

Capítulo H-1

Mojos e Chiquitos

<u>Página</u> <u>inicial</u>	<u>Lista das</u> <u>áreas</u>
---------------------------------	----------------------------------

Na página 40 da primeira edição do *Atlas Histórico Escolar*, publicado em 1960 pelo então Ministério da Educação e Cultura, há um mapa sumário das missões religiosas na América do Sul no período colonial, onde figuram as de Mojós e de Chiquitos; na página seguinte, há um outro mapa onde se indica cada uma das missões de Chiquitos. Também são de interesse dois mapas que figuram no final de um artigo de Califano (1986/87a: 38-39) em que a área de Mojós está delimitada. Ela corresponde ao departamento boliviano de Beni. Ela que tem como limites, de jusante para montante, rios Beni e Mamoré desde sua confluência e passando deste para o Guaporé. Ao sul o limite é uma linha irregular cujo ponto mais meridional está próximo do paralelo 16° Sul. O departamento que recobre o restante das terras bolivianas a sudeste é o de Santa Cruz. Ou seja, é Chiquitos.

Chiquitos

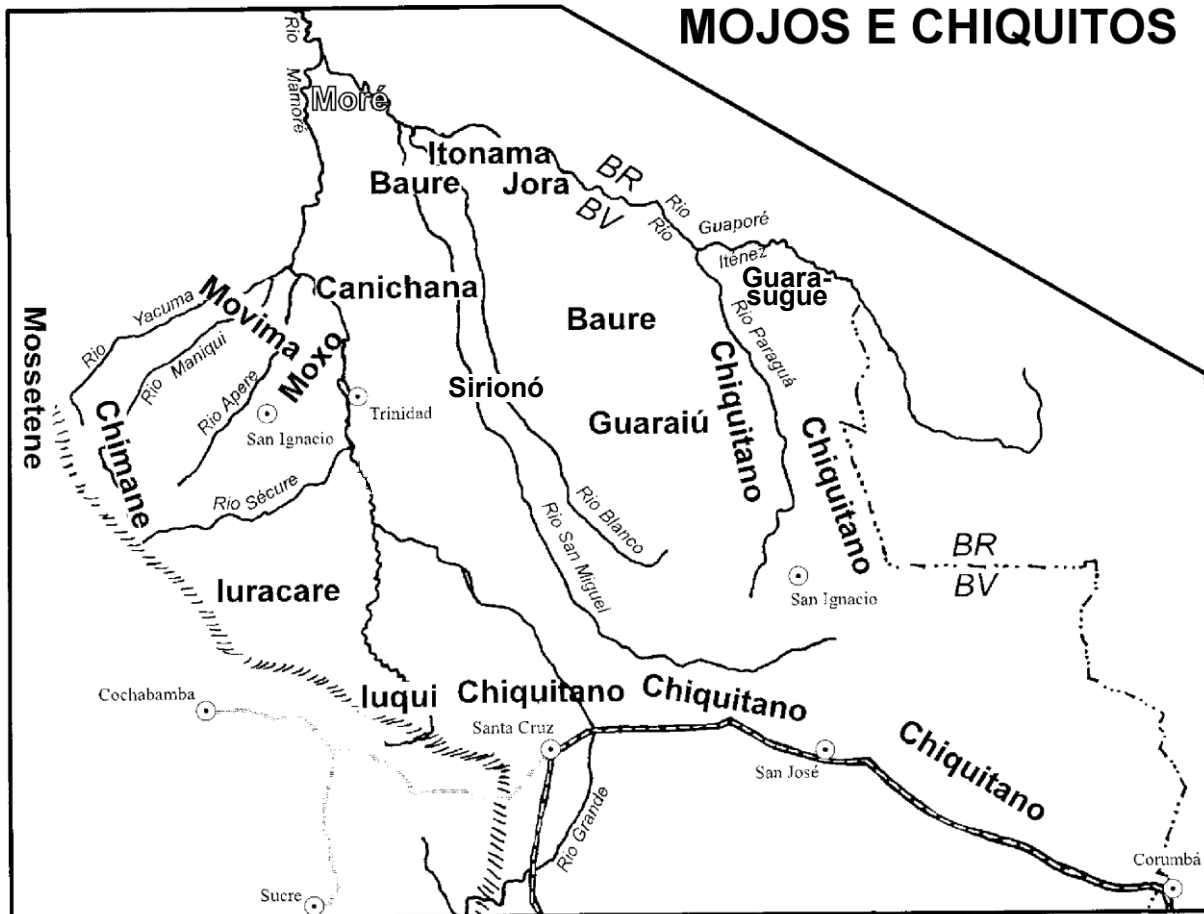
Esta parte da área é regada pelos altos cursos dos afluentes da margem esquerda do rio Guaporé (Iténez) e da direita do alto Paraguai, ao norte da estrada de ferro Corumbá–Santa Cruz de la Sierra, que é uma continuação da ferrovia Noroeste do Brasil, hoje chamada Novoeste, que sai de Bauru.

