



## **O Povo Chiquitano: cultura, experiência de luta e resistência no Estado de Mato Grosso<sup>1</sup>**

Edson Caetano

Marília de Almeida Silva

**Resumo:** No sudoeste do Mato Grosso, estado brasileiro localizado na fronteira boliviana, a etnia indígena Chiquitano resiste e persiste a produção de sua existência fundada na perspectiva cosmológica do ser livre e parte da natureza, assim como esta é parte do ser, antagonizando-se aos interesses do agronegócio representado pelo Estado que governa absoluto para favorecer empresários e latifundiários, muitos destes sendo também os mesmos governantes. O presente trabalho objetiva acentuar as experiências de luta dos Chiquitanos no Brasil frente ao processo de sobreposição aos direitos humanos que vem provocando a dizimação dessa etnia, mas que, ao mesmo tempo, ressignifica a produção da vida indígena como possibilidade de emancipação humana plena na superação desses limites.

**Palavras-chave:** Povos indígenas. Resistência. Etnia Chiquitano.

### **The Chiquitano People: culture, experience of struggle and resistance in the State of Mato Grosso**

**Abstract:** In the southwest of the State of Mato Grosso, Brazil located in Bolivian border, the indigenous ethnicity Chiquitano resists and continues the production of its existence founded on cosmological perspective of being free and part of nature, as well as this is part of the be, enter into the interests of agribusiness represented by the State that governs absolute to encourage entrepreneurs and landowners, many of these are also the same leaders. The objective of this study emphasize the experiences of struggle of Chiquitanos in Brazil regarding the process of overlapping human rights that have been causing the decimation of this ethnic group, but that, at the same time, resignifies the production of indigenous life as possibility of human emancipation full overcome these limits.

**Keywords:** Indigenous peoples. Resistance. Ethnicity Chiquitano.

---

<sup>1</sup> O estudo contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio do Edital Universal (2014 - 2017).



## Introdução

Diante das diversas formas de violência, que constituídas pelas violações aos direitos indígenas e humanos que tem atingido os povos indígenas no Brasil, fez-se necessário este estudo para deflagrar os crimes cometidos contra o povo Chiquitano que vive no Mato Grosso, Estado brasileiro, bem como seus autores e razões possíveis.

O Brasil possui atualmente 241 etnias indígenas<sup>2</sup>, distribuídas por todo território nacional, das quais 41, aproximadamente, estão localizadas no Estado do Mato Grosso. A etnia Chiquitano tem sua formação étnica-cultural a partir do século XVI, no período colonial, resultante das reduções de diferentes etnias pelas Missões Jesuítas nos *pueblos misionales*<sup>3</sup>. Contudo, outros movimentos históricos influenciaram as mudanças culturais que hoje marcam a identidade Chiquitano, concentrados, principalmente, no século XIX, período em que se deram a formação dos Estados Republicanos da Bolívia e, posteriormente, do Brasil, e no período mais recente, marcado pela expansão agropecuária e implantação do capitalismo no campo, mais conhecido como agronegócio.

Indubitavelmente, nos mais de quinhentos anos em que se deu a colonização e, com esta, a dizimação de incontáveis comunidades autóctones e a precarização da vida desses povos na América Latina, o que se observa é o gradativo aumento, nos últimos anos, de estratégias políticas por parte dos interessados na consolidação do agronegócio que vem forjando ações cada vez mais violentas e perversas contra os povos indígenas. Contrariando o que determina a Constituição Brasileira e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, estes povos são invisibilizados pelo Estado e, conseqüentemente, pela sociedade, acarretando no

---

<sup>2</sup> Segundo o último censo dos povos indígenas realizado pelo IBGE (2010), existem 896.917 indígenas no Brasil, sendo que 517.383 vivem em territórios demarcados e outros 379.534 ainda aguardam a demarcação de seus territórios tradicionais. Segundo Buzzato (2013: 12) “das 1.047 terras indígenas reivindicadas por estes povos atualmente, de acordo com levantamentos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), apenas 38% estão regularizadas. Cerca de 30% das terras estão em processo de regularização e 32% sequer tiveram iniciado o procedimento de demarcação por parte do Estado brasileiro. Das terras indígenas regularizadas, em termos de extensão territorial, 98,75% se encontram na Amazônia Legal. Enquanto isso, 554.081 dos 896.917 indígenas existentes no Brasil, segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, vivem nas outras regiões do país, que têm apenas 1,25% da extensão das terras indígenas regularizadas”.

