem social, nem culturalmente o palácio (...)". (Idem: p. 129).

Na primeira metade do século XIX, a comunidade de pretos se fortaleceu, ampliando-se através de redes de parentesco com linhagens agnáticas reconhecidas, dentro das quais surgiram chefias legitimadas pela tradição. Por outro lado, o surgimento de atividades econômicas diferenciadas, como o desenvolvimento de sítios com engenhos de madeira e alambique de barro ou cobre redundou em certos graus de diferenciação. Na segunda metade do mesmo século, as diferenciações se acentuariam ainda mais, quando os pretos de Vila Bela passam a se dedicar ao extrativismo (borracha e poaia), abandonando os antigos sítios e esvaziando a área rural. Através do extrativismo, a desigualdade se infiltra nas relações de produção, introduzindo-se na comunidade a instituição do patronato.

Os brancos recomeçaram a chegar na segunda metade do século XIX, depois de 1950, e a pesquisadora foi capaz de descobrir que os habitantes conseguiram relacionar a chegada de cada branco.

A cidade se modifica, surgindo as fissuras que alteraram irreversivelmente a comunidade negra, que havia se mantido, por cerca de meio século, num estado de relativo isolamento. A sua conformação histórica, de uma comunidade etnicamente diferenciada levou a antropóloga a perceber a existência de redes de relações econômicas, sociais e culturais operacionalizadas por um conjunto de pessoas que, se reconhecendo como um "nós", emergiu dos escombros de uma cidade branca, criando novos mecanismos de sobrevivência.

7.3. Casalvasco

Em 1760, o alferes Bartholomeu da Cruz, sua mulher Ana, e o português Custódio José da Silva, estabeleceram fazendas de gado na margem direita do rio Barbados, em frente às elevações mais ao sul da serra Ricardo Franco.

Em 1783, o capitão-general Luiz de Albuquerque visitou o local. Considerando-o excelente para a guarda da fronteira, desapro-

priou-o. Na verdade, havia se encantado com a paisagem, e mandou reformar a casa de Cruz, transformando-a numa residência suntuosa e fundou uma povoação, que chamou Casalvasco.

Para João Severiano da Fonseca, o lugar era de beleza extraordinária:

"Seus campos são magníficos, e seguramente os mais lindos que tenho visto; imensa planície gramada, plana como se fosse nivelada, semeada de árvores isoladas, e orlada de gigantescas florestas que indicam a passagem, a seu sopé, de correntes perenes, que são o Barbadinho, o Barbados e o Alegre" (Cf. Op. cit.: p. 389).

Apenas a beleza natural mantinha-se intacta. A fazenda estava em ruínas:

"Ainda hoje, os restos dessa grandeza de um século passado causam verdadeira satisfação a quem, atravessando os inúmeros e desertos sertões da província, encontra-os ainda com traços da prisca prosperidade e atestando quão várias as vicissitudes e contingentes as grandezas humanas.

É uma tapera Casalvasco, mas risonha ainda ao primeiro aspecto, com a sua casaria de taipa acinzentada, coberta de telhas vermelhas e tanto mais vermelhas quanto mais velha ficam" (Idem: p. 391).

O gado, que havia sido numeroso, estava reduzido a algumas centenas, espalhado pelo mato. O "Palácio", como ficou conhecida a residência de Luiz de Albuquerque, era ainda notável pela sua arquitetura e solidez. A capela vizinha, erigida sob a invocação de Nossa Senhora da Esperança deslumbrava o visitante no seu interior: o serviço do altar e as lâmpadas eram todos de prata.

Pouco depois da fundação do povoado, o capitão-general estabeleceu um destacamento militar, distribuiu terras e criou um aldeamento para índios. Foi o único aldeamento para índios criado pelo governo na região do Guaporé, que abrigou, como vimos, grupos de *Saraveka* e *Koraveka*.

A população da cidade, contudo, nunca ultrapassou 500 pessoas. A partir do século XIX, começou a cair vertiginosamente: no final do século, não totalizava mais de 50 pessoas.

Essas duas cidades foram visitadas quando a sua decadência era irreversível, reflexo das profundas mudanças estruturais que atingiram o vale do Guaporé. Seus visitantes vivem uma situação de perplexidade ante a realidade da ruína e a sugestão do fantástico. A plasticidade sugeria-lhes o fausto, mas nada indica que tenha ocorrido, de fato. Entretanto, em contraste com os vestígios, a linguagem não impõe limites e não constrange o relato. Vai-se das ruínas ao imaginário e a subjetividade do narrador acaba nos conduzindo, também, a uma ilusão, pelo seu esforço em se comprometer com o dado empírico — no caso, fantasmas que pairam sobre o Guaporé lusitano abandonado.