Os índios atendidos pelas antigas missões estabelecidas dentro desses limites eram chamados de Chiquitos pelos conquistadores espanhóis, numa alusão a sua altura, sugerida pelo pequeno tamanho das portas de suas casas (Riester 1976: 122, nota de rodapé). Os missionários passaram a usar na catequese uma única língua, a da maioria dos índios da área, de modo que os outros acabaram por adotá-la.

Essas missões também constituíam um baluarte de defesa dos domínios espanhóis contra os avanços dos portugueses. Denise Maldí (1989) fez um interessante estudo das relações entre espanhóis e portugueses na bacia do Guaporé no século XVIII, mostrando como uns e outros envolviam os índios da região em defesa de seus interesses.

Os pequenos núcleos urbanos atuais que nasceram e ainda trazem os nomes dessas missões, como Concepción, San Javier, San Ignacio, San Miguel, San José de Chiquitos, Santiago, Santa Ana, Santo Corazón, não parecem ser hoje ocupados por uma população que se admita indígena. Os índios propriamente ditos vivem na área rural. Logo após a expulsão dos jesuítas, em meados do século XVIII, os moradores da região de Santa Cruz de la Sierra tomaram as casas dos centros das sedes das missões, expulsando os índios para a periferia e ainda introduzindo a “encomienda” de serviços pessoais. Constituindo-se esse setor numa transição entre o Chaco e a Amazônia, os índios se viram forçados pelos brancos a trabalhar na extração do látex durante o “boom” da borracha. A decadência dessa atividade liberou os índios que permaneceram nos “gomales”, mas deixou-os sem mercado para seus produtos. Outros

seguiram para trabalhar nos estabelecimentos rurais de seus antigos patrões, que continuam a explorá-los, a ponto de decidirem se os filhos de seus empregados devem ir para a escola ou não. Parece que a reforma agrária boliviana não chegou a alcançar esta área. Se a construção da ferrovia criou novas oportunidades de trabalho para os índios, por outro lado deixou as terras mais valorizadas por ela nas mãos dos brancos.



Thiele & Nostas (1994) fazem uma periodização do contato dos chiquitanos com a população de origem européia, desde a colonização até a atualidade. Um ponto digno de nota lembrado por eles é que os três dias de trabalho por semana que os chiquitanos davam às missões jesuíticas continuaram a ser exigidos pelos novos administradores das reduções, que nelas incorporaram um grande número de empregados e serventes que estavam isentos do “trabalho pessoal”. Por outro lado, os administradores venderam o gado da missão. Os estancieros também passaram a exigir três dias semanais de trabalho indígena (: 13-14). Foi depois da guerra do Chaco (1932-1938), na qual os chiquitanos participaram como soldados, que essas formas de tributo começaram a se desarticular e que eles passaram a constituir unidades camponesas (: 19-20).

Os dois pesquisadores estudam também a situação de parte deles, os que vivem mais a sudeste, na vizinhanças de Roboré, junto à estrada de ferro, como camponeses, numa região em que predominam as fazendas de criação de gado. Classificam os camponeses em cinco estratos conforme se possam reproduzir socialmente com as atividades agrícolas internas à sua unidade

de produção ou tenham de recorrer a atividades complementares como peões de fazenda, assalariados da estrada de ferro, criar um pouco de gado ou dedicar-se também ao comércio. Fazem um interessante quadro (: 34) em que ilustram como os camponeses podem passar de um desses estratos a outros, no sentido de obterem mais rendimentos e se manterem na situação camponesa ou no sentido oposto que culmina com a migração para um centro urbano.

Sobre a história oral dos chiquitanos, há uma dissertação de mestrado defendida na Universidade de Munique por Ulrike Hagen (1994).

Mojos

O outro conjunto de missões, situado a noroeste do anterior, dispunha-se sobretudo ao longo do rio Tijamuchi, o principal formador do Mamoré (ou o próprio Mamoré com outro nome) e lidava com os índios conhecidos como mojos ou moxos. Talvez fazendo parte do mesmo conjunto, mais a oeste, sobre outros formadores do Mamoré, havia missões entre os índios movimas. Parece que a história dos índios atendidos por essas missões se desenvolve de modo semelhante. Também passam por um processo de substituição, nos núcleos das missões, pelos moradores ditos mestiços após a expulsão dos jesuítas; os índios também são obrigados a trabalhar na extração da borracha.

Mas, desde o século XIX, se desenvolve entre eles um movimento religioso que consiste na procura de um lugar sagrado, que não deve ser buscado individualmente, mas sim coletivamente: a Loma (ou Pampa) Santa. As buscas têm ocorrido principalmente ao longo do sopé dos Andes, a noroeste de Cochabamba. Além dos mojos, estão envolvidos nesta procura os índios movimas, iuracarés, guaraios, mossetenes, chimanes. Desse modo, teríamos aqui um setor articulado em torno de uma crença messiânica.