<sup>3</sup> Os *pueblos misionales* refere-se aos locais em que se concentraram as missões jesuítas, organizados a partir das igrejas centralizadas, moradas e roças no contorno. Nestes espaços os autóctones eram obrigados a trabalhar para manter toda a comunidade ali concentrada, além de estudarem música e aprenderem o catecismo.



número cada vez mais latente de mortes, genocídio, violência e conflitos. Como afirma Rangel (2007, p. 9).

São violações que colocam esses povos, como sujeitos e como categoria social, em luta incessante por reconhecimento, pelo direito de existir, por respeito às suas terras e formas de subsistência, no contexto de uma sociedade que reluta em reconhecer suas necessidades específicas, tanto do ponto de vista sociocultural, quanto de sua condição humana.

Desta forma, o presente trabalho tem o escopo de analisar como as experiências de luta do povo Chiquitano no Brasil, frente ao processo de sobreposição aos direitos humanos - que vem provocando a dizimação dessa etnia -, tem ressignificado a produção da vida indígena como possibilidade de emancipação plena humana na superação desses limites. Para tanto, travamos um diálogo desde as reflexões dos intelectuais Mariátegui e Meszáros e aos fatos concretos de retaliação e violência do Estado contra os Chiquitanos que inspiraram este estudo, na perspectiva do materialismo histórico.

### **A sobrevivência da cosmologia indígena em tempos de falsa liberdade e da negação aos direitos**

O direito à vida e à liberdade, à liberdade de opinião e de expressão, o direito ao trabalho e à educação, entre tantos outros que garantem a satisfação das necessidades vitais, são pressupostos do direito de todas as mulheres e todos os homens em qualquer parte do mundo. Todavia, em muitas circunstâncias esse direito é violado por interesses particulares a determinados grupos de poder.

O caráter excludente e perverso do capitalismo determinou uma estruturação social dicotômica, a qual é marcada por duas forças antagônicas: uma representante dos capitalistas, hegemônica no que condiz às condições econômicas e políticas; a outra dos trabalhadores, explorados e reféns dos abusos de poder e da tirania do Capital. Este, segundo Meszáros (2002, p. 138).

[...] é de longe o mais poderoso regulador espontâneo da produção conhecida pela humanidade até o presente e não pode ser substituído por um vácuo-econômico. A dominação do capital sobre a sociedade pode ser superada por uma ordem materialmente sensata e humanamente gratificante que assuma todas as funções metabólicas vitais deste modo de controle sem suas contradições.



As contradições presentes na sociedade capitalista, oriundas do desenvolvimento intensificado da exploração das forças produtivas para concentração de poder capital e dos meios de produção, marcaram a história com a miséria e o caos social que perduram os últimos séculos. Desigualdades estas provocadas pela dicotomia social, deliberadas e sustentadas hoje pela estrutura capitalista contemporânea que maximiza o desperdício e utiliza-se do Estado para intervir a favor do lucro.

Na perspectiva capitalista, essencialmente contraditória, mudam-se as relações do trabalho para o ser humano, tornando-se um trabalho exteriorizado (MARX, 2004). A mulher e o homem são produtores da própria miséria: “o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria” (MARX, 2004, p. 80). Por outra via, também aumentam as riquezas dos capitalistas, portadores dos meios de produção.

A principal característica do trabalho no capitalismo está na mercadoria. Assim, identifica-se como trabalho assalariado, onde os meios de produção se contrapõe ao ser humano, tornando as forças produtivas em capital, ou seja, não há possibilidade, nesta racionalidade, de mulheres e homens produzirem a vida material sem antes venderem sua força de trabalho ao capitalista, este proprietário dos meios de produção que se utiliza de técnicas e tecnologias para explorar trabalhadoras e trabalhadores assalariados, constituindo assim um caráter antagônico de modo de produção.

Marx aponta para a valorização central do capital e este como fim de toda produção humana, impondo uma moral capitalista na sociedade que veio a tornar-se a cultura predominante desde o processo de consolidação do capitalismo. Mészáros coloca como serem um dos principais pontos de elucidação sobre os engenhos que movimentam o sistema dominante, a maximização do desperdício e a ação permissiva do Estado à coisificação cada vez maior do ser. Tais ações conjuntas são também chamadas de taxa de decrescente, a qual acrescenta Mészáros (2002, p. 655) que:

[...] assumiu, na atualidade uma posição de domínio na estrutura capitalista do metabolismo sócio econômico, não obstante o fato de que, no presente, quantidades astronômicas de desperdício precisam ser produzidas para que se possa impor à sociedade algumas de suas manifestações mais desconcertantes.