Por outro lado, não se pode deixar de considerar que os lusitanos do século XVIII que edificaram "palácios" no extremo ocidente de uma colônia tropical, defendendo, pessoalmente, as suas fronteiras, seguramente não podiam prever a sua decadência. A conquista do espaço e mesmo a estética dos povoados e fortificações só são inteligíveis dentro de uma concepção política que as fundamenta e as qualifica. A visão européia da fronteira guaporeana é a de um espaço a ser ocupado definitivamente, e não é por outra razão que a planta urbana de Vila Bela foi concebida na Europa. A ocupação, enquanto um fato em si, adquiriu muitas vezes o sentido de uma *representação* dessa visão européia da fronteira. Exatamente por isso, as ruínas não refletem apenas o imaginário dos viajantes, como também o oposto: a concepção das cidades, reflexo de um imaginário, ruiu, desnudando, implacavelmente, uma ilusão.

O sonho grandioso dos capitães-generais e de oficiais como Ricardo Franco, de transformar a região num território de riqueza, estava sepultado. A própria visão lusitana da fronteira, em larga medida, havia contribuído para isso. Impedidos de comerciar, no período colonial, os moradores dos territórios contíguos não puderam criar nenhuma tradição de intercâmbio. Nesse sentido, o Guaporé refletia a concepção lusitana da fronteira que se definia basicamente pela conquista, o povoamento e a defesa. Os capitães-generais inúmeras vezes procuraram estimular o estabelecimento de uma agricultura de subsistência e da criação de gado (pilhando as reses da margem esquerda). Seu objetivo, entretanto, era a auto-suficiência, e não o comércio. A pilhagem e o roubo são literalmente assumidos pelos capitães-generais nas suas correspondências oficiais. Da mesma forma, os espanhóis, quando deixaram as missões estabelecidas na margem ocidental, procuraram queimar e destruir as suas benfeitorias. Portanto, além do desejo da conquista, do povoamento e da defesa, deve-se acrescentar também o ataque, caracterizando o estado de guerra, como um dos elementos definidores da fronteira setecentista. Ao lado da "guerra justa" são elementos basicamente medievais, incompatíveis com a lógica de produção capitalista. A esses, acrescente-se ainda o estabelecimento das fortificações de Nossa Senhora da Conceição, depois Bragança, e, finalmente, do Forte Príncipe da Beira. Na sua concepção, deveriam ser fortins de defesa e pontos de apoio para a navegação do Ma-

deira-Guaporé, funcionando como portos, muito ao estilo da "feitoria" portuguesa.

O anacronismo dessas concepções explica, em larga medida, a falácia do modelo da fronteira setecentista. A sociedade, formada pelos moradores da fronteira, em função das suas próprias necessidades emergenciais, criava tensões na medida em que se contrapunha às ordens estabelecidas pelo Estado. Entretanto, a região permaneceu prisioneira do modelo, a despeito dos antagonismos que poderiam ter levado a rupturas e a mudanças. Enquanto agonizava, a região de Cuiabá já abrigava um mercado consumidor garantindo a produção de gêneros de necessidade e buscando a substituição das importações através da formação das fazendas de gado e do estabelecimento de engenhos de açúcar. Dentro desse processo, deve-se considerar ainda um outro elemento de importância capital: a área do Guaporé, muito em função do estado de guerra, esteve voltada para os países do Pacífico. Mesmo o comércio, ainda que ilícito, quando realizado, fluía com a circulação de mercadorias que se dirigiam ao Alto Peru, sobretudo Santa Cruz e Potosi. É verdade que grande parte das mercadorias européias eram introduzidas pelo Atlântico, via Belém e daí pela rota Madeira-Guaporé. Mas era para as cidades próximas do Pacífico que os estadistas voltavam os olhos, tanto quando se defendiam como quando comerciavam.

Pela sua concepção, a construção lusitana da fronteira não efetivou o povoamento, porque inviabilizou a criação de mercados produtores e consumidores. Por outro lado, pela sua concepção de *conquista*, os lusitanos delimitaram, de fato, um território definitivo, criaram e mantiveram a fronteira oeste do domínio português.