O movimento começou em 1887, com o mojo Andrés Guachoco, que se considerava a encarnação de Deus, convencido de que por seu intermédio falavam Jesus e a Virgem Maria. Pretendia expulsar os brancos e marchou contra Trinidad. A repressão ao movimento levou à execução de Guachoco e outros de seus dirigentes. Em 1920 surgiu novo movimento messiânico em San Lorenzo e San Francisco, justamente os lugares para onde tinham sido desterrados os seguidores de Guachoco. Em 1960 os guaraios iniciaram um movimento em San Ignacio de Moxos. Chegou mesmo a ocorrer um movimento do mesmo tipo entre colonos no alto Beni (Riester 1976: 311-314).

Chimanes

Os chimanes vivem junto ao rio Maniqui, um afluente do Yacuma, por sua vez tributário da margem esquerda do Mamoré. O núcleo urbano que lhes fica mais próximo é San Borja, que teve sua origem numa missão jesuítica do período colonial, posteriormente transformando-se em um centro de pecuária extensiva e hoje sede de exploração de madeira. Também se desenvolveu como centro comercial e sua população cresceu com a forte imigração andina. Se ainda continua como um núcleo católico, a religião evangélica se difunde em seu entorno. Os chimanes, que viviam em pequenos grupos de casas dispersos, mais recentemente se agruparam em comunidades e tiveram parte de seu território reconhecido. Ao lado das atividades tradicionais de subsistência com base na agricultura, na caça e na pesca, acrescentaram a exploração de madeira, como o acaju (caoba ou mogno), e a confecção de “telhas” de palha, usadas nos tetos das casas de San Borja. Sua língua também é falada pelos vizinhos mosetenes,

que ficam nos formadores do rio Beni, na faixa de floresta amazônica que bordeja o sopé dos Andes. Os chimanes, por sua vez, estão no limites de uma grande mancha de cerrado que avança pelo oriente boliviano desde o centro-oeste brasileiro. Os chimanes são muito discretos nas suas atividades xamânicas e na realização de seus ritos, dada a repressão que sofriam até recentemente, a ponto de comerciantes itinerantes de San Borja se julgarem autorizados a queimarem suas casas rituais.

Tomei esses dados introdutórios de dois interessantes artigos de Isabelle Daillant. Um deles (1998) explora e discute a extensão da rede de parentesco chimane de modo a incluir certos espíritos referidos como “gente de dentro” (“gens de dedans”). Esse tipo de relação envolve três aspectos da cultura chimane: a atividade xamânica, a admissão da existência de donos de animais e as características de seu sistema de parentesco.

Os xamãs se exercitam nos trabalhos de cura das doenças, na direção dos ritos e em pedir aos donos de animais, ou a seus auxiliares, que os liberem para que possam ser abatidos pelos chimanes.

Os donos de animais são espíritos poderosos que possuem os animais de caça como se fossem o seu rebanho e os peixes como criação de quintal. Um espírito desses é comparável a um fazendeiro da região, que tem seus vaqueiros ou ajudantes, ou seja, espíritos auxiliares. Um dono de animais, ao ceder uma parte deles, não pede em troca seres humanos para si. Mas pode punir com a morte certos chimanes por suas faltas e integrá-los a seu corpo de serviço.

O sistema de parentesco chimane é cognático, ou seja, não tem uma linha de descendência privilegiada e além disso é dravidiano. Mas dravidiano no sentido estrito, isto é, a rede de parentes se estende até as bordas da sociedade, e de tal modo que consanguíneo de consanguíneo é consanguíneo, afim de afim é consanguíneo e afim de consanguíneo é afim. A distância genealógica não atenua essa drástica categorização.

O xamã, no desempenho de suas funções, entra em contato com vários espíritos, entre outros os ajudantes dos donos dos animais (mais do que com os próprios donos). Visita-os, é visitado por eles nas sessões xamânicas, faz especial amizade com alguns. Casa-se com uma ou mais parentas deles. Com isso, passa a ter esposa, cunhados, sogros entre esses espíritos. Por sua vez, a irmã do xamã se torna cunhada de sua esposa-espírito. O xamã também pode ter filhos com a esposa-espírito, que o visitam nas suas sessões. Os demais chimanes, que se referem ao xamã com termos de parentesco, estendem-nos aos parentes-espírito do xamã conforme a regra dravidiana. Ao frequentarem os trabalhos xamânicos, fazem contato com esses parentes-espíritos ou deles têm notícia. A esses parentes é que os chimanes chamam de “gente de dentro”. Um observador externo inadvertido, ao conversar com um chimane sobre suas relações familiares ou levantar uma genealogia, terá dificuldade em perceber que nem todos os parentes de que ele fala pertencem a este mundo.

A expressão “gente de dentro” constitui uma alusão ao modo de esses espíritos se abrigarem, morando no interior das montanhas ou outros recintos naturais. Eles se distinguem dos chimanes, por serem mais altos, mais fortes, mais poderosos. Seus homens têm voz mais grave e suas mulheres mais aguda do que, respectivamente, os homens e mulheres chimanes. Entram em atividade de noite e descansam de dia. Fora das sessões xamânicas, aparecem como jaguares.