Esta relação alienante de trabalho constituiu a gênese da sociedade capitalista, encerrada na propriedade privada, a qual “é, portanto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2004, p. 87). Nessa perspectiva, o ser humano torna-se alienado de seu trabalho e de si mesmo, coisificando-se e humanizando o produto de seu trabalho, aqui mercadoria alienada ao seu produtor direto, ou seja, à trabalhadora e/ou ao trabalhador. Como afirma Marx (2004, p. 86),

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isso só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um outro homem fora do trabalhador. Se a sua atividade lhe é martírio, então ela tem que ser fruição e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem.

Com a gradativa ligação do setor agrário a economia capitalista no Brasil, em meados do século XX, o trabalho no campo passou a ser configurado também como assalariado, todavia predominando a modalidade temporário, influenciado pela mecanização do campo e a temporalidade da produção. Ao passo que expandiu-se o capitalismo no campo, os interesses de mercado voltaram-se para atender a demanda internacional, e não nacional, desprezando as necessidades e contextualizações internas. O agronegócio tornou-se o grande empreendimento brasileiro do século XX e XXI. Todavia, este não foi o único processo que se desenvolveu no campo. As consequências desta valorização predatória por quase seis séculos afetaram diretamente ao meio ambiente e às mulheres e aos homens do campo, tais como os indígenas, quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, camponeses, enfim, todos os povos e comunidades tradicionais que possuem uma racionalidade antagônica na produção da vida. A resistência, a resiliência, a luta pela terra, a organização política pelos movimentos sociais, a negação às ideias colonizadoras e capitalista são algumas das características que foram potencialmente fortalecidas com a forçada imposição do agronegócio pela pecuária, agricultura, desmatamento, mineração e barragem de rios, como principais exemplos, no campo, cuja disputa pelas terras - ou território tradicional para os contra-hegemônicos, tornou-se o cerne da questão.

Todavia, pelas contradições humanas, latentes do modo de produção capitalista, mulheres e homens resistem no conflito da produção da vida, lutando por sua liberdade, igualdade e justiça. Todavia haja um sistema hegemônico de produção e esse fator venha a



subordinar outras possíveis formas, encontramos sociedades organizadas em outros sistemas com objetivo de produzirem a vida amplamente, no qual transformam suas experiências em uma força objetiva e subjetiva, (re)criando uma cultura de resistência e de luta. Estes, a priori, possuem uma racionalidade inversa à cultura dominante, pois seus valores são baseados na cooperação, autonomia, doação, comensalidade e solidariedade, não pressupondo a exploração das forças produtivas, rebuscando os preceitos sociais fundantes da lógica das relações humanas de produção coletiva. Assim, como afirmam Marx e Engels (2007, p. 94), ao recorrerem a essas formas diferenciadas de produção, homens e mulheres modificam sua realidade e, ao modifica-la, modificam “o seu pensamento e os produtos do seu pensamento”.

É o caso dos povos indígenas. Estes povos, junto às outras comunidades tradicionais, caracterizam-se “como identidade sociopolítica mobilizadora das lutas por direitos” (CRUZ, 2012, p. 597). Tais lutas encontram-se no campo ambiental, cultural, político e territorial de grupos étnicos, que rebuscam direitos que permeiam desde a preservação e o desenvolvimento da biodiversidade, até o direito de existirem.

Podemos acentuar que o sinônimo do cotidiano indígena é a luta. Ela traduz uma identidade transfigurada na história de resistência em prol a sua cosmologia<sup>4</sup>, esta visão das coisas gerais e próximas que alcança a percepção humana. Sua tradição milenar intrínseca natureza, fazendo desta também a sua cultura – uma cultura não só inerente às mulheres e aos homens, mas a todos os seres cósmicos -, traduz-se em uma visão cosmocêntrica, “estendem tais predicados [humanidade] muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria ‘ecosófica’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 124), denotando uma clara dicotomia cosmológica entre indígenas e brancos. Estes, baseiam-se em uma natureza universal separada das culturas múltiplas e particulares, o que resulta na distinção ontológica entre corpo e espírito, vida e morte, forças produtivas e relações de produção, sociedade e natureza, política e cultura, ciência e religião, e assim por diante. Já para os indígenas, é inaplicável tais categorizações, pois estes rejeitam o dualismo entre natureza e cultura,

---

<sup>4</sup> Como escreve Viveiros de Castro (1996, p. 115) “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. O antropólogo defende a teoria do perspectivismo ameríndio, ligada essencialmente ao xamanismo e que afirma que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. [...] os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119). Ou seja, tanto os seres humanos quanto os outros seres têm na humanidade uma condição.



partindo de uma visão repleta de subjetividade e “relações sociais (de comunicação, troca, agressão ou sedução), sendo ontologicamente associados e distribuídos numa mesma economia de metamorfoses” (ALBERT, 2003 apud TIBLE, 2012, p. 160). No perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996, p. 127), o sujeito é o ser que possui um espírito (alma), sendo a condição para isto possuir um ponto de vista; logo humanos e não-humanos “colocados em perspectiva de sujeito”, se percebem e agem na existência humana, pois “a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza”.