Seguindo o conselho de Georges Duby, imaginemos. Imaginemos o espanhol saindo em busca de uma terra tão rica quanto a de Montezuma e se deparando com os *Xarayés* que se apresentavam ricamente ornados. Ou os *Cajubaba* e as suas roupas de fino algodão, ou com outros povos ostentando tembetás de prata. Onde está o ouro? Está adiante, está adiante, está adiante. Ao final, Eldorado se desvanece, mas antes que a ambição escravizasse todos os habitantes da planície e do planalto, as missões são construídas, inaugurando um novo tipo de conquista.

Do outro lado, a busca do ouro havia sido o impulso inicial, mas os índios encontrados não tinham esses ornamentos e não houve nenhum escrúpulo que impedisse a sua escravização. A grande perplexidade seria o encontro das missões, tão bem expressas pelo narrador anônimo. Esse encontro selou definitivamente a atitude do estadista lusitano na fronteira e passou a articular o quadro do contato interétnico.

A tensão e a xenofobia levaram os europeus a fazer do Guaporé um fosso. Uma atitude que, se hoje desafia a nossa lógica, desafiou também o espírito do aventureiro Manuel Félix, uma figura marginal, mas absolutamente definitiva que com a sua passagem teatralizada desmonstrou o quanto era absurdo esse fosso.

Dentro do quadro histórico da formação da fronteira, os índios foram muitas vezes os condutores do caminho da ilusão na busca do ouro e, posteriormente, transformados em guardiães dos territórios rivais — uma nova ilusão em sua dupla face: a de que os índios eram guardiães e a de que esses territórios deveriam refletir os modelos concebidos na Europa. Portanto, o quadro onde ocorreram os contatos e a forma como ocorreram não são, pura e simplesmente, um exercício de dominação. A visão de mundo do europeu o impulsionou, é certo, mas o fez de tal modo que o europeu remodelou a visão de mundo a partir do encontro com essas sociedades. A definição das suas atitudes se fez dentro desse jogo dialético cujos elementos surgiram a partir das situações históricas que o modificavam. As formas estabelecidas pelos contatos interétnicos foram resultado ainda do tipo de sociedades indígenas com que se defrontou o europeu. As atitudes foram completamente diversas entre os portugueses e os *Guaicurus* e entre os portugueses e os *Guajaratas*, por exemplo. A reação obstinada dos primeiros e a sua dubiedade em relação aos espanhóis levou os lusitanos a tentarem formar alianças. Os últimos foram escravizados e quase exterminados por uma bandeira assassina. O mesmo raciocínio é verdadeiro com relação aos *Mojo* e os missionários: foi a sua hegemonia que os jesuítas tentaram estender sobre a planície. E ainda quanto aos *chiquitanos*: no final do século XVIII sua língua estendera-se por todo o planalto, como "língua oficial".

Nas missões, as sociedades de Mojos puderam conservar inalteradas muitas das suas estruturas sociais — um jogo estratégico levado pelos jesuítas que acabou por facilitar a própria administração das missões. No que se refere às sociedades indígenas da margem direita, as modificações culturais eventualmente ocorridas não devem ter atingido a estrutura social nem tampouco a religiosa. As compulsões devem seguramente ter levado a movimentos migratórios e a rearranjos em função da perda de população.

Sem dúvida, a falácia do modelo da conquista acabou por agravar o processo de depopulação que levou algumas sociedades à extinção.

Ao final do século XVIII o imenso esforço dos portugueses havia dado ao seu rei, definitivamente, toda a margem direita do Guaporé e parte da margem esquerda. Durante um período de setenta anos o rio fora navegado, a princípio por expedições de reconhecimento, depois de forma regular e intensa. Nada havia arrefecido o ânimo do conquistador; nem as distâncias nem as cachoeiras do Mamoré. Ciosos e obstinados, os fiéis vassalos, viajando em Comissões de Limites, relataram, com admirável minúcia, o número de afluentes, suas características.

O fato de não haver tanto ouro quanto haviam imaginado decepcionou os portugueses. Mas a obstinação da guarda dos territórios imperou o tempo todo e as recomendações eram sempre a de povoar, povoar, povoar.

O modelo desfeito levou à perda dos vestígios físicos de toda uma vida voltada para esse fim, inclusive grande parte da população, que migrava empobrecida. Essas perdas, em larga medida, foram resultado da mobilização dos esforços para a manutenção dos territórios, que se traduziu nas despesas com guerras, construção dos fortes, municiamento de tropas, levando a capitania a um endividamento crescente.