A autora desenvolve uma discussão relativa à reciprocidade nas relações entre chimanes e espíritos, ao comparar o casamento do xamã com mulheres da “gente de dentro” com as uniões de mulheres chimanes com homens bolivianos, além dos matrimônios com membros de grupos indígenas vizinhos, como yucararés e trinitários. Dada a sua complexidade, convirá ao leitor interessado recorrer ao próprio texto aqui comentado.

No outro artigo, Isabelle Daillant (1995) nos oferece uma descrição de pontos básicos da cosmologia chimane, discutidos à medida que os apresenta. Começa pelo mito de dois irmãos (Dojity e Micha), cujos atos incluem a criação dos humanos (os chimanes de lama, os demais de madeira) e a transformação de alguns deles nos diferentes animais. Os percursos dos dois heróis estabelecem um eixo básico entre o extremo oriental do mundo e, a oeste, o alto dos Andes. Ao último os chimanes por vezes se referem como La Paz; ao primeiro, como Madre de Dios (muito embora a confluência desse rio com o Mamoré esteja a nor-nordeste de suas moradas, e não a leste). Dojity fixou-se nos Andes; Micha, no extremo oriental, além do ponto em que o firmamento toca a terra. Enfim, os chimanes, junto ao sopé dos Andes, estão mais próximos do primeiro do que do segundo.

O mundo pode ser virado ao reverso em dois sentidos: no vertical (o que está em cima passa para baixo e vice-versa) e no horizontal (o que está a leste passa para oeste e vice-versa). Mas não estão presentes no artigo os momentos ou períodos míticos em que isso ocorreu. Entretanto, o reverso horizontal favorece a tentativa de compreender o pensamento chimane relativo ao futuro e ao passado. Para tanto é preciso considerar o destino da pessoa chimane. Além do corpo, quatro componentes imateriais integram a pessoa: a sombra (reflexo), o coração, o princípio vital e a alma (princípio espiritual). Com a morte do corpo, a sombra fica neste mundo, mas os outros três componentes, que, apesar de distintos, acabam sendo pensados pelos próprios chimanes como uma só entidade, dirigem-se para o leste e vão viver com Micha. Apenas os incestuosos e os que, ao contrário, romperam os limites endogâmicos dos chimanes, tomam o sentido inverso e vão morar com Dojity. Os assassinados ficam numa nuvem avermelhada. Porém, ao considerarem os indivíduos que incorreram nessas exceções, seus parentes têm argumentos para se convencerem de que estão também com Micha. Assim se reduzem as distinções à mais simples, entre vivos e mortos. Considerando que muito de seu modo de vida antigo, como os ritos e o xamanismo, está em decadência ou já desapareceu, mas continua em pleno vigor entre aqueles que moram com Micha, cada indivíduo, ao pensar na morte como seu futuro, admite também que ela será uma volta ao passado.

Os tupis-guaranis

Cortando o setor de chiquitos, ao longo de uma linha que toma aproximadamente a direção geral nordeste-sudoeste e depois norte-sul, distribuem-se grupos tupis-guaranis, representados pelos guarassugues (pausernas), sirionós, guaraios, iuquis. Prolongam esta linha mais para o sul os chiriguanos e tapietês, que inclui na área do Chaco. Os pausernas, autodenominados guarassugues, considerados há poucas décadas à beira da extinção (Riester 1977), ainda contavam com nove indivíduos segundo o censo de 2001, que registrou apenas os de idade superior a 14 anos.

Essa presença tupi me leva mais uma vez a considerar quão arbitrário é este meu traçado das áreas etnográficas. Se quiser acentuar a história da expansão tupi, tenho de chamar a atenção para o fato de que este corredor tupi-guarani se liga ao norte com os tupis de Rondônia e ao sul

com os guaranis do Paraguai. Se desejar acentuar articulações entre grupos, constatarei que, se de um lado os guaraios se ligam, por crenças religiosas messiânicas, ao setor dos mojos, por outro, do ponto de vista de uma política indígena, parecem aproximar-se mais dos chiriguanos, que estão na área do Chaco. Se me pautar por diferenças e semelhanças culturais, os sirionós colocarão outra dificuldade, pois, apesar de se distinguirem dos demais tupis-guaranis por serem caçadores-coletores com agricultura menos desenvolvida, assemelham-se aos tuparis de Rondônia (tupis, mas não tupis-guaranis) e aos uáris (txapacura) por apresentarem uma terminologia de parentesco do tipo Crow-Omaha.