A existência indígena no mundo contemporâneo deve-se exclusivamente a sua resistência enquanto povo, pois desde o contato com o branco e sua perspectiva de mundo ocidental, as interferências causadas foram as piores possíveis, uma vez que desencadearam o desequilíbrio cósmico dos indígenas, seja pela morte de milhares de pessoas, pela predação da natureza desordenada, pelo ‘mal’ que proliferam entre os espíritos. Embora desde 1948 as Nações Unidas (2009), em Assembleia Geral, ter aprovada a proposta que criminaliza o genocídio, na resolução 260 A (III), que entrou em vigor na ordem internacional em 1951, em conformidade com o artigo XIII, a violência contra os povos indígenas no Brasil só tem aumentado. Segundo o último relatório do Conselho Indigenista Missionário (2013), que divulga dados da situação indígena no Brasil, apenas do ano de 2013, 8.014 indígenas foram vítimas de violência por omissão do Poder Público, dos quais 4.085 foram vítimas dos crimes de abuso de poder, assassinato, ameaça de morte, violência sexual, entre outros, com número assustador de 3.618 indígenas vítimas das mais variadas formas de racismo e discriminação étnico-cultural. Kräutler (2013, p. 9) ainda denuncia que:

O descaso para com estes povos não se restringe apenas aos direitos territoriais. Manifesta-se também no criminoso desleixo no atendimento à saúde das populações indígenas que resultou, de acordo com dados do próprio Ministério da Saúde, na morte de 693 crianças em 2013. A constatação de que de cada 100 indígenas que morrem no Brasil 40 são crianças torna inegável o fato de que está em curso uma política indigenista genocida.

Para compreender tamanha brutalidade, incentivada pelas práticas políticas brasileiras, recorreremos à reflexão de Mariátegui (2007, p. 26), o qual aponta que “la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”. O ressurgimento indígena deve converter todas as reivindicações em político-econômicas, por



não se tratar se um problema abstrato (étnico e moral), mas sim concreto (social, econômico, político). Segundo Mariátegui (2007, p. 26-27):

El “gamonalismo” invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio.

A advertência que o intelectual peruano advém das questões pertinentes ao espaço/tempo latino-americano, uma vez que sua população originária sofreu, e sofre progressivamente, com a permanente colonização, exploração, discriminação. Ela, sobretudo coincide com o cenário de lutas que contornam as identidades do campo que concentra nosso estudo. Mariátegui, chamando atenção à questão político-econômica da terra como central nas disputas entre o capitalismo e ameríndios, conseqüentemente traz algumas categorias de análises primordiais, como identidade indígena e latifundiários. A identidade indígena é construída em meio a resistência que estes estabelecem diante das constantes ameaças à reprodução de suas vidas pelos latifundiários. Estes, por sua vez, constituem uma forte relação de interdependência com o Estado, sendo o empresário, na maioria das ocasiões, o mesmo governante, uma situação necessária a sobrevivência do capitalismo, outrora fora aos sistemas de produção tiranos.

Os indígenas da América Latina se reconhecem como um grupo de identidade única, tanto por sua essência cosmológica, quanto por sua resistência, luta e determinação. Enquanto ameríndios, suas experiências comuns, herdadas e compartilhadas, dão a estes o reconhecimento de interesses entre e si e contra outros grupos humanos, de interesses antagônicos (THOMPSON, 1987). Para Thompson (1987, p. 10), “a consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais”, sendo presente tal manifestação nos discursos e no cotidiano ameríndios, uma vez que o que antecede suas consciências, são suas lutas. Este fenômeno de formação de classe, reforça a afinidade cosmológica ameríndia, levando as lutas indígenas a uma noção cosmopolítica com teor revolucionário, pois estes não buscam garantir apenas a ‘posse’ da terra, mas sim, torna-la um ‘território comum’, ou seja, os indígenas lutam pela supressão da propriedade privada e contras todas suas significações





atribuídas desde a colonização, uma ideologia afirmada por Capotorti (1991, apud SALGADO, 2006, p. 16) em que:

[...] el establecimiento de una sociedad homogénea en la cual las personas pertenecientes a grupos minoritarios tendrían que abandonar – gradualmente si no por la fuerza - sus tradiciones, su cultura y el uso de su lenguaje a favor de las tradiciones, la cultura y el lenguaje del grupo dominante.