Os guardiães da fronteira, tanto espanhola quanto portuguesa, tiveram uma certa independência e liberdade nas suas ações, mas o seu princípio de honra era a fidelidade ao rei. Foi esse o grande cimento ideológico que determinou os elementos componentes do seu arcabouço mental, do seu sistema de representações e da sua conduta. Quando esse mecanismo perdeu sua força elementar de coesão, a região atomizou-se, diluiu-se e o ideário perdeu sua razão de ser.

As estradas de magia, os caminhos da planície, que impulsionaram os espanhóis, levaram os portugueses à sagração do ocidente — como o queria o rei, como o fizeram seus fiéis vassalos.

A selva insuspeita que engole implacavelmente os vestígios da ação humana pode ocultar, sob o seu silêncio, a fantástica possibilidade do reencontro com o passado, que só a paixão pode realizar.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú
http://www.etnolinguistica.org

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas:

HSAI — Handbook of South American Indians
JSAP — Journal de La Societé des Americanistes de Paris

BACHELARD, Gaston
1988. A poética do espaço. *Bachelard*. Os Pensadores. Abril Cultural.

BASTOS, Uacury Ribeiro de Assis
1974. Os Jesuítas e seus sucessores — Mojos e Chiquitos (1767-1830). *Revista de História*. USP. Boletim nº LI.
1978. Expansão territorial do Brasil colônia no vale do Paraguai (1767-1801). *Boletim do Departamento de História* nº 3. FFLCH. USP.

BENJAMIN, Walter
1983. O Narrador. *Benjamin, Habermas, Horkheimer* e *Adorno*. Os Pensadores. Abril Cultural.

BLOCK, David
1980. In *search of El Dorado: Spanish Entry into Mojos, a Tropical Frontier (1550-1767)*. Tese de Doutorado. Univ. de Austin, Texas.

BOBBIO, Norberto *et al.*
1896. *Dicionário de Política*. Ed. UnB.

BOXER, C. R.
1978. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Ed. Setenta, Lisboa.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio
1976. *Monções*. 2ª Ed. Alfa Ômega, SP.
1986. *O Extremo-Oeste*. Ed. Brasiliense, SP.

CASPAR, Franz
1957. A aculturação da tribo Tupari. *Revista de Antropologia*, v. 5, nº 2, SP.

CASTEDO, Luiz Leigue
1957. *El Itenez Salvaje*. La Paz.

CASTILLO, Guilherme Céspedes de
1988. Raices peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras. SOLANO, Francisco de (Org.) *Proceso historico al conquistador*. Alianza Editorial, Madri.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de
1973. *Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani*, 2 v. Tese de Doutorado. Museu Nacional. UFRJ.

CLARCK, Charles Upson
1973. Jesuit letters do Hervas on American Languages and Customs. *JSAP*. n.s., v. 29.

CORRÊA FILHO, Virgilio
1969. *História de Mato Grosso*. Col. Cult. Bras., Série Estudos, 2. Instituto Nacional do Livro. Min. da Ed. e Cult. RJ.

COSTA, Romana M. Ramos
1985. *Cultura e Contato — Um estudo da sociedade Paresi* no *contexto das relações interétnicas*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional. UFRJ.

CRÉQUI-MONTFORT e RIVET, Paul
1912. Linguistique bolivienne — Le groupe Otuke. *JSAP*; n.s., v. 9.
1913a. Linguistique bolivienne — La langue Saraveka. *Idem*, v. 10.
1913b. Linguistique bolivienne — La langue Capakura. *Idem*, ib.
1914a. Linguistique bolivienne — La langue Kayuvava. *Le Muséon*, n.s., v. 15.
1914b. Linguistique bolivienne — La langue Movima. *JSAP*, n.s., v. 11.
1925. Linguistique bolivienne — La langue Uru ou Pukina. *Idem*, n.s., v. 25.

DARNTON, Robert
1986. *O grande massacre de gatos e outros episódios da História Cultural Francesa*. Graal, SP.

DENEVAN, William
1966. *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Univ. of California Press.
1977. The Aboriginal population of Amazonia. DENEVAN, William (Org.). *The Native Population of Americas in 1492*. Univ. of Wisconsin Press.

DIAS, J. S. da Silva
1982. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Ed. Presença, Lisboa.

DIAS, Manoel Nunes
1971. A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) *Col. da Rev. de História*, XXVII, USP, SP.

DUBY, Georges
1988. *A Europa na Idade Média*. Martins Fontes, Lisboa.

FERREIRA, Oliveiros S.
1971. *Nossa América: Indoamérica*. Liv. Pioneira Ed. SP.

FERREIRA, Manoel Rodrigues
1961. *Nas selvas amazônicas*. Biblos, SP.