Sirionós

Sobre os sirionós há o sempre citado livro *Nomads of the Long Bow*, de Allan Holmberg (1950 e 1969), do qual existe tradução para o espanhol (1978). Conforme expõe em sua Introdução, os sirionós foram escolhidos para estudo por viverem sempre na expectativa da fome, que preenche todos os aspectos de sua vida e cultura. Sua pesquisa campo foi realizada do final de 1940 ao começo de 1942. Deu-se sobretudo nas terras cortadas pelos cursos dos rios Itonamas (também denominado San Pablo ou San Miguel) e Blanco, tribuários do Guaporé (chamado de Itenez na Bolívia), entre aproximadamente 14° e 16° Sul. Começou por Casarabe, uma vila onde viviam sirionós e não-índios e que tinha uma escola do governo boliviano. Daí passou para um local, que Holmberg nomeou Tibaera, devido à abundância de açaizeiros, onde assentou um grupo de sirionós (talvez os mesmos que tinham abandonado uma filial da escola de Casarabe), com ajuda de um colaborador boliviano, a quem recorrerá até o final da pesquisa. Partindo dessa base, passou a acompanhar um bando de sirionós nos seus deslocamentos pela floresta. Calcula que dispendeu quatro meses em Casarabe, seis em Tibaera e dois acompanhando os deslocamentos de um bando de sirionós pela floresta.

No Capítulo 3 sabemos que os sironós tinham perdido a técnica de produzir o fogo. Por isso o levam aceso em seus deslocamentos. Seu instrumental é limitado, destacando-se o longo arco, flechas e bastão de cavar. Mas também têm fuso e fiam algodão para confecção de flechas, pulseiras, cintas de carregar bebês, ornamentos. Do córtex da casca da embaúba fazem fios e cordas para arcos e redes de dormir. Sua cerâmica é simples. Constroem suas casas, coletivas, sumariamente, com galhos apoiados nos troncos das árvores. Quase nenhum acesso têm aos instrumentos de metal. Conforme o capítulo 4, de dezembro a maio é o tempo das chuvas, que alagam as áreas baixas, obrigando os sirionós se fixarem nos trechos mais altos. Só podem voltar a seus frequentes deslocamentos no restante do ano. A caça é a principal atividade masculina. A coleta também é importante. A pesca está limitada ao uso do arco e da flecha. Plantam milho, macaxeira, batata doce, mamão, algodão e tabaco. Aqui e ali também plantam cabaças e urucu. Não têm animais domésticos, nem mesmo o cachorro. A coleta de mel, focalizada no Capítulo 5, dá oportunidade à realização de festas, masculinas ou femininas, com farto consumo de hidromel. É digno de nota que nem todos os moradores de um mesmo acampamento são convidados para uma festa, geralmente limitada aos parentes, ficando os demais a assisti-la, esperando que os participantes se embebedem a fim de que possam pegar alguma coisa. Mas não são os espectadores que fazem a festa terminar frequentemente em briga.

No capítulo 8, Holmberg nos apresenta a organização social e política. A família nuclear, constituída de pai, mãe, filhos e filhas, é a menor unidade, e seus membros se unem por laços mais solidários. O autor também considera como nucleares as poucas famílias poligínicas, cujas mulheres não raro são irmãs. Dada a matrilocalidade, as famílias nucleares da mesma linha

feminina reúnem-se em famílias extensas, dirigidas pelo homem mais velho e ativo. A família extensa constroi o setor da casa que ela ocupa, seus membros costumam plantar roças em comum, e seus homens, se irmãos, são companheiros de caçadas. E a distribuição de alimentos raramente vai além de seus limites. As famílias extensas reúnem-se em bandos, dirigidos por chefes com poucas prerrogativas. O bandos raramente têm contato entre si, tornando-se como que grupos endogâmicos. Uma família extensa pode afastar-se temporariamente do bando para uma atividade de caça e coleta. Holmberg classifica a terminologia de parentesco dos sirionós como do tipo Crow e admite, a julgar pelos termos, como preferencial o casamento de um homem com a filha do irmão da mãe, mas nunca com a filha da irmã do pai. Não há entre os sirionós relações evitativas, mas em algumas se pode notar uma certa reserva. A habilidade na caça é a maior fonte de prestígio entre eles.