Assim, a resistência dos indígenas a estas e outras intencionalidades motivadas pelos interesses político-econômicos do agronegócio cria e recria uma identidade fundada na consciência de si e do outro, “uma formação social e cultural, surgindo de processos que só podem ser estudados quando eles menos operam durante um considerável período histórico” (THOMPSON, 1987, p. 12) e que, portanto, deve lhe ser dada a devida consideração enquanto um processo histórico-cultural de revolução social, política e econômica.

### **As experiências de luta dos Chiquitanos no Brasil frente ao processo de sobreposição aos direitos humanos**

Mato Grosso é reconhecido pela sua diversidade social e ambiental, representado por um território que circunscreve diferentes biomas, inerentes ao ecossistema da Amazônia, do Cerrado e do Pantanal, um precioso manancial de águas do planeta, além, é claro, de grupos de diferentes identidades étnico-sociais. Estes formam as comunidades indígenas, ribeirinhos, quilombolas, camponeses, seringueiros, retireiros, ciganos, extrativistas, morroquianos, pantaneiros, além de acampados e assentados de Movimento Sem Terra (MST), entre outros, que contemplam suas culturas pelas suas características milenares e/ou tradicionais de produzir a vida associadamente. Um dos trabalhos mais minuciosos realizados no estado, registrado por Silva e Sato (2012, p. 20), conseguiu mapear noventa e nove identidades nos territórios mato-grossenses, interpretadas “de acordo com as autonarrativas dos participantes, que registraram a existência de 52 grupos sociais/comunidades/movimentos [...] somados a 47 etnias indígenas”.

Todavia, o que a priori aparece enquanto sendo expressivo, legitimando assim a realização de processos distintos de políticas que priorizassem essa ampla diversidade, ocorre inversamente algo propositado: as políticas do estado intensificam a exploração material e humana, a precarização da vida dos seres em geral e na constante ameaça aos sistemas



ecológicos seja pelo desmatamento, pela intervenção no leito dos rios, pela instalação de micro-usinas, pela monocultura, pela mineração, pelo uso de agrotóxicos, pela extinção da biodiversidade, enfim, pelo processo de maximização do lucro frente às máxima exploração de riquezas naturais e humanas.

A voracidade e perversidade do agronegócio sustenta a ameaça do extermínio. Em meados dos anos 1930, o Estado brasileiro preocupado em ocupar o território geopolítico da fronteira para garantir sua ‘brasilidade’, promoveu diversas políticas de incentivo à migração da população camponesa, especialmente do sul do país, para às áreas do centro-norte, como a Marcha para o Oeste do governo militar, em 1938, que convocava os ‘verdadeiros brasileiros’ para colonizar as terras selvagens (PACINI, 2007). Tal episódio deu partida no processo de expansão das ‘fronteiras agrícolas’, mas que para garantir os interesses político-econômicos dos fazendeiros, trouxe consigo a invasão dos territórios indígenas, expulsando-os dos mesmos. A inexistência óbvia de documentos os tornou alvos políticos - figura impostora de ‘representação dos interesses do povo’ -, o quais ‘higienizaram’ os ‘espaços vazios’ sem barreiras constitucionais, pois a concessão de terra particular deveria conter a autorização da União, ou seja, eles mesmos assinando. Segundo Pacini (2012a, p. 89):

No Brasil, o território chiquitano é visto como uma ameaça aos fazendeiros e políticos que tentam a todo custo negar a existência da etnia indígena, pois se os Chiquitanos se dizem indígenas, possuem direito ao seu território tradicional, mesmo que já tomado pelos fazendeiros e políticos.

Para compreendermos melhor esse espaço/tempo que nos referimos, trazemos alguns fatos que desenham a realidade de disputa pelos territórios no Mato Grosso. As terras indígenas são públicas e constituem os direitos desses povos, como prevê o artigo 231 da Constituição Nacional de 1988: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Segunda a legislação, as terras públicas devem ser destinadas prioritariamente aos povos indígenas, seguidos pelos quilombolas, comunidades tradicionais, comunidades de conservação ambiental e assentamentos da reforma agrária, ficando por último a possibilidade de serem vendidas aos produtores privados. Mas não é assim que acontece.