FREIRE, Maria de Lourdes Bandeira Delamônica
1986. *Vila Bela: Território branco, Espaço negro — Um estudo de identidade étnica*. Tese de Doutorado. USP.

FRIDERICI, Georg
1967. *Caráter da descoberta e conquista da América pelos europeus*. Min. da Ed. e Cult. I.N.L., RJ.

FUNDAÇÃO ODEBRECHT
1985. *O Forte Príncipe da Beira*.

GADELHA, Regina Maria A. F.
1980. *As missões jesuíticas do Itatim*. Paz e Terrra, SP.

GEERTZ, Clifford
1987. *A interpretação das culturas*. Zahar Ed., RJ.

GRAF, Márcia Elisa de Campos
1986. Fontes para o estudo da família escrava no Brasil. *Anais do V Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, v. 1. Águas de São Pedro, SP.

HAUBERT, Maxime
S/D. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Ed. Livros do Brasil, Lisboa.

HÖFFNER, Joseph
1973. *Colonialismo e Evangelho — Ética do colonialismo no Século do Ouro*. Presença/EDUSP.

HOLMBERG, Allan R.
1948. The Sirionó. *HSAI*, v. III. Smithsonian Institution. Washington.
1960. *Nomads of the Long Bow*. Univ. of Chicago Press.

HUGO, Vitor
1959. *Desbravadores*, 2 v. Missão Salesiana de Humaitá.

KIETZMAN, Dale
1967. Indians and Culture Areas of the Twentieth Century Brazil. HOPPER, J. (Ed.). *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Institute for Cross-Cultural Research. Washington.

LAPA, J. R. Amaral.
1973. *Economia colonial*. Perspectiva, SP.

LE GOFF, Jacques
1980. *Para um novo conceito de Idade Média — tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Ed. Estampa, Lisboa.
1983. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Ed. Setenta. Lisboa.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1948. Tribes of the right bank of the Guaporé river. *HSAI*, v. III. Smithsonian Institution, Washington.

LOBO, Maria Eulalia Lahmeyer
1960. Caminho de Chiquitos às missões guaranis de 1690 a 1718. *Revista de História*, v. 20.

LOPEZ, Luiz Roberto
1986. *História da América Latina*. Mercado Aberto, RS.

LUGON, Clóvis
1977. *A República "Comunista" Cristã dos Guaranis — 1610-1768*. Paz e Terra, SP.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1982. Esquema para uma explicação de Chaplin. *Mariátegui*. Col. Grandes Cientistas Sociais, v. 27. Ática, SP.

MAYER, Arno
1987. *A força da tradição*. Cia. das Letras, SP.

MAUSS, Marcel
1969. La Nation. *Oeuvres*, v. 3. Les Editions de Minuit, Paris.

MELIÁ, Bartolomeu S.I.
1977. Las reduciones Guaranis del Paraguay: un espacio para una utopia colonial. *Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneros*. Santa Rosa, RS.

MENGET, Patrick
1977. *Au nom des autres — classification des relations sociales entre les Txicao du Haut Xingu*. Tese de Doutorado. Universidade de Paris.

MÉTRAUX, Alfred
1929. Un ancien document peu connu sur les Guarayú de la Bolivie orientale. *Anthropos*, v. 24.
1942. The Native tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso. *Bull. Bur. Amer. Ethn.* Washington.
1948a. Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. *HSAI*, v. III.
1948b. The Chapacuran Tribes. *Idem*.
1948c. Tribes of Eastern Slopes of the Bolivian Andes. *Idem*.

MILLER, Eurico Teophilo
1983. *História da cultura indígena do alto-médio Guaporé*. Dissertação de Mestrado. PUC/RS.

MORSE, Richard M.
1988. *O espelho de Próspero — Cultura e Idéias das Américas*. Cia das Letras.

NIMUENDAJU, Curt
1987 *Mapa Etno-histórico*. Fundação IBGE/Min. da Cultura/Fund. Pró-Memória.

NORDENSKJÖLD, Erland
1912. Études anthropogeographiques dans la Bolivie Orientale. *JSAP*, n.s., v. 9.
1919. The Ethnography of South America seen from Mojos of Bolivia. *Comp. Ethn. Std.*, v. 3.

OVANDO-SANZ, Jorge Alejandro
1981. *Historia economica de Bolivia*. Liv. Ed. Juventud, La Paz.

POPESCU, Oreste
1967. *Sistema economico de las missiones jesuiticas*. Ed. Ariel, Barcelona.