No capítulo 9, o mais extenso do livro, referente a sexo e ao comportamento ao longo das faixas de idade, se sabe que a proibição de incesto abrange todas aquelas pessoas a que se aplicam os mesmos termos usados para com os membros da família nuclear. Sua violação é punida por sanção sobrenatural com doença e morte. O sangue menstrual é considerado perigoso, mas não a ponto de afastar a mulher de suas atividades culinárias e do contato com as outras pessoas. A mulher pode saber que está grávida por meio de um sonho. As relações sexuais durante a gravidez estimulam o desenvolvimento do feto. Alguns dos tabus alimentares que deve respeitar, referentes ao consumo da carne de certos animais, são extensíveis ao pai da criança. Assim que ela entra em trabalho de parto, o pai sai para caçar. O nome do animal que abater será dado à criança. Caso o pai não possa caçar por algum motivo, como ser noite, o bebê será nomeado segundo uma característica pouco usual que apresente ou com o nome do animal que lembrado por sua aparência. Desde cedo a criança tem as sombrancelhas e o alto da testa depilados (as poucas fotos de adultos mostradas no livro parecem mostrar que as têmporas é que são depiladas). Não existe a prática do aborto nem a do infanticídio, mas há uma acentuada preferência pelo nascimento de crianças do sexo masculino. O menino ganha miniaturas de arco e flecha; a menina, de fuso. Aos poucos ele aprende a subir em árvores, nadar, lutar corpo a corpo; a menina, as tarefas caseiras. Ele recebe mais alimento e menos disciplina que ela. No final da infância, os garotos não passam por uma cerimônia de puberdade. As meninas sim, a que o autor não assistiu, mas dá algumas informações que obteve. Após passar por elas, podem ter relações sexuais com seus potenciais maridos. O casamento se faz com um primo cruzado matrilateral ou de outras posições genealógicas como tal classificadas ou ainda com um não parente. Tratando-se de um parente próximo, sua rede é simplesmente transferida para junto dos sogros dentro da mesma casa. Após o nascimento de filhos, homem e mulher ainda passam por um rito, que marcaria a maturidade. Realiza-se no decorrer de uma festa de mel em que, chegando a um estado de embriaguês, homens perfuram a si mesmos nos braços e os das mulheres por meia dúzias de vezes com uma espinha dorsal de arraia. Eles se ferem do pulso ao cotovelo; e as mulheres são estocadas do cotovelo ao ombro. O velho sangue é assim renovado. Os antigos potes são jogados fora e substituídos por novos. Por três dias evitam o consumo da carne de certos animais. A partir de uns 40 anos já são considerados velhos. Pouco a pouco vão deixando suas atividades mais pesadas e são cada vez mais deixados à margem pelos mais novos. Chega o momento em que já não conseguem acompanhá-los em suas frequentes mudanças de lugar. Pode acontecer de algum deles ficar na casa abandonada e aí morrer só. Mas geralmente velhos, jovens ou crianças contraem alguma doença e são cuidados com os poucos recursos disponíveis. Se a doença se agrava, o velho podem ser até indagado sobre seus conhecimentos, como onde encontrar certo animal para caçar. Se a morte parece

iminente, o moribundo é retirado da rede e colocado sobre um esteira de folhas de palmeira motacu. O procedimento tradicional era colocar o defunto, envolvido em esteiras de motacu, com suas armas, em uma plataforma dentro de casa, deixando-lhe também seus cachimbos, cabaças com água e fogo, abandonando-a. Porém o contato com não-índios leva os sirionós a fazerem de outro modo: envolvido em esteiras de motacu, o corpo é levado para a floresta, onde é sepultado. Também aí ficam seus cachimbos, recipientes com água e fogo. Algum tempo depois seus ossos devem ser recolhidos e novamente enterrados. Porém, o crânio de um grande caçador, um importante chefe, uma pessoa querida, é guardado por um parente em um cesto, às vezes por anos, e a ele se recorre como proteção contra doenças e morte.

O capítulo 10, sobre religião e magia, e o capítulo 7, sobre crenças folclóricas e ciência, versam sobre temas um tanto sobrepostos e a respeito dos quais Holmberg recebeu respostas mais sumárias e mais inseguras.

O volume 11 da revista *Scripta Ethnologica*, do Centro Argentino de Etnología Americana, traz uma coletânea de textos sobre os sirionós oriundos de pesquisa posterior. Um deles, de Califano, “Etnografía dos Sirionó” (1986/87b), por exemplo, além de se basear na bibliografia produzida por pesquisadores anteriores (que ele resenha num outro artigo, 1986/87a), resulta de uma pesquisa de campo que realizou numa missão religiosa, Eviato (nas proximidades de Casarabe), a 70 km a leste da cidade boliviana de Trinidad, com sirionós de mais idade. Aliás, a julgar por um mapa que apresenta no final da resenha (: 40), a maioria dos bandos sirionós se concentram nessas vizinhanças, perto do médio curso dos rios Itonamas e Blanco. No passado sua área de deslocamento era bem extensa, chegando ao rio Mamoré a oeste, ao rio Guaporé (chamado de Iténez na Bolívia) ao norte e a leste, e ao paralelo de 16° ao sul. No que tange à agricultura, Califano, acrescenta o arroz e a abóbora (1986/87b: 46) às plantas cultivadas citadas por Holmberg. Quanto à habitação, em vez da morada única, que põe no passado, fala de uma choça no centro, para o chefe do bando, envolvida por outras, além daquelas que ficam a maior distância, sem mostrar distinções entre seus habitantes. Nas festas do mel, diz do comparecimento de bandos vizinhos (: 48-49). Também diz que era numa festa como essas que se escolhia o chefe do grupo local, levando em conta seus conhecimentos e habilidades nas atividades de caça e exploração dos recursos silvestres, e ainda a coragem para conduzir os demais nos choques com outros indígenas e os brancos (: 49-51). Dá especial atenção às expressões musicais, examinando os diferentes tipos de cantos (: 56-59).