A desintegração de famílias inteiras de seu território tradicional ocasionou prejuízos também em relação ao desenraizamento de alguns Chiquitanos, não raras comunidades inteiras<sup>5</sup>. A dimensão da perda para o povo é irreparável, visto que ficam fragilizadas a garantia da produção e reprodução da vida, material e simbólica. Nesta última encontramos, por exemplo, a impossibilidade de familiares velarem os seus mortos nos locais de cemitério indígena dada ordem de fazendeiros que proíbem a entrada nas áreas ‘privadas’. Na aldeia Vila Nova Barbecho<sup>6</sup> os cemitérios<sup>7</sup> chiquitanos existentes no pé dos morros foram cercados e muitos destruídos pelos fazendeiros que impedem o acesso a estes lugares sagrados, caso que também ocorre em outras tantas comunidades chiquitanas.

As invasões realizadas pelos fazendeiros, na sua maioria envolvidos diretamente na política do Estado, deu-se mesmo sem a posse efetiva da terra, ou seja, sem a possuírem legalmente, mas sim pelo uso do poder do capital e da coação física e moral. O uso da violência predominou as ações de ocupação e expulsão dos indígenas e outras comunidades tradicionais existentes. As cercas colocadas nos latifúndios servem, não apenas como demarcação de território privado, mas como símbolo de poder, injustiça e monopólio do solo sagrado. É nesta peculiaridade que sentem os sujeitos que ali vivem as contradições entre a cultura chiquitana e a cultura do outro. O que os chiquitanos da aldeia Vila Nova Barbecho mais sentiram fora a cruel estratégia de expulsão destes da terra onde produzem sua existência material e imaterial. Como a aldeia se situa ao pé da Serra do Barbicho, o córrego Nopetarch é a única fonte abundante de água no qual fundaram suas vidas. Todavia, a fazenda São Pedro ‘expandiu-se’ de tal forma que prejudicou a vida naquele lugar. O dono da fazenda, represou o córrego Nopetarch para piscicultura, desmatou a cabeceira do rio, colocando o gado que, ao pisotear, provoca seu assoreamento e, para completar a agressão, jogou serragem nas águas,

---

<sup>5</sup> A aldeia Chiquitana São José, no caminho para aldeia Santa Aparecida, fora dizimada pelos fazendeiros e fazendeiras da região, pelas ameaças e coações violentas. Muitos fugiram para outras aldeias, para beira das estradas ou para as periferias das cidades, perdendo o elo familiar e a alegria de continuar suas vidas.

<sup>6</sup> A aldeia Vila Nova Barbecho localiza-se à 8 km da fronteira com a Bolívia, no município de Porto Espiridião, à 317 Km de Cuiabá (capital de Mato Grosso), cuja maior parte da população vive na zona rural, exercendo atividades ligadas à pecuária de corte, principal fonte econômica da região sudoeste do estado de Mato Grosso.

<sup>7</sup> Algumas localizações das aldeias extintas são realizadas pela presença arqueológica, geralmente com os cemitérios. “E o cemitério mais antigo localizado junto à aldeia de José Turíbio e José Chué, no lado direito do córrego Nopetarch e, do lado esquerdo da aldeia Vila Nova Barbecho, local com alto índice de cerâmicas, provavelmente aldeia antiga dos Chiquitanos” (PACINI, 2012b, p. 165).



contaminando a água que bebem e se banham os Chiquitanos, causando doenças nas crianças e idosos, principalmente. A intensão do fazendeiro possivelmente era o abandono dos Chiquitanos da localidade pela impossibilidade de manterem a sobrevivência sem a água. Mesmo os Chiquitanos fazendo as denúncias aos órgãos competentes, acreditando no estado brasileiro, a situação pouco muda.

As denúncias realizadas pelos Chiquitanos da Vila Nova Barbecho também se repetem na aldeia Fazendinha, no Portal do Encantado<sup>8</sup>. Este, inserido no parque de Santa Barbara, é um território sagrado aos Chiquitanos porque abriga os portais, passagens sagradas entre o divino e a terra. Na fazenda em que está localizada a cabeceira do córrego Encantado, que passa por este solo, o fazendeiro também colocou seu gado, provocando a quase morte destas águas, para o desespero dos Chiquitanos que choram ainda só em recordar desses dias. Estas águas para eles representam o elo divino que dá a vida a todos os seres da terra, pois os *hitchis* dos animais moram ali. Logo, com o processo do rio que secava pelo assoreamento, os indígenas imaginaram o fim de toda a vida, inclusive de sua própria água que sofria e manifestava sua dor. Era uma dor de todos. Felizmente, o processo foi revertido pela autuação do fazendeiro, mas o fluxo da vida ainda não voltou ao normal, pois os peixes e outros seres vivos permaneceram acuados com as ameaças, pois os *hitchis* não ficam em lugares impróprios.