PRICE, David
1983. Pareci, Cabixi, Nambiquara: A case study in the Western Classification of Native People. *JSAP*, v. 49.

RIBEIRO, Darcy
1966. Indigenous Cultures and Languages of Brazil. HOPPER, J. (Ed.). *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Institute for Cross-Cultural Research. Washington.
1977. *Os índios e a civilização*. Vozes.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna
1964. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 12.

ROQUETTE-PINTO, Estêvão
1919. *Rondônia*. 2ª ed. Imprensa Nacional.

RYDÉN, Stig
1942. Notes on the Moré Indians, rio Guaporé, Bolivia. *Ethnos*. 7 (2-3).

SAIGNES, Thierry
1984. L'Ethnographie missionaire des sauvages — La première description des Chiriguano (1782). *JSAP*, v. 60.

SEEGER, A. *et al.*
1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n.s., nº 32. RJ.

SILVA-SANTISTEBAN, Fernando
1988. El significado de la conquista y el proceso de aculturación hispano-andino. SOLANO, F. (org.). *Proceso histórico al conquistador*. Alianza Editorial. Madri.

SOLANO, Francisco de
1988. El conquistador español: señas de identidad. *Idem*.

TAUNAY, Visconde de
1923. *A cidade do ouro e das ruínas — Matto Grosso e antiga Vila Bela*. 2ª Ed. Melhoramentos.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco
1988. Las ideas politicas del conquistador Hernán Cortés. SOLANO, F. (Org.). *Proceso histórico al conquistador*. Alianza Editorial, Madri.

TOYNBEE, Arnold J.
1981. *Toynbee sobre Toynbee: colóquio entre Arnold Toynbee e G. R. Duran* Col. Itinerários, 5. Ed. UnB.

VARESE, Stefano
1978. Los grupos etnolinguisticos de la selva andina. POTTIER. B. (Coord.). *America latina en sus lenguas indigenas*. UNESCO. Caracas.

VILLAMIL, Antonio Diaz
S/D. *Historia general de Bolivia*. Ed. Popular, La Paz.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci
1987. *A conquista da terra no universo da pobreza*. Ed. HUCITEC, SP.

VOVELLE, Michel
1987. *Ideologias e Mentalidades*. Brasiliense.

FONTES IMPRESSAS

Abreviatura: RIHGB — Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

ABREU, Capristano de
1960. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Liv. Briguiet, RJ.

ALMEIDA E SERRA, Ricardo Franco de
1844 [1797]. Extracto da descripção geographica da Provincia de Mato Grosso feita em 1797 por Ricardo Franco de Almeida e Serra, Sargento-Mor dos Engenheiros. *RIHGB*, v. 6.
1867 [1781]. Diário do rio Madeira — Viagem que a expedição destinada à demarcação fez do rio Negro até Vila Bela, capital do governo de Mato Grosso. *RIHGB* v. 20.
1858 [1800]. Memória ou informação dada ao governo sobre a capitania de Mato Grosso por Ricardo Franco de Almeida e Serra em 31/01/1800. *RIHGB*, v. 7.

ARAUJO, José de Souza Azevedo Pizarro
1822. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das Províncias annexas à jurisdição do vice-rei do Estado do Brasil dedicado a El Rei o Senhor D. João VI*. Tomo IX.

BOAVENTURA, Tomás de A. S.
1987. Limites do Mato Grosso colonial: Período Albuquerquino (1772-1789). *Comunicação ao V Seminário de História*. Deptº de História. UFMT. Cuiabá.

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez
1987. *Naufrágios e Comentários*. L&PM Ed. SP.

COELHO, Filipe José Nogueira
1850. Memórias chronológicas da capitania de Mato Grosso. *RIHGB*, v. 13.

CORTESÃO, Jaime
1951 *Alexandre Gusmão e o Tratado de Madri*. Min. das Rel. Ext./Inst. Rio Branco, RJ.

COURTEVILLE, R.
1938. *Le Mato Grosso*. Payot, Paris.

D'ALINCOURT, Luiz
1880-81. Rezultado dos Trabalhos e Indagações Statisticas da Provincia de Mato Grosso. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*.

D'ORBIGNY, Alcides
1835-1847. *Voyage dans l'Amérique Méridionale*. 10 v. Bertrand, Paris.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues
1972. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias. Zoologia. Botânica*. Conselho Federal de Cultura, SP.
1974. *Idem. Memórias. Antropologia*.

FLORENCE, Hercules
1977. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas — de 1825 a 1828*. Ed. Cultrix/USP.