Enumera quatro entidades espirituais (: 59-65) como: o (1) *éñge*, o (2) *abatshyekwáyā*, o (3) *etshiróke* e o (4) *kurúkwa*. A definição e caracterização de cada um desses tipos é difícil, porque mostram alguma sobreposição. O primeiro corresponde à alma, que fica dentro do corpo e sustenta a vida da pessoa. Pode retirar-se do corpo temporariamente e, ao fazê-lo de modo definitivo, este morre. Após a morte, toma caráter benévolo ou malévolos, dependendo de como foi a pessoa durante a vida. O segundo nome é aplicado a espíritos invisíveis e amorfos, que provocam acidentes, os ventos frios do sul, enfermidades, morte, azar. Procuram levar as almas dos defuntos com eles. Mas em certas situações podem ser visíveis, e também nem sempre suas intenções são más. O terceiro corresponde aos esfolados, aos que mudaram de pele. Não obstante, guardam o aspecto corporal que tiveram em vida. Os chefes falecidos tendem a se manifestar assim, e são propiciadores da caça para os vivos. Os chamados pelo quarto nome são visíveis: altos, pretos, feios e peludos. Procuram atrair algum participante de uma festa, sobretudo um chefe, levando-o para o mato para estrangulá-lo. Tendem a ser identificados com os aioréos, do norte do Chaco, inimigos dos sirionós.

Tal como Holmberg, afirma que, nos ritos funerários do passado, tomavam-se cuidados para não deixar o moribundo poluir o chão da casa com suas excreções e nem a rede, colocando-o no chão sobre um forro de folhas de palmeira trançadas. Por outro lado, mostrava-se confiança e, se ele era um chefe, os demais se aproximavam dele para consultá-lo sobre os melhores sítios de caça, pediam-lhe para propiciar-lhes boa sorte nessa atividade, pediam-lhe que não os fizesse adoecer, que detivesse a chuva e fizesse reinar o bom tempo e os ajudasse a encontrar alimentos. O corpo era deixado numa plataforma dentro de casa, se esta estivesse prestes a ser abandonada, ou no mato, mas protegido contra as aves de rapina. Acrescenta que se atiravam flechas por sobre o corpo durante o transporte ao local onde deveria jazer. O corpo era com frequência visitado e se conversava com ele, até que, meses depois, estando descarnado, seus ossos principais eram guardados em cestos. Ao contrário de Holmberg, que se refere apenas à guarda do crânio, diz que os filhos guardavam os ossos do pai e as filhas os da mãe; o crânio ficava com o filho ou filha mais velha. Os ossos traziam sorte na caça e protegiam contra perigos. Eram guardados junto à rede e aquecidos quando fazia frio; passavam para as gerações seguintes. Os herdeiros sucessivos iam reunindo os ossos de seus parentes num só cesto, até que, não havendo a quem os deixar, se perdiam. Ossos dos animais abatidos, não apenas do jaguar, também podiam ser guardados. Mas, no tempo da pesquisa de Califano, os sirionós já não seguiam esse costume, sepultando os mortos como os cristãos (: 65-67).

Califano (: 67-69) apresenta uma versão do mito do principal herói cultural, *Dshyási*, Lua. Holmberg (capítulo 7) oferece apenas um trecho menor do mesmo mito.

Os conhecimentos dos sirionós relativos ao corpo humano, a seus órgãos e às funções que sediam, mesmo as cognoscitivas, emotivas e comunicativas, são cuidadosamente descritos por Silvia Balzano (1986/87) num outro artigo da mesma revista. Entre os demais artigos, vale notar que dois deles examinam o problema genético da alta incidência do pé torto (*Talipes equinovarus*) na população sirionó (Chieri, Pagés Larraya & Califano, 1986/87 e Fernández Distel, 1986/87).

Bibliografía

- BALZANO, Silvia. 1986/87. “La concepción del cuerpo en el cazador sirionó”. *Scripta Ethnologica* 11: 103-115. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario. 1986/87a. “Fuentes históricas y bibliográficas sirionó”. *Scripta Ethnologica* 11:11-40. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario. 1986/87b. “Etnografía de los Sirionó”. *Scripta Ethnologica* 11: 41-73. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario. 1990. “Las teofanías éticas y su dimensión ontológico-exitencial: El mito de la Luna de los Sirionó (Tupí-Guaraní) y el mito mataco (Mataco Maká) de la mujer estrella”. *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 10: 11-20. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario (coord.). 1999. *Los Indios Sirionó de Bolivia Oriental*. Buenos Aires: Ciudad Argentina. [Provavelmente reúne os mesmos textos publicados na revista *Scripta Ethnologica*, vol. 11, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, 1986/87].
- CHIERI, Primarosa R. de; PAGÉS LARRAYA, Fernando & CALIFANO, Mario. 1986/87. “Pie bot entre los Sirionó de Bolivia oriental: Sus posibles mecanismos hereditarios”. *Scripta Ethnologica* 11: 125-126. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