Por possuírem o traço de resistência ‘pacífica’, visto a grande desvantagem que os indígenas ficaram expostos com as medidas de ordem civil estabelecidas nos governos brasileiros, os Chiquitanos passaram a ser conhecidos por não entrarem em conflito direto com os usurpadores dos seus recursos naturais, matas e território, facilitando a aliciação da força de trabalho, praticamente escrava, de famílias inteiras, que passou a ser comum nas fazendas da região, pois os *bugres*<sup>9</sup> tinham a fama de bons na lida com o gado e no trato com a terra, além de mansos; heranças das missões. Assim, muitos Chiquitanos mantiveram relações de trabalho de exploração, como denuncia de Pacini (2012b, p. 67):

---

<sup>8</sup> Aldeia Fazendinha, Acorizal e a Central Chiquitana pertencem à Terra Indígena Portal do Encantado que está localizada a 150 km da área urbana município de Porto Esperidião.

<sup>9</sup> Bugre é um termo pejorativo empregado pelas pessoas locais para designar com hostilidade os Chiquitanos como imigrantes bolivianos, ou seja, uma categorização xenofóbica e racista.



Os locais em que estão, dentro de fazendas, beiras de estradas, na zona neutra da fronteira, na periferia das cidades, não permitem o cultivo da terra e isso os obriga a procurar trabalhos assalariados para garantir o sustento familiar. Existe trabalho nas fazendas somente para os que não se reconhecem como indígenas. Em muitas comunidades os conflitos pela posse da terra fizeram com que Chiquitanos fossem mortos e a maioria fugisse para a Bolívia ou para as cidades, e estas comunidades já não existem mais. Exceção a isso são os casos das comunidades de Vila Nova Barbecho e as do Portal do Encantado.

Pacini esclarece um pouco de como se encontram os Chiquitanos no lado brasileiro, onde apenas alguns grupos resistiram ao genocídio, uma resistência que toma forma de luta, que se contrapõe a visão colonialista e autoritária dos ‘civilizados’ sobre a apropriação, pois à terra se acrescenta o imaginário e o significado da própria existência.

A luta nasce com o chiquitano, nasce com o indígena brasileiro. Todavia o protagonismo indígena é significativamente expressivo e ultrapassa os espaços/ tempos sociais, pois mesmo com todo massacre (genocídio) já realizado, os indígenas continuam com grande resistência, a existir!

### **Considerações finais**

Não há dúvidas que o maior projeto do povo Chiquitano que mora no Brasil, em especial aqueles que conhecemos durante os processos de luta pelo direito ao território tradicional, coincidindo com o desejo da maior parte indígena da América Latina, é a supressão da propriedade privada e a justa liberdade e respeito às diferentes alteridades que habitam a terra, sejam humanas ou não-humanas, pois seus espíritos necessitam emancipar-se. Impedidos de prosseguirem com sua cosmologia pela ganância dos colonizadores, que invadiram e dizimaram seus antepassados, forçando-os a encararem a luta simbólica como único viés de resistência através da história, deparam-se com o agronegócio, a identidade capitalista do campo brasileiro, o antagonismo moral, ideológico, político, social e epistemológico de vida, de identificação de si e do outro, de assimilação da alteridade e da produção da vida, humana e não-humana.

A produção da vida chiquitana expressa suas peculiaridades na realidade imaginada e vivida socialmente e que marcam uma cultura de resiliência, resistência e forte embate identitário oriundo dos conflitos experimentados nos seis séculos de colonização pelo ‘branco’ e na crescente devastação da vida provocada pela ambição e soberania do



agronegócio, experiência que nos interessou interpretar na sua complexidade com intuito de apreendermos os processos mistificados da contradição humana e que possibilitam tornar concretas outras formas de produzir a vida antagônicas ao sistema vigente, capitalista.

As vozes silenciadas do povo Chiquitano no Brasil nos contam partes de um processo invisibilizado de uma organização social ameríndia, que luta por existir conforme sua racionalidade cosmológica - antissistêmica e emancipatória - devido à ameaça eminente que os sufoca e extermina suas gerações passadas e futuras, mas que, concomitantemente, reverbera em uma consciência social de identidade étnica-cultural e das relações de poder entre o Estado, o capital (personificado no agronegócio), a sociedade não-indígena e os povos indígenas. Embora a questão indígena tenha suas raízes no sistema de propriedade das terras (MARIÁTEGUI, 2007) - fato que cumpre um grave processo de dizimação dos povos originários e suas formas de organização social por serem consideradas o entrave do avanço capitalista na América Latina, intensamente observado no caso chiquitano pelos ataques investidos do agronegócio -, o que queremos evidenciar é como as experiências chiquitanas nos auxiliam a conceber novos/antigos processos de formação humana, histórica-social, nos quais se privilegiem o bem-viver dos indivíduos a partir da liberdade de produção, da supressão da propriedade privada e efetivação dos direitos humano.