FONSECA, João Severiano da
1880. *Viagem ao redor do Brasil — 1875 a 1878*.

FONSECA, José Gonçalves da
1826. Navegação feita da cidade do Grão-Pará até a bacia do rio Madeira. *Coleção de notícias para a história e geografia das Nações Ultramarinas*. Tomo IV. Nº 1. Lisboa.

FREIRE, Gilberto
1978. *Contribuição para uma sociologia da biografia — o exemplo de Luiz Albuquerque, governador de Mato Grosso no fim do século XVIII*. Ed. Fund. Cult, de Mato Grosso.

HANDELMANN, Henrique
1930. A queda do Imperador. *RIHGB*, v. 162.

LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de
1848 [1781]. Memória a respeito dos rios Baures, da Conceição, de São Joaquim, Itonamas e Maxupo; e das três missões de Magdalena, da Conceição e de S. Joaquim. *RIHGB*, v. 12.

MELGAÇO, Barão de
1952. Apontamentos cronológicos da província de Mato Grosso. *RIHGB*. V. 205.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de
1985. *Rios Guaporé e Paraguai — primeiras fronteiras definitivas do Brasil*. Biblioteca Repográfica Xerox. Xerox do Brasil, RJ.

MESQUITA, Ana Martins de Paiva
1988. O apelo de Vila Bela ao rei de Portugal. *Suplemento do Diário Oficial. NDIHR/UFMT*. nº 14.

PONTES, Antônio Pires da Silva
1964. Diário histórico e físico dos oficiais da demarcação que partiram do Quartel-General de Barcelos para a capital de Vila Bela da capitania de Mato Grosso em 1º de setembro de 1781. *RIHGB*, v. 262.

ROLIM DE MOURA, D. Antônio
1982. *Correspondências*. Compilação, transcrição e indexação de Ana Martins de Paiva *et al*. Imprensa Universitária. Cuiabá. V. 1.
1983. *Idem*, v. 2.

RONDON, Cândido Mariano da Silva
1912. *Relatório apresentado à Diretoria Geral dos telegraphos e à Divisão de Engenharia do departamento da Guerra*. Publicação nº 39. RJ.

SÁ, José Barbosa de
1975. Rellaçao das povoaçoens do Cuyabá e Mato Grosso de seus principios thé os presentes tempos. *Col. Ouro e Mel*, XII. UFMT. Cuiabá.

SCHMIDEL, Ulrico
1986. *Relatos de la conquista del Rio de la Plata e Paraguay. 1534-1554*. Alianza Editorial, Madri.

SIQUEIRA, Joaquim da Costa
1828. Chronicas do Cuyabá. *RIHGB*, v. 4.

SOUTHEY, Robert
1965. *História do Brasil*. V. 5. Ed. Obelisco, SP.

STEINEN, Karl von den
1942. *O Brasil Central. Cia*. Ed. Nacional, SP.

FONTES MANUSCRITAS

1. Fontes pesquisadas no Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

Abreviaturas:

MF — Microficha
AHU — Arquivo Histórico Ultramarino

Carta de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 14/12/1765. MF 182. Doc. 2075. AHU, Avulsos.

Carta de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 29/07/1768. MF 189. Doc. 2161. Idem.

Carta de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 29/07/1768. MF 189. Doc. 2090. Idem.

Carta do Pe. Raimon Laines ao Pe. Agostinho Lourenço. 11/03/1756. MF 129/A. Doc. 1398. Idem.

Solicitação do Pe. José dos Anjos (...) para fundar uma missão no campo dos Parecis ou rio Aporé. 29/04/1750. MF 64. Doc. 630. Idem.

Carta do Juiz Ordinário de Cuiabá, Cristóvão de Magalhães e Morais a S. M. 14/11/1749. MF 63. Doc. 690. Idem.

Carta de D. Luiz Mascarenhas a S. M. 22/07/1744. MF 50. Doc. 431. Idem.

Carta de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 12/02/1766. MF 180. Doc. 2007. Idem.

Carta de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 10/10/1765. MF 183. Doc. 2962. Idem.

Carta de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 17/11/1766. MF 185/A. Doc. 2085. Idem.

Carta de Luiz Pinto de Sousa Coutinho a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 18/02/1769. MF 192. Doc. 2205. Idem.

Carta de Luiz Pinto de Sousa Coutinho a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 5/11/1770. MF 211. Doc. 2420. Idem.

2. Fontes pesquisadas no Arquivo Público de Mato Grosso

Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres. Forte de Bragança. 12/01/1773. Lata 1773 A.