- DAILLANT, Isabelle. 1995. “Du fond des Andes au grand Aval. L’espace des mythes et l’espace des morts chez les Chimane de l’Amazonie bolivienne”. *Journal de la Société des Américanistes* 81: 159-180. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1995_num_81_1_1587
- DAILLANT, Isabelle. 1998. “Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et ‘gens de dedans’ ”. *Anthropologie et Sociétés* 22 (2): 75-97. <http://id.erudit.org/iderudit/015538ar>
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia A. 1986/87a. “Ergología sirionó”. *Scripta Ethnologica* 11: 75-93. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia A. 1986/87b. “Vegetales silvestres útiles entre los Sirionó”. *Scripta Ethnologica* 11: 117-124. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia A. 1986/87c. “Algunos datos estadísticos referidos a la aparición del quadro patológico del ‘pie bote’ entre los indígenas Sirionó (Eviato, Trinidad, oriente de Bolivia)”. *Scripta Ethnologica* 11: 127-131. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- FORTICH, Virginia. 1988/89. “Caracteres dermatoglíficos de la patología del pie bot entre los Sirionó del oriente Boliviano”. *Scripta Ethnologica* 12: 73-80. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- HAGEN, Ulrike. 1994. *Historia oral indígena*. Santa Cruz (série Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia, vol. 4, org. por J. Riester).
- HOLMBERG, Allan R. 1969. *Nomads of the long bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. Garden City (N.Y.): The American Museum of Natural History. Tradução para o espanhol: *Nomadas del Arco Largo: Los Sirionó del Oriente Boliviano*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales vol. 77, 1978. A 1ª edição em inglês foi pela Smithsonian Institution em 1950: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aholmberg-1950-siriono/holmberg_1950_siriono.pdf
- KREKELER, B. 1993. *Historia de los Chiquitanos*. La Paz: Talleres Gráficos Hisbol.
- MALDI MEIRELLES, Denise. 1989. *Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes.
- PÉREZ DIEZ, Andrés A. 1986/87. “Nuevos datos sobre el parentesco sirionó”. *Scripta Ethnologica* 11: 95-102. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- RIESTER, Jürgen. 1976. “En busca de la Loma Santa (el caso de los mojeños)”. Em *En busca de la Loma Santa* (Jürgen Riester & Bernd Fischerman, orgs.). La Paz e Cochabamba: Los Amigos del Libro. : 309-339.
- RIESTER, Jürgen. 1976. “Ivirehi Ahae: los pauserna-guarasug’wé”. Em *En busca de la Loma Santa* (Jürgen Riester & Bernd Fischerman, orgs.). La Paz e Cochabamba: Los Amigos del Libro. : 183-238.
- RIESTER, Jürgen. 1976. “Los chiquitanos”. Em *En busca de la Loma Santa* (Jürgen Riester & Bernd Fischerman, orgs.). La Paz e Cochabamba: Los Amigos del Libro. : 119-182.
- RIESTER, Jürgen. 1976. “¿Hana mura mi? (¿Adonde vas?)”. Em *En busca de la Loma Santa* (Jürgen Riester & Bernd Fischerman, orgs.). La Paz e Cochabamba: Los Amigos del Libro. : 239-307.
- RIESTER, Jürgen. 1977. *Los Guarasug’wé: Crónica de sus últimos días*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- THIELE, Graham & Mercedes NOSTAS. 1994. “Los Chiquitanos del sureste: Marginalización y diferenciación”. *América Indígena* 54 (3): 9-38.
- ZOLEZZI, Graciela & J. RIESTER. 1987. “Lenguas indígenas del oriente boliviano. Clasificación preliminar”. *América Indígena* 47 (3): 425-433.

MOJOS e CHIQUITOS				
Nome tribal e sinônimos	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
chiquitano	chiquito	87.885 BV	2012	Cejis
joaquiniano		2.797 BV	2012	Cejis
sirionó	tupi-guarani	466 BV	2012	Cejis
pauserna guarassugue		42 BV	2012	Cejis
guaraio guaraiú		13.621 BV	2012	Cejis
iuqui		202 BV	2012	Cejis
iuracaré		3.394 BV	2012	Cejis
iucararé-mojeño		292 BV	2012	Cejis
mojo mojeño	aruaque	31.078 BV	2012	Cejis
baure		2.319 BV	2012	Cejis
ítonama		10.275 BV	2012	Cejis
movima		12.213 BV	2012	Cejis
canichana		617 BV	2012	Cejis
mossetene	mossetene	1.989 BV	2012	Cejis
chimane		6.464 BV	2012	Cejis

Abreviaturas e notas do quadro

BV → Bolívia.

Cejis → Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social. *Bolivia Censo 2012: Algunas claves para entender la variable indígena*, Quadro 3. A auto-identificação como pertencente a uma etnia indígena só considera os indivíduos de 15 ou mais anos de idade.

<http://www.cejis.org/bolivia-censo-2012-algunas-claves-para-entender-la-variable-indigena/>

Página
inicial

Lista das
áreas