O reconhecimento das terras indígenas como um território simbólico, imaginado e materializado da vida indígena representa um avanço fundamental que possibilita inverter o processo de dizimação e proporcionar às etnias uma chance de revigorar suas culturas, começando pelas identidades invisibilizadas, ou até mesmo proibidas, através da produção da vida livre e associada por garantir a cosmológica essência. Estes direitos, mesmo que não apaguem da memória o sofrimento oriundo da crueldade colonizadora e elitista das sociedades eurocentrais e, desde o último século, capitalista globalizado e nacional, permitem que os povos indígenas recuperem suas estimas, ou seja, a identidade e a luta. Todavia não é o que ocorre. Assim como se deu na formação clássica na Europa, o agronegócio e o Estado assumem um mesmo sujeito anti-emancipatório, um poder capital-político: o ruralismo, ou chamado enquanto identidade, bancada ruralista. Os ruralistas, como se autodenominam os mais orgulhosos, repetem sempre suas ideias elitistas, paternalistas, machistas, xenofóbicas entre algumas mais características.



É na continuidade da vida que estas mulheres e estes homens da etnia Chiquitano optaram pela resistência, mantendo sua cultura no pulsar dos pés no chão ao dançarem o curussé, na força das mãos no bater do bumbo, no fôlego das tantas histórias que perpassa o pífano, nos sorrisos e nas lágrimas que materializam a alegria e a dor de ser Chiquitano. Na intensão de superar os agressivos e longos desafios, os Chiquitanos crescem se reconhecendo como guerreiros. Aqueles que optam pela identidade, aceitam o elementar de sua essência viver, pois a estes é inegável ‘ser’; logo o que optam concomitantemente é pela luta. Mesmo entre os que negam, há um depósito de esperança de um dia despir-se do aprisionamento e à sua terra voltar. Depositam em seus líderes a missão de conduzi-los a este momento: Deus, os santos, caciques, pajés, *hitchis* e outros tantos brasileiros que a eles se apresentam como solidários à causa. Seus líderes são ousados e têm a pretensão de construir, junto ao seu povo, um projeto de vida comunal que identificamos como uma produção de sujeitos livres que se associam para que conquistem a garantia da reprodução ampliada da vida à todos os seres, um privilégio ao espírito humano em manifestar-se sem limites nas diferentes naturezas materiais.

Refletimos para o momento contemporâneo da produção da vida chiquitana que dentro das suas condições históricas-sociais e no espaço/ tempo que circunscreve suas relações com a natureza e as outras organizações sociais humanas, um caminho possível para a sociedade em que almejam, aquela mesma imaginada por nós como uma possibilidade de emancipação da humanidade, que compreende o humano e a natureza com a mesma dimensão de direitos, e que estes sejam efetivados e respeitados.

## Referências

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, Disponível em [http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988\\_05.10.1988/index.shtm](http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/index.shtm). Acesso em: 20 jan. 2014.

CRUZ, V. C. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, Roseli S. et al. **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro; São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

KRÄUTLER, E. Com a terra, o céu murchou. In: CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGENISTA. Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2013. Brasília: CIMI.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. v. 1



MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. **Marx: a teoria da alienação**. São Paulo: Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo, 2002.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2014.

PACINI, Aloir. Mapas da fronteira. In: LANGER, Protasio; CHAMORRO, Graciela. **Missões, militância indigenista e protagonismo indígena**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012a.

PACINI, Aloir. Um perspectivismo ameríndio e a cosmologia anímica chiquitana. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 137-177, jul./dez. 2012b.

\_\_\_\_\_. **Identidade étnica e território Chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

RANGEL, L. H. Contexto social e fatores de violência. In: CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGIONISTA. **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2006-2007**. Brasília: CIMI, 2007.

SALGADO, J. M. **El convenio 169 de la OIT: comentado y anotado**. Neuquén: EDUCO, 2006.

SILVA, R. A.; SATO, M. **Mapa social: mapeando os grupos sociais do Estado de Mato Grosso - Brasil**. Cuiabá: UFMT, 20012. v. 1.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TIBLE, J. F. G. **Marx e América indígena: diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado**. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

Edson Caetano – Universidade Federal de Mato Grosso.  
Cuiabá | Mato Grosso | Brasil.  
Contato: caetanoedson@hotmail.com

Marília de Almeida Silva – Universidade Federal de Mato Grosso.  
Cuiabá | Mato Grosso | Brasil.  
Contato: lia\_cultura@hotmail.com

Artigo recebido em julho 2015 e aprovado em novembro de 2015.