Carta de Luiz Pinto de Souza a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança. Forte de Bragança. 23/10/1773. Lata 1773 A.

Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança. 14/04/1773. Lata 1773 A.

Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança. 29/05/1773. Lata 1773 A.

Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz Pinto de Sousa Coutinho. Forte de Bragança. 10/08/1772. Lata 1772 A.

Carta de Manoel Caetano da Silva a Luiz de Albuquerque. Forte de Bragança. 03/09/1773, Lata 1773 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a Luiz de Albuquerque. Forte Príncipe. 02/03/1780. Lata 1780 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a Luiz de Albuquerque. Forte Príncipe. 26/07/1785. Lata 1785 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a Luiz de Albuquerque. Forte Príncipe. 27/06/1786. Lata 1786 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque. Forte Príncipe 04/11/1790. Lata 1790 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque. Forte Príncipe. 09/01/1793. Lata 1793 A.

Carta de João de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres a Miguel Zamora. Vila Bela. 02/11/1795. Lata 1795 A.

Carta de Luiz Pinto de Sousa Coutinho a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 05/11/1770. Lata 1770 A.

Carta de ordens de S. Excia. João de Albuquerque Pereira de Melo e Cáceres ao Alferes de Dragões Francisco Pedro de Melo. 05/05/1795. Lata 1795 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque. Forte Príncipe. 08/05/1791. Lata 1791 A.

Carta de José Pinheiro de Lacerda a João de Albuquerque. Forte Príncipe. 30/10/1790. Lata 1790 A.

EDITORA VOZES

MATRIZ

RJ, Petrópolis
(25689) R. Frei Luís, 100
Caixa Postal 90023
Tel.: (0242)43-5112

FILIAIS

RJ, Rio de Janeiro
(20031) R. Sen. Dantas, 118-I
Tel.: (021)220-6449

R. Joaquim Palhares, 227
(20260) Estácio de Sá
Tel.: (021)273-3196

R. Joana Angélica, 63
(22420) Ipanema
Tel.: (021)267-5397

SP, São Paulo
(01006) R. Sen. Feijó, 158
e 168
Tel.: (011)35-7144
36-2288

(01414) R. Haddock Lobo, 360
Tel.: (011)256-0611

Rua Thiers, 310
(03031) Parí
Tel.: (011)229-9578

SP, Bragança Paulista
(12900) Av. S. Fr. de Assis, 218
Tel.: (011)433-3675

(12900) R. Teófilo Leme, 1055
Tel.: (011)433-3675

MG, Belo Horizonte
(30190) R. Tupis, 85 loja 10
Tel.: (031)226-5383

(30190) R. Tupis, 114
(Ao lado da Igreja São José)
Tel.: (031)273-2538

(30140) R. Almorés, 1583
Tel.: (031)222-4152
e 222-4482

MG, Juiz de Fora
(36013) R. Espírito Santo, 963
Tel.: (032)215-8061

RS, Porto Alegre
(90210) R. Ramiro Barcelos, 390
Tel.: (0512)21-6522

(90010)R. Riachuelo, 1280
Tel.: (0512)26-3911

RS, Novo Hamburgo
(93310) R. Joaquim Nabuco, 543
Tel.: (0512)93-8143

DF, Brasília
CLR/Norte, Q. 704
(70730) Bl. A, n. 15
Tel.: (061)223-2436

GO, Goiânia
(74000) R. 3, n. 291
Tel.: (062)225-3077

PE, Recife
(50070) R. dos Coelhos, 485
Tel.: (081)221-4100

(50020) R. da Concórdia, 167
Tel.: (081)224-3924

PR, Curitiba
(80230) R. Alferes Póli, 52
Tel.: (041)233-1392

(80020) R. Vol. da Pátria, 39
Tel.: (041)223-6059

SC, Blumenau
(89010) R. 15 de novembro, 963
Tel.: (0473)22-3471

CE, Fortaleza
(60015) Av. Tristão Gonçalves, 1158
Tel.: (085)231-9321

(60025) R. Major Facundo, 730
Tel.: (085)221-4877

BA, Salvador
(40110) R. Carlos Gomes, 698-A
Conj. Bela Center, loja 02
Tel.: (071)241-8666

MT, Cuiabá
(78025) Av. Getúlio Vargas, 381
Tel.: (065)322-6809
e 322-6967

MS, Campo Grande
(79013) R. Barão do R. Branco, 1231
Tel.: (067)384-1535
e 384-1593